

Zeitschrift: Beiträge zur nordischen Philologie
Herausgeber: Schweizerische Gesellschaft für Skandinavische Studien
Band: 41 (2009)

Artikel: Transmissionsgeschichten : Untersuchungen zur dänischen und schwedischen Erzählprosa in der frühen Neuzeit
Autor: Richter, Anna Katharina
Kapitel: 3: Vernetzungen : Historienbücher, Diskurse und Korrespondenztexte im frühneuzeitlichen Skandinavien
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-858190>

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: 13.01.2026

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

3. Vernetzungen: Historienbücher, Diskurse und Korrespondenztexte im frühneuzeitlichen Skandinavien

Nach dem schwerpunktmäßig diachronen Überblick über die schwedische und dänische *Apollonius*-Transmission präsentiert der folgende, synchron angelegte Teil dieser Untersuchung weitere ausgewählte schwedische und dänische Historienbücher des 17. Jahrhunderts. In exemplarischen Textanalysen werden sie im Horizont der skandinavischen Hausväter- und Ökonomieliteratur verortet. Dieses zweite Großkapitel versteht sich in seiner synchronen Perspektive als eine zum ersten Teil der Arbeit komplementäre Analyse; zusammen wollen beide Teile eine möglichst weit gefasste Untersuchung des vielfältigen Phänomens ‚skandinavische Historienbücher in der frühen Neuzeit‘ präsentieren. Der historischen Zeittiefendimension dieser Erzählprosa wie auch der Einbettung in kulturelle und literarische Kontexte in der Zeit ihres Erscheinens auf dem skandinavischen Buchmarkt soll damit möglichst gleichermaßen Rechnung getragen werden.

Neben dem Schwerpunkt auf der synchron-diskursanalytischen Verortung der Historienbücher in der Hausväter- und Ökonomieliteratur anhand der Diskursfelder Liebe, Ehe und Inzest wird auch ausgeführt, wo sich die ausgewählten Texte in eine europäische Traditionslinie antiker und mittelalterlicher literarischer Diskurse stellen, etwa in der Beschreibung der Liebe als Krankheit oder im Schönheitsdiskurs im *Euriolus* und im *Apollonius*. Darüber hinaus werden auch in diesem Teil der Untersuchung weitere Aspekte der Transmission im Blickfeld stehen. Gerade in der transmissionshistorischen Dynamik scheint die vielfältige und unterschiedliche Kontextualisierungsfähigkeit der Historien in zeitgenössischen, beispielsweise theologischen Diskursen auf (so die Diskussion und Verhandlung der häuslichen Ordnung in den Historien und in den Ökonomietexten), was zugleich auch aufschlussreich für das komplexe Genreverständnis der Historienbücher sein kann, wie das Beispiel der *Helena* und ihrer Nähe zur hagiographischen Literatur zeigen wird. Zunächst wird das Diskursfeld ‚Liebe‘ anhand des *Apollonius* und insbesondere anhand von *Euriolus oc Lucretia* untersucht, anschließend das Feld ‚Ehe‘ (*Melusina, Griseldis, Samtaal emellan twenne vnga Hustrur/Ecteskabs Samtale/En Kortvillig Dialogus, Ectenskaps Kärleeks Ähre-Crona/Tvende Kiøbmænd*) – hier ergeben sich die meisten Korrespondenzen zur Hausväterliteratur –, schließlich ‚Inzest‘ (*Helena, Hildegardis*).

3.1 Liebe

3.1.1 Paarkonstellationen

Für eine Annäherung an das komplexe Thema ‚Liebe‘ in diesem Zusammenhang bieten sich die Frage nach der Art und Weise der Beschreibung der Voraussetzungen für das Entstehen von Liebe in frühneuzeitlichen Historienbüchern an und das Nachdenken darüber, welche Auffassungen bzw. welche diskursiven Sprechweisen von ‚Liebe‘ darin zum Ausdruck kommen. Manuel Braun unterscheidet in seiner Arbeit über die Darstellung von Ehe, Liebe und Freundschaft in frühneuhochdeutschen Prosaromanen hauptsächlich zweierlei Formen der *causae amoris*,¹ die mir als einleuchtend für die frühneuzeitliche Literatur erscheinen und die noch – und das gilt für die Historienbücher mit ihrer meist ins Mittelalter zurückreichenden Transmissionsgeschichte in besonderem Maße – stark von der Ästhetik der mittelalterlichen Literatur geprägt sind. Braun unterscheidet diejenigen ‚Liebesauslöser‘, „die sich an den Normen der ständischen Gesellschaft ausrichten, also Liebe noch als Perfektionsidee modellieren und entsprechend der Vollkommenheit des Liebesobjekts verpflichtet sind“ (etwa *Die schöne Magelone*, *Loher und Maller*, *Valentin und Orsus*), von solchen, die eine Liebe als Passion indizieren und sich damit in ihrer „irrationalen Qualität“, wie sie der Passion inhärent ist, katalogartigen Vorgaben eher entziehen (*Eurialus und Lucretia*).² Zur ersten Gruppe von Liebesauslösern gehört etwa das klassische Eigenschaftspaar Tugend (*virtus*) und Schönheit, das sowohl für Frauen wie auch für Männer zutreffen kann und insbesondere für adlige Liebespaare als Auslöser der Liebe kennzeichnend ist. Die Kombination von Tugend und Schönheit entstammt der mittelalterlichen literarischen Tradition und entspricht ständischen Vorgaben.³ Für meine Auswahl an Historienbüchern stellen *Apollonius von Tyrus* und *Euriolus oc Lucretia* jeweils exemplarische Vertreter der von Braun differenzierten zwei Gruppen dar.

3.1.1.1 *Apollonius aff Tyrus*

Die *Apollonius*-Historie folgt in der Darstellung des Protagonisten und seiner Frau im Wesentlichen dem eher „konventionellen“ Paar-Muster „Tugend und Schönheit“ (ergänzt durch die Kunstfertigkeit bzw. Musikalität des Helden) der von Braun erstgenannten Textgruppe. Apollonius und Lucina begegnen einander am Hof von Lucinas Vater, König Altistrates. Beide sind von königlicher Abstammung und

¹ Vgl. Braun, *Ehe, Liebe, Freundschaft* und Rüdiger Schnell: *Causa amoris. Liebeskonzeption und Liebesdarstellung in der mittelalterlichen Literatur*. München und Bern: A. Francke, 1985.

² Vgl. Braun, *Ehe, Liebe, Freundschaft*, S. 218-219, und dazu Niklas Luhmann: *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1994 (stw 1124), S. 57.

³ Vgl. Braun, *Ehe, Liebe, Freundschaft*, S. 219 mit dem Verweis auf Schnell, *Causa amoris*, S. 241-274. Für die mittelalterliche Tradition der Liebesauslöser und ihre verschiedenen literarischen Umsetzungen sei auch im Weiteren auf Schnells umfangreiche Darstellung verwiesen.

darum einander ebenbürtige Partner, auch wenn Apollonius sich noch inkognito als Schiffsbrüchiger ausweist. Lucina will zunächst den an der Tafel ihres Vaters sitzenden trauernden Apollonius mit Musik aufheitern. Ihre erste Unterhaltung wird so geschildert:

Gick hon til Apollonium/ och medh all höffueligheet/ tucht och ähra/ satte sigh hoos honom/ säjandes: Min käre wän/ tin dejelighe skapning vthwijser tin ädelheet/ är thet tigh icke emoot/ tå sägh migh titt namn/ sägh migh ock hwadh tigh wedherfarit är/ och hwarföre tu så swåra sörjer.⁴

Apollonius verrät also seine königliche Herkunft und vor allem seine edle Gesinnung bereits durch sein schönes Äußeres, doch auch Lucina zeichnet sich durch „höffueligheet/ tucht och ähra“ (Höflichkeit, züchtiges Auftreten und Ehrerbietung), also durch vornehmes Gebaren aus. „Tucht och ähra“ sind Eigenschaften, die dann auch der König dem Apollonius zuschreibt.⁵ Edle Gesinnung, *virtus*, geht mit einer Entsprechung in körperlicher Schönheit einher. Bald verliebt sich Lucina in den Fremden, der klug und weise ist, wozu auch seine musikalischen Fertigkeiten zählen: „Som Konungens Dotter Fröken Lucina/ nu sågh Apollonium wara klook och wijs/ bleff hon til honom aff stoor kärleek vptändt“.⁶ So wird also die Liebe „begründet“ bzw. nicht weiter kausal erklärt, „[e]s bedarf keines besonderen Grundes, damit zusammenkommt, was zusammengehört“⁷ – beide Partner sind einander ebenbürtig und damit von der narrativen Logik her füreinander „bestimmt“. Dass das Liebesbegehren hier zunächst von der Frau ausgeht, ist dabei für die Prosahistorien gar nicht so untypisch.⁸ Lucina bittet ihren Vater, Apollonius am Hof zu behalten, und nach einer schlaflosen Nacht „för the sköne Apollonij konster/ som henne vthi öhronen hängde“⁹ bringt sie ihren Vater sogar dazu, Apollonius als Musiklehrer für sie einzustellen. Daraufhin wird Lucina bald krank vor Liebe zu Apollonius:

Någhra få daghar ther effter (aff then osäjeligha kärleek) som Lucina til Apollonium fattadhe/ bleff hon siuuk/ och twingades gå til sängz: hon toorde thet icke vppenbara för sin Fadher/ eller någhon annan aff sine wänner. Konung Altistrates förskreeff många Doctores i Läkiarekonst/ många och kommo/ men ingen kunde finna boot til

⁴ *Apollonius* 1636 (S2), Bl. C2^r (Sie ging zu Apollonius mit aller gebotenen Höflichkeit, züchtigem Auftreten und Ehrerbietung, setzte sich zu ihm und sagte: Mein lieber Freund, deine schöne Gestalt beweist deine edle Abkunft; wenn es dir nicht zuwider ist, so sag mir doch deinen Namen und was dir widerfahren ist und warum du so trauerst). Ich zitiere die schwedischen Textstellen im Folgenden überwiegend aus dieser *Apollonius*-Fassung von 1636, weil sie die älteste ganz vollständig erhaltene ist.

⁵ Vgl. *Apollonius* 1636 (S2), Bl. C3^r-C3^v.

⁶ *Apollonius* 1636 (S2), Bl. C3^v (Als nun die Tochter des Königs, Fräulein Lucina, sah, dass Apollonius klug und weise war, entbrannte sie in großer Liebe zu ihm).

⁷ Braun, *Ehe, Liebe, Freundschaft*, S. 220.

⁸ Dies hat von Bloh, *Ausgerenkte Ordnung*, vgl. S. 148-150 und S. 203, für die Prosaepen Elisabeths von Nassau-Saarbrücken festgestellt; dabei ist das (häufig vom weiblichen Part ausgehende) Liebesbegehren in der Regel mit dem Wunsch nach Ehe verbunden, es handelt sich also normalerweise nicht um eine „Passion“ außerhalb gesellschaftlicher und kirchlicher Ordnungen.

⁹ *Apollonius* 1636 (S2), Bl. C4^v-5^r (wegen der schönen Künste des Apollonius, die ihr noch in den Ohren klangen).

Lucinæ siuukdom/ wardt för thenskuld Altistrates swåra bedröfwat/ ty han hadhe henne myckit kiär.¹⁰

Hier wird auf die aus der antiken ovidischen und der mittelalterlichen Tradition bekannte Metapher der *Liebe als Krankheit* bzw. Liebespathologie rekurriert, mit ihren klassischen Symptomen, den *signa amoris*, wie innere Unruhe, Schlaf- und Appetitlosigkeit, ständiges Denken an die geliebte Person, die sich bis in Melancholie, Apathie und Unfähigkeit einer normalen Kommunikation mit der Umwelt steigern können.¹¹ Zwar werden noch die Ärzte konsultiert, doch verrät uns bereits der Erzähler, dass es sich bei Lucinas rätselhafter Krankheit um die Liebe handelt. Ein spielerischer Umgang mit dieser literarischen Tradition ist also zu erkennen (deutlicher wird dies später in *Euriolus oc Lucretia*, wo schon gar nicht mehr der Arzt geholt wird, weil die Bekanntheit der Metapher auch beim Leser vorausgesetzt wird). Auf die Frage ihres Vaters (der bald ahnt, woran sie „erkrankt“ ist), wen sie denn als Ehemann wünsche, erklärt Lucina ihre Liebe zu Apollonius folgendermaßen: „medh homom will iagh bådhe leffua och döö/ han är then bäste wån iagh här på Jordenne haffua kann/ hans ähra/ tucht och dygd twingar migh ther til.“¹²

„Liebesauslöser“ ist hier die klassische Trias der Qualitäten „ähra/ tucht och dygd“, aber der begehrte Mann wird, fast modern anmutend, als „bester Freund“, also gleichgestellter Partner bezeichnet; Mann und Frau erscheinen damit gleichberechtigt, nicht nur auf einer ständischen, sondern auch auf einer emotionalen Ebene in der Liebesgemeinschaft.¹³ Ein direktes Liebesgeständnis gibt die Historie nicht wieder, eher scheint es, dass sich Apollonius in den Willen des Königs und dessen Tochter fügt, ohne selbst emotional sonderlich beteiligt zu sein: „Höghborne Konung/ Nådige HERre/ hwadh Gudh/ tin och tin käre Dotters wilie är/ thet är och aldels min.“¹⁴ Diese Nüchternheit mag zunächst überraschen, doch geben längst

¹⁰ *Apollonius* 1636 (S2), Bl. C5^v (Einige Tage später, aufgrund der unsagbaren Liebe, die Lucina für Apollonius empfand, wurde sie krank und war gezwungen, das Bett zu hüten. Sie wagte nicht, den Grund ihrem Vater zu offenbaren oder sonst jemandem von ihren Freunden. König Altistrates ließ zahlreiche Ärzte der Heilkunst kommen, aber keiner von ihnen konnte Lucinas Krankheit heilen. Darüber war Altistrates sehr betrübt, denn er liebte Lucina sehr).

¹¹ Zur Metaphorik der Liebe als Krankheit existiert eine umfangreiche Forschungsliteratur, vgl. etwa *Liebe als Krankheit*. 3. Kolloquium der Forschungsstelle für europäische Lyrik des Mittelalters. Hg. von Theodor Stemmler. Mannheim: Forschungsstelle für europäische Lyrik des Mittelalters an der Universität Mannheim und Tübingen: Narr, 1990 und Schnell, *Causa amoris*, S. 244-245. – Ingeborg Radmehr katalogisiert die entsprechenden körperlichen Anzeichen, wie sie in frühneuhochdeutschen Prosaromanen als wiederkehrende Symptomatik der Verliebtheit der Protagonisten dargestellt sind, die sie, m.E. zu eng und plakativ-wertend, in „negative“ und „positive“ Symptome unterteilt. Vgl. Ingeborg Radmehr: *Typik der Gefühlsdarstellung in der frühneuhochdeutschen Erzählprosa*. Göttingen: Grata-Verlag, 1980 (Gratia; 8), S. 52-54.

¹² *Apollonius* 1636 (S2), Bl. C7^v (Mit ihm will ich leben und mit ihm sterben, er ist der beste Freund, den ich hier auf Erden haben kann, seine Ehre, sein züchtiges Auftreten und seine Tugend zwingen mich dazu).

¹³ Die Gleichrangigkeit der Liebespartner stellt auch Ingrid Bennewitz für zwei Prosahistorien des 16. Jh.s fest: vgl. dies., *„Du bist mir Apollo“*, in: Bachorski, *Ordnung und Lust*, S. 185-210, hier S. 205.

¹⁴ *Apollonius* 1636 (S2), Bl. C8^r (Hochwohlgeborener König, gnädiger Herr, was Gottes Wille, dein Wille und der Wille deiner lieben Tochter ist, sei auch ganz der meine).

nicht alle Historienbücher dem Liebesgeständnis als entscheidendem Fixpunkt innerhalb einer erzählten Liebesgeschichte ausführlich Raum; wie Manuel Braun zeigt, verzichten die Texte darauf, wenn das „Füreinander-Bestimmtsein“ der Partner aufgrund der ihnen zugeteilten Epitheta von der narrativen Logik her ohnedies klar ist.¹⁵ Auch wenn es keinen Liebesdialog im eigentlichen Sinne, ein gegenseitiges Offenbaren der Gefühle für den Partner gibt, zeigt doch im späteren Verlauf der Erzählung die ausführlich geschilderte intensive Trauer des Apollonius über Lucinas vermeintlichen Tod deutlich seine Liebe.¹⁶

Eine andere interessante Stelle ist die Darstellung der Hochzeit zwischen Lucina und Apollonius – hier bekräftigt anstelle einer Figurenrede der Erzähler ihre Zuneigung: „Kommo så the twenne samman/ som tilförenne en sådan kärleek/ aff innerligh hiertans grund begynt hadhe/ werlden til förökelse/ sigh sielffuom til lust och myckin fromma.“¹⁷ Es handelt sich bei diesem Satz offensichtlich um eine eigene Zutat der nachreformatorischen skandinavischen Versionen, denn er fehlt in der lateinischen Vorlage und bei Steinhöwel.¹⁸ Man könnte ihn darum auf den ersten Blick als eine *in nuce* gefasste protestantische Eheauffassung der Vormoderne verstehen: wird doch neben der traditionellen (mit dem Verweis auf die Schöpfungsgeschichte stets biblisch begründeten) Aufforderung, Nachkommen zu zeugen („werlden til förökelse“), auch explizit die Liebe der Partner zueinander („sigh sielffuom til lust och myckin fromma“) als Grundlage der Eheschließung erwähnt. Damit betritt man die äußerst komplexen Felder Ehe, Sexualität, Geschlechterdiskurs und Mentalitäts-, Sozial- und Wirtschaftsgeschichte in der frühen Neuzeit. Wie u.a. Rüdiger Schnell in seinen Arbeiten zu spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Geschlechterkonzepten, -diskursen und Eheschriften gezeigt hat, ist die weit verbreitete Auffassung einer angeblichen Aufwertung der Rolle der Frau und einer positiveren Sicht auf Ehe und Sexualität durch die Reformation wesentlich komplexer und

¹⁵ Vgl. Braun, *Ehe, Liebe, Freundschaft*, S. 224.

¹⁶ Vgl. *Apollonius* 1636 (S2), Bl. D2^v-D3^v.

¹⁷ *Apollonius* 1636 (S2), Bl. C8^r-C8^v (So kamen die beiden zusammen, die zuvor eine solche Liebe aus tiefstem Herzensgrund zueinander empfanden, der Menschheit zur Vermehrung und einander zur Lust und großer Freude).

¹⁸ Im dänischen *Apollonius* mit dem fast identischen Wortlaut wird zudem die, wie es heißt, „nach einer natürlichen Zeit nach der Hochzeit“ erfolgte Schwangerschaft Lucinas (hier als Zustand von „siuglig“, „kränklich“ umschrieben) erwähnt, was im schwedischen Text aber weggelassen ist: „[...] saa at de tuende Menniske som tilforn haffde begynt/ oc optaget deris store kierlighed aff ræt Hiertens grund/ de komme da sammen Gud til loff oc ære/ Verden till formering/ oc dem selff til en gode rolighed. En naturlig tid effter deris Bryllupsdag bleff den gode Førstinde siuglig.“ (*Appolonijs* 1594 (D2), Bl. C6^r (nur die Ergänzung: Eine natürliche Zeitspanne nach ihrer Hochzeit wurde die gute Fürstin kränklich.)) – Im lateinischen Text wird nur die große Liebe der beiden zueinander erwähnt: „Peracta letitita ingens amor fit inter coniuges, mirus affectus, incomparabilis dilectio, inaudita letitia, que perpetua caritate complectitur.“ (Die Fassungen RA, RB und RC sind fast wortgleich). Kortekaas, *Historia*, S. 324, Z. 16-18. – Auch bei Heinrich Steinhöwel ist der Verweis auf die Ehe als Gemeinschaft zwischen Mann und Frau zur Zeugung von Nachkommen (‚werlden til förökelse‘) ganz weggelassen. Es handelt sich also offensichtlich um eine Zutat des dänischen Übersetzers, die der schwedische Übersetzer dann in leicht abgewandelter Form übernimmt.

differenzierter zu sehen, nicht zuletzt auch in den verschiedenen Textsorten, die sich dazu äußern (Predigten, Kommentare, Summen, Exempla-Sammlungen, ökonomische Literatur usw.).¹⁹ So kann keineswegs die Meinung aufrechterhalten werden, dass die Betonung der Liebe zwischen den Ehepartnern eine innovative Erlungenschaft der Reformation sei, da die eheliche Liebe (*dilectio*) bereits in zahlreichen vorreformatorischen Texten zu den Grundlagen der christlichen Ehe gezählt wurde.²⁰

Dennoch, so möchte ich resümieren, ist es bemerkenswert, dass der dänische und der schwedische Übersetzer diesen Aspekt im *Apollonius* einfügen: Dieser kleine Eingriff in den Text zeigt m.E. ein Verständnis des Romans nicht nur als Liebes-, Familien- und Abenteuerroman, der er seiner Herkunft und seiner literarischen Tradition nach ja ist, sondern er präsentiert ihn auch als einen narrativen Text, der in Beziehung zu anderen Textsorten, wie etwa Eheschriften, steht bzw. der als literarischer Text auch für (ehe-)didaktische Zwecke in Anspruch genommen werden kann. Das diesbezügliche Rezeptionsangebot der dänischen Historie (mit ihrer Widmung an Eheleute in der Vorrede) wird hierdurch noch verstärkt. Der Erzähltext wird in eine mittelalterlich-frühneuzeitliche Kontinuität des komplexen Diskursfeldes Ehe eingeschrieben und damit zu einem Spielfeld, einer Schnittstelle für verschiedene Diskurse, die in der Historie immer wieder stellenweise aufscheinen und die untereinander und mit dem Erzähltext selbst in immer neue Bezüge gesetzt werden.

Als exemplarischen Vertreter für die zweite bei Manuel Braun genannte Textgruppe, den Erzählungen von Liebe als Passion, die sich qua definitionem vorgegebenen Kategorien von Paarkonstellationen entziehen, weil eben die Passion ein irrationales und non-kausales Moment enthält, ist die Historie von *Euriolus oc Lucretia* zu nennen. Ihr widmet sich das folgende Kapitel. *Euriolus oc Lucretia* ist der einzige Text in meinem Korpus, der von einem außerehelichen bzw. nicht zur Ehe

¹⁹ Vgl. Rüdiger Schnell: *Frauendiskurs, Männerdiskurs, Ehediskurs. Textsorten und Geschlechterkonzepte in Mittelalter und Früher Neuzeit*. Frankfurt/Main: Campus, 1998 (Geschichte und Geschlechter; 23), S. 11-21. Ebenfalls sehr kritisch bezüglich eines positiven Frauenbildes in der Reformation: Lyndal Roper: *Das fromme Haus. Frauen und Moral in der Reformation*. Frankfurt/Main und New York: Campus, 1999 (Geschichte und Geschlechter, Sonderband).

²⁰ So etwa in der Ehepredigt des Dominikanerpaters Peregrinus (um 1300), vgl. Schnell, *Frauendiskurs*, S. 64-71 oder in Johannes Herolts Predigtsammlung *Sermones de tempore* (um 1418 entstanden), vgl. ebda., S. 72-80 und zahlreiche weitere Beispiele. – Auch wird die Ehe in den moraltheologischen, didaktischen Texten der Vormoderne noch keineswegs als Liebesgemeinschaft gleichberechtigter Partner verstanden; dies kann sicherlich als ein „modernes“ Phänomen bezeichnet werden, ein erst ab dem 18. Jahrhundert aufkommender Diskurs. Eine zu sehr erotisch geprägte Ehebeziehung lehnen beispielsweise sowohl katholische wie protestantische Eheschriften ab, weil dadurch die Hierarchie zwischen Mann und Frau als gefährdet betrachtet wurde. Hans-Jürgen Bachorski etwa bemerkt, dass auch gerade in Luthers Aussagen über die Ehe ein körper- und sexualitätsfeindlicher Ton dominiere und sich vor- und nachreformatorische Eheliteratur in dieser Hinsicht kaum unterscheide. Vgl. Bachorski, *Diskursfeld Ehe*, S. 511-545. – Verwiesen sei hierbei auf die umfangreiche Forschungsliteratur wie etwa Roper, Schnell (s.o., Anm. 19) und insbesondere Rüdiger Schnell: *Sexualität und Emotionalität in der vormodernen Ehe*. Köln u.a.: Böhlau, 2002.

führenden leidenschaftlichen Liebesverhältnis erzählt und an dem sich daher sehr schön das „ordnungsgefährdende Potential der *liebe*“²¹ demonstrieren lässt, weil der Text von der Unkontrollierbarkeit der Gefühle und der Macht des sinnlichen Begehrens erzählt. Dieser exemplarischen Liebesgeschichte werden dann Historien, die Ehe und eheliche Liebe thematisieren, gegenübergestellt.

3.1.1.2 „Liebe als Passion“. *Euriolus oc Lucretia*

Die dänische Historie von *Euriolus oc Lucretia* erschien vermutlich erstmals vor 1571, wie aus einer Bemerkung in Rasmus Hansen Reravius' Vorwort seines *Vnge Karlis oc Drengis Spiel* 1571 – der dänischen Übersetzung von Georg Wickrams *Knabenspiegel* – hervorgeht, in dem die Lektüre des „nützlichen“ Werkes, nämlich des *Knabenspiegels*, gegenüber anderen, literarisch minderwertigen und vor allem auch für die lesende Jugend moralisch verderblichen Büchern empfohlen wird. *Eulenspiegel* und *Euriolus* werden dort als exemplarische Texte der letzteren Kategorie genannt – was wiederum ein Beispiel dafür ist, inwiefern Historienbücher einerseits Objekt der Diskussion und (damit meistens) der Polemik im Diskurs *anderer Texte* sind, wie sie andererseits aber gerade auf diese Weise überhaupt Eingang in die zeitgenössische literarische und geschmacksästhetische Diskussion finden und wie in diesem Zusammenhang nebenbei auch Rückschlüsse auf die Datierung mancher Historienbücher ermöglicht werden.²² In Reravius' *Drengespejl*-Vorwort heißt es bezüglich des *Euriolus*:

Saa er da for den sag skyld/ denne Bog [*Drengespejl*] saare nyttelig for Vngdommen/ Effterdi de dog ville gierne læse Historier/ at de da heller læse det som de kunde forbedris aff/ end det der ickon mere kand opuecke dem til skalcked oc løsactighed, saa som Vgelspegels Historie/ Jtem Eurioli oc Lucretiæ/ oc andre saadanne.²³

Das älteste bewahrte dänische Exemplar des *Euriolus* ist ein (defekter) Rostocker Druck von 1594, der nächste erhaltene Druck stammt von 1668.²⁴ Die dänische His-

²¹ Vgl. von Bloh, *Ausgerenkte Ordnung*, S. 217–222 (ihre Hervorhebung), auch S. 223–233.

²² Zu Reravius' Vorwort vgl. Glauser, *Ausgrenzung und Disziplinierung*, S. 116–120, zur Erwähnung des *Euriolus* ebda., insbes. S. 118.

²³ Reravius, *Drengespejl*, Bl. A4^v-A5^r, zitiert nach DF IX, S. 253 (So ist um dieser Sache willen dieses Buch besonders von Nutzen für die Jugend, da sie doch gern Historien lesen will, und es doch besser ist, wenn sie solche Bücher lesen, die ihre [moralische] Besserung fördern, als solche, die sie zu Frechheiten Unzucht anstiften, wie etwa die Historien von Eulenspiegel, Euriolus und Lucretia und andere). Reravius bezieht sich demnach auf die *Euriolus*-Ausgabe vor 1571.

²⁴ Der Druck von 1594 gehört der KB Stockholm (Sammlung dänischer Historienbücher), vgl. DF IX, S. 253–254 (DF-Bibliographie Nr. 2); der nächstälteste bekannte dänische Druck von 1668, mit dem auch ich gearbeitet habe und aus dem ich im Folgenden zitiere, befindet sich in der KB Kopenhagen, Sign. 58,-450, 8° (DF-Bibliographie Nr. 3), A1^r-G8^v. *En lystig oc sandrue Historie/ om tvende kierlige Mennisker/ Euriolo oc Lucretia/ i hvilcken Kierligheds rette Vilkor/ Sødhed oc Bitterhed/ Vellyst oc Sorrig/ ere flitelige antegned oc befattit. Beskreffven paa skøn Latinisk maal/ aff den Høylærde Poeta Enea Sylvio/ den tid Keyserlige Secretario. Nu først fordansket oc tryct i dette Aar Tryckt i Kiøbenhaffn aff Jørgen Lamprecht Aar 1668.* (Eine unterhaltsame und wahrhafte Geschichte von zwei Liebenden, Euriolus und Lucretia, worin die rechten Bedingungen der Liebe,

torie ist eine Übersetzung der deutschen Prosanovelle *Euriolus und Lucretia* des Humanisten Niklas von Wyle aus dem Jahr 1462, gedruckt erstmals 1477, welche wiederum zurückgeht auf die *Historia de duobus amantibus* von Aeneas Silvius Piccolomini (1405-1464), dem späteren Papst Pius II.²⁵ Piccolomini hatte die Novelle 1444 verfasst. Sie wurde zu einem der beliebtesten Erzähltexte der Renaissance, war zunächst handschriftlich, später als Druck weit verbreitet – wie dann auch Wyles Übersetzung, die übrigens die erste Übertragung der Liebesgeschichte in eine Volkssprache war und die auch den Eingangstext in Wyles Sammlung literarischer Übersetzungen, den *Translatzen* (als Gesamtausgabe erstmals 1478 erschienen) darstellte.²⁶ Piccolomini hatte die Erzählung seinem Freund und ehemaligen Lehrer, dem Juristen Mariano Sozzini in einem Brief zugesandt, der der lateinischen Novelle vorangestellt ist. Ein zweiter Brief des Verfassers ist an den kaiserlichen Kanzler Kaspar Schlick adressiert, dessen Liebesbeziehung zu einer Dame aus Siena den „wahren Hintergrund“ für die *Historia* geliefert haben soll. Beide Briefe sind damit nicht nur Dedikationsschreiben, sondern fungieren sowohl als rhetorische Figur einer Entschuldigung für die Existenz bzw. Abfassung des Textes, dessen Sujet seinem Verfasser nicht „standesgemäß“ erscheint (dies wird insbesondere deutlich im Brief an den Auftraggeber Sozzini), als auch als Wahrheitsbeteuerung, Unterstützung bzw. Rechtfertigung fiktionalen Erzählens; sie präsentieren so eine gängige vormoderne Erzählstrategie. Ob die Geschichte von Euriolus und Lucretia tatsächlich „based on a true story“ bzw. ein *roman à clef* ist, wie es in diesem Fall sogar wahrscheinlich ist, ist in diesem Kontext nicht weiter relevant.²⁷

Interessanter ist dagegen ein kurzer Blick auf die Paratexte der verschiedenen Bearbeitungsstufen: Piccolominis Text setzt wie erwähnt zwei Briefe (an Schlick

Süße und Bitterkeit, Wollust und Trauer, umsichtig aufgezeichnet sind. Beschrieben in der schönen lateinischen Sprache vom hochgelehrten Dichter Eneas Silvius, seinerzeit kaiserlicher Secretarius. Jetzt ins Dänische übertragen und gedruckt in diesem Jahr. Gedruckt in Kopenhagen von Jørgen Lamprucht im Jahr 1668).

²⁵ Zu Piccolominis Novelle und Niklas von Wyles Übersetzung existiert eine umfangreiche Forschungsliteratur, auf die hier nur beschränkt eingegangen werden kann. Insbesondere habe ich benutzt: Aeneas Silvius Piccolomini (Pius II) and Niklas von Wyle: *The Tale of Two Lovers Eurialus and Lucretia*. Edited with introduction, notes and glossary by Eric John Morrall. Amsterdam: Rodopi, 1988 (Amsterdamer Publikationen zur Sprache und Literatur; 77), mit zahlreichen weiterführenden Literaturangaben – im Folgenden zitiert als Wyle/Morrall, *Eurialus und Lucretia* – und Aeneas Silvius Piccolomini/Niklas von Wyle: *Euriolus und Lucretia*. Hg. von Renate Noll-Wiemann. Hildesheim, Zürich, New York. Gorg Olms, 2000 (Deutsche Volksbücher in Faksimiledruck; Reihe A, Band 12). Im Folgenden zitiert als Wyle/Noll-Wiemann, *Euriolus und Lucretia*. Ebda. (S. 133*-147*) mit Informationen zum Entstehungshintergrund der *Historia*. Noll-Wiemann hebt im Kontext der Frage nach der „Wahrheit“ des Geschehens insbesondere das Bestreben gerade der humanistischen Literatur hervor, Erzählungen an persönlich erlebten Ereignissen festzumachen, mit dem Verweis auf den Einfluss Petrarcas. Vgl. ebda., S. 139*-140*.

²⁶ Um 1500 existierten bereits 73 lateinische und volkssprachliche Drucke von Piccolominis Novelle. Vgl. Wyle/Morrall, *Eurialus und Lucretia*, S. 35-36.

²⁷ Vgl. Wyle/Noll-Wiemann, *Euriolus und Lucretia*, S. 139. Zur Relevanz einer historischen Faktizität äussert sich auch Burghart Wachinger, „Eurialus und Lucretia“. Antike Muster bei der Verständigung über Frauen und Liebe in Latein und Volkssprache“, in: *Mediävistische Komparatistik*, S. 163-175, hier S. 164. Sowie ausführlich Wyle/Morrall, *Eurialus und Lucretia*, S. 21-24.

und an Sozzini) vor den Beginn der eigentlichen Erzählung, Wyle fügt in seinem Druck von 1477 noch eine Zueignung an seine eigene Mäzenin, die Pfalzgräfin Mechthild, Witwe des Erzherzogs Albrecht von Österreich, als erste Dedikation ein und lässt danach die beiden Briefe in deutscher Übersetzung folgen.²⁸

Die dänische Bearbeitung: Vorreden

In der dänischen Übersetzung des deutschen Historienbuchs rund hundert Jahre später – der dänische Übersetzer ist nicht näher bekannt²⁹ – stehen dagegen zwei Vorreden. Die erste *Fortale* ist ein übersetzter Auszug aus Hartmann Schedels *Weltchronik* von 1493, der den Inhalt der Geschichte von den unglücklichen Liebenden wiedergibt:

FORTALEN.

En trofast Bevißning paa denne sandrue Historie/ udtagen aff den Nørrenbergiske Chronika.

Paa denne Tid vaare der de tvende kierlige Mennisker i Velschland/ en Ridder hed Euriolus Keyser Sigismundi egen Tienere/ oc Lucretia i den Stad Senis. De vaare begge høviske/ begge vel skabte/ men Lucretia dog offvergick med sin ypperlig Skønhed. Disse to bleffve optendt imod hver andre til den blinde Kierlighed af den blotte Beseelse. Paa det sidste bekomme de deris Begiering. Oc skeede dette i Keiser Sigismundi tid/ der hand vaar nogit lenge til Senis. Men Keyseren ville drage der fra/ da motte oc disse tvende skillies at/ hvor aff de komme i saadan Bedrøffvelse/ at Lucretia aff lang Sorig/ fald i en Siugdom/ oc døde paa sin Moders Arm. Oc der Euriolus hørde sin Kieriste at være død/ bleff hand saa Meensløs/ oc saare bedrøffvit/ at hannem kunde ingen ting hußvale/ saa lenge til Keyseren gaff hannem en kysk Jomfru aff Hertugelige Blod til sin æcte Hustru.³⁰

²⁸ Die Pfalzgräfin Mechthild, deren Hof in der Nähe von Tübingen ein kulturelles Zentrum darstellte, war auch maßgeblich an der Gründung der Universitäten Freiburg im Breisgau (1460) und Tübingen (1477) beteiligt; Niklas von Wyle kam in seiner Eigenschaft als Stadtschreiber von Esslingen, Diplomat, Übersetzer und zentrale Figur des humanistischen Gelehrtenkreises Süddeutschlands (zu dem u.a. auch Heinrich Steinhöwel gehörte) mit der Gräfin und zahlreichen anderen hochstehenden Persönlichkeiten seiner Zeit in Berührung, was die Widmungsschreiben seiner Texte zeigen. Vgl. dazu Wyle/Noll-Wiemann, *Euriolus und Lucretia*, S. 136*.

²⁹ Jedenfalls gibt der Text selbst weder im Titelblatt noch im Kolophon einen Hinweis auf einen namentlich genannten Übersetzer (nur auf den Drucker), auch *DF IX*, S. LIV-LVI weiß von keinem bekannten Übersetzer.

³⁰ *Euriolus oc Lucretia*, Bl. A2^r-A2^v (Vorrede. Ein glaubwürdiger Beweis für diese wahrhafte Geschichte, entnommen aus der Nürnberger Chronik./ Zu dieser Zeit lebten in Italien, in der Stadt Siena, zwei Liebende, ein Ritter namens Euriolus, Diener des Kaiser Sigismund, und Lucretia. Beide zeichneten sich durch höfisches Betragen und eine schöne Gestalt aus, doch Lucretia übertraf Euriolus in ihrer unvergleichlichen Schönheit. Diese zwei entbrannten in blinder Liebe zueinander vom bloßen Anschauen. Schließlich bekamen sie ihren Willen. Dies geschah zur Zeit Kaiser Sigismunds, als er sich eine Zeit lang in Siena aufhielt. Aber als der Kaiser von dort wieder wegziehen wollte, mussten auch diese beiden sich trennen, was ihnen so großen Schmerz bereitete, dass Lucretia vor Kummer krank wurde und schließlich in den Armen ihrer Mutter starb. Als Euriolus erfuhr, dass seine Geliebte gestorben war, wurde er so traurig, dass ihn lange nichts trösten konnte,

Der Auszug aus der *Weltchronik* fungiert hier offensichtlich als erzählstrategisches und rhetorisches Element der Wahrheitsbeteuerung im Sinne der *historia*, wobei die Chronik als autoritativer Text verstanden wird („En trofast Bevißning paa denne sandrue Historie/ udtagen aff den Nørrenbergiske Chronika“), scheinbar auch wirkungsvoller als der Brief an Schlick, der einem dänischen Publikum kaum etwas gesagt haben dürfte. Dass freilich der rund fünfzig Jahre *nach* der lateinischen Novelle entstandene Chroniktext als ‚Beweis‘ für deren Wahrheitsgehalt herangezogen wird, demonstriert, wie diese Beglaubigungsstrategie zugleich ein Spiel mit poetologischen Regeln ist und dadurch doppelbödig wird. So wird durch die ‚historische Fixierung‘ der fiktiven Ereignisse mit der Erwähnung Kaiser Sigismunds und seines Aufenthalts in Siena, was einen ästhetisch und poetologisch legitimen Rahmen für eine glaubwürdige Erzählung konstruiert, am Wahrheitspostulat der Historie festgehalten, dieses zugleich aber gewissermaßen ad absurdum geführt. In dieser *Fortale* erhält der Leser/die Leserin außerdem eine kurze Inhaltsangabe der Geschichte, die auf die anschließende Lektüre vorbereitet. Als zweite *Fortale* folgt dann der (übersetzte) Brief an Sozzini; die Widmung an die Gräfin Mechthild und der Brief an Kaspar Schlick sind in der dänischen Version weggefallen.³¹

Die erste *Fortale* gibt aber auch einige wichtige Anhaltspunkte für eine Analyse der *Historia* als Liebesgeschichte: von der sozialen und körperlichen Ebenbürtigkeit der beiden Partner ist die Rede („de vaare begge høviske, begge vel skabte“), wobei die große Schönheit der Frau noch besonders hervorgehoben wird. Es ist für beide Protagonisten Liebe auf den ersten Blick („[d]isse to bleffve optendt imod hver andre til den blinde Kierlighed af den blotte Beseelse“), und die Liebe wird dabei topisch als blind charakterisiert. Dass die Liebenden ganz offensichtlich die vollkommene, d.h. auch die sinnlich-körperliche Erfüllung ihrer Liebe erfahren, lässt sich erschließen aus „[p]aa det sidste bekomme de deris Begiering.“ Zudem wird

bis ihm der Kaiser eine keusche Jungfrau von herzoglichem Blut zur Frau gab.) Vgl. auch den entsprechenden Passus in der deutschen Ausgabe der *Weltchronik: Die Schedelsche Weltchronik*. Nachdruck der deutschen Ausgabe von 1493. Kommentiert von Rudolf Pörtner. Dortmund: Harenberg, 1978 (Harenberg Edition „Die bibliophilen Taschenbücher“; 64), Bl. 245', neben der Abbildung eines Liebespaares: „Zway liebhabende waren diser zeit in welschez land. ein ritter Euriolus genant kaiser Sigmunds sundrer gehaymer diener vnd Lucrecia in der statt Senis. Sie waren bede hübsch. bede wolgestalt. aber Lucrecia in wunderperlicher schöne fürtreffend. Diese zway warden in plinder liebe allain von gesyht geineinander entzündet. zu letst komen sie zu begertem ende. vnd sölchs geschahe zu kaiser Sigmunds zeitten als der ettwielang zu Senis was. Als aber der kaiser fürter ziehen wolt do mußten sich diese zway schayden. Auß dem kome ir yedes zu solcher trawrigkeit. d3 Lucrecia nach vil zehern in ein kranckheit fiel vnd irer müter vnder den armen starb. vnd als Euriole der todt seiner liebhaber in verkündet wardt do ward er also vnmütig vnd betrübet das er keinen trost empfieng so lang bis ime der kaiser ein keusche iunckfrawen hertzoglichs plüts zu der ee vermehlet.“ – DF IX, S. LIII, vermutet, dass der Chroniktext aus einem deutschen *Euriolus*-Druck (evtl. Wyle) in den dänischen *Euriolus* übernommen wurde; Gotzkowsky, „Volksbücher“ erwähnt aber nichts von einem Auszug der *Weltchronik* in Wyles *Euriolus*-Drucken.

³¹ Damit entfällt freilich nicht nur ein zweiter Rahmen (die Einbindung des Textes in eine spezifische frühneuzeitliche Kommunikations- und Dedikationsgemeinschaft des südwestdeutschen Adels und Bürgertums), sondern mit der Person Schlicks auch ein möglicher zweiter Hinweis auf Faktizität, der aber für den dänischen Kontext nicht (länger) relevant zu sein scheint.

bereits aus dem Titel deutlich, dass die Geschichte von Euriolus und Lucretia als exemplarischer Text die positiven und negativen Eigenschaften und Konsequenzen menschlicher Liebe vorführt: „En lystig oc sandrue Historie om tvende kierlige Mennisker Euriolo oc Lucretia/ i hvilcken Kierligheds rette Vilkor/ *Sødhed oc Bitterhed/ Vellyst oc Sorrig* ere flitelige antegned oc befattit.“³² Dem Leser wird gerade durch das zweite Begriffspaar „Vellyst oc Sorrig“ angedeutet, dass die folgende Geschichte von einer erotischen Liebesbeziehung mit unglücklichem Ausgang erzählt.³³

Die Autorstimme selbst will in der zweiten *Fortale*, dem übersetzten Brief an Sozzini, die Geschichte von Euriolus und Lucretia dezidiert als moralische Didaxe verstanden wissen:

Jeg vil tale om en underlig Kierlighed/ oc mesten utrolig/ i hvilcken tvende Mennisker vare til hver anden optende/ [...]./ Men maa vel skee mand kand tag[e] her nogen Nytte oc Gaffn aff. Thi effterdi denne Qvinde/ som kommer her i Argumentet (fordi hun miste sin Boelskab) aff Sorrig opgaff sin bedrøffvede oc beklemmede Siel/ oc den anden Person kunde der effter aldrig komme til Glæde/ eller nogen tidkort/ er det unge Personer en Advarsel/ at de tage sig vare for saadant. Oc saa skulle oc unge Qvindfolck høre her oc mercke/ at som de undervið aff denne hendelse/ at de see sig fore/ oc vocte sig/ at de icke forderfve deris Ungdom aff saadan Kierlighed.

Thi denne Historie lærer oc underviser/ at Ungdommen skal icke gifve sig under Kierlighedens Ritterie/ hvilcken haffver altid meer aff Gallen/ end aff Honniget/ men at de slaa tilbage den Løßactighed/ som berøfver saa Mennisken sin Fornuft/ oc at de slaar sig til gode Dyder/ hvilcke alleniste gjør dennem lycksalig/ som dem eyer. Hvor megen Last oc ont der liger forborgit i Kierlighed/ om mand det icke viste/ kand mand det her aff lære.³⁴

³² *Euriolus oc Lucretia*, Bl. A1^r (Eine schöne und wahre Geschichte zweier Liebender, Euriolus und Lucretia, in der die wahren Bedingungen der Liebe: *Süße und Bitterkeit, Lust und Trauer* sorgfältig beschrieben werden). Meine Hervorhebung.

³³ Zur zeitgenössischen Verwendung und zur Topik von Begriffspaaren wie Süße, Lieblichkeit, Bitterkeit, Traurigkeit usw. vgl. beispielsweise die Titel der in Siegmund Feyerabends *Buch der Liebe* (1587) enthaltenen frühneuzeitlichen Prosahistorien. Vgl. Thomas Veitschegger: *Das „Buch der Liebe“ (1587). Ein Beitrag zur Buch- und Verlagsgeschichte des 16. Jahrhunderts. Mit einem bibliographischen Anhang*. Hamburg: Dr. Kovač, 1991, S. 258-374 (Titelübersicht).

³⁴ *Euriolus oc Lucretia*, Bl. A4^v-A5^r (Ich will von einer wunderlichen und fast unglaublichen Liebe erzählen, in der zwei Menschen zueinander entbrannten [...]). Mag wohl sein, dass man hieraus Nutzen zieht. Denn weil diese Frau, von der hier die Rede ist (als sie ihren Geliebten verloren hatte), vor Kummer starb und die andere Person danach nie wieder froh wurde, soll dies jungen Menschen zur Warnung gereichen. Auch sollten junge Frauen daraus lernen, ihre Jugend nicht mit solcher Liebe zugrunde zu richten. Denn diese Historie lehrt uns, dass die Jugend sich nicht unter das Joch der Liebe beugen soll, welche stets mehr Galle als Honig bereithält. Vielmehr soll die Jugend der Unzucht wehren, die den Menschen seiner Vernunft beraubt, und sich den Tugenden zuwenden, die allein den glücklich machen, der sie besitzt. Wieviel Übel in der Liebe verborgen ist, kann man hier aus dieser Geschichte lernen, falls man es noch nicht wusste).

Das unglückliche Schicksal von Lucretia und Euriolus soll jungen Leuten als Warnung vor der Liebe dienen, die letzten Endes „mehr Galle als Honig“ bereithalte.³⁵ Liebe wird zudem mit dem moralisch deutlich wertenden Substantiv „løßactighed“ (Unzucht) als Unvernunft und Laster bezeichnet, das den Menschen seines Verstandes beraubt und ihn vom Pfad der Tugend ablenkt. Um der „moralischen Falle“ und Täuschung der Liebe zu entgehen, soll der Text seiner Leserschaft als Anti-Exempel dienen. Liebe erscheint hier als Phänomen, das die in sie verstrickten Personen offensichtlich per se nicht zu einem glücklichen Ende führen kann, und wird stark negativ gezeichnet. Eine ähnlich beginnende Formulierung, doch didaktisch und rhetorisch anders ausgerichtet, findet sich bereits in der deutschen Version in Niklas von Wyles Widmungsschreiben an die Pfalzgräfin Mechthild:

Es gibt aber samenthaft in ainem knopf gefasset zeuerstee. in yetlicher bñlscher liebe/ allwegen entlich mer bitterkait vnd laides funden werden dann süssikait mñtes oder frñiden vnd deshalb sñlich liebe/ billich sin zefliechen – Dann sñlten wir dar vmb ain ding nit schriben noch lesen vmb das darvnder arges vnd bñses wer vermischet, so mñsten wir ouch die hailigen geschrift vngelesen rñwen lñssen dar Jnne geschriben steet die falschait Dalade Jn Samson/ die bñlschait Dauids in Bersabe/ vnd des selben morde Jn Vriam Jtem die getñt Loths mit sinen tñchtern vnd die sñnd der Sodamiten. [...] Welche aber menschen sich disz bñchlisz gebruchen wñllen nñch sitte der binen die von blñmen das beste Jnen tñgig vnd bekomlich zñ Jrem wercke samelnt vnd hinweg tragent/ vnd das arg fñrgende still ligen lñssen/ den selben hoff ich das nit minder komen zñ gñtem nñtze danne zñ ergetzlichkait Jrs gemñtes.³⁶

Wyle verknñpft hier einen moraltheologisch-mentalitätsgeschichtlichen Diskurs – nñmlich den der „bñlschen liebe“ mit ihrer Ambivalenz von SñÙe und Bitterkeit – mit einem literarisch-rhetorischen Diskurs. Ausgehend von der Ambivalenz der Liebe und dem fñr einen Autor moralisch etwas zweifelhaften Unternehmen, eine Liebesgeschichte literarisch darzustellen, erarbeitet er eine Rechtfertigung fñr sich selbst als Autor bzw. Übersetzer solcher Liebeshistorien: Da diese (und „noch schlimmere“) Liebesgeschichten sogar in der Heiligen Schrift erzñhlt wñrden, die ja doch jeder Christ zu lesen habe, kñme es also nicht primär auf den Inhalt des Erzñhlten an, sondern vielmehr auf den richtigen Umgang mit dem Gelesenen. So kñnne nñmlich jeder das Nñtzliche bzw. eine Lehre aus einem beliebigen Text ziehen und

³⁵ Diese Formulierung greift auch der moralisierende „Epilogus“ der Historie fast im Wortlaut auf: „Her haffver du kiere Mariane [Marianus Sozzini] en Skick oc Billede med Begyndelse oc Ende/ icke en optænckt/ men vis ulycksalige Kierlighed. Hvilcke som denne Læser/ den skulle lære/ at tage sig vare aff andre deris Skade/ at hun kand komme til Gaffn oc see sig til/ at mand icke beflitter sig at dricke Kierlighedens Skaal/ hvilcken hafver meget meere Aloes oc Bitterhed i sig/ end hun haffver Sødhed oc Honnig [...].“ *Euriolus oc Lucretia*, Bl. G8^v (Hier, lieber Marianus, hast du ein Bild und eine Beschreibung, mit Anfang und Ende, keine erfundene, sondern wahrhaft unglückliche Liebe. Wer diese Geschichte liest, soll verstehen, vom Unglück anderer zu lernen. Sie soll ihren Nutzen darin erweisen, einen davor zu bewahren, aus dem Kelch der Liebe zu trinken, welcher weitaus mehr Aloe und Bitterkeit enthält als SñÙe und Honig).

³⁶ Wyle/Morrall, *Eurialus und Lucretia*, S. 66-67.

für sich daraus profitieren. Hier bezieht sich Wyle auf die Bienenmetaphorik der Renaissance.³⁷

Piccolomini, dessen Text für ein gebildetes, sozial hochgestelltes Publikum intendiert ist, hat zahlreiche literarische Vorbilder in der *Historia* verarbeitet – von der Antike, etwa Vergils *Aeneis*, über mittelalterliche Texte wie den *Tristan* Gottfrieds von Straßburg (in der Konstellation des Liebesverhältnisses zwischen einem Mann und einer verheirateten Frau) bis hin zu zeitgenössischen Texten der Renaissance wie Boccaccios *Filostrato*, dazu die durchgängig vom Erzähler wie von den Figuren selbst verwendeten Referenzen auf antike Gestalten.³⁸ Diese intertextuellen Bezüge verorten die Novelle, und in der Transmissionsgeschichte auch die dänische Übersetzung, die diese Bezüge übernimmt, in einem facettenreichen frühneuzeitlichen gelehrten Diskurs über die Liebe und ihre verschiedenen Kommunikationsformen. Ein Diskurs also, der sich aus Bezügen zu antiker und mittelalterlicher Literatur, Philosophie und Theologie zusammensetzt und diese wiederum in der Erzählung neu miteinander vernetzt.

Codierungen der Liebe

Wie wird nun die Geschichte einer ‚passionierten Liebe‘ in dieser Historie erzählt, nachdem der Leser/die Leserin in den einleitenden Paratexten derart vor den negativen Seiten und tragischen Folgen einer solchen Liebesbeziehung gewarnt und sie ihm als Negativexempel vorgestellt wird? Aeneas Silvius Piccolomini greift im einleitenden Brief an Sozzini (im Rahmen seiner Rechtfertigung der Abfassung des Textes) auch das Argument der Unvernunft der Liebe auf; Liebe sei ebenso wenig tauglich für ältere Leute wie Weisheit für die Jugend,³⁹ womit indirekt ausgesagt wird, dass Liebe und Weisheit als einander entgegengesetzte Phänomene verstanden werden, Liebe somit Unvernunft ist. Hierzu beziehen im Verlauf der Erzählung sowohl Erzählerstimme wie Figurenrede verschiedene Positionen.

Zunächst jedoch zum Begriff der ‚passionierten Liebe‘, den ich für die Darstellung der Liebe in dieser Historie vorrangig in Anspruch nehmen möchte. Nach Niklas Luhmann ist Liebe als symbolisch generalisiertes Kommunikationsmedium und als Kommunikationscode zu verstehen, nach dessen Regeln man Gefühle ausdrückt, möglicherweise sogar überhaupt erst bildet, aber auch leugnen oder vor-täuschen kann usw.⁴⁰ Luhmann unterscheidet, entsprechend zu historischen Epochen-schwellen, den mittelalterlichen höfischen Liebescode (*amour lointain*), der mit

³⁷ Vgl. Wyle/Morrall, *Eurialus und Lucretia*, S. 66-67, Anm. 6.

³⁸ Zu den literarischen Vorbildern vgl. Wyle/Morrall, *Eurialus und Lucretia*, S. 15-35 und Wachinger, *Eurialus und Lucretia. Antike Muster*, S. 165-175 (beide mit weiterführenden Literaturangaben).

³⁹ *Eurialus oc Lucretia*, Bl. A3^r: „Thi dette er saadan en Ting/ som forlyster de unge Hierter/ oc fortærer de unge Begierligheder: Men gamle Folck er saa duelige til Boleri/ ligesom de Unge ere til Vißdom.“ (Denn nichts erfreut die Herzen der Jugend so sehr und verzehrt sie in Begehrlichkeit. Doch die Alten taugen ebensoviel zu Liebschaften wie die Jungen zur Weisheit).

⁴⁰ Luhmann, *Liebe als Passion*, S. 23.

Idealisierung arbeitet, den frühneuzeitlichen Code des *amour passion* (ab der Mitte des 17. Jahrhunderts), der auf Paradoxierung angelegt ist und das Prinzip der Imagination verwendet, schließlich den (modernen) Code der romantischen Liebe ab etwa 1800, der von einer Reflexion von Autonomie bzw. Selbstreferenz geprägt ist, d.h. es genügt die „Tatsache, dass man liebt“.⁴¹ Manuel Braun beansprucht den Code der passionierten Liebe bereits für die frühneuhochdeutschen Prosaromane des 15. und 16. Jahrhunderts, da sich dort bereits die von Luhmann für die Literatur des 17. Jahrhunderts beschriebenen Phänomene feststellen lassen, und sogar auch schon manche Ausdrucksformen des romantischen Liebescodes vorweggenommen scheinen.⁴² Ich versuche im Folgenden, die dänische Historie *Euriolus oc Lucretia* vor dem Hintergrund einer sich zu Beginn der Neuzeit wandelnden Liebessemantik zu verstehen, die jedoch keinesfalls homogen ist – ebenso wenig wie es die Historienbücher ihren ästhetischen und entstehungsgeschichtlichen Ursprüngen nach sind – und darum in der zeitgenössischen Literatur auch verschiedene Liebeskonzeptionen aus der antiken und mittelalterlichen Tradition aufgreift bzw. verarbeitet, anbietet und durchspielt; ein Verfahren, das Manuel Braun auch für die frühneuhochdeutschen Prosaromane feststellt.⁴³

Dass und wie verschiedene Codierungen von Liebe in einem frühneuzeitlichen Text wie *Euriolus und Lucretia* miteinander kombiniert werden und einander überlagern, zeigt beispielsweise die Liebeserklärung, die Euriolus in seinem ersten Brief an Lucretia macht und in welchem er sie um ein erstes Gespräch bittet:

Men all mit Liffs Lycke oc Trost henger gandske paa dig.
 Jeg haffver dig meere kier/ end mig selff. [...] Din Deylighed haffver fanget mig/ oc den ædle og loflige yndiste oc din Skønhed hvor med du offvergaar alle andre.
 Hvad Kierlighed var/ haffver jeg her til Dags intet vist aff at sige. Du hafver tvunget mig under Kierligheds Vold oc Mact. Jeg haffver lenge stridet her imod [...] men din Skabnings Skønhed haffver offvervundet min Fild [sic] oc Arbeyd/ dine Øynes Skin oc Klarhed/ med hvilcke du est mectigere end Solen/ hafver offvervundet mig.
 Jeg er din fangen Mand/ oc kand mig icke selff være mectig/ Du hafver draget fra mig all Spises oc Søffns brug. Dig hafver jeg kier Dag oc Nat. Dig begierer jeg/ dig anrøber jeg/ dig fortøffver jeg/ paa dig tæncker jeg/ paa dig haaber jeg/ med dig forlyster jeg mig/ mit Sind oc Hierte er dit/ hos dig er jeg gandske/ Du kand beholde mig i Liffvet oc i Døden allene. Udvelge it aff disse to/ oc skriff mig til hvad din Villie er [...].
 Jeg begier icke meere end alleniste effne at mue tale med dig [...].

⁴¹ Vgl. Luhmann, *Liebe als Passion*, S. 50-53.

⁴² Vgl. Luhmann, *Liebe als Passion*, S. 50-52 und Braun, *Ehe, Liebe, Freundschaft*, S. 190-192.

⁴³ „Die Novellen und Romane, die in hoch- und spätmittelalterlicher oder humanistischer Tradition stehen, die aus unterschiedlichen Sprachen übersetzt oder aus Versromanen in Prosa aufgelöst sind, enthalten keine einheitliche Liebessemantik, sondern Varianten einer Sprache der Liebe.“ Braun, *Ehe, Liebe, Freundschaft*, S. 202. Die reiche Forschungslage in der Germanistik zu diesem Themenkomplex wird hier in gewissem Umfang miteinbezogen; meine Ausführungen erheben aber diesbezüglich keinen Anspruch auf Vollständigkeit bzw. auf eine umfassende Kontextualisierung der skandinavischen Literatur und ihrer vormodernen Liebessemantik im Verhältnis etwa zur deutschsprachigen Literatur.

Giffver du mig det/ saa leffver jeg oc leffver lycksalig/ Forsager du oc mig det/ da slugner mit Hierte/ som hafver dig kierere end mig. Men jeg vil befale mig dig oc din Tro. Gud velsigne dig/ du mit Hiertis Liff/ oc eniste Trøst/ en Hielper til mit Liff.⁴⁴

Braun zufolge erweist sich diese Textstelle (und dies gilt für die deutsche wie für die dänische Version des *Euriolus*) als Ausdruck einer komprimierten „Phänomenologie der Liebe“, die rhetorische Rede und zugleich antike, mittelalterliche und moderne Sprachcodes und Traditionselemente aufweist: Liebe als Krankheit (mit Symptomen wie Schlaf- und Appetitlosigkeit), das Bild des Minnesklaven, die Übermacht der Liebe, die völlige Hingabebereitschaft an die Geliebte und das Aufgehen im eigenen Gefühl, wobei der Tod als einzige Alternative zur Liebe erscheint. Interessant sind hierbei auch die Anspielungen auf Textstellen aus dem Alten Testament, die das Verhältnis zwischen Mensch und Gott auf das Liebesverhältnis projizieren und applizieren. Dabei kommt der Geliebten einerseits die göttliche Position zu, entsprechend ihrer zuvor beschriebenen Macht über das liebende Ich: „dig anrøber jeg/ dig fortøffver jeg/ paa dig tæncker jeg/ paa dig haaber jeg“ (in der ersten Person Singular gehalten, erinnern diese Formulierungen eines bittenden Ich an die Sprache der Psalmen, vgl. etwa Ps 16, Ps 63 oder Ps 130), andererseits wird ihr aber auch die ganz menschliche Entscheidungsfreiheit zugesprochen: „Udvelge it aff disse to“ (die Wahl zwischen Leben und Tod: vgl. Dtn 30, 15 und 19), wobei sich der Sprecher natürlich die positive Alternative, das „Ja“ zu ihm erhofft, das für ihn Leben und Glückseligkeit bedeutet.⁴⁵ Die Liebesgeschichte zwischen Euriolus und Lucretia entwickelt sich gewissermaßen als „Steigerungskurve“ einer stetig zunehmenden, intensivierten Annäherung, Vereinigung und schließlich doch tragischen Trennung eines Liebespaares, die deutlich an die metaphorische Rede von Körper und körperlichen Phänomenen gekoppelt ist. Zudem erweist sie sich als Text, der sich insbesondere durch verschiedene Formen von Kommunikation und Sprechweisen dem Phänomen der Liebe zu nähern und es literarisch zu bewältigen versucht. Sie nimmt m.E. aufgrund ihrer elaborierten Darstellung des Diskursfeldes ‚Liebe‘ eine herausragende Stellung unter denjenigen skandinavischen Historien-

⁴⁴ *Euriolus oc Lucretia*, Bl. B8^r-C1^r (Mein ganzes Lebensglück hängt an dir. Ich liebe dich mehr als mich selbst. Deine Schönheit hat mich gefangen, deine edle und große Schönheit, mit der du alle übertriffst. Was die Liebe ist, wusste ich bisher noch nicht. Du hast mich der Macht der Liebe unterworfen. Lange habe ich dagegen angekämpft, doch deine Schönheit hat meine Anstrengungen besiegt; die Klarheit und der Glanz deiner Augen, mit denen du mächtiger als die Sonne bist, haben mich überwunden. Ich bin dein Gefangener und meiner selbst nicht mehr mächtig. Du bringst mich um Speise und Schlaf. Dich liebe ich bei Tag und bei Nacht. Dich begehre ich, dich rufe ich an, auf dich warte ich, an dich denke ich, auf dich hoffe ich, mit dir vergnüge ich mich. Mein Herz und Sinn sind ganz dein, bei dir bin ich ganz, du allein kannst mir Leben und Tod geben. Wähle eines von diesen beiden, und schreib mir, was dein Wille ist. Ich verlange nichts weiter als mit dir unter vier Augen zu sprechen. Erlaubst du mir dies, so lebe ich und lebe glücklich; sagst du aber nein, so hört mein Herz auf zu schlagen, das dich mehr liebt als mich selbst. Doch ich will mich dir und deiner Treue empfehlen. Gott segne dich, du meines Herzens Leben und einziger Trost, Helferin meines Lebens).

⁴⁵ Vgl. Braun, *Ehe, Liebe, Freundschaft*, S. 189. Die biblischen Anspielungen erwähnt Braun nicht.

büchern ein, die das Thema Liebe thematisieren und soll darum etwas ausführlicher behandelt werden.

Die erste Begegnung zwischen den Liebenden ist eine rein visuelle Wahrnehmung und non-verbale Kontaktaufnahme durch Blicke. Euriolus reitet im Gefolge des Kaisers Sigismund in die Stadt Siena ein und wird dabei aufmerksam auf Lucretia, die zusammen mit vier anderen edlen Damen quasi als „Begrüßungskomitee“ den Kaiser willkommen heißt. Äußerst ausführlich (zweieinhalb Seiten im Druck) wird anschließend Lucretia als die schönste der vier Damen beschrieben, wobei auf typische Elemente des Schönheitsdiskurses in der antiken und mittelalterlichen Liebeslyrik rekuriert wird:

Men iblant dennem skinte Lucretia med synderlige Skønhed for de andre/ it ret ung
Menniske under 20. Aar/ fød aff Camillorum Slect/ hvilcken var giffvet i Ecteskab med
den offvermaade rig Mand Minelao/ den icke vaar værdig at hannem skulle tiene
saadan en deylig oc skøn til Seng/ eller Bord/ men som vaar icke bedre/ end hans
Hustru maatte bedrage hannem/ oc (som mand siger) gjøre hannem til en hørnet
Hiort. Hendis Lemmer paa lengden oc bredden gick offver de andre/ Hendis Haar var
langt oc tyckt/ farffvet som Guld/ hvilcket hu nicke lød henge løst bag til/ men
opfletet herlig i Guld oc Perler/ Hendis Pande vaar mandelig bred med ingen Ryncker
besmittit. Hendis Øyne liuβde med saadan Skin/ at det skar som en Soel i deris Øyen
som saae paa hende/ med hvilcke hun oc kunde baade dræbe oc giffve dennem Liff
igien naar hende det lystede. Hindis Næse vaar ret troret/ oc skilde de Rosenkinder
med at i lige Parter oc Maade/ der var ingen Ting liffligere eller lysteligere at see end
disse Kinder/ oc naar hun loe eller smilede/ gick der smaa Dale paa begge sider/ der
saa ingin Mand dennem/ der jo begierde hiertelig at kysse dennem. Hendis Mund var
passelig liden/ med rød Coral=Farfve allerbeqvemmeligste beskickit at bide. Hendis
Tænder vaare smaa/ besat i Orden jeffnlig/ lige som de hafde været aff Christall giort/
imellem dem gick den rørlig Tunge/ hvilcken lod høre icke alleeniste Liu doc Sang.
Hvad skal jeg sige aff hendis Halsis Hvidhed/ der var intet paa hendis Legeme der icke
var Loff verd. Den udvortis Skabning gaff vel tilkiende/ den skickelighed i Sindet. Hun
gaff megen skemtlig Snack oc Tale/ oc lystig Sprock. Hendis Tale var vel lig den
Cornelia de Grachers Moder talede. Man kunde icke høre lystiger Ting/ end hendis
skickelig oc høvisk Munds Ord. Hun aabenbarede icke sin Ærbarhed/ med en
sørgeligt oc strengt alvorlig Leffnet som mange gjøre/ men hendis Høviskhed gaff sig
udi it skønt frøligt Ansigt. Hun var icke formegit dristig/ eller red/ eller formeget
bluactig/ men drog saa ret Mands Hierte i sin Qvindelig Sactmodighed/ hun haffde
manfoldige Klædebon/ der var oc ingen Breck paa/ der fattedis icke Halskeder/ icke
Spenger/ icke Belte/ icke Armsmycke/ eller noget andet. Hendis Hoffvids prydelse
vare oc underlige/ sammenknøt med Guld oc Ædele Steene/ som sade baade i
Kransen/ oc paa Fingrene. Oc jeg kand aldrig tro/ at Helena haffver været skøner/
den tid Menelaus herbergit Paridem. Icke var heller Andromache zirliger/ der hand [!]
var førstgiffven Hectori. [...] Alle Mands Tale var om Lucretia/ hende saae de effter/
hende beskuede de/ hende loffde Keyyseren oc alle de andre. Did som hun vende sig/
did følgede hende effter alle Øyene som omkring stode. Oc lige som mand siger om

Orpheo/ at hand drog Skon oc Steene med sig med sin Harpe/ saa drog hun oc alles
Øyne der omstode effter sig.⁴⁶

Dieser Schönheitskatalog folgt dem Muster der *descriptio pulchritudinis* (bzw. hier insbesondere den Topos der *puella bella*), die in erster Linie auf die antike rhetorische Tradition der *personarum descriptio*, auf Ovid, aber auch auf das für die abendländische Kultur wichtige *Hohelied der Liebe* aus dem Alten Testament zurückgeht.⁴⁷ Bekannte Beispiele in der mittelalterlichen Dichtung sind etwa die Beschreibung Philomenas in Chrétien de Troyes *Philomena*,⁴⁸ die berühmte Darstellung der Enide

⁴⁶ *Euriolus oc Lucretia*, Bl. A6^r-A7^v (Unter ihnen fiel jedoch Lucretia durch besonders große Schönheit auf, eine ziemlich junge Frau, unter zwanzig, aus der Familie der Camilli. Sie war verheiratet mit einem sehr reichen Mann namens Menelaos, der es nicht verdiente, mit einer so schönen Frau Tisch und Bett zu teilen, wohl aber, dass seine Frau ihn betrog und, wie man sagt, ihm Hörner aufsetzte. Ihre Glieder waren schöner proportioniert als die der anderen, ihr Haar war lang und füllig, goldfarben; sie ließ es nicht lose herabhängen, sondern trug es aufgesteckt und mit Gold und Perlen verziert. Ihre Stirn war männlich breit und ganz glatt. Ihre Augenbrauen formten schöne Bögen und waren mit dunklem Haar fein gezogen. Ihre Augen leuchteten mit solchem Glanz, dass es andere blendete wie durch die Sonne; mit ihren Blicken vermochte sie sowohl Leben zu schenken wie zu töten, ganz wie es ihr beliebte. Ihre Nase war gerade und teilte die rosigen Wangen in zwei genau gleiche Gesichtshälften; nichts war schöner, als diese Wangen zu betrachten, und wenn sie lächelte, zeigten sich kleine Grübchen auf ihnen, so dass jeder Mann sie am liebsten geküsst hätte. Ihr Mund war ziemlich klein, korallenfarben und schön geformt. Ihre Zähne waren klein und regelmäßig, als ob sie aus Kristall wären, zwischen ihnen bewegte sich rasch die Zunge, die nicht nur liebliche Worte von sich gab, sondern auch den allersüßesten Klang besaß. Was soll ich von der Weiße ihres Halses sagen; es gab nichts an ihrem Körper, das nicht zu preisen wäre. Die äußerliche Schönheit gab die anständige Gesinnung zu erkennen. Sie scherzte gerne, und ihre Rede ähnelte der Cornelias, der Mutter der Grachensöhne. Man konnte keine schöneren Dinge hören als aus ihrem schönen und artigen Mund. Sie zeigte ihre Ehrbarkeit nicht in einem düsteren und strengen Lebensstil, wie es viele tun, sondern ihr höfisches Wesen zeigte sich in einem hübschen und frohen Gesicht. Sie war nicht zu frech, nicht zu ängstlich oder zu schüchtern, sondern zog in ihrer weiblichen Sanftmut jedes Männerherz an sich. Sie besaß viele Kleider, die allesamt makellos waren, nirgends fehlte eine Kette, eine Spange, ein Gürtel oder ein Armband oder sonst eine Zierde. Ihr Kopfschmuck war etwas Besonderes, zusammengebunden mit Gold und Edelsteinen, die sowohl im Haarkranz steckten wie auch an den Fingern. Niemals würde ich glauben können, dass Helena schöner war, als Paris bei Menelaos war. Auch Andromache war nicht hübscher, als sie das erste Mal Hector begegnete. Jedermann sprach von Lucretia, sah ihr nach, betrachtete sie, der Kaiser und alle anderen priesen ihre Schönheit. Wo sie sich hinwendete, folgten ihr alle Augen der Umstehenden. Und so wie man von Orpheus sagt, dass er Wald und Steine mit seiner Harfe betörte, so zog auch sie alle Blicke auf sich).

⁴⁷ Zur Tradition der *descriptio* und ihrem Einfluss auf mittelhochdeutsche Liebeslyrik bzw. Schönheitsbeschreibungen vgl.: *puella bella. Die Beschreibung der schönen Frau in der Minnelyrik des 12. und 13. Jahrhunderts*. Hg. von Rüdiger Krüger. Stuttgart: helfant edition, 1986 (Helfant Texte; 6), S. 114-121, vgl. auch ebda., S. 122-138 (zum Hohelied) und zum Topos der *puella bella* S. 138-156.

⁴⁸ „Plus estoit luisanz que fins ors/ Trestote sa cheveleüre./ Tel l’ot Deus faite que Nature/ Mien esciant i fausust bien/ S’ele i vosist camcier rien./ Le front ot blanc et plain sans fronce,/ Les iauz plus clers qu’une jagonce;/ Large antr’oel, sorciz aligniez, Nes ot ne fardez ne guigniez;/ Le nes ot haut et lonc et droit,/ Tel con biautez avoir le droit;/ Fresche color ot an son vis/ De roses et de flor de lis,/ Boche riant, levres grossettes/ Et un petitet vermeillettes/ Plus que samiz vermauz an grainne,/ Et plus soef oloit s’alainne/ Que primanz ne basmes n’ançans;/ Danz ot petiz, serrez et blans;/ Manton et col, gorge et peitrine/ Ot plus blans que n’est nule ermine;/ Autressi come deus

in Chrétiens *Erec et Enide*,⁴⁹ die Beschreibung der heidnischen Königstochter Marpaly im *Wolfdietrich* oder das Gedicht *Si wunderwol gemacht wip* Walthers von der Vogelweide.⁵⁰ Das blonde Haar, die wohlproportionierte Gestalt, die glatte Stirn, der lebhafte Blick, der weiße Hals, der korallenrote (kleine) Mund, die schönen Zähne, der rosige Teint: Die Epitheta, mit denen die Schönheit Lucretias im dänischen Historienbuch beschrieben wird, sind einem Lesepublikum des ausgehenden 16. Jahrhundert wohlbekannt, denn ähnlich topisch wie Lucretias Schönheit wird der weibliche Körper bereits in der mittelhochdeutschen Liebeslyrik beschrieben.⁵¹

pomettes/ Estoient ses deus mamelettes;/ Mains ot gresles, longues et blanches,/ Gresles les flans, basses les hanches.“ („Ihr ganzes Haar leuchtete mehr als feines Gold. So hatte sie Gott geschaffen, daß die Natur meines Wissens daran gescheitert wäre, wenn sie darin irgendetwas hätte anfangen wollen. Ihre Stirn war weiß und glatt ohne Falte und die Augen glänzender als ein Hyazinth. Ihre Augen hatten einen weiten Abstand, die Brauen waren fein gezogen, sie hatte sie weder gefettet noch zugerichtet. Sie hatte eine hohe, lange und gerade Nase, so wie sie Schönheit verlangt; in ihrem Gesicht hatte sie frische Farbe von Rosen und Lilien; einen lachenden Mund und breite, purpurfarbige Lippen, mehr als mit Purpur gefärbter Samt. Und ihr Atem duftete süßer als Piment, Balsam und Weihrauch. Ihre Zähne waren klein, standen dicht und waren weiß. Kinn, Hals, Kehle und Brust waren weißer als Hermelin. Und ihre beiden kleinen Brüste waren wie kleine Äpfel. Ihre Hände waren schmal, lang und weiß. Sie hatte eine schlanke Taille und gewölbte Hüften.“) Zitiert nach Rupprecht Rohr: „Die Schönheit des Menschen in der mittelalterlichen Dichtung Frankreichs“, in: *Schöne Frauen – schöne Männer. Literarische Schönheitsbeschreibungen*. 2. Kolloquium der Forschungsstelle für europäische Literatur des Mittelalters. Hg. von Theo Stemmler. Mannheim: Forschungsstelle für europäische Lyrik des Mittelalters und Tübingen: Narr, 1988, S. 89-107, hier S. 100-101.

⁴⁹ Chrétien de Troyes: *Erec und Enide*. Übersetzt und eingeleitet von Ingrid Kasten. München: Fink, 1979 (Klassische Texte des romanischen Mittelalters in zweisprachigen Ausgaben; 17), vgl. VV. 411-441.

⁵⁰ Tervooren zufolge handelt es sich hierbei freilich um kein „klassisches“ Minnelied, weil es die erotisch gefärbte Beschreibung der Dame und des Verhältnisses des lyrischen Ichs zu ihr ohne den ästhetisch-ethischen Kontext des Tugendlobs bringt. Vgl. Helmut Tervooren: „Schönheitsbeschreibung und Gattungsethik in der mittelhochdeutschen Lyrik“, in: *Schöne Frauen – schöne Männer*, S. 171-198, zu Walther hier S. 178-181. Walthers vollständiges Gedicht (53, 25) in: Walther von der Vogelweide: *Gedichte*. Mittelhochdeutscher Text und Übertragung. Ausgewählt, übersetzt und mit einem Kommentar versehen von Peter Wapnewski. Frankfurt/Main: S. Fischer, 25. Aufl. 2002, S. 20-23. – Verwiesen sei in diesem Kontext auf die Poetiken des Matthieu de Vendôme (um 1175) und des Geoffroi de Vinsauf (nach 1200), die sich beide mit der rhetorischen Tradition der *personarum descriptio* (*a corpore*) befassen und ein katalogartiges Beschreibungssystem ausarbeiten. Vgl. Tervooren, *Schönheitsbeschreibung*, S. 178, S. 185 und S. 196, Anm. 23, sowie *puella bella*, S. 118-121.

⁵¹ Vgl. Tervooren, *Schönheitsbeschreibung*, S. 182-185 und *puella bella*, S. 56-57, S. 67-70, S. 85, S. 87-88. – Zum Tagelied als mittelalterlicher Textsorte, in der relativ unmittelbar über Sexualität gesprochen wird, vgl. auch Gerhard Wolf: „Spiel und Norm. Zur Thematisierung der Sexualität in Liebeslyrik und Ehelehre des späten Mittelalters“, in: Bachorski, *Ordnung und Lust*, S. 477-509, hier S. 480-481. – Wobei jedoch ein Unterschied besteht zwischen der höfischen Liebesdichtung, die oft nur bestimmte Körperteile der Frau beschreibt (ouge, munt, wange, hant), und anderen Gattungen, wie etwa dem *Tagelied*, dessen Szenerie der private Raum ist und das daher auch intimere Körperteile nennen kann (munt, brüstel, arm, hant, bein), die häufig synekdochisch für den nackten Körper stehen.

Auffallend ist jedoch, dass die Beschreibung der dänischen Lucretia (wie auch bereits in den Vorlagen des Textes, bei Piccolomini und Wyle⁵²) schon beim Hals endet und der Blick des Erzählers (und damit auch des Betrachters bzw. Lesers) nicht weiter abwärts gleitet, wodurch „verfänglichere“, weil erotisch-sexuell konnotierte Körperteile wie Brüste, Taille oder Hüften aus der Beschreibung ausgespart werden (wiewohl entsprechend imaginiert werden können). Das Muster der „Kopf-bis-Fuß-Beschreibung“⁵³ wird damit gebrochen, es wird nur anzitiert bzw. nur zur Hälfte übernommen. Nach der Erwähnung ihres weißen Halses heißt es: „der var intet paa hendis Legeme der icke var Loff verd.“ Die Schönheitsbeschreibung zielt auf die Entsprechung zwischen körperlich-ästhetischer Vollkommenheit und tugendhaftem Charakter und lehnt sich damit an das mittelalterliche Tugendlob an.⁵⁴ Die Beschreibung des Euriolus fällt dagegen wesentlich kürzer aus, ist auch anders akzentuiert:

Men dog var der een iblant dem alle/ hvilcken bleff opvect til hende/ Euriolus en Francke hvilcken var vel beskicket at elskis baade med Skabning oc Rigdom/ hand var paa Alder ved 32. Aar/ icke saare høy paa Skickelighed/ men haffde en lystig deylig Skickelse/ med lifflige Øyen/ oc det saae ud altid til yndiste oc gode Seder/ oc vare ocsaa de andre Lemmer paa Legemit beskicket statlig effter Naturens løfflige Gaffve. De andre i Keyserens Gaard/ vare aff lang Krigs brug forarmet oc blotte/ men Euriolus/ fordi hand haffde nock hiemme/ oc aff det Kundskab hand haffde med Keyseren/ saa hand gaffve hannem stor Skenck/ da siuntis hand daglig for Folcket jo kosteliger oc prydeliger/ hand holt mange Svenne hannem følgede/ nogle kleddis i gylden Stycke/ nogle i Bliant/ nogle i Fløil oc Carmesin/ røt giort i Tiure Blod/ oc andre saadan kostelige oc kunstlige Dract/ spunden oc veffven i de allerlengste Lande i Verden. Hand haffde oc saadanne Heste/ som mand siger i Fabelet/ at Memnonis Heste vaare/ som kom til Trojam.⁵⁵

⁵² Vgl. Wyle/Morrall, *Eurialus und Lucretia*, S. 80-83.

⁵³ Vgl. Tervooren, *Schönheitsbeschreibung*, S. 192 und *puella bella*, S. 138-142. Ein Spiel mit diesem traditionellen Muster, wie auch die Unvollständigkeit der Körperbeschreibung findet sich freilich bereits in zahlreichen mittelalterlichen Texten und ist nicht neu in der *Lucretia*-Passage.

⁵⁴ Vgl. Tervooren, *Schönheitsbeschreibung*, S. 172. Zu dieser seit Augustinus geführten Diskussion über das Schöne vgl. insbesondere Paul Michel: „*Formosa deformitas*“. *Bewältigungsformen des Häßlichen in mittelalterlicher Literatur*. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1976 (Studien zur Germanistik, Anglistik und Komparatistik; 57). Michel geht ausführlich auf die einzelnen ästhetischen, philosophischen und theologischen Positionen und Theorien im Mittelalter zu Schönheit und Hässlichkeit ein. – Siehe auch Umberto Eco: *Kunst und Schönheit im Mittelalter*. München und Wien: Hanser, 1991.

⁵⁵ *Euriolus oc Lucretia*, Bl. A7^v-Bl. A8^r (Doch gab es einen unter ihnen, der von ihr bezaubert wurde: Euriolus, ein Franke, der wegen seiner Gestalt und seines Vermögens wohl geschaffen war für die Liebe. Er war zweiunddreißig Jahre alt, nicht sonderlich hoch gewachsen, aber von ansehnlicher Gestalt, mit munteren Augen, die auf tugendhafte Sitten schließen ließen, und auch sonst war er von der Natur mit äußerlichen Vorzügen gut ausgestattet. Die anderen Hofleute des Kaisers waren im langen Kriegsdienst verarmt, Euriolus aber, weil er vermögend war und aufgrund seiner Freundschaft mit dem Kaiser, der ihn reich beschenkte, erschien dem Volk Tag für Tag kostbarer und besser gekleidet. Er hatte viele Diener, manche in Kleidern mit Goldverzierungen und in anderen kostbaren Gewändern gekleidet, manche in karmesinroten Kleidern, gefärbt in Stierblut, und in anderen prächtigen und in fernen Ländern gewebten Gewändern. Er besaß auch solche Pferde,

In der Beschreibung des Euriolus ist festzustellen, dass zwar durchaus seine körperlichen Vorzüge erwähnt werden, weitaus ausführlicher aber von seinem materiellen Reichtum, sichtbar an seinen prachtvoll gekleideten Knechten, erzählt wird. Abschließend resümiert der Erzähler angesichts aller dieser hervorragenden Eigenschaften bzw. der vorzüglichen physischen, ethischen und auch materiellen „Ausstattung“ beider Protagonisten, dass die gegenseitige Liebe nur die natürliche Konsequenz dieser Konstellation sei: „Her fattedis slet intet/ til at opvecke den kierlige Brynde oc krafftige Sinds villie/ det mand kalder Kierlighed/ uden alleniste Stunde oc Ledighed.“⁵⁶

Der erste Blickkontakt, der Moment des *tomber amoureux*, bleibt in der Erzählung zwar eine Leerstelle, man kann sie sich aber erschließen aufgrund der vorhergehenden Beschreibungen beider Protagonisten, die eine gegenseitige Liebe geradezu erzwingen. Festgehalten wird die radikale Absolutheit, die Allmacht und immer auch Unerklärlichkeit der Liebe, die genau den bzw. die Auserwählte(n) und nur ihn/ sie will:⁵⁷

Derfor offvervandt Ungdommen offverflødheden/ oc Lyckens gode ting med hvilcke Kierlighed holdis ved Macht/ saa at Euriolus var sig icke lenge mectig/ men som hand saae Lucretiam/ betog den usluckelige Kierlighed hannem/ saa hand meente sig intet at see uden hand saae den Skabning/ som stod hannem altid i Sindit/ icke var och ans Kierlighed forgeffvis giort.

Det maatte være underligt/ der var jo mangel deylig Mand/ men dog befalt Lucretia ingen uden hannem allene/ der var oc mangel stolter Qvinde i Skabning oc Liff/ men denne udvalde Euriolus alleniste.⁵⁸

wie man von Memnon erzählt, dass er mit ihnen nach Troja gekommen sei). – Die zahlreichen Anspielungen auf Figuren der antiken Literatur und Mythologie – Lucretia sei so schön wie Helena (nicht zuletzt heißt ja Lucretias Ehemann Menelaus, so wie der betrogene Ehemann der antiken Helena), Euriolus besitze so schöne Pferde, wie sie nach Troja mitgenommen wurden, die Ähnlichkeit der Liebeskonstellation mit derjenigen von Pyramus und Thisbe (vgl. *Euriolus oc Lucretia*, Bl. A7^r-A8^v) – zeigen dabei eine elementare Verfahrensweise des Textes: den intertextuellen Gebrauch literarischer Muster, die Rede in (vorwiegend) antiken Referenzen (und zwar sowohl in der Erzähler- als auch in der Figurenrede), die im Verlauf der Geschichte für die Kommunikation zwischen den Liebenden zentral wird. Diese literarischen Bezüge betonen nicht nur außertextuell die Bildung des Autors und seine Verankerung in einem humanistisch-gelehrten Umfeld, sondern markieren auch innertextuell im Sinne des *decorum* die höfische bzw. ständische Positionierung der Protagonisten.

⁵⁶ *Euriolus oc Lucretia*, Bl. A8^r (Hier fehlte nur noch die geeignete Gelegenheit, um das Feuer und das heftige Begehrens zu erwecken, das man die Liebe nennt).

⁵⁷ Zur Unbegründbarkeit der Liebe zitiert Luhmann, *Liebe als Passion*, S. 22, Anm. 23, den berühmten Satz Montaignes: „Parce que c'estoit luy; parce que c'estoit moy.“

⁵⁸ *Euriolus oc Lucretia*, Bl. A8^r-A8^v (Darum besiegte die Jugend die Verschwendung und die Güter des Glücks, die die Liebe am Leben erhalten, sodass Euriolus seiner selbst nicht mehr mächtig war, da er Lucretia erblickte; die Macht der Liebe ergriff ihn, er vermeinte außer der geliebten Gestalt nichts anderes mehr zu sehen, sie stand ihm stets vor Augen. Seine Liebe war freilich nicht vergessens. Es ist doch wundersam, denn es gab so manchen hübschen jungen Mann im kaiserlichen Gefolge, aber Lucretia erwählte ihn allein, und es gab auch viele schönen Damen, doch Euriolus wollte nur sie allein).

Zwar bemerken zunächst beide noch nichts von der gegenseitigen Liebe,⁵⁹ doch für den Leser ist an dieser Stelle bereits klar geworden, dass Tugend und Schönheit (Lucretia) und Schönheit und Tüchtigkeit (Euriolus) zusammengehören, dass mit diesen Attributen und ihrer gesellschaftlichen Stellung zwei ebenbürtige Partner einander gefunden haben.⁶⁰ Hier folgt die Liebeskonzeption mithin noch dem konventionellen Muster „Tugend und Schönheit als Liebesauslöser“, zugleich wird aber auch mit dem Verweis auf den Topos der Unbegründbarkeit der Liebe ein narrativer Erklärungsversuch für eine *passionierte Liebe* gegeben, die sich eben nicht mehr allein durch konventionellen Liebesbegründungen wie Stand, Tugendhaftigkeit und Schönheit erklären lässt: „Det maatte være underligt“, staunt selbst der Erzähler und deutet damit an, dass diese Passion sich der rationalen Kontrolle entzieht.⁶¹

Liebe: Kommunikationsformen

Die Liebe zwischen Euriolus und Lucretia nimmt mit dem Austausch von Blicken ihren Anfang (nicht zuletzt auch aufgrund der sozialen Kontrolle ihrer Umgebung die zunächst einzig mögliche Kommunikationsform) und im Erblicken des anderen, seiner physischen Erscheinung.⁶² Auch im Folgenden spielt die Körperlichkeit eine

⁵⁹ *Euriolus oc Lucretia*, Bl. A8^v: „Dog formerckte hvercken aff dem den dag/ icke Lucretia Eurioli Kierlighed/ icke heller Euriolus Lucretiæ/ men hver aff dem tenckte at de elskte forgefvis.“ (Doch weder bemerkte Lucretia die Liebe des Euriolus, noch Euriolus Lucretias Liebe an diesem Tag; jeder von ihnen glaubte, vergebens zu lieben).

⁶⁰ Vgl. Braun, *Ehe, Liebe, Freundschaft*, S. 216-220. – Dass Euriolus und Lucretia außerdem als „schönes Paar“ auch viel besser zusammenpassen als Lucretia und ihr viel älterer, wohl auch unattraktiver Ehemann Menelaus, wird bereits in der spitzen Bemerkung deutlich, als Lucretia Schönheit beschrieben wird: „den [Menelaus] icke vaar værdig at hannem skulde tiene saadan en deylig oc skøn til Seng/ eller Bord/ men som vaar icke bedre/ end hans Hustru maatte bedrage hannem/ oc (som mand siger) giøre hannem til en hørnet Hiort.“ (*Euriolus oc Lucretia*, Bl. A6^v). Sowohl Lucretias Untreue wird hier also bereits antizipiert als auch die leserlenkende Meinung des Erzählers verdeutlicht, der Ehemann habe es nicht besser verdient – womit eine in zahlreichen Texten der antiken und mittelalterlichen Komödien- und Schwankliteratur wiederkehrende Konstellation „junge schöne Frau und älterer, reicher Ehemann, der betrogen wird (gehörnter Ehemann)“ aufgegriffen wird.

⁶¹ Vgl. Luhmann, *Liebe als Passion*, S. 76 und Braun, *Ehe, Liebe, Freundschaft*, S. 222-223.

⁶² Der Erzähler betont (*Euriolus oc Lucretia*, Bl. A8^v-B1^r): „saa de vare icke kommen til Tale med hver andre/ men denne Handel er drefven formedelst Øyenene/ at den ene saa vel befald den anden [sic]“ (Sie hatten noch nicht miteinander gesprochen, sondern sich nur über Blicke verständigt, so geboten sie einander). Gerade die in den Blicken gegenwärtige und repräsentierte körperliche Anwesenheit beobachtender Dritter – der erste der fünf *gradus amoris* – scheint nämlich zugleich die Annäherung der Liebenden zu erschweren. Vgl. hierzu auch Luhmann, *Liebe als Passion*, S. 59 (mit Anm. 10 und 11). – In der Historie wird mehrmals betont, dass Lucretia sich nicht frei in der Stadt bewegen kann, was sowohl mit ihrer Schönheit (und damit Menelaus' stets wachsamer Eifersucht) als auch mit ihrer gesellschaftlichen Stellung begründet wird. Zunächst gibt Lucretias Diener Sosias seine Furcht vor einem öffentlichen Bekanntwerden der Affäre zu bedenken (vgl. *Euriolus oc Lucretia*, Bl. B5^r), später auch der Erzähler selbst (vgl. *Euriolus oc Lucretia*, Bl. D2^r). – Vgl. zur „Augensprache“ auch Braun, *Ehe, Liebe, Freundschaft*, S. 204 und Luhmann, *Liebe als Passion*, S. 29.

wichtige Rolle, denn beide „erleiden“ die Liebe körperlich: Ähnlich wie schon im *Apollonius* wird hier die Metapher der Liebe als Krankheit explizit aufgegriffen. Lucretia spricht in der Konsequenz dieser Metaphorik von sich selbst als „kranck“, und die Liebe wird von den Liebenden selbst wie auch von ihrer Umwelt als „kranckhed“ bezeichnet.⁶³ Der Text bedient sich freilich dieser Metapher ganz bewusst, d.h. sie erscheint als reflektiertes Spiel mit einer literarischen Tradition, denn die Figuren wissen sehr wohl, dass ihre „Krankheit“ nicht auf normalem Weg zu heilen ist: „[m]an geht deswegen nicht zum Arzt. [...] Die Figur kontinuiert – aber nur als auf beiden Seiten durchschaute Metapher.“⁶⁴

Im Verlauf des Textes erweist sich die Kommunikation als ein wesentlicher Aspekt der Liebeskonzeption in *Euriolus oc Lucretia*. Sie kann, wie Manuel Braun zeigt,⁶⁵ verschiedene Äußerungsformen besitzen: nicht-sprachliche (Blicke, Gesten, somatische Reaktionen, Austausch von Geschenken) und sprachliche. Sprachliche Kommunikationsformen werden dargestellt anhand mündlicher Rede – wobei wiederum zwischen monologischen (Reflexion oder Klage im Selbstgespräch der/des Liebenden) und dialogischen Formen (Gespräche zwischen den Liebenden, Gespräche mit Drittpersonen) differenziert wird – und schriftlichem Austausch (Briefwechsel). Dabei wird in der Historie eine schrittweise Entwicklung von der monologischen Form (Selbstgespräche des Euriolus und der Lucretia) hin zur dialogischen Form (die Liebenden zunächst jeweils einzeln im Gespräch mit Drittpersonen, dem Diener Sosias bzw. dem Kaiser; schließlich das erste Gespräch zwischen den Liebenden selbst) vollzogen. Gleichzeitig verläuft diese Entwicklung vom schriftlichen zum mündlichen Austausch hin, vom Brief zum Gespräch bzw. zur Begegnung. Nichtsprachliche Kommunikation verläuft parallel zur sprachlichen bzw. wechselt sich mit dieser ab: zunächst die nonverbale Kontaktaufnahme, dann Austausch von Geschenken, Berührungen, auch psychische und somatische Befindlichkeiten. Da das Zusammensein von Lucretias und Euriolus vor allem durch die mit Lucretias sozialer Position verbundene soziale Kontrolle der Familie und Öffentlichkeit erschwert wird, ist der Weg vom ersten Blickkontakt bis zur Erfüllung ihrer Liebe lang und schwierig, was dem Text die Möglichkeit eröffnet, die verschiedensten Kommunikationsformen durchzuspielen. Im Folgenden sollen einige exemplarische Szenen aus *Euriolus oc Lucretia*, die solche verschiedenen Kommunikationsformen und -verläufe illustrieren, näher betrachtet werden.

⁶³ Vgl. *Euriolus oc Lucretia*, Bl. B1^r-B2^r (Lucretias Selbstgespräch). „Kranck“, „kranckhed“, „det krancke Hierte“ (krank, Krankheit, das kranke Herz): vgl. etwa Bl. B1^r, B6^r, B6^v, F3^v.

⁶⁴ Luhmann, *Liebe als Passion*, S. 63. Luhmann schreibt den Romanen des 17. Jahrhunderts dieses Bewusstsein zu; aber hier zeigt sich, dass auch schon das 15. Jahrhundert mit dem Topos spielt. Dagegen werden im *Apollonius* noch Ärzte gerufen, als Lucina aus Liebe zu Apollonius „erkrankt“.

⁶⁵ Vgl. hierzu und zu den folgenden Kategorien Braun, *Ehe, Liebe, Freundschaft*, S. 203-212, der die Kommunikation und Verständigung über Liebe bzw. Liebe als Redegegenstand als spezifisches Merkmal der frühneuzeitlichen Prosaromane hervorhebt, im Gegensatz zum auf der Kombination von *minne* und *aventure* konzipierten, handlungsorientierten Dienstminnemodell (spät-) mittelalterlicher Texte.

Nicht-sprachliche Kommunikationsformen

An nicht-sprachlichen Kommunikations- bzw. Äußerungsformen kommt im Text der Körpersprache die größte Bedeutung zu: Nach dem anfänglichen Blickkontakt sind insbesondere die *somatischen Reaktionen* der Liebenden zu nennen, wie sie sich etwa in Lucretias melancholischen Gemütszustand äußern, als Euriolus für zwei Monate abwesend ist; sie bleibt stets im Haus, sogar nur in der Schlafkammer, lacht niemals und legt Trauerkleidung an, was gleichsam einen Schatten über die gesamte Stadt legt, die nun ihrerseits mit einer Witwe verglichen wird, oder mit einem Ort der Unterwelt, den die Sonne von Lucretias Schönheit nicht mehr erreicht;⁶⁶ Lucretia selbst liegt wie krank danieder und lebt erst wieder auf, als Euriolus zurückkehrt.⁶⁷ Am deutlichsten zeigt sich die Verbindung von Emotion und somatischer Reaktion zum Schluss der Historie, als Lucretia aus Kummer über Euriolus' Abreise buchstäblich an gebrochenem Herzen stirbt:

Oc saa skildis icke Sind fra Sind/ eller Siel fra Siel/ Men den foreenede Kierlighed bleff i tu skaaren/ oc Hiertit bleff deelt i Parter/ saa at en Part gick bort/ oc den anden bleff igien/ oc alle sindene vaare med hver andre under dem selff deelt oc adskild/ oc sørgede med Venelse/ at de skulde skillis fra hver andre/ der bleff icke en Draabe Blod i deris Ansicter/ uden alleeniste Graad oc Suck/ saa de siuntis allerligeste dødelige. [...] Men denne Lucretia/ der Euriolus drog nu heden aff sicte/ faldt hun paa Jorden/ oc bleff saa hendragen i sit Soffvekammers/ saa længe hun kom til rette igien/ oc som hun fick Liff igien/ lagde hun alle sine Klenod aff/ Guld/ Klæder/ oc Glædskabs Smycke/ oc brugte ringe ulden Klæder i det sted. Icke haffver oc nogen hørt hende qvæde/ eller seet hende lee/ icke kunde hun oc dragis til nogen Glæde med nogen Fryd eller Skiempt.

HVORLEDIS LUCRETIA DØDE AFF STOR SORRIG.

Den der Lucretia haffde været i langvarig Sorrig/ faldt hun i Siugdom/ oc effterdi Hiertit var icke hos hende/ oc Sindit kunde ingen Trøst faa/ haffver hun opgiffvet sin sørgelig Aand i sin Moders Arm/ hvilcken gremmede sig meget/ oc brugte mange trøstelige Ord til hende/ dog forgieffvis.⁶⁸

⁶⁶ *Euriolus oc Lucretia*, Bl. D3^r: „Den Stadt Senis vaar anseet lige som en Encke/ oc alle Mand siuntis at leffve i it Mørck oc hemmelig sted/ som Solen gaff ingen Skin fra sig.“ (Siena glich einer Witwe, jedermann meinte an einem dunklen Ort zu leben, wo die Sonne nicht scheint).

⁶⁷ *Euriolus oc Lucretia*, Bl. D3^r: „Da stod hun op/ lige som en Kranck oc Siug der opveckis aff Søffne/ hun lagde de Sørge Klæder aff/ tog Prydelse oc smyckede sig/ slo Vinduen op/ oc forbide hans Tilkommelse.“ (Da stand sie auf, wie eine Kranke, die vom Schlaf erwacht, legte alle Trauerkleider ab, schmückte sich und öffnete das Fenster, um seine Ankunft zu erwarten).

⁶⁸ *Euriolus oc Lucretia*, Bl. G7^v-G8^r (Und so trennte sich nicht Geist von Geist und Seele von Seele. Aber die gemeinsame Liebe der beiden wurde durchtrennt und das Herz in zwei Teile geteilt, der eine Teil ging fort, der andere blieb zurück, und alle ihre Sinne wurden geteilt und getrennt und trauerten so sehr darüber, dass nicht ein Blutstropfen in ihren Gesichtern verblieb, nur Tränen und Seufzer, beide schienen dem Tod nahe. Lucretia jedoch, als Euriolus fort ritt, fiel zu Boden. Sie wurde in ihre Kammer getragen, bis sie sich wieder erholte. Dann legte sie all ihren Schmuck ab, Gold und kostbare Kleider und trug stattdessen nur noch einfache wollene Kleider. Niemand hat sie seitdem mehr singen oder lachen gehört, sie konnte nichts mehr erheitern./ Wie Lucretia aus großem Kummer starb./ Als Lucretia lange getrauert hatte, wurde sie krank, und weil das Herz

Deutlich ist hier die Rede vom fragmentisierten, zerteilten Körper, der nur komplett, in der Einheit mit dem geliebten Partner, existieren kann (man mag an Platons Kugelmenschen denken) und in der jeweils einen Hälfte allein gar nicht lebensfähig ist. Lucretia verbringt ihre letzten Tage wie eine Witwe, in Trauer und in schlichter Kleidung. Als Euriolus schließlich von ihrem Tod erfährt, fällt er in so tiefe Trauer, dass ihm nur die Heirat mit einer jungen Adligen, die wiederum die klassische Trias von Schönheit, Tugend und Weisheit in sich vereint (und damit gewissermaßen zum topisch besetzten angemessenen „Ersatz“ für Lucretia wird), das Leben rettet.⁶⁹

Geschenke gehen der persönlichen Begegnung voraus. Sie drücken Zuneigung, Ergebenheit und Wertschätzung gegenüber dem Beschenkten aus, sie imaginieren vor allem auch körperliche Präsenz und zärtliche Berührung.⁷⁰ Euriolus sendet seiner Angebeteten zusammen mit dem zweiten Brief einige Kleinodien, und Lucretia bedankt sich daraufhin mit einem kostbaren Ring, der in seinem Symbolgehalt eindeutig ist und zugleich eine metonymische Verschiebung produziert – er steht für die Liebe und die geliebte Person, vergegenwärtigt sie selbst und wird zu einer Art Fetisch, einem Ersatz für die abwesende Geliebte.⁷¹ Euriolus versichert Lucretia, den Ring niemals von seinem Finger zu nehmen und ihn mit Küssen zu benetzen, anstelle der Geliebten: „Jeg skal giøre hende [!] vaad med Kyß i dit sted.“⁷²

Berührungen als Zeichen der (sinnlich-begehrenden) Liebe und nach *visus* und *colloquium* der dritte *gradus amoris*, sind in *Euriolus oc Lucretia* erst spät möglich aufgrund der zunächst verhinderten Zweisamkeit des Paares. Als sie das erste Mal allein sind, erkennt Lucretia ihren als Korn sackträger verkleideten Liebhaber gerade an seinen Küssen und seiner Umarmung „wieder“, obwohl sie einander hier zum ersten Mal wirklich berühren, und erwidert seine Zärtlichkeiten (vgl. *Euriolus oc Lucretia*, Bl. D8^r). Nicht das Äußere, eine vorgetäuschte Identität, sondern die seine

sie verlassen hatte und ihr Gemüt keinen Trost mehr finden konnte, gab sie ihren traurigen Geist in den Armen ihrer Mutter auf, die sich sehr grämte und manches Trostwort für sie suchte, doch es half nichts).

⁶⁹ *Euriolus oc Lucretia*, Bl. G8^r: „Oc der hand fornam at hun var død/ bleff hand bedrøffvet med stor Pine/ oc hand tog sørgelig Klæder paa/ vilde oc icke lade sig trøste aff nogen Mand/ saa længe at Keyseren gaff hannem en Jomfru aff Hertug Blod fød/ skøn/ kysk oc vis/ til sin Ecte Hustru.“ (Und als er von ihrem Tod erfuhr, verfiel er in schmerzliche Trauer, trug Trauerkleider und war durch nichts mehr zu trösten, bis ihm der Kaiser eine Jungfrau aus herzoglichem Geschlecht zur Frau gab, schön, keusch und klug).

⁷⁰ Roland Barthes: *Fragmente einer Sprache der Liebe*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1984, S. 261: „Das Geschenk aus Liebe ist feierlich; von der unersättlichen Metonymie mitgerissen, die das imaginäre Geschehen bestimmt, versetze ich mich ganz hinein. Mit diesem Gegenstand schenke ich Dir mein Alles, ich berühre dich [...]. Das Geschenk ist Berührung, Sinnlichkeit: du wirst berühren, was ich berührt habe, eine dritte Haut eint uns.“

⁷¹ Vgl. *Euriolus oc Lucretia*, Bl. C4^r, dazu Braun, *Ehe, Liebe, Freundschaft*, S. 205-206 (der Ring erscheint zunächst als „Bezahlung“). Zur Verschiebung vgl. Barthes, *Fragmente*, S. 178-179 mit dem Beispiel von Lottes Schleifchen, das für Werther zum fetischistischen metonymischen Objekt wird, und Braun, *Ehe, Liebe, Freundschaft*, S. 205.

⁷² *Euriolus oc Lucretia*, Bl. C5^r (Ich werde „sie“ [den Ring] an deiner Stelle mit Küssen benetzen). Später tauschen sie weitere Geschenke durch ein Röhrchen zwischen beiden Häusern aus (vgl. *Euriolus oc Lucretia*, Bl. D5^r).

wahre Identität aufdeckenden Berührungen des Geliebten sind für Lucretia relevant und sinnstiftend. Roland Barthes zufolge sind Berührungen für den Liebenden Bestandteile eines zeichenhaften Sinnsystems, das aus Verlangen und Reaktion besteht und sich in der (zwangsläufig geforderten), selbst-verständlichen Antwort, der Reaktion des geliebten Wesens konstituiert. Liebevoller Berührungen und Küsse bedeuten und generieren darum Sinn für den Liebenden,⁷³ und deshalb kann auch Lucretia ihren Euriolus an ihnen „wiedererkennen“.

Sprachliche Kommunikationsformen

Unter den sprachlichen Kommunikationsformen in der Historie kommt der mündlichen Rede in Monolog- und Dialogformen, aber auch dem Briefwechsel größte Bedeutung zu.

In einer *monologischen Reflexion* entscheidet sich die Protagonistin für die Liebe zu dem Fremden Euriolus, dessen Namen sie noch nicht einmal kennt. Auffallend ist hier der rhetorische Aufbau der Rede, in dem zunächst das eigene Liebesgefühl konstatiert wird, dann das Für und Wider der Beziehung abgewogen werden und schließlich die Entscheidung für die Liebe gefällt wird, allen Risiken zum Trotz.⁷⁴ Anschließend gestaltet sich die erste *dialogische Form*, die Unterhaltung zwischen Sosias und Lucretia, als eine Art moralphilosophischer Disput über die Macht der Liebe (vgl. *Euriolus oc Lucretia*, Bl. B3^r-B6^r). Gespräche der Liebenden mit vertrauten Drittpersonen, dem Diener Sosias etwa, treten als erste dialogische Form auf, weil eine direkte Kommunikation zwischen Euriolus und Lucretia selbst aufgrund der äußeren Umstände noch nicht möglich ist. Sosias' moralische Bedenken gegen-

⁷³ Vgl. Barthes, *Fragmente*, S. 59-60.

⁷⁴ Vgl. *Euriolus oc Lucretia*, Bl. B1^r-B2^r. Lucretia fragt sich, warum sie ihren Ehemann nicht mehr liebt und gesteht sich ihre Faszination durch den fremden Edelmann ein, argumentiert aber zugleich stark moralisch wertend, ebda., Bl. B1^r: „Alle tid er den fremmede Mands Billede oc Skabning (den der var nest Keyseren i Dag) for mine Øyne. Driff ud den Brynde oc ukysk Low aff dit kysk Bryst/ ja kunde jeg ulyksalige/ da vaare jeg icke saa kranck som jeg er.“ (Immerzu steht mir das Bild und die Gestalt des fremden Mannes vor Augen, der heute neben dem Kaiser war. Fort mit diesem unkeuschen Begehren aus deiner keuschen Brust! Ach, vermochte ich Unglückselige dies, so wäre ich nicht so krank wie ich bin). Rhetorische Wendungen prägen ihre Rede, in der sie etwa sich selbst zur Rede stellt (ebda.): „O du skøne/ Ædele oc høyloffvede Burgersk/ hvad haffver du at giøre med en fremmede Mand?“ (O du schöne, edle und würdige Bürgerin, was hast du mit einem Fremden zu schaffen?) und damit in die Rolle einer vorwurfsvoll fragenden Drittperson schlüpft. Ihr guter Ruf und ihre gerade entflammte Liebe zu Euriolus werden gegeneinander abgewogen, doch schließlich konstatiert sie (Bl. B2^r): „Nu maa jeg dog hielpe Kierlighed. Enten skal hand bliffve her/ eller naar hand drager heden/ skal hand tage mig med sig. Oc jeg vil derfor forlade Moder/ Hoßbonde oc Fæderne Land. [...] Jeg vil heller miste min Mand/ oc hafve hannem. Der som it Menniske haffver lyst at leffve/ der er hans Fæderne Land.“ (Nun will ich doch der Liebe zu Hilfe kommen. Entweder bleibt er hier oder er soll, wenn er fortzieht, mich mitnehmen. Und ich will für ihn Mutter, Ehemann und Heimat verlassen. Lieber verliere ich meinen Mann, wenn ich ihn dafür bekommen kann. Wo ein Mensch gerne lebt, da ist seine Heimat.). Hier wird zum Schluss sogar auf das antike Sprichwort „Ubi bene, ibi patria“ angespielt. Vgl. zum Monolog auch Braun, *Ehe, Liebe, Freundschaft*, S. 206-208.

über der Liebe Lucretias, deren Realisierung immerhin einen Ehebruch mit sich bringen würde, argumentieren stark mit dem als „onde Anfectning“, also als böse oder gar teuflische Versuchung umschriebene Liebesbegehren, das den Menschen in Versklavung führe.⁷⁵ Doch Lucretia weiß sehr wohl selbst um die Ambivalenz und Gefährlichkeit leidenschaftlicher Liebe, der sie freilich letztlich nicht widerstehen kann:

Lucretia sagde: Jeg veed at det er ret/ oc vare vel giort det du raader/ men Kierligheds Fyrighed nøder mig at effterfølge det Onde/ mit Sind oc Hiertet siger mig vel/ hvad for stor fald mig forestaar/ dog falder jeg vitterlig. Frihed offervinder mig/ oc den stercke Elskow reglerer med vold ofver mit Sind/ saa at mit Sind der saa/ at følge hvor Elskovens Regimente befaler/ Jeg hafver alt forlunge stridet her imod/ oc dog forgeffvis/ vær du mit Budskab/ om du ellers kand forbarme dig offver mig.⁷⁶

Ähnlich Euriolus' Reflexion über die Macht der Liebe in einem Selbstgespräch:

Denne Euriolus som hand nu fornam/ at hand oc brænde i Kierlighed/ begynte hand at tale til sig selff/ straffede sig oc sagde. Euriole du vedst vel hvad mact Kierlighed haffver med sig/ langvarig Sorrig/ kort Ladder/ liden Glæde/ megen Redsel/ Den der elsker/ hand døer allevegne/ oc ligger dog icke død.⁷⁷

In solchen monologischen Redeformen der Protagonisten kommt der ambivalente Charakter einer Liebe mit Absolutheitsanspruch zum Ausdruck. Der Erzähler lässt dabei die Positionen ineinander gleiten: Es gibt keine Schwarz-Weiß-Zeichnung einer unter allen Umständen zu bejahenden Liebe gegenüber einer moralisch strengen Gegenposition; gerade die Liebenden selbst wissen genau um die Radikalität der Liebe und sprechen positiv wie negativ von ihr.

Die *schriftliche Kommunikation* zwischen den beiden Liebenden führt der Text anhand ihres Briefwechsels vor, der aus jeweils vier vollständig wiedergegebenen Briefen besteht. Die Briefe dienen der allmählichen Annäherung zwischen Euriolus

⁷⁵ *Euriolus oc Lucretia*, Bl. B4^r: „[...] slaa saadan onde Tancker oc Brynde/ aff dit Brysts kyske Hierte/ oc icke følge den onde Anfectning oc hob udsluck Ilden. Thi hun er icke svar at uddriffve/ naar mand staar imod i det første. Men den der holder det skadelige føde med Lyst/ den giffver sig i Trældom under een streng oc hoffmodig Herre/ oc kand icke fri sig aff den Trældom igien i hvor gierne hand vilde.“ (Schlage dir solche Gedanken und Begehren aus deinem keuschen Herzen, und gib der bösen Verlockung nicht nach, lösche das Feuer aus. Denn zu Beginn lässt es sich noch leicht vertreiben. Wer es aber mit Lust am Leben erhält, der begibt sich unter einen strengen und hochmütigen Herrscher und kann sich so leicht nicht mehr aus dessen Knechtschaft befreien, so gern er auch möchte).

⁷⁶ *Euriolus oc Lucretia*, Bl. B5^rB5^v (Lucretia sprach: Ich weiß, dass du recht hast, doch das Feuer der Liebe zwingt mich, das Böse zu tun, mein Gemüt und mein Herz sagen mir wohl, welcher tiefer Fall mir bevorsteht, doch falle ich wissend. Die Freiheit besiegt mich, und das starke Liebesbegehren steuert fest meinen Geist, das zu tun, was die Liebe gebietet. Allzu lange habe ich mich dagegen gewehrt, doch vergebens; sei du mein Bote, wenn du dich auch nur irgendwie meiner erbarmen kannst).

⁷⁷ *Euriolus oc Lucretia*, Bl. B7^r (Euriolus, als er spürte, wie auch er in Liebe entflammt war, begann, zu sich selbst zu reden, ermahnte sich und sagte: Euriolus, du weißt sehr wohl, dass die Liebe langes Weinen, kurzes Vergnügen, wenig Freude und viel Furcht mit sich bringt. Wer liebt, stirbt stets, und ist doch nicht tot).

und Lucretia, wobei „Schrift [...] die äußeren Hindernisse, die aus der Dreiecks-konstellation herrühren, [überbrückt]“,⁷⁸ und geben die Offenbarung des Liebesge-ständnisses wieder. Dabei geht die Initiative von Euriolus aus (vgl. *Euriolus oc Lucretia*, Bl. B8^r-C1^r), der Lucretias Antwort einer Waffe gleichsetzt, die sie in ihren Händen halte und mit der sie ihn hinhalten, töten oder aber ihm das Leben schenken könne: „thi bliffver du varactig længer i saadan Tale/ da bliffver du en Mand-drabere/ oc dræber mig snarere med dine Ord/ end anden med Sverdet. [...] Sig at du elsker mig/ saa er jeg lykksalig.“⁷⁹ Lucretias zustimmende Antwort erfolgt dann ebenfalls schriftlich. Der erste Liebesdialog der Historie ist also durch Schrift er-möglichte Kommunikation und auf Bestätigung hoffendes Begehren. Der Brief drückt die Forderung nach dem die eigene Liebe erwidernenden Ja-Wort des Anderen aus: „Sig at du elsker mig“. Der Liebesbrief ist nach Barthes Begierde, die eine Antwort erwartet, den Anderen auf eine Antwort verpflichtet.⁸⁰ Euriolus erhofft sich das entscheidende „Ich liebe dich“ von Lucretia, die Proferation, die vollkommene Entsprechung zu seinem im Brief ausgesprochenen Empfinden, eindeutiger und sicherer als alle Blicke und Gesten.⁸¹ Zudem bereiten die Briefe die „reale“ Begegnung vor und schüren die Sehnsucht, nachdem die gegenseitigen Gefühle auf diese Weise geoffenbart wurden (vgl. *Euriolus oc Lucretia*, Bl. D2^r).⁸²

Nach dem Briefwechsel ergibt sich als Steigerung der Kommunikationsform das erste gemeinsame Gespräch zwischen den Liebenden, zunächst noch aus der Dis-tanz (vgl. *Euriolus oc Lucretia*, Bl. D4^r-D5^r), dann erstmals in einer Begegnung zu zweit, als Euriolus als Kornträger verkleidet in Lucretias Haus gelangt. Hier sind für kurze Zeit vertrautes Gespräch und auch körperliche Kommunikation, Berührun-gen, Küsse und Umarmungen möglich. Als Höhepunkt nicht nur der sprachlichen, sondern aller bisher durchgespielten Kommunikationsformen erscheint dann das Gespräch der Protagonisten in der ersten Liebesnacht:

Der var imellom de to kierlige Mennisker/ den tid Paris førde Helenam bort med sig i Skibit. Denne Nat var saa sød/ at de nectede baade/ at Venus oc Mars leffde icke saa vel sammen.

⁷⁸ Braun, *Ehe, Liebe, Freundschaft*, S. 210.

⁷⁹ *Euriolus oc Lucretia*, Bl. C5^r (Zögerst du noch länger, so wirst du zur Mörderin und tötest mich mit Worten wie mit einem Schwert. Sag', dass du mich liebst, so bin ich glücklich).

⁸⁰ Vgl. Barthes, *Fragmente*, S. 66.

⁸¹ Vgl. Barthes, *Fragmente*, S. 136-145. Nur das erwiderte Wort, die Sprache, erscheint als eindeuti-ges Zeichen, denn letztlich besteht sonst immer eine Unsicherheit: „[...] dem liebenden Subjekt steht keinerlei sicheres Zeichensystem zur Verfügung. [...] weil nichts die Sprache verbürgt, werde ich die Sprache als einzige und letzte Sicherheit gelten lassen [...]. Daher die Bedeutsam-keit der Erklärungen.“ Ebda., S. 258-259 (seine Hervorhebung).

⁸² Variiert und auch karikiert wird hier das Medium der Briefkommunikation und ihrer Umstände, die Briefübergabe (die stets indirekt, durch Diener erfolgt), in der eingeschobenen Passage mit dem Edelmann Baccarus, der sich in Lucretia verliebt hat und ihr nun eigenhändig Liebesbriefe auf mehr oder weniger originelle Weise zustellt: im Schaft einer vergoldeten Blume versteckt oder mit Wachs versiegelt in einem Schneeball, den er durch ihr geöffnetes Fenster wirft: vgl. *Euriolus oc Lucretia*, Bl. E5^v-E7^v.

Lucretia sagde: Du est min Ganimedes/ min Hippolytus/ min Diomedes. Euriolus sagde: Du est min Polyxena/ min Emilia/ min Venus/ saa kyssede de hver andre diß-imellem/ oc toge Sengeklæderne undertiden op/ oc beskuede hver andre.

Saadan var Diana der Aceton saae hende toe sig i Brynden. Hvad er skønnere oc hvidere end disse Lemmer? Nu er all min Angist oc Sorrig forløst oc vel betald/ hvad skulde det være mand skulde ey lide for din skyld? O dette velluctende Liff/ Nu var det bedre at døe nu vor Glæde er saa nye/ frisk oc stor/ førend her kommer nogen Sorrig paa. Ingen leffver lycksaliger end jeg. Men vee/ hvad kort oc stackit Stunden er/ du hadelig Nat/ hvi flyer du saa/ bliff heden Apollo du Solens Gud/ bliff længe i Mørcket under Jorden.

Hvi spender du saa snart dine Heste fore? Lad dem endnu nogit æde. Giff mig en Nat/ som du gaff Alcomene/ du Morgenstierne/ hvi forlader du saa snart din Tieneris Soffvekkammer? Var du hannem saa gunstig som Lucretia er mig/ hand lod dig icke saa tidig staa op. Ingen Nat haffver været saa kort for mig som denne/ der jeg end haffde været i Engeland eller Dannemarck/ saa taledede Euriolus. Men Lucretia jo saa megit/ hun betalede jo rundelige med lige. De vaare jo lystige saa vel sidst som først/ lige som Antheus/ der opstod fra Jorden jo sterckere saa de oc lige saa. Der Natten var nu forgangen/ oc Morgenrødet opløffte sit Haar aff det Oceaniske Haff/ da skildis de ad/ der effter komme de icke sammen i mange Dage/ for Vacten formeredis daglige.

Men Kierligheden offervant Alting oc fant siden en Vey/ at de kunde komme sammen/ den brugte de siden.⁸³

Sowohl die gegenseitige Anrede mit antiken Namen – ein literarisch-intertextuelles Rollenspiel und eine literarische Stilisierung⁸⁴ – als auch die topische Formel der zu

⁸³ *Euriolus oc Lucretia*, Bl. G4'-G5' (Zwischen den beiden Liebenden war es wie zu der Zeit, als Paris Helena zu Schiff entführte. Diese Nacht war so süß, dass sie beide verneinten, dass Mars und Venus es schöner zusammen hatten. Lucretia sprach: Du bist mein Ganyemed, mein Hippolyt, mein Diomedes. Euriolus sagte: Du bist meine Polyxena, meine Emilia, meine Venus. Sie küssten sich und hoben hin und wieder die Bettdecke an, um einander zu betrachten. So war Diana, als Acteon sie beim Waschen an einem Brunnen erblickte. Was gibt es Schöneres und Weißeres als diese Glieder? Nun sind all meine Angst und Sorgen erlöst und bezahlt, was wollte man nicht um deinetwillen leiden? O duftender Leib! Jetzt wäre es schön zu sterben, wo unsere Freude so jung, frisch und groß ist, bevor irgendeine Not dazukommt. Niemand lebt glückseliger als ich. Aber ach! Wie kurz doch die Zeit ist, du verhasste Nacht, warum entfliehst du; bleib fort, Apollo, du Sonnengott, halte dich noch lange im Dunkeln unter der Erde. Was spannst du so rasch deine Pferde vor den Wagen? Lass sie doch noch grasen. Gib mir eine Nacht, wie du Alkmene eine schenktest; du Morgenstern, was verlässt du so schnell die Schlafkammer deines Dieners? Wärest du ihm ebenso gewogen wie Lucretia mir, so ließe er dich nicht so früh aufstehen. Nie war mir eine Nacht so kurz wie diese, obwohl ich auch in England oder Dänemark war. So sprach Euriolus. So auch Lucretia und zahlte mit gleicher Münze zurück. Sie hatten es gut zusammen, sowohl zu Beginn wie auch später; so wie Antheus, der von der Erde stärker wieder erstand als zuvor, so war es auch für sie. Als die Nacht um war und die Morgenröte ihr Haar aus dem Meer löste, da trennten sie sich. Danach kamen sie für mehrere Tage nicht zusammen, denn die Wachen wurden verstärkt. Doch die Liebe überwand alle Hindernisse und fand einen Weg, dass sie zusammenkommen konnten, und diesen benutzten sie beide dann).

⁸⁴ Mit Luhmann, der sich allerdings erst auf das 17. Jahrhundert bezieht, formuliert: „Schon im 17. Jahrhundert weiß man: die Dame hat Romane gelesen und kennt den Code.“ Luhmann, *Liebe als Passion*, S. 37. Das Spiel mit solchen literarischen Mustern und Referenzen lässt sich also durchaus schon für die früheren Prosaromane in Anspruch nehmen. – Vgl. auch die fast wortgleiche literarisch-stilisierte gegenseitige Namensgebung der Liebenden im frühneuhochdeutschen Prosa-

kurzen Nacht, die Beschwörung Apollos mit der Bitte, die Nacht noch länger hinauszuzögern, verorten die Historie in literarischen Traditionen der Antike und des Mittelalters und bestätigen die Weiterverwendung und das Weiterschreiben eines bestimmten Codes, mit dessen Hilfe Liebende in der Literatur kommunizieren. Die körperliche Vereinigung selbst bleibt jedoch eine narrative Leerstelle.⁸⁵

Liebe: Diskurslinien

Euriolus konstatiert am Ende seines ersten Monologs die Allmacht der Liebe mit einer Anspielung auf Vergils berühmtes *Omnia vincit amor*:⁸⁶ Zwar bewahrheitet sich die Macht der Liebe im Verlauf der Erzählung, doch wird sie durchaus ambivalent dargestellt, und an den einzelnen Figuren werden unterschiedliche Positionen und Aussagen über die Liebe durchgespielt. Dadurch ergibt sich ein breites Geflecht an Diskursen, Sprechweisen über Liebe und Sexualität, die einander ergänzen, manchmal aber auch widersprechen. Obwohl am Schluss der Historie das Scheitern der Liebe steht und das Bestreben nach Sicherheit, Erhaltung der Ehre und damit Verzicht auf die Liebe den männlichen Helden überleben lässt (und sogar eine schöne junge Ehefrau finden), während die weibliche Protagonistin vor Kummer stirbt, so scheint dieses Ende die vorausgeschickte Warnung der Autorstimme vor der Liebe, „die mehr Galle als Honig bereithalte“,⁸⁷ vordergründig zu bestätigen.

roman *Camillus und Emilie* bei Bennewitz, *„Du bist mir Apollo“*, in: Bachorski, *Ordnung und Lust*, S. 196.

⁸⁵ Der dänische Text ist hier gegenüber der deutschen Fassung von Wyle stark gekürzt und auch „zensiert“, in der deutschen Historie heißt es beispielsweise zu Beginn und am Ende der Beschreibung der Liebesnacht (die auch nochmals ein Lob der körperlichen Schönheit der Frau inkludiert, diesmal freilich der intimeren Körperteile) deutlich: „Vnd do sy also mitainander geredten/ giengent sy sament Jn die schlaufkamer/ da sy ain söllich nachte hatten/ als wir geloubent gewesen sin zwüschent zwayen liebhabenden menschen. [...] Vnd lägen ouch *näch volbrächter minne* nit müde noch stille Sunder glycher wyse als Antheus vsser dem ertrich stercker vferstünd also wurden ouch *die näch volbrächtem stryde* frölicher vnd stercker.“ Vgl. Wyle/Morrall, *Eurialus und Lucretia*, S. 164-166 (meine Hervorhebung).

⁸⁶ Vergil: *Eklogen*. Mit lateinischem Originaltext. Deutsche Übertragung und Vorrede von Gottfried Preczov Frankenstein. Basel: Schwabe, 1950 (Sammlung Klosterberg): „Omnia vincit Amor: et nos cedamus Amori“ (X, 69). Vgl. auch *Euriolus oc Lucretia*, Bl. B8^r: „Kierlighed offvervinder Alting/ derfor maa mand vige for Kierlighed.“ (Die Liebe besiegt alles, darum lasst uns der Liebe Raum geben).

⁸⁷ Dies lässt der Erzähler auch Euriolus ausrufen, als dieser, endlich in Lucretias Haus gelangt, die ohnmächtig gewordene Geliebte in den Armen hält und sofort an ihren Tod und an die Möglichkeit einer peinlichen Entdeckung denkt, *Euriolus oc Lucretia*, Bl. G3^v: „Ah vee du ulycksalige Kierlighed/ hvi hafver du meer aff Gallen end aff Honningen. Nu er der intet beskere/ eller bittere end du est? Hvad mangan Liffs Fare hafver du førd mig i? Dette skulle nu staa igien forhaande at du skulle døde denne Qyinde i mine Arme. Hvi hafver du icke helder dræbit mig? Hvi hafver du icke kast mig for Løffverne? Vee/ vee/ hvor meget heller jeg haffde seet/ at jeg hafvde død i hendis Skiød/ end hun skulle saa bliffve borte i mine Arme.“ (O weh, du unglückselige Liebe, was hältst du mehr Galle als Honig bereit. Es gibt nichts Bittereres als dich. In wie viele Gefahren für mein Leben hast du mich nicht geführt! Und nun dieses, dass du diese Frau in meinen Armen tötet. Warum hast du nicht mich stattdessen getötet? Mich den Löwen vorgeworfen? Ach, ach, wie viel

Doch der Text präsentiert in seiner Vielfalt an Aussagen über die Liebe ein differenzierteres und wenig eindeutiges Bild, das gerade aus der Spannung heraus, in der die Redeweisen zueinander stehen, reizvoll erscheint. Bei den im Folgenden nachgezogenen und in Zusammenhang gebrachten Diskurslinien spielt insbesondere der *cupiditas*-Diskurs eine wichtige Rolle im Sprechen der Historie über Liebe, Ehe und Sexualität.

Cupiditas: das gefährliche Begehren

Die Auffassung von der Liebe als gefährliche, zerstörerische Kraft, wie Lucretias Diener Sosias sie erläutert und der sich beide Protagonisten auch bewusst sind, geht zurück auf die in der christlich-moraltheologischen Tradition stark negativ konnotierte Bedeutung des sinnlich-leidenschaftlichen Begehrens, der *cupiditas* (‚fleischliche Liebe‘). Sie erinnert an die Verhaftung des Menschen in der Erbsünde und steht der ‚wahren‘ Liebe in Form der *caritas* (‚geistige Liebe‘) gegenüber. Die *cupiditas* oder *concupiscentia* wird auch mit der Todsünde der *luxuria* assoziiert.⁸⁸ Während die *cupiditas* durch das Erblicken (*ex visione*) einer schönen Frau oder eines schönen Mannes ausgelöst wird, entsteht die *caritas* in der *mens* oder *ratio*. Der Liebesauslöser „Schönheit“ (visuelle Wahrnehmung), der ja in *Euriolus oc Lucretia* primär beschrieben wird, steht damit aus theologischer Sicht während des gesamten Mittelalters unter dem Verdacht der sündigen Begehrlichkeit.⁸⁹ Welche Implikatio-

lieber wäre ich in ihrem Schoß gestorben, als dass sie jetzt tot in meinen Armen liegt). Dabei kann im letzten Satz mit dem Wortspiel bzw. der Doppelbödigkeit des Begriffs „sterben“ eine sexuelle Konnotation verstanden werden, zugleich wird aber auch das Bild einer umgekehrten Pietà entworfen.

⁸⁸ Wie komplex diese Thematik ist, die hier nicht ausführlicher behandelt, sondern im Folgenden nur kurz umrissen werden kann, zeigt die Untersuchung Schnells, der ausführt, dass zahlreiche mittelalterliche Autoren nicht immer strikt zwischen beiden Begriffen unterscheiden, d.h. unter dem Wort *amor*, *amour*, *minne* usw. sowohl *cupiditas* wie auch *caritas* verstehen können. Ähnliches gilt etwa auch für die Beschreibung religiöser Liebe, die sich nicht selten auch des Vokabulars und der Bildformeln weltlicher Liebesdichtung bedienen konnte, vgl. hierzu Schnell, *Causa amoris*, S. 18-52 (zu *cupiditas* vs. *caritas*) und S. 246-248 (mit zahlreichen Literaturverweisen). Sowie Günter Jerouschek: „Diabolus habitat in eis“. Wo der Teufel zuhause ist: Geschlechtlichkeit im rechtstheologischen Diskurs des ausgehenden Mittelalters und der frühen Neuzeit“, in: Bachorski, *Ordnung und Lust*, S. 281-305. – Bachorski, *Diskursfeld Ehe*, S. 511-545. – Philippe Ariès, André Béjin, Michel Foucault et al. (Hg.): *Die Masken des Begehrens und die Metamorphosen der Sinnlichkeit. Zur Geschichte der Sexualität im Abendland*. Frankfurt/Main: S. Fischer, 1984.

⁸⁹ Vgl. Schnell, *Causa amoris*, S. 246-249, u.a. mit dem Verweis auf die seit der Bibel (Mt 5, 28) und Augustinus im Mittelalter bekannte dreistufige Reihung der Sünde *suggestio-delectatio-consensus*, die ebenfalls im Erblicken (Blick-Erotik) ihren Ausgang nimmt. – Dennoch ist es schwierig, diesbezüglich eine eindeutige Wertung vorzunehmen: Andreas Capellanus etwa definiert ganz zu Anfang des ersten Buches von *De amore* das Wesen der Liebe (*amor*) in einem letztlich, wie Rüdiger Schnell überzeugend deutet, doch positiven Sinn, und es nimmt ebenfalls im Erblicken seinen Ausgangspunkt: „Amor est passio quaedam innata procedens ex visione et immoderata cogitatione formae alterius sexus, ob quam aliquis super omnia cupit alterius potiri amplexibus et omnia de utriusque voluntate in ipsius amplexu amoris praecepta compleri.“ (Andreas Capellanus: *De amore libri tres*. Hg. von E. Trojel. München: Eidos, 1964, S. 3). – In Hartliebs Übersetzung

nen hat daher der Blick der Liebe? – denn für Euriolus und Lucretia ist es buchstäblich die „Liebe auf den ersten Blick“ in der ovidischen Tradition.⁹⁰ In der (moral-) theologischen Tradition der Spätantike und des Mittelalters ist dieser Blick eher negativ konnotiert, was mit der augustinischen Unterscheidung zwischen Körper (*corpus*) und Fleisch (*caro*) und der Verschiebung der *concupiscentia* in den Bereich des (schon bei Paulus sündhaften) Fleisches (und damit einer impliziten Konzentration auf das sexuelle Begehren) zusammenhängt, so dass seit Paulus und besonders seit Augustinus eine Opposition *caro* vs. *spiritus* besteht und *caro* eine neue sexuelle Dimension erhält.⁹¹ Hier kommt dem Auge besondere Bedeutung zu: In der biblisch-jüdisch-christlichen Tradition und in der mittelalterlichen Theologie und Philosophie geht es nämlich immer wieder um den Blick als Beginn des Begehrens und um das Auge als Tor zur Seele, durch das sündhafte Einflüsse von außen in den Menschen eindringen und Besitz von der Seele ergreifen können. Das Sehvermögen erweitert also gewissermaßen die Möglichkeiten menschlichen Begehrens und birgt damit ein Gefahrenpotential für das Seelenheil des Menschen.⁹² Vor diesem doppelten Hintergrund – der poetischen antiken Tradition der „Liebe auf den ersten Blick“ und der theologischen Auffassung vom Auge als Einfallstor der Sünde – ist die Liebe zwischen Euriolus und Lucretia zu sehen. Von ihrem Ursprung her ist aber die Liebe (*amor*, *dilectio*) aus der Sicht der christlichen Morallehre, etwa bei Augustinus, an sich neutral und gut (ein *bonum*). Erst durch ihre jeweilige Aktualisierung als *cupiditas* oder *caritas*, hinsichtlich ihrer *intentio* bzw. dem Objekt des Begehrens, ist sie als Erscheinungsform menschlichen Verhaltens und Praktizierens als „schlechte“ oder „gute“ Liebe zu bewerten.⁹³ Da freilich die *cupiditas* und damit

wird *passio* mit „Leiden“ und *immoderata cogitatione* mit „vngeordneten gedänngken“ wiedergegeben, was freilich einen eher negativen Klang evoziert. Vgl. Alfred Karnein: *De Amore deutsch. Der Tractatus des Andreas Capellanus in der Übersetzung Johann Hartliebs*. München: C.H. Beck, 1970, S. 67. Vgl. dazu auch Schnell, *Causa amoris*, S. 49-52.

⁹⁰ Vgl. Suzannah Biernoff: *Sight and Embodiment in the Middle Ages*. Palgrave: Macmillan, 2002, S. 48.

⁹¹ Dies und das Folgende zum „begehrlichen Auge“ nach Biernoff, *Sight and Embodiment*, S. 23-59. Die theologische Argumentation zu Körper vs. Fleisch oder Fleisch vs. Geist sowie zur Bedeutung des Auges kann hier nur andeutungsweise und längst nicht in ihrer eigentlichen Komplexität und Differenziertheit wiedergegeben werden, da lediglich der diskursive Kontext für die Erotik des Blicks in *Euriolus oc Lucretia* skizziert werden soll. – So sind auch Oppositionen wie *caro* vs. *spiritus* keinesfalls für die gesamte mittelalterliche Theologie gültig, die Positionen zum „klassischen“ christlichen Dualismus von Geist/Seele vs. Körper sind durchaus unterschiedlich. Vgl. dazu ebda., S. 25.

⁹² Vgl. die aufschlussreichen Ausführungen zum Sündenfall und zur Bedeutung des „fleshy eye“ in Biernoff, *Sight and Embodiment*, S. 41-53. „My argument here is that carnal vision extends the appetite and attributes of the flesh beyond the boundaries of individual bodies. Sight lends the flesh an intersubjective dimension; it literally carries carnality outside the viewer's corporeal envelope and into the world: even into other bodies.“ (ebda., S. 41).

⁹³ Vgl. Schnell, *Causa amoris*, S. 66-68. – Dass sich mittelalterliche Liebeskonzeptionen freilich nicht einfach im Dualismus von *cupiditas* und *caritas* erschöpfen, sondern beispielsweise gerade in der „höfischen Liebe“ eine dritte Form neben der von der Kirche negativ bewerteten triebhaft-sexuellen Liebe und der mit Nachsicht oder mit Wohlwollen betrachteten ehelichen Liebe existiert, hat Rüdiger Schnell ausführlich gezeigt. Er macht deutlich, dass die „höfische Liebe“ in den Kategori-

die Sexualität insgesamt bis weit in die frühe Neuzeit ein verdächtiges Moment bleibt, auch in der Ehe, muss sie von der Institution Kirche als maßgeblicher Vertreterin der gültigen Sexualmoral kontrolliert und reglementiert werden, was sich in einem moral- und rechtstheologischen Diskurs niederschlägt: etwa in den Beichtspiegeln und „Beichtvätersummen“ (*summae confessorum*), die während des gesamten Mittelalters und teilweise bis ins 17. Jahrhundert hinein verfasst und verwendet wurden. Foucault beschreibt diesen Prozess des von Instanzen der Macht kontrollierten Sprechens über Sexualität als „Diskursivierung des Sexes“.⁹⁴

Im gegenseitigen sinnlichen Verlangen der Liebenden, wie es im Verlauf der Historia vom ersten Erblicken bis hin zur Vereinigung gesteigert wird, besitzt die Liebe von Euriolus und Lucretia von Anfang an eindeutig „ordnungsgefährdendes Potenzial“,⁹⁵ gefährdet sie doch die gesellschaftliche Ordnung, Stellung und Ansehen der Betroffenen – allerdings nur für Lucretia als verheiratete Frau, denn Euriolus als *peregrinus* ist diesen Bindungen enthoben,⁹⁶ aber mit der Frau ist auch die ganze Familie betroffen, die christliche Hausgemeinschaft. Vor allem aber ist natürlich die christliche Moralordnung gefährdet, die sakramental verfestigte eheliche Treue. „Hvad siger du arme Qyinde? Du vanærer oc beskemmer dit Huus/ oc bliffver den eniste Hoer-Qyinde i din Slect“⁹⁷ wirft Sosias Lucretia vor. Einen gewissen Aufschub der Erfüllung der *cupiditas*, womit eine zunächst noch aufrechterhaltene Ordnung garantiert ist, sichern die Eigenschaften Lucretias als tugendhafte und auf ihre Keuschheit bedachte Frau, wie sie Euriolus in seinem zweiten Brief an Lucretia hervorhebt (vom Erzähler in indirekter Rede wiedergegeben):

sierungen der kirchlich-lateinischen Traktate so gut wie keine Erwähnung findet, sondern primär in der volkssprachlich-„höfischen“ Dichtung beheimatet ist (und darum nicht mit Argumenten oder Maßstäben der kirchlichen Traktate interpretiert werden kann). „Höfische Liebe“ bedient sich, verkürzt gesagt, zwar oftmals derjenigen strukturellen Elemente, die in der geistlichen Literatur für die Konzeption einer geistig-religiösen Liebe verwendet werden, konstruiert aber darauf aufbauend ihre eigene, neue Liebeskonzeption einer erotischen (sexuellen) Beziehung, die grundsätzlich einen ethisch positiven Wert repräsentiert und die vielfache poetische Darstellungsformen ermöglicht. Mir ist bewusst, dass dies eine sehr verkürzte Darstellung ist, doch die vielfältigen poetologischen und konzeptionellen Erscheinungsformen eines so komplexen Themas wie der „höfischen Liebe“ in der (deutschsprachigen) mittelalterlichen Literatur können hier nicht ausreichend wiedergegeben werden. Vgl. hierzu Schnell, *Causa amoris*, S. 77-184, bes. S. 135-137.

⁹⁴ Vgl. hierzu Jean-Louis Flandrin: „Das Geschlechtsleben der Eheleute in der alten Gesellschaft: Von der kirchlichen Lehre zum realen Verhalten“, in: Ariès et al. (Hg.), *Masken des Begehrens*, S. 147-164. Sowie Jerouschek, *Diabolus habitat in eis*, in: Bachorski, *Ordnung und Lust*, S. 281-284 und insbesondere Foucault, *Sexualität und Wahrheit I*, S. 21, S. 28-32 und S. 75-79.

⁹⁵ Von Bloh, *Ausgerenkte Ordnung*, S. 223.

⁹⁶ Zur Position und literarischen Vorbildern des *peregrinus* (etwa Aeneas, Paris) vgl. Wyle/Morrall, *Eurialus und Lucretia*, S. 17-19.

⁹⁷ *Euriolus oc Lucretia*, Bl. B4^v-B5^r (Was sprichst du, unglückliche Frau? Du beschimpfst und entehrst dein Haus und wirst zur einzigen Hure in deiner Familie). Auch Euriolus argumentiert später mit der Gefahr der öffentlichen Schande für Lucretias Familie (interessanterweise allerdings weniger mit der eigentlichen, moralischen „Schande“ ihres Verhältnisses, der Sünde des Ehebruchs, sondern aus Sorge um seine eigene gesellschaftliche Stellung).

Thi naar en Qvinde forlorer engang Kyskheden/ siden er der intet i hinde loffligt/ oc at Skabnings Deylighed er vel en behagelig lystig god Ting/ men er dog forgængelig/ oc den som icke sammen holder Tuct oc Blysel/ hendis Skønhed actis for ingen Ting. Oc fordi hun haffde tilhobeføyet Tuct/ Ære oc Fromhed til den skøne Skabning/ oc hand viste at hun var begaffvet med dennem/ baade tilsammen føyet/ oc derfor skinnede hun oc som en Gudinde/ oc at hand derfor elskte oc ærede hende [...].⁹⁸

Die Kombination beider Eigenschaften erscheint zugleich als klassischer Liebesauslöser mittelalterlicher Tradition:⁹⁹ „oc at hand *derfor* elskte oc ærede hende“.

In der Schilderung des ersten Beisammenseins der Liebenden (*Euriolus oc Lucretia*, Bl. E2^v-E4^r) weicht die dänische Version von Wyles Fassung darin ab – und das ist aus transmissionshistorischem Aspekt interessant –, dass die Erfüllung des erotischen Begehrens noch aufgeschoben wird, das ordnungsgefährdende Potenzial der Liebe somit noch länger narrativer Kontrolle unterliegt. In dieser Szene wird zunächst eine weitere Beschreibung von Lucretias körperlicher Schönheit als *puella bella* gegeben, die nun aber in einer erotischen Konstellation platziert ist, denn trat Lucretia damals im öffentlichen Raum erstmals in Euriolus' Blickfeld, ist die Szene nun das private Gemach, und es können nun, ähnlich wie in den mittelalterlichen Tageliedern, auch intimere Körperteile beschrieben werden:

Lucretia var klæd med en tynd Serck/ det sat til Liffvet uden Ryncker igiennem hvilcken mand kunde kiende i Vißhed hendes Bryst/ Skam/ oc alle Lemmer som de vare i Sandhed. Der skinnede hendis Hals hvid som Snee. Hendis Øyens Klarhed som Skin aff Solen. Hendis Ansigt klart oc lystigt/ hendis Kinder som Lilier formengt med Purpur Rosenfarffve. Hendis Ladder med hendis Mund sød/ liflig oc maadig. Hendis Bryst haffde sine Brede/ oc de smaa Bryst heffvede sig til begge Side som tvende Eble/ hvilcke oc opvacte dennem som dem rorde til Begierlighed.¹⁰⁰

Nach einem kurzen Disput über die Sünde und die Gunst der Gelegenheit ist die Szene zu Ende. Doch der Erzählerkommentar weiß bereits, dass die Standhaftigkeit des von Lucretia vorgeschobenen Verweises auf Tugend und Ansehen nur eine Frage der Zeit ist: „Denne Samkom formindskede icke Begierligheden/ [...] men hun opvacte store Kierligheds Tørst i dennem baade.“¹⁰¹ Die Erfüllung des eroti-

⁹⁸ *Euriolus oc Lucretia*, Bl. C3^v (Denn wenn eine Frau ihre Keuschheit verliert, besitzt sie nichts Löbliches mehr. Schönheit des Leibes ist sicherlich etwas Angenehmes, aber doch etwas Vergängliches, und eine Frau, die nicht Züchtigkeit und Anstand bewahrt, deren Schönheit ist wertlos. Und weil sie [Lucretia] Züchtigkeit, Ehre und Anstand in einem schönen Äußeren vereinte und er darum wußte, darum strahlte sie wie eine Göttin, und er verehrte und liebte sie deswegen). Meine Hervorhebung.

⁹⁹ Vgl. Schnell, *Causa amoris*, S. 275-286.

¹⁰⁰ *Euriolus oc Lucretia*, Bl. E3^r (Lucretia war mit einem dünnen Unterkleid bekleidet, das glatt an ihrem Körper anlag, durch das ihre Brüste, ihre Scham und alle Glieder, so wie sie waren, hindurchschienen. Ihr Hals leuchtete weiß wie Schnee, ihre Augen waren so klar wie der Sonnenschein, ihr Gesicht so fein und klar, ihre Wangen rosenfarben, wie Lilien vermischt mit Purpur. Ihr Lachen aus ihrem Mund war süß, lebhaft und angemessen. Ihre wohlgeformten kleinen Brüste glichen zwei Äpfeln und erweckten großes Begehren in dem, der sie berührte).

¹⁰¹ *Euriolus oc Lucretia*, Bl. E4^r (Dieses Beisammensein verringerte nicht das Begehren, sondern weckte den großen Hunger der Liebe in ihnen beiden).

schen Begehrens ereignet sich erst in der späteren Szene der Liebesnacht. Interessanterweise findet jedoch im lateinischen und im deutschen Text die (von der Frau offensichtlich nicht verhinderte) Verführung bereits hier statt. Bei Niklas von Wyle heißt es nämlich nach dem kurzen moraltheologischen Disput über die Sünde:

Auch sprach Lucrecia es ist sünde. es ist sünd sprach Euriolus sich des gûten nit gebruchen so man daz wol tûn mag. Sôlt ich sôlich bequemlich zyt vnd statt die mir yetz geben sint vnd die ich gesûcht vnd dero so lang begert han/ verlieren vnd mich dero nit gebruchen? Vnd hûb vf der frôwen klaiden vnd tât die widerstritenden frôwen (die doch nit wolt gesigen) âne arbeit überwinden.¹⁰²

Der dänische Übersetzer, der hier den entscheidenden letzten Satz auslässt, scheint es also darauf angelegt zu haben, die Erfüllung des Wunsches der Protagonisten nach körperlicher Vereinigung auf eine einzige Szene zu begrenzen und den Diskurs der Sinnlichkeit und Sexualität, dem in der lateinischen und deutschen Vorlage dagegen großzügiger (mitunter auch freizügiger) Platz eingeräumt wird, einzuschränken.

Spuren des mittelalterlichen moraltheologischen und medizinischen Diskurses über die unterschiedlich gewertete *cupiditas* von Mann und Frau werden zudem in der Historie aufgenommen, indem die Figuren über die von beiden Geschlechtern offensichtlich unterschiedlich wahrgenommene und beherrschbare Sehnsucht nach Erfüllung ihrer Liebe reflektieren. Lucretia bittet Euriolus in ihrem dritten Brief, von seiner Liebe zu ihr zu lassen, weil sie um den Totalitätsanspruch weiblicher Liebe weiß, welche die unbedingte und dauerhafte Erfüllung der Sehnsucht fordere. Dies sei einem Fremden wie ihm bzw. einem Mann grundsätzlich letztlich unmöglich, da er früher oder später wieder in seine Heimat zurückkehren und die Frau verlassen werde, also nicht gleichermaßen absolut wie sie zu lieben vermöge. „Derfor vil jeg bede dig/ at du her effter icke begierer mig/ oc at du Dag fra Dag stiller din Attraa. Thi det er eder Mænd megit lettere/ end os Qvinder.“¹⁰³ Euriolus antwortet daraufhin, dass dem nicht so sei, die *cupiditas* betreffe genauso die Männer, allerdings weil der Ausgangspunkt bei den sie begehrenden Frauen liege, denn er gibt hier zu, dass der Frau die größere Begehrlichkeit zugeschrieben wird.¹⁰⁴ Welche misogynen Stimmen melden sich damit in der Historie zu Wort?

¹⁰² Wyle/Morrall, *Eurialus und Lucretia*, S. 132. Vgl. dazu auch Braun, *Ehe, Liebe, Freundschaft*, S. 242–243.

¹⁰³ *Euriolus oc Lucretia*, Bl. C6^v (Darum bitte ich dich, dass du nun nicht nach mir verlangst und von Tag zu Tag dein Verlangen stillst. Denn dies fällt euch Männern leichter als uns Frauen).

¹⁰⁴ *Euriolus oc Lucretia*, Bl. C7^v: „Det er icke Mændene saa læt/ at læske oc udslucke Kierligheds Brynde/ som du meen Lucretia/ thi det du giffver vor Slect/ tillegger mand gemenlige eders Køn. Men jeg vil nu icke indgaa denne Kamp oc Strid/ [...]“ (Es ist uns Männern nicht so leicht, die Flamme der Liebe auszulöschen, wie du meinst, Lucretia, denn was du uns zuschreibst, sagt man im allgemeinen von eurem Geschlecht. Aber ich will nun nicht auf diesen Streit eingehen). – Eigentlich schade, dass der Text in der Rede des Euriolus sich nicht weiter auf eine Geschlechterdebatte einlassen will, aber er spielt immerhin explizit darauf an. Seit der Antike kursiert die Annahme von der größeren sexuellen Lust bzw. der sexuellen Unersättlichkeit der Frau als dominante Vorstellung in medizinischen und theologischen Schriften des Mittelalters. Vgl. Georges Duby und Michelle Perrot (Hg.): *Geschichte der Frauen*. Bd. 2: *Mittelalter*. Hg. von Chris-

Misogyne Stimmen

Zwar stehen wohl grundsätzlich, wie Eric John Morrall ausführt, die Sympathien des Autors Aeneas Piccolomini auf Seiten seiner Heldin Lucretia, während Euriolus kritischer gesehen wird, da seine Liebe, im Gegensatz zu ihrer, unbeständig ist und er sich schließlich (zumindest legt das der Text nahe) mit einer anderen Braut trösten kann, während sie selbst an gebrochenem Herzen stirbt.¹⁰⁵ Doch scheinen mir die verschiedenen Äußerungsformen und Stimmen, die in der Historie über Liebe und Frauen zum Ausdruck kommen, noch etwas differenzierter und vielschichtiger zu sein. Es gibt durchaus auch eine misogyne Stimme, mit der sich an mehreren Stellen der Erzähler resp. der implizite Autor meldet, und manchmal finden sich misogyne Stimmen auch in der Figurenrede. So schreibt beispielsweise der Erzähler in einem das zuvor Erzählte kommentierenden Abschnitt, zwar ausgehend von der Figur des Menelaus, aber dann in eine allgemeingültige Formulierung übergehend, der Frau ein wankelmütiges Wesen, Neigung zur Untreue und leichte Verführbarkeit zu:

Thi enddog hannem [Menelaus] vaar intet vitterligt om hende [Lucretia]/ saa viste hand doc vel Qvindens Vilkor/ at hun vaar tit forsøct i Boleri/ oc der om tiltalet. Hand viste oc vel/ Qvindens Sinds Ustadighed oc mangfoldige Villie. Thi Qvindens Natur alle gierne ere begierligt til Nyt/ oc sielden elsker den Mand/ hun haffver altid vel paa/ derfor følgede hun [!] den meenlig Vey der Ectemænd følger/ som meener at mand udelucker Lycken med god Forsiun oc Vaareteckt.¹⁰⁶

Dementsprechend wird auch Menelaus – hier quasi als Sprachrohr des Erzählers – als äußerst misstrauisch beschrieben; er traut seiner (freilich viel jüngeren) Frau im Grunde ständige Bereitschaft zur Untreue zu und verdächtigt sie dieser.¹⁰⁷ Der Erzähler sieht allerdings das „männliche Misstrauen“ in der grundsätzlich „rebellischen“ Eigenschaft „der Frau“ im Allgemeinen begründet, die man nicht gegen ihren Willen behandeln dürfe:

tiane Klapisch-Zuber. Paris u.a.: Campus, 1993, S. 76. Sowie Schnell, *Sexualität und Emotionalität*, S. 317-331 (*verecundia*-Diskussion), S. 365-367.

¹⁰⁵ „There can be no doubt that the author's sympathies were deeply engaged by his heroine. [...] There can be no doubt that Aeneas viewed his hero critically, since Eurialus's devotion to Lucretia is shown to be unstable throughout.“ Wyle/Morrall, *Eurialus und Lucretia*, S. 25.

¹⁰⁶ *Euriolus oc Lucretia*, Bl. F2^r-F2^v (Denn obwohl er nichts weiter davon wusste, so kannte er doch die Natur der Frau, dass sie leicht zu verführen war, kannte die Wankelmütigkeit ihres Sinnes und ihren sich rasch ändernden Willen. Denn die weibliche Natur ist immer auf etwas Neues aus und liebt selten den Mann, dessen sie sich sicher ist. Darum folgte er dem üblichen Weg der Ehemänner, die meinen, man könne mit Vorsichtsmaßnahmen das Glück fernhalten).

¹⁰⁷ Vgl. z.B. Menelaus' Reaktion am Tag nach dem Schäferstündchen: *Euriolus oc Lucretia*, Bl. F2^r: „Den anden Dag (hvad heller det skede effter Kammerens skickelse/ eller aff en ond Mistanck) slo Menelaus Vinduet til. Jeg troer (som vaare Borgere ere behendig at mercke saadan ting/ oc ere fulde af Mistanck) at Menelaus haffver merkt det Vindues Beqvemmelighed [...]“. (Am folgenden Tag – ob es nun mit dem Zimmer zu tun hatte oder aus Misstrauen geschah – verschloss Menelaus das Fenster. Ich glaube, da unsere Bürger solches schnell bemerken und rasch Verdacht schöpfen, dass Menelaus die Vorteile dieses Fensters bemerkt hatte).

Nu er denne en menig Bryst i Italien/ at hver mand lucker sin Hustru inde som sit liggende Fæ/ (dog som mig siunis) forgeffvis. Thi Qvinder ere meenlig alle ved dette Sind/ at de begierer allermeest/ det som dennem meest forbiudis. Thi naar du vilt da ville de icke/ oc naar du vilt icke/ da ville de oc begiere selffvillige. Saa naar Qvinderne haffve deris fri Villie/ saa gjøre de icke saa meget ont.

Det er derfor saa svart/ at vocte en Qvinde imod sin Villie/ som at holde en hob Lopper tilsammen i hedeste Solskin. Thi uden en Qvinde vil aff sin egen Villie skicke sig vel/ oc leffve kyskelig/ forgæffvis beflitter Manden sig/ hende at vocte oc indlucke. Kiere sig mig/ hvo vocter paa Vocterne/ at de icke selffve begynde først med dennem? En Qvinde er it utemmeligt Diur/ der kand med Bidzel eller nogen Heet icke igien holdis.¹⁰⁸

Die dänische Übersetzung folgt hier der deutschen und lateinischen Vorlage, die sich auf antike Intertexte mit satirischer Färbung bezieht, etwa Terenz' *Eunuchus* und Juvenals *Satura*.¹⁰⁹ Auch an Andreas Capellanus' durchaus ironisch-überspitzt gemeinten Katalog der weiblichen Laster im dritten Buch seines Traktats *De amore* (1185-1187) mag man denken.¹¹⁰ Die abschließende Beschreibung der Frau als unbezähmbares, störrisches und unverständiges Tier stellt eine Art Höhepunkt des misogynen Diskurses des Textes insgesamt dar.

Während Lucretia schon vor der eigentlichen Begegnung mit Euriolus bereit ist, alles für ihn aufzugeben und ihm in die Fremde zu folgen, bezweifelt ihr Liebhaber immer wieder die Aufrichtigkeit Lucretias und erscheint weniger radikal in seiner Hingabe. In einer Szene, als Euriolus unter dem Bett versteckt hofft, nicht entdeckt zu werden und einer möglichen tödlichen Bestrafung zu entgehen, lässt ihn der Erzähler der Liebe abschwören und über die Falschheit der Frau rasonnieren (vgl. *Euriolus oc Lucretia*, Bl. E1^r-E1^v), nachdem er gerade noch Lucretia verführen wollte. Seine Gefühle scheinen mit einem Mal um hundertachtzig Grad gewendet und ins genaue Gegenteil umgeschlagen zu sein:

Lucretia haffver icke hafft mig kier/ men haffver villet fange mig som en Hiort i Garnet. See min Dag er kommen/ ingen kand nu hielpe mig/ uden du Gud allene. Jeg haffver tit hørt aff Qvindes Snedithed oc Bedrageri oc kunde dog icke tage mig vare derfor/ men kommer jeg nu her fra/ aldrig skal nogen Qvinde List bedrage mig.¹¹¹

¹⁰⁸ *Euriolus oc Lucretia*, Bl. D2^r-D2^v (Es ist in Italien üblich, dass jeder Mann seine Frau so einschließt wie sein kostbares Vieh im Stall, doch vergeblich, wie mir scheint. Denn die Frauen sind alle so, dass sie das am liebsten haben wollen, was ihnen verwehrt wird. Denn wenn du willst, da wollen sie nicht und umgekehrt. Wenn also Frauen ihren freien Willen bekommen, so können sie nicht so viel Übel anrichten. Darum ist es so schwer, eine Frau gegen ihren Willen zu behüten, etwa so schwer, wie eine Schar Läuse in der Sonnenwärme beieinander zu halten. Solange nicht die Frau von sich aus ein keusches Leben führen will, so müht sich der Ehemann vergeblich, sie zu bewachen und einzusperren. Sag mir, mein Freund, wer aber bewacht die Wächter, dass sie nicht selbst damit beginnen? Eine Frau ist ein ungezähmtes Tier, mit Zaumzeug nicht zu halten).

¹⁰⁹ Vgl. die Hinweise bei Wyle/Morrall, *Eurialus und Lucretia*, S. 117, Anm. 85 und 86.

¹¹⁰ Vgl. Andreas Capellanus, *De amore*, S. 340-357 und Karnein, *De amore deutsch*, S. 245-256 (in Hartliebs Übersetzung am Ende von Buch II). Zur Ironie vgl. Schnell, *Causa amoris*, S. 51.

¹¹¹ *Euriolus oc Lucretia*, Bl. E1^v (Lucretia hat mich nicht geliebt, sondern wollte mich fangen wie einen Hirsch in der Falle. Nun ist meine Stunde gekommen, niemand außer Gott allein kann mir helfen.

Der Vorwurf der „Qvinde List“ geht natürlich zurück auf die biblische Ur-Ikone der Verführerin, Eva. Aeneas Piccolomini schöpft hier, in der Figurenrede des Euriolus, aus einer reichen Tradition eines (primär) klerikalen misogynen Diskurses, wie er im ausgehenden Mittelalter sowohl aus der christlich-moraltheologischen Überlieferung als auch der lateinischen Klassik präsent ist.¹¹²

„Omnia vincit amor‘: die Macht der Liebe und die Bedrohung der Ordnung

Neben der skeptischen, moraltheologisch argumentierenden Rede über die gefährliche *cupiditas*, der sich sowohl der Erzähler wie auch die Figuren bedienen, wird die Macht der Liebe thematisiert, der sich die Protagonisten ausgeliefert sehen und die im Text wiederum von verschiedenen Stimmen sowohl positiv wie negativ beschrieben wird. Sie wird als Naturgewalt bezeichnet, als außerhalb des Menschen wirkende Kraft, die ihn erfasst und ohnmächtig macht, und sie wird wiederholt auch mit *Lycken*, d.h. der Macht der Fortuna, gekoppelt, der sich kein Sterblicher entziehen kann, weil die Fortuna genau wie die Liebe auch eine *conditio humana* ist:

Jeg haffver slagit mit Hierte til Lucretiam/ oc haffver hende kiær/ hvilcket (kiere Pandale) er icke sked for min skyld/ men Lycken haffver giort det/ i hvis Haand oc Macht den gandske Verden staar/ den vi saa ære.¹¹³

Dieser Bezug auf ein den Liebenden quasi entschuldigendes „übernatürliches Element“ als Liebesauslöser erinnert an die (meist mythologisch besetzten) bekannten Personifikationen der Liebe und Liebesauslöser der antiken und mittelalterlichen Dichtung wie Cupido, Amor, Venus usw.¹¹⁴ Durch die Verbindung zur Fortuna und durch die Personifikation der Liebe als schicksalhafte Macht ergeben sich jedoch Fragen nach „Schuld und Entschuldigung, Willensfreiheit und Fremdbestimmung“, wird letztlich auch die Funktion einer „Entlastungsinstanz“ für menschliches sexuel-

Oft habe ich von der Falschheit der Frauen gehört und konnte mich doch nicht davor schützen. Aber entkomme ich hier, so soll niemals mehr weibliche List mich betrügen).

¹¹² Vgl. Duby/Perrot, *Geschichte der Frauen*, Bd. 2, S. 36. Dass die Misogynie mit Eva als Repräsentationsfigur der Verführerin nur ein Aspekt eines sehr komplexen Feldes ist, dürfte selbstverständlich sein, denn der geistliche mittelalterliche Diskurs über die Frau ist nur in Bezug auf Eva als Identifikationsfigur negativ gefärbt, daneben stehen als Gegenpole vor allem Maria, aber auch Maria Magdalena als die erlöste Sünderin. Es ergibt sich somit ein sehr facettenreiches Bild der Frau allein schon innerhalb der klerikalen Vorstellungen. Vgl. ebda., S. 49-54.

¹¹³ *Euriolus oc Lucretia*, Bl. F4^r (Mein Herz gehört Lucretia und ich liebe sie, was, lieber Pandalus, nicht aus mein eigenem Willen heraus geschieht, vielmehr hat es das Glück so gefügt, in dessen Händen die ganze Welt liegt). Ähnlich auch die Formulierung ebda., Bl. F5^r.

¹¹⁴ Rüdiger Schnell zeigt, dass gerade die Koppelung von Amor und Fortuna, in der einerseits das Wirken einer „höheren Macht“ zum Ausdruck kommt, gleichzeitig aber auch die Unbeständigkeit und Unerklärbarkeit der Liebe mit dem Walten der unberechenbaren Fortuna verglichen wird, ein in der Literatur des Mittelalters, zumindest seit dem 11. Jahrhundert, häufiges Phänomen ist. Vgl. Schnell, *Causa amoris*, S. 411-413.

les Begehren“ ausgesprochen.¹¹⁵ Damit sich das ordnungsgefährdende Potenzial der Liebe, das diese in Gestalt der moraltheologisch negativ besetzten *cupiditas* oder „fyrighed“ besitzt, nicht in diese Richtung entfaltet, gilt es, die gefährliche Begehrlichkeit und Sinnlichkeit zu überwinden und in einen bzw. in *den* einzig möglichen positiven Rahmen zu überführen, der die Restitution von Ordnung und Legitimität garantiert: die christliche Ehe. Für Euriolus und Lucretia ist aber dieser Weg von vornherein versperrt, weil Lucretia bereits verheiratet ist. Ihnen bleibt mit dieser Ausgangsposition zur Abwendung der „fyrighed“ nur die völlige Enthaltensamkeit, die Abtötung ihrer Leidenschaft – oder die Erfüllung ihrer Sehnsucht *außerhalb* dieses Rahmens und damit eine der Ordnung widersprechende Alternative. Dessen sind sich beide Protagonisten bewusst. Euriolus erklärt seinem Verbündeten Pandalus die Ausweglosigkeit der Lage:

Du veedst hvor Menniskens Natur er svar tilbøuelig til Kierlighed. [...] Her for uden er denne it saarit Hiertes i Kierligheds Nature oc Eenlighed/ at jo store Modstand der giøris imod/ ja inderligere brender det. Saa at denne Kranckhed bliffver icke bedre lægt/ end naar mand bekommer det Menniske mand elsker/ [...]. Oc tvert imod haffve vi oc kient mange/ som effter de haffve fremmet deris Villie/ med Samkom/ Fauffntag/ haffver de Dag effter Dag ladet falde aff saadan uskickelig Kierligheds Raseri. Oc saa er det intet raadeligere/ end naar Brynden henger nu hart ved Benene end at vige for saadan Fyrighed. Thi den der strider imod Veyrit til Skibs/ hand maa oc lide at være Skibbruden/ men den som viger for Bylgen oc Vinden/ den kommer offver/ oc offvervinder den Fyrighed. [...] Saa er det skeed/ at I det jeg saa forfulde det flittelig/ at beggis vore Villie ere bleffue lige imod hver andre. Hun er optend jeg brender/ vi dø baade/ oc vi see ingen Lægedom/ at forlenge vort Liff med/ uden du min Behielper oc Broder vil staa os bi. [...] Jeg kiender Lucretiæ brendende fyrighed. Enten skulle hun drage effter mig/ eller oc naar hun bleffve tvingd at bliffve/ skulle hun dræbe sig selff/ hvilcke skulle være eders Huus oc Slect en evig Skam. [...] Oc her er ingen anden Vey/ end at du bliffver vor Kierligheds Driffvere/ oc see til at denne forborgit Ild/ bliffver icke aabenbared. Fly det saa/ at vi kand en gang komme sammen/ naar det er sked/ saa skal Brynden sacte sig/ oc Kierligheden bliffver mindre oc rolligere. [...] det icke kand skade saa megit/ at unde mig hende en Nat/ saa at ingen Mand det veed [...].¹¹⁶

¹¹⁵ Schnell, *Causa amoris*, S. 414; für die Verweise auf diesen Topos (Amor als handlungsbestimmendes Element) bereits in der Antike vgl. ebda., S. 417 sowie den gesamten Teil III (S. 349-505).

¹¹⁶ *Euriolus oc Lucretia*, Bl. F3^v-F6^r (Du weißt, wie sehr die menschliche Natur der Liebe zugetan ist. Darüber hinaus ist ein verwundetes Herz nach der Art der Liebe, dass das Feuer der Liebe umso stärker brennt, je größer der Widerstand von außen dagegen ist. Diese Krankheit wird nicht geheilt, bis man den geliebten Menschen bekommt. Und wir haben auch manche gekannt, bei denen, nachdem sie ihren Willen bekommen haben mit Umarmungen und Beisammensein, das Rasen der Liebe sich abgeschwächt hat. Und da das Verlangen nun so stark ist, ist es am besten, man gibt ihm nach. Denn wer bei Sturm und starkem Gegenwind sein Schiff zu lenken versucht, der mag wohl Schiffbruch erleiden; wer aber den Wellen und dem Wind weicht, der übersteht es gut und besiegt die Flamme des Begehrens. So kam es, während ich beharrlich dabeiblieb, dass unsere Neigung zueinander gleichermaßen stark wurde. Sie ist entflammt, ich brenne, und wir sterben sonst beide und finden keine andere Arznei, uns am Leben zu erhalten, wenn du uns nicht als Helfer beistehen willst. Ich kenne Lucretias brennendes Verlangen. Entweder würde sie mir nach-

Euriolus argumentiert hier einerseits mit der Totalität der Liebe, der die Liebenden – Mann und Frau gleichermaßen – unterworfen sind und von der es nur „Heilung“ durch die Erfüllung ihres Wunsches nach Vereinigung gibt. Andererseits argumentiert er auch mit der gesellschaftlich-religiösen Ordnung, die nicht gestört werden soll durch eine unerlaubte Affäre, eventuell sogar die öffentliche Schande bei einem eventuellen Selbstmord Lucretias aus Liebeskummer oder im Fall einer gemeinsamen Flucht ins Ausland. Als einziger, allerdings „illegaler“ Ausweg – aus dem unkeuschen Begehren, aber auch zur gleichzeitigen Verheimlichung der Affäre – erscheint eine gemeinsame Liebesnacht, wobei Pandalus als Helfer agieren soll.

In Euriolus' Rede überlagern sich also verschiedene Diskurslinien, die miteinander verknüpft werden: erstens die (positiv argumentierende) antike und renaissancezeitliche Auffassung von der Allmacht der Liebe und eine neuzeitliche Liebestheorie, die die Sehnsucht nach einer erotischen Liebesbeziehung als natürliche Befindlichkeit oder Eigenschaft des Menschen und damit als legitimiert verteidigte, wie sie auch in der zeitgenössischen Literatur präsentiert wird.¹¹⁷ Zweitens die christliche moraltheologische Argumentation über die Keuschheit und die christliche Ehe, wie sie vor allem bei Paulus diskutiert wird.¹¹⁸ Hier jedoch wird anstelle der „keuschen Ehe“, die in diesem Fall nicht möglich ist, die Erfüllung des Begehrens *hic et nunc* gesetzt – und damit die außereheliche Liebesbeziehung paradoxerweise legitimiert. Drittens ein Ordnungsdiskurs, der um das Aufrechterhalten der nach außen hin sichtbaren gesellschaftlichen Ordnung bemüht ist (Lucretia bleibt Menelaus' Frau und provoziert keinen Skandal) und darum lieber die Heimlichkeit der Liebesbeziehung unterstützt, auch wenn er damit die christlichen Vorschriften zu Keuschheit und Ehe bewusst untergräbt. Auch Sosias hatte ein verheimlichtes Verhältnis für die beste Alternative gehalten, ebenfalls Lucretia, in der – freilich vergeblichen – Hoffnung, ihr und Euriolus' gegenseitiges Verlangen würde sich durch eine endlich ermöglichte Begegnung vermindern.¹¹⁹ Mit dem Gebot der

ziehen, oder, wenn man sie zwänge, hier zu bleiben, würde sie sich das Leben nehmen, was für eure Familie ewige Schande bedeutete. Es gibt also keinen anderen Ausweg, als dass du zum Helfer unserer Liebe wirst und dafür sorgst, dass dieses heimlich lodernde Feuer nicht entdeckt wird. Richte es so ein, dass wir zusammenkommen können; ist es einmal geschehen, so wird das Verlangen nachlassen und die Liebe abnehmen. Es kann nicht so viel Schaden anrichten, sie mir für eine Nacht zu gönnen, wenn niemand davon weiß).

¹¹⁷ So Wyle/Morrall, *Euriolus und Lucretia*, S. 26: „[...] love in the sense of the sexual instinct was an appetite implanted in all living creatures by Nature and thus rendered legitimate.“

¹¹⁸ Vgl. 1 Kor 7.

¹¹⁹ *Euriolus oc Lucretia*, Bl. D6^r: „Naar vi komme en gang sammen/ siden kand vi elske vaarliger/ oc Kierligheden bliffver diß snarere skiult“ (Kommen wir endlich zusammen, so werden wir zurückhaltender lieben, und unsere Liebe wird umso besser verborgen bleiben). – Dass diese Rechnung kaum aufgehen kann, sondern die Liebe erst recht aufflammen lässt, nachdem Euriolus als Kornträger verkleidet ins Haus gelangen und zum ersten Mal mit Lucretia allein sein kann, wird sich der Leser bereits gedacht haben und wird auch vom Text bestätigt. Doch trotzdem dringt der pessimistische Kommentar des impliziten Autors immer wieder durch (vgl. etwa Bl. F1^r): „See her hvor kort Vellysten er/ oc hvor lang Angsten er.“ (Sieh nur, wie kurz die Lust und wie lang die Furcht ist).

Geheimhaltung der Liebe wird wiederum ein literarischer Rekurs unternommen: auf den berühmten Traktat *De amore*.¹²⁰

Die Macht der Liebe wird noch an anderer Stelle explizit mit einem Ordnungsdiskurs in Verbindung gebracht, doch nun im positiven Sinne. So ruft sich Euriolus zu Beginn seiner Liebe zu Lucretia antike Helden und Dichter in Erinnerung, die ebenfalls der Macht der Liebe nachgegeben hätten, sogar seinen eigenen Vorgesetzten, den offenbar als Frauenheld bekannten Kaiser, und schließlich die gesamte belebte Natur selbst, allerhand Tiere – so dass er sich am Schluss fragen kann:

Naar Kierlighed udstrecker sin Krafft/ maa de uforuufftige Diur oc umellende Creatur optendis. Ingen ting er udeluct/ ingen ting er fri/ ingen ting fornectis Kierlighed. All Had forsvinder naar Kierlighed det befalder/ hun opvicker den fyrige Brynde i Ungdommen/ Hun optender i den Gamle den oflugne Hede. [...] Derfor hvor effter strider jeg imod Naturens Art oc Low? Kierlighed offervinder Alting/ derfor maa mand vige for Kierlighed.¹²¹

Die später in der Barockliteratur so beliebte Figur der sogenannten großen Liebeskette oder kosmischen Hochzeit, das Begreifen der menschlichen (sinnlich-erotischen) Liebe innerhalb einer kreatürlich-natürlichen, gottgegebenen Schöpfungsordnung, scheint hier bereits anzuklingen.¹²² Symptomatisch für einen gelehrten Text wie *Euriolus und Lucretia* ist die doppelte Referenz sowohl zur Ordnung der Natur als auch zur antiken Literatur, wie sie Euriolus in seinem vierten und letzten Brief an Lucretia verwendet:

Bed at alle Bierge oc Dale bliffve i en slet/ oc alle Becke oc Vand flyder tilbage til deris Kilde oc Udspring. Jeg kand mindre forlade at elske dig/ end Solen at forlade sit Løb paa Himmelen. Kand det Scytische Bierg miste sin Sne/ oc Haffvet sin Fisk/ oc Marcken oc Skoffven sine Diur/ saa kunde oc Euriolus icke forgiettede dig.¹²³

¹²⁰ Vgl. Karnein, *De Amore deutsch*, S. 192 zur heimlichen Liebe (I. Buch). – Vgl. auch Wyle/Morrall, *Eurialus und Lucretia*, S. 15.

¹²¹ *Euriolus oc Lucretia*, Bl. B7^v-B8^r (Wenn die Liebe ihre Macht ausübt, so werden selbst die unverständigen Tiere und Kreaturen von ihr ergriffen. Nichts wird ausgelassen, nichts ist davon ausgeschlossen, nichts vermag die Macht der Liebe zu leugnen. Jeder Hass verschwindet, wenn die Liebe es gebietet. Sie entfacht das schnelle Feuer im jungen und die versengende Hitze im alten Menschen. Weshalb also soll ich mich gegen Art und Gesetz der Natur wehren? Die Liebe besiegt alles, darum gebe man der Liebe Raum).

¹²² Vgl. für die skandinavische Literatur etwa Walter Baumgartner: „Der heiße Trieb der Wunderreichen LIEBE“. Lust kontra Lehre: Anlässlich Petter Olufsson Warnmarcks und Gunno Eurelius Dahlstiernas Gedichten zu einer Hochzeit in Stralsund 1696“, in: *skandinavistik* 31 (2001), Heft 1, S. 1-23, hierzu s. bes. S. 7 und S. 19-21.

¹²³ *Euriolus oc Lucretia*, Bl. C7^r-C7^v (Bitte alle Berge und Täler, zu Ebenen zu werden, und alle Flüsse und Bäche, zurück zu ihren Quellen zu fließen. Ich kann nicht davon lassen, dich zu lieben, so wenig wie die Sonne ihre Himmelsbahn ändern kann. Schmilzt auch der Schnee auf den skythischen Bergen, verlieren das Meer seine Fische und Flur und Wald ihre Tiere, so könnte Euriolus dich doch niemals vergessen). – Der Naturvergleich spielt auf Ovids *Heroïdes* V, 29 an („Cum Paris Oenone poterit spirare relictā,/ Ad fontem Xanthi versa recurret aqua.“), und auf den in der Antike und im Mittelalter beliebten literarischen Topos von der *Verkehrten Welt*. Vgl. Wyle/Morrall, *Eurialus und Lucretia*, S. 111, Anm. 78 und Ovid: *Heroides*. Vol. 1. Introduction and Latin Text,

Das als Utopie, als literarisches Spiel entworfene Bild einer ins Gegenteil verkehrten natürlichen Ordnung, das die Macht der Liebe und die Unmöglichkeit ihrer Zurücknahme illustrieren soll, taucht auch an anderer Stelle auf, im Klagemonolog des Erzählers, kurz bevor er davon berichtet, wie Euriolus als Korn sackträger verkleidet in Lucretias Haus gelangt. Hier aber wird gerade die durch die Macht der Liebe bedrohte gesellschaftliche und natürliche Ordnung, die Angst vor der *Verkehrten Welt*, ins Gedächtnis des impliziten Lesers gerufen. Diese Textstelle gestaltet sich damit als eine Art anklagende Pathologie der Liebe, eine Dystopie, ein Schreckensbild: die Liebe als vor keinem Hindernis zurückschreckende, blinde Naturgewalt, die den Menschen seines Verstandes beraubt und ihn seine soziale Stellung vergessen lässt:

O det uforstandige oc uactsømme Bryst/ O du binde [sic] Fornufft/O du dristige Sind oc uforferdit Hierte/ hvad er sag stort/ der dig ey siunis ringe at være? Hvad er saa svart oc saa krum/ du ey acter for let oc slet? Hvad er saa besluted/ du ey aabenbarer? Du foracter all Gienvordighed/ du acter ingen Ting svar. All Hoßbonders Vact for dig er forgeffvis. Ingen Loff/ ingen skickelig Leffnis Regel kand tvinge dig,/ ingen Redsel kand holde dig/ du lader dig icke binde aff Blusel/ all Arbeyd er dig en Skempt oc Lyst/ dig staar ingen Ting imod: O Kierlighed/ O du Tucterinde oc alle tingis Tvingerinde/ du giorde at den drabeligste Mand/ oc Keyseren kierist/ med Gods aller rigest/ i Alder fuldkommen/ i Skrifften forstandig/ oc i Visdom den berømdeste/ du bringer hannem der heden/ at hand henkaster sine Sidens Purpurklæder/ oc legger en Sæck paa sig/ oc betecker oc forvandler sit Ansigt mnd [sic] Grumfarffve/ oc gjør sig til en Svend aff en Herre. Oc hand som aff Barndom er opholden i all Vellyst/ nu skecker oc føyer sine Skulder til store svare Byrder/ oc gjøre sig selff for Kierligheds skyld/ til en aabenbar Sæckedragere. O hvilcken underlig Ting/ oc saa meer utrolig/ at en Mand i Raads Sager allerdræbeligst/ skulle giffve sig under den hob Sæckedragere/ oc i Selskab med Dragerne. Hvo vil søge større Forvendelse nogen sted? Oc dette er det Ovidius vil i sin Metamorphosi/ der hand skriffver/ at aff Menniskens ere vorden uskellige Diur/ Steene oc Urter.

Det samme hafver oc den fornemste Poeta Virgilius Maro meenit/ der hand haffver skreffvet/ at Circe haffver forvent mange aff sine Bolere til uskellige Diurs skickelse.

Oc det er ocsaa/ at Menniskens Sind blifver saa forvent aff den Kierligheds Brynde/ saa at der er liden Underskeed imellem Sindit oc uskellige Diur.¹²⁴

with Greek Translation by Maximus Planudes. Edited by Arthur Palmer. New Introduction by Duncan F. Kennedy. Bristol: Phoenix Press, 2005, S. 26.

¹²⁴ *Euriolus oc Lucretia*, Bl. D6^v-D7^r (O du unverständige Brust, du blinde Vernunft, du frecher Geist und du unerschrockenes Herz, was ist so groß, dass es dir nicht gering erschiene? Was so krumm und schwer, dass es dir nicht gerade und leicht vorkäme? Was so verborgen, dass du es nicht offenbaren würdest? Du verachtetest alle Schwierigkeiten, dir ist nichts zu schwer. Jegliche Wachsamkeit des Hausherrn ist vor dir vergebens. Kein Gesetz, keine schickliche Lebenshaltung kann dich bezwingen, keine Furcht dich halten; du lässt dich nicht von Scham abhalten, jede Mühe ist dir Vergnügen und Lust, dir widersteht nichts: o Liebe, o du Zähmerin und Bezwingerin aller Dinge, du ließest es soweit kommen, dass dieser tüchtige Mann, der Freund des Kaisers, vermögend und in den besten Jahren, gelehrt und für seine Weisheit berühmt, seine seidenen Purpurgewänder fortwirft, einen Sack auf seinen Rücken nimmt, sein Gesicht mit täuschender Farbe bedeckt und sich so für einen Knecht ausgibt. Und er, der seit der Kindheit in Wohlstand aufgewachsen ist,

Wird der Edelmann aus Liebe zu einer Frau zum Knecht (sei es auch nur in Verkleidung) und vergisst seine ihn als Mensch, als rationales Lebewesen auszeichnenden Verstandesgaben, womit er (wie Odysseus und seine Gefährten, die von Circe in Schweine verwandelt wurden) zu einem verstandeslosen Tier wird – dann ist hier nur allzu deutlich ausgesprochen, welch extremes „ordnungsgefährdendes Potenzial“ die Liebe für die natürliche Schöpfungsordnung und für die ständische Gesellschaftsordnung besitzt, die nun beide – im rhetorischen Spiel – durch die Macht der Liebe bedroht werden: „Hvo vil søge større Forvendelse nogen sted?“

Wenn aber trotz des unglücklichen Endes der Historie (das der Erzähler ja bereits zu Beginn angekündigt hatte) und wider alle gesellschaftlichen und moralischen Vorbehalte und Hindernisse das Liebesbegehren der Protagonisten tatsächlich erfüllt wird – zwar nur für kurze Zeit und ohne eine glückliche gemeinsame Zukunft –, so räumt also die Historie von *Euriolus und Lucretia* im Gegensatz zu *Apollonius von Tyrus* oder zu den von Ute von Bloh untersuchten Prosaepen der (erotischen) Liebe gerade in ihrer Darstellung als ordnungsgefährdende Macht eine prioritäre Stellung ein.

3.2 Ehe

Nach der ausführlichen Beschäftigung mit der Geschichte eines Liebespaares soll nun nach einer zweiten Form von Paarkonstellationen gefragt werden: Wie werden in den hier ausgewählten dänischen und schwedischen Historienbüchern Ehegeschichten erzählt? Wie werden Ehepaare narrativ dargestellt – gibt es Gemeinsamkeiten mit *Euriolus oc Lucretia*, d.h. werden Ehepartner auch als Partner einer Liebesbeziehung beschrieben, oder folgt ihre Darstellung einem anderen Diskurs? Welche Rolle spielen Ehelehren und andere moraltheologische und ökonomische Schriften für die literarische Gestaltung, d.h. welches Bild der Diskursivierung¹²⁵ der Ehe in der skandinavischen frühen Neuzeit lässt sich anhand der literarischen Textbeispiele vor der Folie anderer, nichtliterarischer Textzeugnisse zeichnen? Für die skandinavische, postreformatorische Tradierung der Historienbücher erweist sich dabei die protestantische Eheauffassung, wie sie sich in der lutherischen theologisch-ökonomischen Hausväterliteratur und der „hustavla“ (Haus-

beugt nun die Schultern unter der schweren Bürde und macht sich um der Liebe willen zu einem Kornträger. O was für ein wunderliches Ding und so unglaublich, dass ein Mann, der so bewandert ist im Rat, sich nun unter die Kornträgerknechte mischt und in ihrer Gesellschaft ist. Wer mag irgendwo größere Verkehrung finden? Und dies will Ovid uns in seinem Buch der Metamorphosen zeigen, worin er erzählt, wie die Menschen zu unverständigen Tieren, Steinen und Pflanzen werden. Dasselbe hat auch der hervorragende Dichter Virgilius Maro gemeint, der davon schreibt, dass Circe viele ihrer Liebhaber in unverständige Tiere verwandelt habe. Es ist so, dass der Geist des Menschen von der Liebe Feuer derart verdreht wird, dass kaum noch ein Unterschied zwischen einem solchen verwirrten Geist und einem unverständigen Tier besteht).

¹²⁵ Dieser Begriff nach Foucault, *Sexualität und Wahrheit* I, S. 23.

tafel)¹²⁶ niederschlägt, als zentraler diskursiver Hintergrund. Die hier analysierten dänischen und schwedischen Historienbücher des 16. und 17. Jahrhunderts, in denen Ehe, Liebe, Sexualität und Gewalt sowie Inzest thematisiert werden (*Melusina, Griseldis, Ehtenskaps Kärleeks Ähre-Crona/Tvende Kiøbmænd, Ett lustigt Samtaal emellan tvenne vnga Hustrur/Ecteskabs Samtale/En Kortvillig Dialogus, Helena aff Constantinopel und Hildegardis och Talandus*), werden hier in Korrespondenz gesetzt zu zeitgenössischer dänischer und schwedischer Hausväter- und Ökonomieliteratur. Auf diese Weise soll ein diskursives Bild von Ehe, ehelicher Liebe und familiären Ordnungen und Hierarchiestrukturen im frühneuzeitlichen Skandinavien skizziert werden. Wie Ehe, Liebe, Inzest usw. als Ordnungsverhältnisse auf unterschiedliche – aber durchaus auch auf ähnliche – Weise sowohl in den literarischen wie auch in den theologischen und ökonomischen Texten verhandelt werden, wird anhand der einzelnen Historien vorgeführt.

Das Sprechen über Ehe im Mittelalter und in der frühen Neuzeit ist sehr vielschichtig und tritt in den verschiedensten Textsorten auf (etwa Kommentare, Traktate, Bußsummen, Predigten); damit existieren auch unterschiedliche Redeweisen, Diskurse über die Ehe, die in diese Textsorten jeweils in unterschiedlichem Maß einfließen. So lassen sich grundsätzlich ein theologischer, ein juristischer resp. kanonistischer, ein medizinischer und ein ökonomischer Diskurs ausmachen.¹²⁷ Hier ist insbesondere auf den gemeinsamen theologisch-ökonomischen Diskurs der Reformationszeit hinzuweisen, der auf Aristoteles und auf seine Rezeption in der scholastischen Tradition rekurriert und in dem die Ehe bzw. die Familie und der Haushalt als „ganzes Haus“ erscheinen, als ein Mikrokosmos, der in seinem (idealerweise) harmonischen Funktionieren ein Abbild des Makrokosmos der optimalen staatlichen Gemeinschaft ist.¹²⁸ Diese insbesondere bei Luther dominante Ver-

¹²⁶ Die „Haustafel“ stellt den Anhang zu Martin Luthers *Kleinem Katechismus* dar, die anhand von Bibelziten die Pflichten der Menschen als Vertreter der unterschiedlichen Stände – also im Rahmen eines häuslichen Mikro- sowie eines staatlichen Makrokosmos – einander gegenüber erläutern. Vgl. hierzu auch Glauser, *Ausgrenzung und Disziplinierung*, S. 167, Anm. 240 und die für die schwedische Mentalitäts- und Kulturgeschichte immer noch grundlegende Arbeit von Hilding Pleijel: *Hustavlans värld. Kyrkligt folkliv i äldre tiders Sverige*. Stockholm: Verbum, 1970.

¹²⁷ Ich beziehe mich im Folgenden vor allem auf die Arbeiten von Rüdiger Schnell. Natürlich kann in diesem Kontext die Vielfalt an Texten, die sich über die Ehe und das Verhältnis von Liebe und Ehe äußern, keinesfalls vollständig behandelt werden. Es geht mir auch eher um die Vermittlung einer Vorstellung davon, in welchen Texten wie über Ehe gesprochen wird und inwiefern der Zusammenhang mit einem Obrigkeits- und Ordnungsdiskurs geschaffen wird. – Vgl. Schnell, *Frauendiskurs*, S. 22-38. Eine repräsentative Übersicht an geistlichen Eheschriften (lateinische und deutsche) des 13.-16. Jahrhundert liefert Rüdiger Schnell (Hg.): *Geschlechterbeziehungen und Textfunktionen. Studien zu Eheschriften der Frühen Neuzeit*. Tübingen: Niemeyer, 1998 (Frühe Neuzeit; 40), S. 20-21. – Ferner für den deutschen Sprachraum: *Repertorium deutschsprachiger Ehelehren der Frühen Neuzeit*. Hg. von Erika Kartschoke. Bd. I/1. Handschriften und Drucke der Staatsbibliothek zu Berlin/Preußischer Kulturbesitz (Haus 2). Berlin: Akademie Verlag, 1996.

¹²⁸ Vgl. Braun, *Ehe, Liebe, Freundschaft*, S. 133, der auf das antike Gesellschaftsmodell verweist, nach dem die *politica* auf der *oeconomia* beruht, die ihrerseits in der Ehe ihre Grundvoraussetzung sieht. Bei Aristoteles und in seiner Rezeption durch die Scholastik bildet der Haushalt (*oeconomia*) eine Art Unterabteilung der Ethik, weshalb sich die „Lehre vom rechten Haushalt“ bzw. die ökonomi-

bindung von Ehe- und Familiendiskurs mit dem Staatsdiskurs – vornehmlich in seiner Formulierung der Dreiständelehre von Lehrstand (geistlicher Stand: Kirche), Wehrstand (weltlicher Stand: Regierung) und Nährstand (privater Stand: Familie und Haushalt), welche die aristotelische Trias *ethica*, *politica* und *oeconomia* weiterentwickelt – sieht Hans-Jürgen Bachorski als produktive reformatorische Erweiterung des diskursiven Feldes ‚Ehe‘.¹²⁹ Ehe und Familie stellen – sozusagen als kleinste Einheit organisierten menschlichen Zusammenlebens, als Haushalt – ein Konzept von Ordnung und damit verbundenen Verhaltensweisen, Regeln und Pflichten dar. Geregelt werden muss also, damit die angestrebte Ordnung funktioniert, das Verhältnis zwischen den Ehegatten, zwischen Eltern und Kindern, zwischen Hausherrschaft und Gesinde. Ehe bzw. Haushalt und Staat werden als Denkmodelle begriffen, die ähnlich funktionieren, indem sie ihre Hierarchieverhältnisse und Aufgabenfelder klar definieren; wie etwa im Staat die Obrigkeit die Untertanen regiert, so ist auch die Frau dem Mann untergeordnet und das Hausgesinde dem Hausherrn.¹³⁰ Mit dieser homologen Setzung von Haus und Staat als einander ergänzende und sich gegenseitig stabilisierende Denkmodelle und Realitäten ergibt sich auch eine „ordnungspolitische Perspektive“ auf die Ehe als Keimzelle und Grundlage des „ganzen Hauses“: Eine harmonische und konfliktfreie Ehe ist erstrebenswert, denn sie entspricht den Vorgaben der öffentlichen Ordnung und garantiert deren Stabilität; eine nicht funktionierende, gestörte Ehe (z.B. durch Streit und Bedrohung der Hierarchie innerhalb der Ehe) gefährdet dagegen auch die öffentliche Ordnung und muss daher durch reglementierendes Eingreifen wieder

sche Hausväterliteratur vornehmlich als Tugend- oder Sittenlehre für die Angehörigen dieses Haushalts versteht. Vgl. hierzu auch Schnell, *Sexualität und Emotionalität*, S. 105-115, und insbesondere für den schwedischen Kontext der frühen Neuzeit die ausführliche Studie von Leif Runefelt: *Hushållningens dygder. Affektlära, hushållningslära och ekonomiskt tänkande under svensk stormaktstid*. Stockholm: Almqvist och Wiksell International, 2001 (Acta Universitatis Stockholmiensis. Stockholm Studies in Economic History; 34), S. 91-118, zur aristotelischen Tradition bes. S. 93-100. – Für den Kontext der Ehelehren vgl. Schnell, *Frauendiskurs*, S. 26-27, und Bachorski, *Diskursfeld Ehe*, S. 511-545.

¹²⁹ Bachorski, *Diskursfeld Ehe*, S. 525. – Schnell betont allerdings, dass die explizite Verknüpfung von Ehe- bzw. Familien- und Staatsdiskurs nicht erst bei Luther geschieht, wenn auch dort wohl am eindrucklichsten und einflussreichsten, sondern dass sich vielmehr schon in der Rezeption der (aristotelischen) Ökonomik des 13. Jahrhunderts solche diskursiven Verbindungslinien aufzeigen lassen, sie also im 16. Jahrhundert nicht völlig neu sind. Vgl. Schnell, *Sexualität und Emotionalität*, S. 15, Anm. 89.

¹³⁰ Vgl. Bachorski, *Diskursfeld Ehe*, S. 527.

zurechtgerückt werden.¹³¹ „Die Institution Ehe wird also vor allem auf ihre ordnungsbedrohenden bzw. ordnungsstabilisierenden Faktoren hin untersucht.“¹³²

Diese ordnungspolitische Perspektive schlägt sich gerade auch in der reformatorischen Hausväterliteratur nieder, die den Ehestand als einen eigenen Stand neben dem weltlichen (politischen) und dem geistlichen Stand positioniert und die gegenseitigen Pflichten der Eheleute und der Angehörigen eines Haushalts mit den Pflichten der Untertanen innerhalb des staatlichen Gefüges parallel setzt, insbesondere also das Verhältnis zwischen Ehemann und Ehefrau, Eltern und Kindern mit dem Gehorsams- und Hierarchieverhältnis zwischen Obrigkeit und Untertanen.¹³³ Die meisten reformatorischen Schriften richten sich an den Mann als Hausvater und -vorstand, da diesem Verständnis zufolge ihm die primäre Verantwortung für die rechte Haushaltung und für eine gottgefällige Ehe zufällt, also die Verbindung von ökonomischer, religiöser und ehelicher Verantwortung. Zu den maßgeblichen Schriften, die diese Verbindung thematisieren, gehört die Abhandlung *Oeconomia Christiana* (1529) des lutherischen Theologen Justus Menius, die 1581 von Bischof Laurentius Petri, dem Bruder des schwedischen Reformators Olaus Petri, ins Schwedische übersetzt wurde.¹³⁴

Im lutherischen Skandinavien, insbesondere in Schweden, bildet sich im 17. Jahrhundert das entsprechende Genre der „Haushaltsliteratur“ (*hushållningslära* bzw. *-litteratur*) heraus. Sie ruht, wie Leif Runefelt in seiner umfangreichen Studie zeigt, auf drei Pfeilern: auf der antiken, vornehmlich aristotelischen Tradition, auf den alttestamentlichen Weisheitsschriften, vor allem dem Buch der Sprüche und dem Buch Sirach, sowie auf der *hustavla*, dem Anhang zu Luthers *Kleinem Katechismus*, in welcher die gegenseitigen Verpflichtungen der verschiedenen Stände im Haus und im Staat erläutert werden, abgestützt durch Textstellen aus dem Neuen Testament, vornehmlich aus den paulinischen Briefen.¹³⁵ In der *hustavla* wird die

¹³¹ Hieraus erklärt sich auch die Delegation von Maßnahmen der Sozialdisziplinierung an die Obrigkeit bzw. Öffentlichkeit, wie die frühneuzeitlichen Formen der Visitationen und der Aufgabebereichen der „Policey“ zeigen. Vgl. für die germanistische Diskussion z.B. Bachorski, *Diskursfeld Ehe*, S. 526 und Werner Röcke: „Von ‚christlicher Haushaltung‘ und ‚guter Policey‘. Die Reglementierung von Ehe, Familie und Gesellschaft in der lutherischen Sozialethik“, in: *Passagen. Literatur-Theorie-Medien. Festschrift für Uwe Hohendahl*. Hg. von Manuel Köppen und Rüdiger Steinlein. Berlin: Weidler, 2001, S. 17-37.

¹³² Schnell, *Frauendiskurs*, S. 28, vgl. zur „ordnungspolitischen Perspektive“ insgesamt ebda., S. 27-28 und ders., *Sexualität und Emotionalität*, S. 105-115.

¹³³ Die Ehe wird in der theologischen und ökonomischen Tradition des Mittelalters und der frühen Neuzeit als Stand betrachtet (neben Jungfrauen- und Witwenstand und den verschiedenen weltlichen und geistlichen Ständen). Vgl. Braun, *Ehe, Liebe, Freundschaft*, S. 133, und Schnell, *Frauendiskurs*, S. 154-155, sowie Bachorski, *Diskursfeld Ehe*, S. 527. Der Hausvater wird daher bei Luther, in der Nachfolge der antiken Tradition, als *oconomus* bezeichnet (vgl. ebda.).

¹³⁴ Vgl. dazu Rüdiger Schnell: „Geschlechterbeziehungen und Textfunktionen. Probleme und Perspektiven eines Forschungsansatzes“, in: Ders., *Geschlechterbeziehungen*, S. 1-58, hier S. 42-47 und Runefelt, *Hushållningens dygder*, S. 97-98.

¹³⁵ Vgl. Runefelt, *Hushållningens dygder*, S. 92-95 (vgl. ebda., S. 93, Anm. 14 zu den relevanten Bibelstellen: insbesondere Kol 3, 18 - 4, 1 und Eph 5, 22 - 6, 9 sowie 1 Petr 2, 18-20 und 3, 1-7). – Zu den schwedischen Texten der Haushaltsliteratur, die besonders deutlich die ordnungspoliti-

lutherische Dreiständelehre zusammengefasst und ausgelegt. Durch die dominante Präsenz, die Luthers *Kleiner Katechismus* und die Lehre der *hustavla* im kirchlich-offiziellen Bereich durch Predigt und Liturgie wie auch im privaten Gebrauch, insbesondere durch die Andachtsliteratur, für sämtliche Bevölkerungsschichten Schwedens vom 17. bis ins beginnende 19. Jahrhunderts hinein besaßen, kann von einem durchgängig präsenten Wissen von der *hustavla* und ihrem Gedankengut ausgegangen werden – bis hin zur volkstümlichen Illustration der Dreiständelehre in schwedischen „dalmålningar“ (volkstümliche Malereien aus der schwedischen Provinz Dalarna) des 19. Jahrhunderts.¹³⁶ Meine Analyse der Historienbücher zeigt, inwiefern Bezüge zur *hustavla* bzw. anderer theologisch-ökonomischer Literatur in den literarischen Texten produktiv reflektiert werden, wenn es um eheliche, familiäre und herrschaftliche Autoritäts- und Hierarchieverhältnisse geht.

Die „hushållningslära“, so der schwedische Historiker Leif Runefelt, besitzt zugleich einen materiellen und einen ethischen Aspekt. Die wirtschaftliche Stabilität und Produktionssicherung des (familiären wie staatlichen) Haushalts ist nicht ohne eine Morallehre denkbar, die die Aufgaben und die Beziehungen der einzelnen Mitglieder des Haushalts zueinander erläutert und so das Ordnungssystem und seine Hierarchien sichert. Von diesem Ordnungsdenken her, das in der aristotelischen Tradition letztlich als Teil einer Tugend- oder Morallehre verstanden wurde, werden also sämtliche Beziehungen erläutert: zwischen Ehemann und Ehefrau, Eltern und Kindern und zwischen Herrschaft und Gesinde. Die Eintracht zwischen Mann und Frau und ein friedliches häusliches Zusammenleben, in dem jeder seinen Pflichten nachkommt und seine Rolle im Ordnungssystem ausfüllt, werden als oberste Ziele beschrieben. Sämtliche Aspekte der Beziehung zwischen den Ehepartnern erscheinen damit als auf die Stabilität und das Wohlergehen des Haushalts ausgerichtet und diesem Ziel untergeordnet.¹³⁷ Von diesem Hausfrieden wird noch in verschiedenen Historien die Rede sein. Die lutherische Analogsetzung von Staat und Haus beweist sich gerade auch in ihrer Wechselbeziehung: Die positiven

sche Perspektive vertreten und in der Regel – der deutschen reformierten Tradition, insbesondere Menius, folgend – den Titel *Oeconomia* tragen, gehören etwa Per Brahes (d. Ä.) *Oeconomia* (ca. 1580), Schering Rosenhanes *Oeconomia* (1660er Jahre) oder Åke Rålamb's *Oeconomia* (1690). Sie richten sich überwiegend an den adligen Gutsbesitzer, aber auch an den Hausvorsteher aus dem bürgerlichen oder bäuerlichen Stand und unterrichten ihn in der rechten Verwaltung seines Haushalts.

¹³⁶ Zur *hustavla* vgl. Pleijel, *Hustavlans värld*, bes. S. 30-52. Der *hustavla* wurde in Schweden laut Pleijel erstmals 1611 vom Bischof von Strängnäs primäre Bedeutung zugemessen. Die *hustavla* war zudem in allen Katechesen und Gesangbüchern abgedruckt, was zu ihrer enormen Verbreitung beitrug, dazu spiegelte sich die Dreiständelehre in der kirchlichen Liturgie wider und in der Andachtsliteratur, aus der z.B. Gebete für die drei Stände erhalten sind. Auch in politischen Texten, etwa Reichstagsdokumenten des 17. Jh.s, waren die *hustavla* und die Dreiständelehre präsent. Lesen und das Auswendigkönnen einiger Gebete sowie des *Kleinen Katechismus* und der *hustavla* gehörten noch Ende des 18. Jahrhunderts zur religiösen Bildung, die Eltern ihren Kindern bis zu deren neunten Lebensjahr beibringen sollten. Vgl. Pleijel, *Hustavlans värld*, S. 32-44. – Zu den „dalmålningar“ vgl. ebda., S. 6 (Abb.) und S. 43.

¹³⁷ Vgl. dazu Runefelt, *Hushållningens dygder*, S. 99-107.

Auswirkungen einer harmonischen Ehe äußern sich etwa in politischen Stabilitätsfaktoren wie Frieden und in fortschreitender Kultivierung des Landes; der Ehe wird also eindeutig eine ordnungsbewahrende und -fördernde Leistung zugeschrieben.¹³⁸ Das Ordnungskonzept ist dem frühneuzeitlichen Denken und Sprechen über die Ehe dermaßen inhärent, dass der „Ehediskurs des 15. und 16. Jahrhunderts [als] Teil des öffentlichen Ordnungsdiskurses“ begriffen werden kann.¹³⁹

Als ein geeigneter Übergangstext von der Liebesgeschichte *Euriolus oc Lucretia* zu den Historien, die von Ehe und Familie handeln, erscheint die *Melusina*, denn erstens erzählt sie sowohl eine Ehe- wie eine Liebesgeschichte und nimmt damit eine Art Zwischenposition ein. Es ist die Geschichte einer sogenannten „gestörten Mahrtenehe“, d.h. der Ehe eines Menschen mit einem feenhaften Wesen, die als innige Liebesbeziehung beginnt, aufgrund eines Tabubruchs jedoch tragisch endet.¹⁴⁰ Zweitens ist insbesondere die frühneuzeitliche Überlieferung der dänischen *Melusina* ein interessantes Beispiel für die Kontextualisierung eines Historienbuchtextes in seinem diskursiven Umfeld von (protestantischem) Ordnungs- und Eheverständnis. Die *Melusina*-Erzählung, die ich somit als Beispiel für eine Ehe- und Liebesgeschichte und auch für eine Synthese aus Liebes- und Ehediskurs verstehen möchte, verweist auf einen komplexen Zusammenhang, nämlich auf die von Literaturwissenschaftlern, Mentalitäts- und Alltagshistorikern geführte Diskussion, ob und inwieweit Liebe (verstanden als erotisch-sinnliche Liebe) und Emotionalität in der Rede über die Ehe in Mittelalter und früher Neuzeit aus zeitgenössischen Textzeugnissen – literarischen, moraltheologischen, medizinischen, ökonomischen und juristischen Dokumenten – auszumachen ist.¹⁴¹ Eine solche Diskussion über eheliche Emotionalität und mittelalterliche und frühneuzeitliche Diskurse über eheliche Liebe und Sexualität kann, wie Rüdiger Schnell betont, nur als Untersuchung der diese Gefühle bezeichnenden sprachlichen Zeichen (mit Luhmann: Kommunikationscodes) verstanden werden, wie sie in unterschiedlichen Texten mit unterschiedlichen Intentionen geäußert werden.¹⁴² Schnell verwehrt sich gegen eine voreilige, zum Teil immer noch vertretene Meinung in der kultur-, sozial-, mentalitäts- und geschlechtergeschichtlichen Forschung, dass es Liebe in der Ehe aufgrund der generellen Körper- und Sexualfeindlichkeit des Mittelalters erst seit dem

¹³⁸ Vgl. das Zitat aus einer anonymen frühneuzeitlichen Eheschrift *Von dem ehelichen Stand* (Augsburg o.J.): „Die Ee ist ain nutz hailsams ding/ durch die werden die lannd/ stött vnd heüser gebawt/ gemert vnd in frid gehalten/ manig streyt/ schwär Krieg vnd feintschafft nidergelegt vnd gestillet/ güt freütschafft vnd sipp vnder frembden personen gemacht.“ Zitiert nach Braun, *Ehe, Liebe, Freundschaft*, S. 133 (m. Anm. 52).

¹³⁹ Schnell, *Liebesdiskurs*, S. 99. Vgl. auch Braun, *Ehe, Liebe, Freundschaft*, S. 157-158 zum Verhältnis von Ehe und Ordnung.

¹⁴⁰ Lutz Röhrich: „(Die gestörte) Mahrtenehe“, in: *Enzyklopädie des Märchens*, Bd. 9 (1999), Sp. 44-53.

¹⁴¹ In diesem Rahmen kann nur auf übergreifende Forschungspositionen, insbesondere die Arbeiten Rüdiger Schnells, eingegangen werden, vgl. zuletzt und umfassend Schnell, *Sexualität und Emotionalität*.

¹⁴² Vgl. Schnell, *Sexualität und Emotionalität*, S. 16-18.

17./18. Jahrhundert gegeben habe. Er spricht sich dagegen für eine differenziertere Sicht aus, für ein komplexes (und noch längst nicht vollends erforschtes) Diskursgeflecht von Liebe und Ehe, das bereits in den verschiedenen Textgattungen des Mittelalters und erst recht in denjenigen der frühen Neuzeit auftritt.¹⁴³

3.2.1 Gefährdetes Glück, gefährdeter Staat. *Melusina*

Der älteste bewahrte dänische Druck der *Melusina* ist in einem Überlieferungsverbund enthalten, die Historie steht nämlich am Ende von Claus Pors' umfangreichem Kompilationswerk *Leffnetz Compaß* von 1613. Aus dem 17. Jahrhundert sind zwei weitere, nun separate Drucke der Historie bekannt (1667 und 1697, letzterer verloren), dann kulminiert die Zahl der Drucke im 18. Jahrhundert, und der Text erscheint weiterhin bis 1877.¹⁴⁴ Die schwedische Überlieferung setzt erst viel später ein (Erstdruck 1736), geht in der Übersetzung von der dänischen Vorlage aus und weist die größte Dichte an Drucken im 19. Jahrhundert auf.¹⁴⁵

Leffnetz Compaß ist eine umfangreiche Sammlung moralischer, erbaulicher und unterhaltender Texte, wurde 1613 bei Heinrich Waldkirch in Kopenhagen gedruckt und trägt den barocken Titel:

En nyttig Hussbog: Kaldis rettellen/ Leffnetz Compaß/ som indeholder mange skøne/ vigtige Lærdomme/ Atvarsler oc Paamindelser/ som en huer Christen Ven kand rette sit Liff oc Leffnet effter: Er tilsammen skreffuen aff mange atskillige Bøger met smucke Historier formenget/ lystig at læse/ baade til Lærdom oc Tids fordriffue: Saa at en huer skal vel finde en rette Snor at vandre effter/ som haffuer lyst til at leffue retsindelig/ dog huer oc en behager sin Vjß vel: Met stor fljyd transfereret oc vdsat aff Tydsken oc paa vort Danske Tungemaal: Aff Claus Porß/ til Øllingxøe. Prentet i Kiøbenhaffn/ Hoss Henrich Waldkirch/ Aar 1613.¹⁴⁶

¹⁴³ Vgl. Schnell, *Sexualität und Emotionalität*, S. 21-31.

¹⁴⁴ Zur genauen Drucküberlieferung der *Melusina* in Dänemark vgl. DF VII, S. 253-267 und Glauser, *Ausgrenzung und Disziplinierung*, S. 146 und S. 165-166.

¹⁴⁵ Von der dänischen Vorlage ist anzunehmen, dass sie vor dem Zeitpunkt der schwedischen Übersetzung schon im dänischen Original in Schweden rezipiert wurde, der Text also durchaus bekannt war, wie auch das früher angeführte Zitat aus Stiernhielms *Hercules* zeigt. Vgl. Bäckström, *Svenska folkböcker* I, S. 323-357 und Glauser, *Verzeichnis schwedischer „Volksbücher“*, S. 85-86.

¹⁴⁶ Pors, *Leffnetz Compaß*, Bl. A1^r (Ein nützliches Hausbuch, zu Recht Lebens-Kompass genannt, das viele schöne und wichtige Lehren, Warnungen und Mahnungen enthält, nach denen jeder Christenmensch sein Leben ausrichten kann. Zusammengeschrieben aus vielerlei schönen Büchern, mit hübschen Historien durchsetzt, angenehm zu lesen, um etwas daraus zu lernen und um sich die Zeit zu vertreiben; auf dass jeder darin eine Richtschnur für sein Leben finde, der rechtschaffen leben möchte, doch jeder nach seiner Weise. Sorgfältig aus dem Deutschen transferiert und in unsere dänische Sprache übertragen von Claus Porß zu Øllingsø. Gedruckt in Kopenhagen bei Heinrich Waldkirch im Jahre 1613). KB Kopenhagen, Signatur 4,-9, 8° (Exemplar A der im Besitz der KB Kopenhagen vorhandenen zwei Exemplare A und B). Aus dieser Ausgabe zitiere ich auch im Folgenden die dänische *Melusina*. – Zu Pors' bedeutendem Kompilationswerk, vgl. auch Glauser, *Jahrhundert des Schwanks*, S. 41-61, bes. S. 46-48 und S. 54-59. Eine ausführliche Beschreibung des

Nach einer Vorrede und einem ersten Hauptteil, der belehrend-illustrativ neun thematisch gruppierte Kapitel über unterschiedliche menschliche Existenzbedingungen und Aspekte menschlichen Zusammenlebens behandelt (Ehe, Stände, Besitz, Reden über andere Menschen, Träume, Hofdienst, Diebstahl und Wucher, Völlerei und Trunksucht, Alter und Tod) und einem durch eine zweite Vorrede eingeleiteten zweiten Hauptteil mit 253 Historien und einem Register am Ende kündigt der Text im Anschluss an eine Erstübersetzung von Lukians *Der goldene Esel* noch eine weitere Historie an, die bisher ebenfalls noch nicht auf Dänisch zu lesen war: „Nu effterfølger en anden offuermaadige smuck oc lystig Historie/ om Melusina, dog saare ynckeligt oc bedrøffueligt paa det sidste at læse.“¹⁴⁷ Die anschließende dänische Historie von *Melusina* (auf Bl. Yy5^r-Aaa3^r) ist eine Übersetzung und stark verkürzte Version der deutschen „Volksbuch“-Vorlage, nämlich des Prosaromans *Melusine* des Berner Ratsherrn Thüring von Ringoltingen (verfasst 1456, Erstdruck 1473/74), welcher seinerseits eine Prosabearbeitung des Versromans *Le Roman de Parthenay* des französischen Klerikers und Autors Coudrette (entstanden um 1401/vor 1405) ist.¹⁴⁸

Der Roman wurde in der französischen Tradierung – sowohl Coudrettes Versroman als auch die frühere Prosafassung des Jean d'Arras (1393), auf der Coudrettes Roman basiert – als Auftragstext verfasst, um die Genealogie und den Herrschaftsanspruch der durch Heirat verbundenen mächtigen Adelsfamilien Parthenay-Larchevêque und Lusignan (mit dem dazugehörigen Schloss Lusignan) im westfranzösischen Poitou abzusichern. Es handelt sich also um eine bewusst als genealogische Ursprungssage verfasste Erzählung.¹⁴⁹ Den Romanversionen zugrunde liegen

Drucks liefert DF VII, S. 253-254 und vor allem Glauser, *Ausgrenzung und Disziplinierung*, S. 161, Anm. 230 und S. 162-163.

¹⁴⁷ *Melusina*, Bl. Yy5^r (Nun folgt eine weitere, überaus schöne und angenehme Geschichte von Melusina, doch zuletzt sehr jämmerlich und betrüblich zu lesen). Zum Inhalt von *Leffnetz Compaß* vgl. Glauser, *Jahrhundert des Schwanks*, S. 46-47 (Wortlaut der deutschen Übersetzung des Titels der dänischen *Melusina*: ebda., S. 47).

¹⁴⁸ Zu Coudrettes Text vgl. die jüngste kritische Ausgabe *A Critical Edition of Coudrette's Mélusine or Le Roman de Parthenay*. Edited, with Foreword and Introduction by Matthew W. Morris. Lampeter: The Edwin Mellen Press, 2003. – Angaben zu Thüring und Coudrette nach Jan-Dirk Müller (Hg.): *Romane des 15. und 16. Jahrhunderts*. Nach den Erstdrucken mit sämtlichen Holzschnitten. Frankfurt/Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1990 (Bibliothek der frühen Neuzeit; 1), S. 1020. Zu Thüring vgl. ebda., S. 1020-1022. – Zur dänischen Überlieferung vgl. DF VII, S. XXVI-LV. – Zu den französischen und deutschen Bearbeitungen der *Melusine* und zu ihrer breiten Rezeptionsgeschichte, die besonders in der deutschen Romantik im Zusammenhang mit dem Undine-Stoff große Bedeutung für die zeitgenössische Kunst, Malerei, Musik und Literatur erhält, existiert eine umfangreiche Sekundärliteratur, auf die hier nur stellenweise eingegangen werden kann. Vgl. an neueren Arbeiten etwa Martina Backes: *Fremde Historien. Untersuchungen zur Überlieferungs- und Rezeptionsgeschichte französischer Erzählstoffe im deutschen Spätmittelalter*. Tübingen: Niemeyer, 2004 (Hermaea Germanistische Forschungen. Neue Folge; 103) und Mühlherr, *„Melusine“ und „Fortunatus“* und Kellner, *Melusinengeschichten*. Darüber hinaus ist die *Melusine* in zahlreichen Bearbeitungen im englischen, romanischen und slavischen Sprachraum bekannt.

¹⁴⁹ Jean d'Arras hatte erstmals Ende des 14. Jahrhunderts von Herzog Jean de Berry den Auftrag erhalten, die Geschichte des Schlosses Lusignan zu verfassen; in seiner *Hystoire de Lusignan* wird auch Melusine erwähnt. Wenig später gab Guillaume de Parthenay seinem Hofkaplan Coudrette

verschiedene hochmittelalterliche Überlieferungen einer wohl auf mythische Vorformen zurückgehenden, zum Typus der Feensage gehörenden Melusinensage; diese mittelalterlichen Texte wurden in einem gelehrten naturwissenschaftlichen oder theologischen Kontext von geistlichen Autoren tradiert.¹⁵⁰ Der Name der Fee, Melusina, taucht jedoch erst im 14. Jahrhundert auf.¹⁵¹

Die dänische *Melusina* ist nun wie erwähnt eine gegenüber der deutschen und den französischen Versionen stark verkürzte Erzählung:

Melusina erzählt die Geschichte vom Ritter Reymunt, der als Sohn des verarmten Grafen van Forst in die Obhut des Grafen Emmerick gelangt, diesen versehentlich auf der Jagd umbringt und in seiner Trauer an einem verwunschenen Brunnen im Wald drei schönen Schwestern begegnet. Melusina, die jüngste von ihnen, weissagt Reymunt Ruhm und Glück, wenn er ihre Anweisungen befolge und sie zur Frau nehme. Reymunt hält sich an Melusinas Rat, heiratet sie und gelangt tatsächlich zu Reichtum, Ansehen und zu einem Schloss, in dem er glücklich mit seiner Frau lebt und zehn Söhne mit ihr bekommt. Auch ihr Gebot, sie niemals am Samstagabend aufzusuchen oder ihr nachzuspionieren – ansonsten würde er sie verlieren und sie beide ins Unglück stürzen, hatte Melusina vorausgesagt –, befolgt er gehorsam, bis er an einem Samstagabend, von den Verdächtigungen seines Bruders aufgestachelt, Melusinas geheime Kammer aufsucht, durchs Schlüsselloch späht und sie in ihrer wahren Natur im Bad entdeckt: bis zur Taille eine schöne Frau, unterhalb davon jedoch eine Schlange. Reymunt ist entsetzt und bereut sogleich sein Vergehen, doch Melusina, die seinen Verrat bemerkt hat, lässt sich zunächst nichts anmerken. Erst als Reymunt sie

den Auftrag, die Geschichte der Familie de Parthenay zu schreiben, die sich ebenfalls auf Melusine als „Urmutter“ berief. Coudrettes Versroman ist Guillaumes Nachfolger, Jean de Parthenay gewidmet, er nennt sein Werk auch ‚Roman‘, *Romant de Parthenay* bzw. *Romant de Lusignan*. Zu Jean d’Arras, Coudrette und der Verarbeitung historischer Verhältnisse sowie den Hintergründen der Abfassung vgl. Müller, *Romane des 15. und 16. Jahrhunderts*, S. 1025-1028 und Backes, *Fremde Historien*, S. 12-15. Zum Geschichtsbild und zur Roman- und Geschichtstheorie in der *Melusine* bei Coudrette und Thüning schreibt ausführlich Mühlherr, *‚Melusine‘ und ‚Fortunatus‘*, S. 14-34 und S. 51-57.

¹⁵⁰ So Walter Maps Erzählsammlung *De nugis curialium distinctiones quinque* (1180er Jahre), Gervasius von Tilburys *Otia Imperialia*, primo decisio XV (*De oculis apertis post peccatum*) von 1211/14, schließlich die Historie des französischen Autors Helinandus (ca. 1200 verfasst, nur in der Wiedergabe von Vincent von Beauvais überliefert). Noch weiter zurück führt das Kernmotiv der Melusinensage, die Verbindung eines sterblichen Menschen mit einem überirdischen Wesen (in der Erzählforschung als Mahrtehe bezeichnet), die an ein Tabu geknüpft ist, sowie die mythischen Vorstellungen von einer Gottheit in Tiergestalt. Vgl. DF VII, S. XXXIX-XLII, sowie Müller, *Romane des 15. und 16. Jahrhunderts*, S. 1022-1025 („Schriftlich werden Varianten der Sage seit dem späten 12. Jahrhundert in der lateinischen Literatur der *clerici* faßbar.“ Ebda., S. 1023) und Mühlherr, *‚Melusine‘ und ‚Fortunatus‘*, S. 15-19.

¹⁵¹ Vermutlich ist der Name Melusina deutbar als *mère de Lusignans* bzw. bei Jean d’Arras und Coudrette als *merveille qui ja ne fault* („Wunder, das nie versagt“), vgl. dazu André Schnyder: „Stellenkommentar“, in: Thüning von Ringoltingen: *Melusine* (1456). Nach dem Erstdruck Basel: Richel um 1473/74 herausgegeben von André Schnyder in Verbindung mit Ursula Rautenberg. Wiesbaden: Reichert, 2006. 2 Bände, hier Bd. II: *Kommentare und Aufsätze*, S. 4. – Die im Folgenden angeführten Zitate aus Thürings *Melusine* folgen der Edition dieser Ausgabe (Bd. I: *Edition, Übersetzung und Faksimile der Bildseiten*), im Folgenden zitiert als Thüning, *Melusine* (1456), Bd. I, mit Blatt- bzw. Seitenangabe.

vor dem versammelten Hofstaat entlarvt und bloßstellt, spricht sie die Verfluchung aus. Ihre Hoffnung, durch die Ehe mit einem (das Tabu haltenden) Menschen von ihrer Doppelnatur erlöst zu werden, ist zerstört. Beide Eheleute nehmen trauernd und liebevoll Abschied voneinander, und Melusina verlässt das Schloss als fliegende Schlange. Sie kehrt jedoch jeweils des Nachts zurück, um ihre beiden jüngsten Söhne zu stillen, die als einzige von den zehn Kindern nicht äußerlich missgestaltet sind. Reymunt aber bleibt allein zurück.¹⁵²

Die Fee und ihr Seelenheil: Veränderungen in den skandinavischen Fassungen

Ergiebig ist zunächst ein Blick auf die textuellen Veränderungen und Eingriffe in den skandinavischen Fassungen der Historie, welche die Bandbreite ihrer Kontextualisierungen und Wege ihrer Transmission deutlich machen. Besonders gut lässt sich dies an zwei Aspekten aufzeigen, die für die französischen Versionen, zum Teil auch noch für Thürings Roman entscheidend waren, im skandinavischen Kontext des 17. Jahrhunderts jedoch verändert werden, nämlich die Intention des Textes als Genealogiegeschichte sowie die theologische Frage nach der Fee, nach Melusines Seele und ihrem heilsgeschichtlichen Status als Geschöpf Gottes.

Für beide Aspekte liefert bereits die Vorrede des dänischen Textes im Vergleich zu derjenigen im deutschen Prosaroman einigen Aufschluss:

Den vise Mester Aristoteles skriffuer i begyndelsen i sin Bog/ som kaldis *METAPHYSICA*, at huer Menniske aff Naturens metgiffuenhed begerer at vide megit. Derfor haffuer ieg oc taget mig føre at skriffue denne Historie/ om Melusina, som vaar vanskafft huer Løffuerdags Afftenen/ huilcken Historie en ved naffn Thuringus Ringoltingen aff Bern/ haffuer vdsat aff Fransoiske/ oc paa Welsk/ aff Welsk siden oc paa Tydske.

Oc vil ieg samme Historie saa korteligen vdsætte paa vort Danske Tungemaal/ dog hasteligen igennem løbe/ det lystigste oc vnderligste aff samme Historie/ saa megit Melusina vedkommer/ oc gaa det andet forbi/ som indfalder der iblant om Krig oc andet/ som tør icke indføris for Tidsens kortheds skyld/ oc haffuer ieg icke heller seet fleer aff disse samme Historier/ vden denne ene/ som ieg haffuer fundet i en gammel Bog/ som skal vel vere en met de første der ere prentede effter den Konst er paafunden.

Oc skriffuer Historiens Scribente, at det skal vere en sandrue Historie/ oc aff Melusinæ affkomme haffuer verit tuctige Riddere/ oc Konger i Franckerige/ Ciperen/ Armenien/ Behemen/ Engellandt/ Norge/ Holland oc andre flere omliggendis Lande oc Orter i Tydskland.¹⁵³

¹⁵² Diese Zusammenfassung beruht auf der dänischen Version, deren Orthographie der Eigennamen sie auch im Folgenden beibehält (Melusina, Reymunt usw.).

¹⁵³ *Melusina* 1613, Bl. Yy5^r-Yy5^v (Der weise Meister Aristoteles schreibt zu Beginn seines Buches *Metaphysica*, dass ein jeder Mensch von der Natur eine große Wissbegierde mitbekommen habe. Darum habe ich diese Historie von Melusina geschrieben, die jeden Samstagabend missgestaltet war; ihre Historie hat Thüring von Ringoltingen zu Bern aus dem Französischen ins Welsche übersetzt, und dann aus dem Welschen ins Deutsche. Und so will ich ebendiese Historie rasch in unsere dänische Sprache übertragen, doch nur kurz erzählen, was sie Schönes und Angenehmes von Melusina berichtet, aber das auslassen, wo es um Krieg und anderes geht und was aus Zeit-

Die spezifische genealogische Legitimation der Familie Parthenay-Lusignan und damit die ursprüngliche Motivation für die Genese des Textes, wie sie im spätmittelalterlichen französischen Kontext entscheidend waren, sind in der Vorrede der dänischen Bearbeitung weggelassen. Doch auch schon bei Thüning wurde dieser Verweis abgewandelt, da der deutschsprachige Rezeptionsraum andere Voraussetzungen als der französische bot.¹⁵⁴ Für den Berner Patrizier zeigt der Melusinenroman, so wie er ihn in seiner Vorrede präsentiert, im Wesentlichen drei Aspekte: Wahrheitsgehalt durch Wirklichkeitsbezug, die Demonstration der Allmacht Gottes, wie sie sich in der wunderbar gestalteten Fee Melusine zeigt, und schließlich der Eigenwert der literarischen Fiktion: Leselust, Lust an der Zueignung fiktionaler Welten. Zu Beginn von Thünings Vorrede wird, wie schon bei Coudrette, auf Aristoteles und seine *Metaphysica* als Autorität verwiesen, auf den naturgegebenen Wissensdrang des Menschen, der die Abfassung bzw. Übersetzung und das Zugänglichkeitsmachen des Textes für Thüning zusätzlich rechtfertigt.¹⁵⁵ Die Geschichte „von einer frouwen genant Melufina die ein merfeye vnd dar zû ein geborne kû/nigin [gewesen]“¹⁵⁶ besitzt Wahrheitsgehalt, weil von Melusine zum Zeitpunkt der Abfassung noch existente europäische Herrschergeschlechter abstammten,¹⁵⁷ die Geschichte ist damit für den Leser einer gewissen *experientz*, „d.h. empirischer Überprüfung zugänglich“.¹⁵⁸ Diesen Aspekt der Nachprüfbarkeit (durch die direkte genealogische Zurückführung diverser europäischer Herrscherhäuser auf Melusine als Stammutter sowie insbesondere auch durch einen dem Autor bekannten Augenzeugen, der die von Melusine erbauten Schlösser und Kirchen selbst gesehen haben will), betont Thüning nochmals ausdrücklich am Ende der Historie.¹⁵⁹ Zum zweiten zeigt sich der Wahrheitsgehalt auch in einer Verbindung dieser politisch-

mangel hier weggelassen werden muss. Und ich habe keine anderen solchen Historien gesehen außer dieser einen, die ich in einem alten Buch gefunden habe, welches eines der ersten nach Erfindung dieser Kunst sein soll. Und der Schreiber der Historie sagt, dass dies eine wahre Geschichte sei und dass von Melusina tapfere Ritter und Könige in Frankreich, Zypern, Armenien, Böhmen und England, Norwegen, Holland und in anderen benachbarten Ländern und Orten in Deutschland abstammen).

¹⁵⁴ Dennoch bleibt die Genealogie und die Selbstthematisierung eine zentrale Motivation für Thünings Melusinenroman, vor der (biographie-)historischen Folie des Aufstiegs seiner eigenen Familie zum Berner Stadtadel im 15. Jahrhundert betrachtet. Vgl. Hildegard Elisabeth Keller: „Die Melusine und ihre Vertikale. Deszendenz und Subjektivität im genealogischen Roman“, in: Martin Baisch, Jutta Emig et al.: *Inszenierungen von Subjektivität in der Literatur des Mittelalters*. Königstein/Taunus: Ulrike Helmer Verlag, 2005, S. 200-212, hier S. 200-201 und S. 210-211.

¹⁵⁵ Vgl. A *Critical Edition of Coludrette's Mélusine*, VV. 1-12. Daraus folgert Coudrette indirekt auch eine Legitimation der Erzählung: „Les choses de long temps passees/ Plaisent quant ilz sont recordees.“ Ebda., VV. 13-14. Sowie Thüning, *Melusine* (1456), Bd. I, Bl. 1^r/S. 7, Z. 12-21.

¹⁵⁶ Thüning, *Melusine* (1456), Bd. I, Bl. 1^r/S. 7, Z. 2-3.

¹⁵⁷ Vgl. Thüning, *Melusine* (1456), Bd. I, Bl. 1^r/S. 7, Z. 6-11: „Es sint ouch von ir groffe mechtige geflechte kômen von kûnigen fûrften groffen fryen rittern vñ knechten der noch kommen noch hût by difem tage ernampt lütte kûnige fûrften groffen ritter vnd knechten sint/ Do by mā briffen mag/ das dife materye durch ir experientz bewifet Das die hystorie wor vnd an ir selber alfo ift.“

¹⁵⁸ Müller, *Romane des 15. und 16. Jahrhunderts*, S. 1029.

¹⁵⁹ Vgl. Thüning, *Melusine* (1456), Bd. I, Bl. 98^r/S. 201, Z. 3314 - Bl. 99^r/S. 203, Z. 3370.

realgeschichtlichen mit einer theologischen Perspektive: Melusine tritt auf als „eines jener Wunder der Schöpfung, in denen sich Gottes Allmacht zeigt“;¹⁶⁰ Gottes Schöpfermacht offenbart sich an der Romanheldin, wodurch die Wahrheit der *historia* einen kaum angreifbaren Status erhält. Schließlich – und das ist für den frühneuzeitlichen Kontext des sich entwickelnden Eigenwerts literarischer Fiktion aufschlussreich, die bereits im Kontext des *Apollonius* angesprochene Autoritätsdiskussion – bietet die Historie als narrativer Text einen eigenen Unterhaltungswert, denn sie macht den Leser neugierig auf fremde Welten, die sich mit seinem Erfahrungshorizont vereinen können, stellt also eine Mischung aus dem faszinierendem Fremden der Fiktion und Vertrautem dar.¹⁶¹

Die Vorrede des dänischen Textes ist wesentlich kürzer als diejenige Thürings und greift nur noch einige wenige Versatzstücke daraus auf. Auch Pors begründet – in der Tradition des französischen Romans und Thürings Text – die Motivation für seine Übersetzung im Verweis auf Aristoteles' *Metaphysica* mit dem natürlichen Wissensdrang des Menschen: „at huer Menniske aff Naturens metgiffuenhed begerer at vide megit.“¹⁶² Das scheint als Grund für die Übersetzung zunächst auszureichen. Denn die dreifache Argumentation Thürings für den Wahrheitsgehalt und den Wert der Historie ist praktisch ausgelassen, nur ganz am Ende der Vorrede kommt Pors auf den genealogischen Aspekt zu sprechen (die auf Melusina zurückgehenden, noch bestehenden Fürstenhäuser), wobei der Wahrheitsanspruch nur indirekt, quasi als Zitat oder Behauptung der Vorlage vermeldet wird.¹⁶³ Ebenfalls verschwunden

¹⁶⁰ Müller, *Romane des 15. und 16. Jahrhunderts*, S. 1029 (Zitat). Ausführlich heißt es hierzu in der Vorrede: „Das ir wandel sich ettwas einem vaß groffen gotz wunder oder gespenfte glichete/ So hat sy doch natürliche vnd eliche kinde ge/loffen/ wol siben füne die do groffe mechtige künige fürsten herren vnd türe ritter gewesen vnd ir nochkommen noch sint vff disen hütigen tag/ Es sy in Franckrich in Cyprē in armenie in behem in engellant in norwegen in hollant in tütischen landen vnd anderwo vñ harumb menglich es defter billicher haltē vnd glouben sol vn mag den ouch/ dauid in dem pfalter spricht/ Mirabilis deus in operibus suis Gott ist wunderbar in sinen wercken das bewiset sich eigent/lich an diser fremden figuren vnd hyftoriē.“ Thüring, *Melusine* (1456), Bd. I, Bl. 1^v/S. 8, Z. 31-40. Mit dieser Auflistung zahlreicher europäischer Länder erhält nicht nur der Herrschaftsanspruch der Parthenays gleichsam universalen Charakter, sondern es wird auch der Wahrheitsgehalt der Historie verstärkt.

¹⁶¹ „Denn ouch söliche schöne vnd fremde hyftorie lieplich/ Vnd lüftlich zū lesen vnd zū hören sint vnd den lütten zū sagen zū prißen sint/ denn als die roße vnder allē blümen geprißet würt also ist ouch kunft vnd abentüre vber alle ander zytliche dinge lieb zū habende.“ Thüring, *Melusine* (1456), Bd. I, Bl. 1^v/S. 8, Z. 44-48. Vgl. auch Müller, *Romane des 15. und 16. Jahrhunderts*, S. 1029.

¹⁶² *Melusina* 1613, Bl. Yy5^r (dass jeder Mensch von Natur aus wissbegierig ist). Vgl. auch die Formulierung bei Thüring, *Melusine* (1456), Bd. I, Bl. 1^r/S. 7, Z. 12-17: „Sjtt das [...] Aristotiles spricht an dem anefäg vnd vorrede fines ersten büchs/ Methauifce/ ein ieglich menfche begert von nature vil czū wissen [...]“.“

¹⁶³ „Oc skriffuer Historiens Scribente, at det skal vere en sandrue Historie/ oc aff Melusinæ affkomme haffuer verit tuctige Riddere/ oc Konger i Franckerige/ Ciperen/ Armenien/ Behemen/ Engellandt/ Norge/ Holland oc andre flere omliggendis Lande oc Orter i Tydskland.“ *Melusina* 1613, Bl. Yy5^r (Und der Schreiber der Historie sagt, dass dies eine wahre Geschichte sei und dass von Melusina tapfere Ritter und Könige in Frankreich, Zypern, Armenien, Böhmen und England, Norwegen, Holland und anderen benachbarten Ländern und Orten in Deutschland abstammen. Meine Hervorhebung). Die genealogische Argumentation mit Bezug auf die Ursprungsgeschichte

sind die anderen beiden Argumente für die Abfassung des Romans, die theologische Begründung (Melusina als Wunder der Schöpfung) und die Betonung des Eigenwerts eines fiktionalen Textes (die Liebe zu „kunst vnd abentüre“). Lediglich „technische“ Angaben zur Vorlage, Thüring, zur sprachlichen Überlieferungslinie des Textes und zum Vorgehen der Übersetzung und Bearbeitung finden Erwähnung sowie der Hinweis, er, Pors, habe die Historie „i en gammel Bog“ (in einem alten Buch) gefunden, „som skal vel vere en met de første der ere prentede effter den Konst er paafunden.“¹⁶⁴ Auffallend an der Vorrede ist freilich vor allem, wie beharrlich Pors immer wieder seinen (nicht weiter begründeten) Zeitmangel betont, welcher der Grund dafür sei, dass er nur die wesentlichen Bestandteile der Historie wiedergebe und anderes weggelassen habe:

Oc vil ieg samme Historie saa korteligen vdsætte paa vort Danske Tungemaal/ dog hasteligen igennem løbe/ det lystigste oc vnderligste af samme Historie/ saa megit Melusina vedkommer/ oc gaa det andet forbi/ som indfalder der iblant om Krig oc andet/ som tør icke indførís for Tidsens kortheds skyld/ [...].¹⁶⁵

Einer solchen Kürzung fällt etwa die Geschichte von Melusinas und Reymunts Söhnen und deren Kriegszügen zum Opfer, die hier gegenüber den Vorlagen äußerst verkürzt, nur quasi zusammenfassend ganz am Schluss der Historie erzählt wird: „Saa vil ieg oc kortelig [!] skriffue/ huad Historien siger/ om Reymunts oc Melusinae Børn som vaare 10.“¹⁶⁶ Unmittelbar davor, am Ende der eigentlichen Melusina-Handlung und vor der Auflistung der Geschichte der Söhne fügt Pors noch die Geschichte der Herkunft Melusinas ein (*Melusina* 1613, Bl. Zz8^v-Aaa2^r), auch eine Sage, die erklärt, wie das Samstagabend-Tabu zustandegekommen ist (eine Strafe der Mutter Melusinas, die zusammen mit ihren beiden Schwestern die Mutter rächen wollten, indem sie ihren Vater – der seinerzeit gegenüber der Mutter ebenfalls ein Tabu gebrochen hatte – auf seinem Schloss einsperrten).¹⁶⁷ Die lange Passage über das Schicksal der Söhne Melusinas nimmt in den französischen Versionen, aber auch bei Thüring aus politischen und herrschaftslegitimatorischen, vor allem aber auch aus poetologisch-ästhetischen Gründen – es ist ein Ritterroman! – einen wesentlich breiteren Raum ein. Sie steht bei Jean d’Arras und Coudrette und

und den Herrschaftsanspruch der Familie Parthenay-Lusignan ist für den dänischen Kontext ja nicht relevant, auch ergibt sich keine biographische Parallele wie im Fall von Thürings Familie. Pors folgt bei der Auflistung der Herrscherhäuser recht wortgetreu Thürings Formulierung.

¹⁶⁴ *Melusina* 1613, Bl. Yy5^v (welches eines der ersten nach der Erfindung dieser Kunst sein soll). Jacobsen/ Paulli vermuten als Vorlage für Pors Angabe („ein altes Buch“) einen der undatierten Drucke von Thürings *Melusine* aus dem 15. Jahrhundert. Vgl. hierzu DF VII, S. LII.

¹⁶⁵ *Melusina* 1613, Bl. Yy5^r (So will ich rasch ebendiese Historie in unsere dänische Sprache übersetzen, doch nur kurz erzählen, was sie Schönes und Angenehmes von Melusina berichtet, aber das auslassen, wo es um Krieg und anderes geht und was aus Zeitmangel hier weggelassen werden muss).

¹⁶⁶ *Melusina* 1613, Bl. Aaa2^r-Aaa3^r (So will ich rasch schreiben, was die Historie von Reymunts und Melusinas zehn Kindern berichtet).

¹⁶⁷ Zu dieser Vorgeschichte, die in den französischen Romanen und bei Thüring in die Geschichte von Gofrio (Geffroy), Melusines und Reymunts Sohn, eingebettet ist, vgl. Müller, *Romane des 15. und 16. Jahrhunderts*, S. 1031-1033 und Mühlherr, *„Melusine“ und „Fortunatus“*, S. 21-25.

auch bei Thüning mitten in der „Reymunt-Melusina-Kernhandlung“,¹⁶⁸ bei Pors aber nur als wenige Zeilen einnehmende Aufzählung ganz am Ende, wie ein Anhängsel, das eigentlich nur der Vollständigkeit halber erwähnt werden sollte. Durch die im dänischen Text so vorgenommene Umstellung und extreme Verkürzung zweier zentraler Erzählpassagen verändert sich die gesamte spezifische, auf das Aufspüren der Vorgeschichte Melusinas angelegte ursprüngliche Erzählchronologie des gesamten Romans, wie sie bei Coudrette und Thüning konzipiert war.¹⁶⁹

An derartigen Eingriffen in den Erzähltext sowie an den solche Kürzungen begründenden Kommentaren des Kompilators werden aber auch Rezeptions- und Bearbeitungsverfahren der frühen Neuzeit deutlich – besonders am Beispiel eines „multiplen“ Historienbuchtextes wie der *Melusine* mit seiner mehrsprachigen, verschiedene kulturelle Räume durchlaufenden und zeittiefen Tradierung. Glauser hält für die narrativen Strategien frühneuzeitlicher Kompilatoren und Übersetzer fest:

Sie [Übersetzerkommentare wie die von Pors zu seinen Kürzungen] belegen unter anderem, wie unbefangen sich neue Rezipienten die alten Erzählthemen aneigneten und nach ihren Bedürfnissen – [...] je nach Situation, unter der die Bearbeitung [entstand] bzw. für die sie produziert wurden – adaptierten.¹⁷⁰

Weniger um eine Herabsetzung der mittelalterlichen Gattung ‚Ritterroman‘ durch die dänische Bearbeitung geht es also hier, vielmehr um eine Kompilationspraxis und Anpassung an neue Bedingungen der Textproduktion (und deren Motivierung), die auch eine neue, durch Vorreden und Kommentare des Übersetzers bzw. Kompilators die Leseintentionen steuernde Lektüre des narrativen Textes mit sich ziehen – je nach Kontextualisierung. Bei der Inkludierung der Historie von Melusina in das Sammelwerk des *Leffnetz Compaß* handelt es sich um eine Kontextualisierung der (für einen dänischen Leser sicherlich exotisch anmutenden) ursprünglichen Liebes-, Ehe- und Genealogiegeschichte der Parthenays-Lusignans in ein Werk, das mit seinen unterhaltenden Historien einen klaren moralisch-didaktischen Zweck verfolgt.¹⁷¹

So wird in der dänischen Übersetzung die *Melusina*-Erzählung ganz dem Prinzip der im *Leffnetz-Compas* vorherrschenden Kurzhistorien untergeordnet. Aus dem umfangreichen Text wird ein erbauliches Kurzexempel.¹⁷²

Deutlich spricht diese Intention aus einem Kommentar Pors' zur eigenmächtigen Streichung der Passage mit den Abenteuern der Söhne Melusinas, kurz vor dem Wendepunkt der Erzählung:

¹⁶⁸ Vgl. *A Critical Edition of Coudrette's Mélusine*, VV. 1403-3678 sowie Thüning, *Melusine* (1456), Bd. I, Bl. 21^v/S. 48, Z. 683, bis Bl. 58^r/S. 121, Z. 1941.

¹⁶⁹ Für diesen interessanten Aspekt vgl. Hildegard Keller, *Die Melusine und ihre Vertikale*, S. 204.

¹⁷⁰ Glauser, *Ausgrenzung und Disziplinierung*, S. 166.

¹⁷¹ Zur Intention von Pors' Werk vgl. Glauser, *Ausgrenzung und Disziplinierung*, S. 166, zu seiner Übersetzungs- und Kompilationspraxis vgl. ebda., S. 164-167.

¹⁷² Glauser, *Ausgrenzung und Disziplinierung*, S. 165.

Nu lader ieg denne lystige tid vere skeed/ oc hues som diß imellem er tildraget/ som icke kand gjøre andet/ end forlunge tiden oc Historien/ oc icke forlyste hende/ thi det taler ickun om Krig oc Dystrenden met andet sligt/ oc vil sige *huorledis denne begynte glæde fick en ond ende/ som det gemeenligt skeer/ at Kierlighed oc Glæde/ er begyndelsen til Sorrig oc Bedrøffuelse.*¹⁷³

Die Exempelfunktion der Melusinengeschichte wird hier – die Formulierung erinnert ein wenig an die Moral in der Vorrede zu *Euriolus oc Lucretia* – deutlich hervorgehoben. Die dahinterstehende moralisch-didaktische Intention der Historie erklärt somit auch die erwähnte Verkürzung der Vorrede und andere Eingriffe in den Roman: Der Text kann in seiner Erzählchronologie, mitunter auch in seiner narrativen Logik, und in seinem Umfang verändert werden (und sogar auf eine Rechtfertigung seiner Fiktionalität, wie noch für Thüring relevant, verzichten). Die *Melusina*-Erzählung wird durch die Einbettung in den *Leffnetz Compaß* zu einem „erbaulichen Kurzexempel“ neben anderen von Pors zusammengestellten Texten transformiert und erhält so eine neue Kontextualisierung und Intention.

Interessant ist aber auch ein Blick auf die religiösen Aspekte der *Melusina*-Transmission, wird hier doch ein Erzähltext aus einem katholischen spätmittelalterlichen Milieu in das lutherische Skandinavien des beginnenden 17. Jahrhunderts transferiert. Was geschieht daher mit solchen Textstellen, die Melusinas Feencharakter und damit die Diskussion um die Seele thematisieren, oder mit anderen theologischen, spezifisch katholischen Elementen? Dass Melusina eine Fee ist und damit einen aus theologischer Sicht zumindest komplizierten, wenn nicht sogar zweifelhaften existenziellen oder heilsgeschichtlichen Status besitzt, scheint in der skandinavischen Tradition keine Rolle mehr zu spielen. In der Vorrede wird sie nur noch als „vanskafft“ (missgestaltet) präsentiert,¹⁷⁴ nicht mehr als Fee, wie dies Thüring noch ausdrücklich tut. Damit reduziert sich das Interesse an Melusina auf das an einer phantastischen Gestalt und ganz allgemein auf den Aristoteles zufolge dem Menschen angeborenen Wissensdurst und die *curiositas*; auch nicht mehr relevant ist somit Melusinas Repräsentationsfunktion als Wunder der göttlichen Schöpfung. Ähnlich verhält es sich auch im schwedischen Erstdruck von 1736,¹⁷⁵ der

¹⁷³ *Melusina* 1613, Bl. Zz3^v; meine Hervorhebung (Nun übergehe ich diese vergnügliche Zeit beiseite und das, was sich inzwischen zugetragen hat, denn das verlängert sonst nur die Zeit und die Historie und trägt nicht zu ihren Gunsten bei, denn es geht nur um Krieg und ähnliche traurige Ereignisse; vielmehr will ich davon erzählen, wie diese anfängliche Freude ein böses Ende nahm, wie es im Allgemeinen geschieht, dass Liebe und Freude der Beginn von Trauer und Kummer sind).

¹⁷⁴ „Derfor haffuer ieg oc taget mig føre at skriffue denne Historie/ om Melusina, som vaar vanskafft huer Løffuerdags Afftenen.“ *Melusina* 1613, Bl. Yy5^r (Darum habe ich diese Historie von Melusina geschrieben, die jeden Samstagabend missgestaltet war).

¹⁷⁵ Vgl. das Titelblatt des schwedischen Drucks von 1736: *En wacker och behagelig/ doch ther hos mycket ynckelig/ Historia,/ Om Princessan Melusina/ Och/ Gref Reimundt,/ Huruledes the på ett underligt sätt kommit tilsamman och af särdeles tillfälle åtskilde blifwit/ ganska ynckeligt at läsa/ af Danska språket in uppå vårt Moders måhl öfwersatt och tryckt/ Åhr 1736.* (Eine schöne und angenehme, aber doch traurige Historie von Prinzessin Melusina und Graf Reimundt. Wie sie sich auf wundersame Weise kennen lernten und durch besondere Umstände getrennt wurden; recht traurig zu lesen. Aus dem Dänischen in unsere Muttersprache übersetzt und gedruckt im Jahre 1736).

im Großen und Ganzen noch der barocken dänischen Vorlage folgt. Seine Vorrede enthält noch zwei kleine Bestandteile der Pors'schen Vorrede, nämlich den Verweis auf Aristoteles und auf die verschiedenen Bearbeitungsstufen der Historie (weggefallen ist dagegen Pors' *brevitas*-Argumentation).¹⁷⁶ Das Interesse an Melusina wird hier, wie schon bei Pors, allein durch den Aspekt des Wunderbaren oder Seltsamen geweckt, der der angeborenen *curiositas* des Menschen bzw. des Lesers Rechnung trägt; Melusina ist hier jedoch längst losgelöst vom spätmittelalterlichen theologischen Kontext. Dafür wird der die Übersetzung motivierende Aspekt der Unterhaltung des Lesers stärker betont als bei Pors („til nöje och välbehag“).

Mehrere Textstellen, die im katholischen Kontext der französischen und deutschen Historie verankert sind, werden in der dänischen nachreformatorischen Fassung gekürzt, etwa zu Beginn der Erzählung, wo Reymunt nach dem Jagdunfall sein Schicksal beklagt: „O det ieg vaar nu død [...]. Forbandet vere den Stund ieg bleff vndfangen paa/ oc den time ieg føddis til Verden: thi ieg kan aldrig forbede den Mißgierning for Gud.“¹⁷⁷ Bei Thüning wurde Gott explizit angerufen, hier ist nur indirekt oder gar nicht von Gott die Rede.¹⁷⁸ An anderer, wichtiger Stelle wird jedoch die theologische Dimension größtenteils beibehalten, etwa bei Melusinas erster Begegnung mit Reymunt, wo nämlich ihr expliziter Bezug auf Gott das ausschlaggebende Moment für sein Vertrauen und auch für seine Liebe zu ihr darstellt.¹⁷⁹ Reymunt soll auch bei Gott schwören, dass er das Samstagsverbot einhält

SF VI, S. 11 (Historie ebda., S. 15-54). Vgl. auch SF VI, S. 5-6, Bäckström, *Svenska folkböcker* I, S. 323-324 und DF VII, S. XXVI-XXVII.

¹⁷⁶ Die schwedische Vorrede im Druck von 1736 lautet nach der Ausgabe in SF VI, S. 15-16: „Den vise Aristoteles skriver i begynnelsen av sin bok, som kallas Metafysica, att var och en människa av natursens tilldelte gåvor begär mycket att veta. Därföre har jag tagit mig före att skriva denne historia om Melusina, vilken för straff pålagt var att till sin kropps nedra del var lögerdags afton vara lytt och vanskad. Denne historia haver första gången Thüningus Ringoltingen av Bern ifrån fransösken avsatt på välska, sedan av välska på tyska och nu helt nyligen av tyska på danska samt äntelig ifrån danska på svenska, allom historiæ älskarom till nöje och välbehag transfererat.“ (Der weise Aristoteles schreibt zu Beginn seines Buches, das Metaphysica genannt wird, dass ein jeder Mensch von Natur aus neugierig ist. Darum habe ich mir vorgenommen, diese Historie über Melusina zu schreiben, welcher zur Strafe auferlegt war, dass der untere Teil ihres Körpers jeden Samstagabend missgestaltet war. Diese Historie hat als erster Thüningus Ringoltingen von Bern aus dem Französischen ins welsche Idiom abgefasst/ übertragen, dann [wurde sie] aus dem Welschen ins Deutsche [übersetzt], und nun kürzlich aus dem Deutschen ins Dänische sowie endlich aus dem Dänischen ins Schwedische, allen Liebhabern schöner Historien zum Vergnügen und Wohlgefallen).

¹⁷⁷ *Melusina* 1613, Bl. Yy7^r-Yy7^v (Ach wäre ich doch jetzt tot [...]. Verflucht sei der Augenblick, in dem ich empfangen und die Stunde, in der ich geboren wurde, denn niemals kann ich diese Missetat vor Gott wiedergutmachen).

¹⁷⁸ Vgl. Thüning, *Melusine* (1456), Bd. I, Bl. 7^r/S. 19, Z. 201-202 und Z. 208-210: „ach wolt gott das ich ouch yecz sterben solte [...] vñ erbarme got von himel das ich ye geborn ward/ vnd verflucht fy die ftunde dor in ich enpfangen wart oder an die welt ye kam den ich dife getat gegen got niemer kan noch mag gebüffen.“

¹⁷⁹ Vgl. *Melusina* 1613, Bl. Yy8^r: „[D]et skulle alt saa kee/ thi Gud Allmectigste haffde det saa forseet. Der hand hørde hende tale om Gud/ da fick hand besynderlige Trøst/ oc bleff da visse paa at denne Jomfru vaar ingen spøgelse/ eller Wchristen“ („Alles sollte so geschehen, denn Gott der Allmächtige hat es so vorherbestimmt.“ Als er sie von Gott sprechen hörte, empfand er be-

(vgl. *Melusina* 1613, Bl. Yy5^v). Allerdings ist hier mitten in Melusinas Rede ein interessantes Element im dänischen Text völlig weggelassen, nämlich ein kurzgefasstes katholisches Glaubensbekenntnis, eine Kurzversion des *Credo*.¹⁸⁰ Dies zeigt eine deutliche Veränderung des Textes in seiner Transmissionsgeschichte hinsichtlich seiner religiösen, in diesem Fall katholischen Elemente, die im lutherischen dänischen Kontext gänzlich verschwinden (so auch der Hinweis auf die liturgischen Gebete, die der Bischof über dem Bett des frischgetrauten Ehepaares spricht¹⁸¹). Eine andere entscheidende Stelle ist die Abschiedsszene zwischen Melusina und Reymunt, in der Melusina ihr Los beklagt und die Unerlöstheit ihrer Seele bis zum Jüngsten Tag anspricht, die ihr nun wegen Reymunts Verrat auferlegt ist. Bei Thüning wird in Melusines Rede dreimal der Hinweis auf diese Unerlöstheit und damit die theologische Implikation des Feencharakters der Heldin gegeben, bei Pors zwar ebenfalls,¹⁸² (wobei die ersten beiden ziemlich wortgetreu dem deutschen Text folgen); an der letzten Stelle unterliegt Pors jedoch offensichtlich einem im Grunde

sonderen Trost und war sich gewiss, dass diese Jungfrau kein Gespenst oder unchristliches Wesen war).

¹⁸⁰ Vgl. Thüning, *Melusine* (1456), Bd. I, Bl. 8^v-9^r/S. 22-23, Z. 282-288: „noch got so bin ich die durch die du das alles erholen magest doch so zwiffel ouch nit das ich noch gottes verlihen ein güt criften menfch fige/ Denn ich gloube alles das/ dz ein güt criften menfche glouben vnd halten sol Das got von eyner küfchen magt geborn fige vnd für vns armē fündler gelitten habe gott vnd menfch vff erftandē zū himel gefarē Vnd alle artickel criftenlichen gloubens kunde sy gar ordenlichen erzelen.“ Die Aufforderung zum Schwur folgt dann einige Zeilen später. Dagegen kürzt der im lutherischen Dänemark entstandene Text diese Stelle folgendermaßen: „Jeg er it Christet Menniske/ oc ieg er den som du skalt faa Lycke oc fremgang met/ Oc du skalt suerge mig ved Gud [...].“ *Melusina* 1613, Bl. Yy8^r (Ich bin ein Christenmensch, und ich bin diejenige, durch die du Glück und Erfolg haben wirst. Und du sollst mir bei Gott schwören [...]).

¹⁸¹ Vgl. Thüning, *Melusine* (1456), Bd. I, Bl. 19^r/S. 43, Z. 599-601: „Zū lefte kam ein bischoff der sy vff dem bette segente/ vnd schōne antiphona verlickel vnd collecten laß.“ Bei Pors ist nur vom Segen des Bischofs die Rede (vgl. *Melusina* 1613, Bl. Zz3^r).

¹⁸² Vgl. Thüning, *Melusine* (1456), Bd. I, Bl. 61^v/S. 128, Z. 2071-2074: „din valsche zūnge din zornlich grymme rede vñ verwiften die hand mich so in ein lang werende arbeit vnd nott gefetzet dar inne ich bliben vnd sin mūs bis an das ende des Jungsten tages vnd biß gott vber die lebendigen vnd dottē würt richten“; ebda., Z. 2086-2090: „[wenn Reymunt seinen Eid gehalten hätte] so wer ich natürlichen by dir gewe/fen vnd bliben Vnd als ein ander natürlich wip gestorben vnd der erde beuolhen wordē vnd wer myn fele von mynē libe gewißlich zū der ewigen froyde kōmē Nū muß myn lib vnd fele dife stūnde hin in liden arbeit vnd in pin sin vnd bliben bitz vff den Jungstē tag“; und Bl. 63^v/S. 132, Z. 2146-2148: „denn durch das [Reymunts Treuebruch] so lide ich pin bitz an den iungsten tag des were ich durch dich erlöset worden Ach gott/ nū muß ich wider in liden vnd in kummer dannan ich kommen bin“. – Vgl. dazu die entsprechenden Stellen bei Pors, *Melusina* 1613, Bl. Zz6^r: „din falske tunge/ din wbesindige wforskylde hastige vrede/ haffuer sat mig i languarende Arbed oc møde/ der ieg skal bliffue til den yderste Dag“ (deine falsche Zunge, dein unbesonnener, von mir unverschuldeter und plötzlicher Zorn hat mir langwährende Arbeit und Mühsal beschert, worin ich verbleiben muss bis zum Jüngsten Tag); ebda., Bl. Zz6^r-Zz6^v: „da haffde ieg bleffue hoss dig/ som en naturlig Quinde/ oc død som it Menniske/ oc befalet Jorden mit Legomme/ oc min Siel til den euige Glæde.“ (dann wäre ich bei dir geblieben wie eine Menschenfrau und wäre wie ein Mensch gestorben, ich hätte meinen Leib der Erde anbefohlen und meine Seele der ewigen Freude); *Melusina* 1613, Bl. Zz7^r: „fordi derfor skal ieg lide Pine/ indtil den yderste dag: men dog for din skyld bliffuer ieg forløst.“ (darum muss ich Qual erleiden bis zum Jüngsten Tag: doch um deinetwillen werde ich erlöst werden).

fatalen Übersetzungsfehler, der in seiner Unbekümmertheit zeigt, dass diese theologische Diskussion um die Erlösung der Feenseele für den barocken dänischen Text nicht mehr relevant ist: „men dog for din skyld bliffuer ieg forløst“ (doch um deinetwillen werde ich erlöst) sagt Melusina hier zu Reymunt, was eine – auch in der weiteren Schilderung bei Pors selbst – narrativ völlig unbegründete und auch nirgends eingelöste Hoffnung auf Rettung ihrer Seele verspricht. Im deutschen Text ist dies eben gerade im Konjunktiv- bzw. Irrealis formuliert („des were ich durch dich erlöstet worden“). Reymunts Eidbruch verunmöglicht ja gerade Melusinas Hoffnung, durch die Liebe und Treue eines Mannes vom mütterlichen Fluch erlöst zu werden; auch bei Pors bleibt sie am Schluss das unerlöste Wesen, halb Frau, halb Schlange, und muss Reymunt verlassen; auch wenn sie als Romanfigur bereits bei Thüning eine christliche Seele besitzt und positiv dargestellt wird, nicht mehr als rein dämonische Fee.¹⁸³

Wirft man einen Blick auf einen dänischen Druck des 19. Jahrhunderts, so lassen sich in dieser späteren Bearbeitungsstufe noch wesentlich drastischere Kürzungen und Änderungen sowohl hinsichtlich der narrativen Struktur als auch der zuvor ausgeführten spezifisch katholischen Elemente erkennen. Die nur sechzehn Seiten zählende und in drei Kapitel eingeteilte *Historien om Ridder Reymund og Prindsesse Melusine, en Kongedatter af Albanien, tilligemed en kort Beskrivelse over deres 10 Sønner, hvoraf de Fleste vare Vanskabninger* (1858)¹⁸⁴ setzt bereits im Titel andere Akzente, scheint dem Text eine exotische, wenn nicht sogar schon skurrile Note zu verleihen, die mit dem ursprünglichen Ritterroman und mit den theologischen Aspekten der mittelalterlichen Erzählung nicht mehr viel zu tun hat. Hier – im Gegensatz zu Pors und erst recht zur Erzählchronologie der mittelalterlichen Fassungen – steht Melusines Herkunftsgeschichte gleich zu Anfang des Textes: „Melusines Herkomst og Fødsel“ (Melusines Herkunft und Geburt, S. 3-4), gefolgt von der Haupthandlung, überschrieben mit „Reymund og Melusines Historie“ (Die Geschichte von Reymund und Melusine, S. 4-15), am Schluss folgt „En kort Efterretning om Reymunds og Melusines 10 Børn“ (Ein kurzer Bericht über Reymunds und Melusines zehn Kinder, S. 16). Zu dieser narrativen Anordnung bemerkt Claude Lecouteux: „Les instants principaux de la légende sont évoqués et le texte se présente comme une sorte de canevas à mi-chemin entre le livre de colportage et le

¹⁸³ Vgl. hierzu Thüning, *Melusine* (1456), Bd. II, S. 31-33 (Stellenkommentar), zur Seele bes. S. 32; auch S. 31: „Zweck ihres Liebes- und Ehebundes mit Reymund war ihre Erlösung vom Fluch, bis ans Ende der Zeit jeden Samstag als monströses Wesen, halb Schlange, halb Frau, verbringen zu müssen; sie hätte sterben können.“

¹⁸⁴ *Historien om Ridder Reymund og Prindsesse Melusine, en Kongedatter af Albanien, tilligemed en kort Beskrivelse over deres 10 Sønner, hvoraf de Fleste vare Vanskabninger*. Kjøbenhavn, 1858. Faaes hos H.P. Møller, Gammelmont 151. Trykt hos H. E. Nissen. (Die Historie von Ritter Reymund und Prinzessin Melusine, einer Königstochter aus Albanien, dazu eine kurze Beschreibung ihrer zehn Söhne, von denen die meisten missgestaltet waren. Kopenhagen 1858. Erhältlich bei H. P. Møller, Gammelmont 151. Gedruckt bei H. E. Nissen).

livret d'opéra.¹⁸⁵ Mit dem kompletten Auslassen der Vorrede und dem direkten Einstieg in die Melusinengeschichte wird hier insbesondere die gesamte Überlieferungsgeschichte der Historie abgeschnitten. Die oben untersuchten Textstellen, die die Frage nach Melusinas Seele thematisieren, sind dazu in ihrer religiösen Ausdrucksweise nochmals abgeschwächt; so wird „bis zum Jüngsten Tag“ durch das einer Märchensprache angepasste, profane „viele tausend Jahre“ ersetzt;¹⁸⁶ hieraus geht nichts über die Unerlöstheit von Melusinas Seele hervor. Auch ist der grammatisch-logische Fehler, der Melusinas angebliche Erlösung durch Reymund verkündet, beibehalten.¹⁸⁷ Durch die zusätzliche Umstrukturierung der narrativen Reihenfolge hat die Historie in der Ausgabe von 1858 die Form einer sagenhaften, exotisch anmutenden Familiengeschichte mit Vorgeschichte, Haupthandlung und Schluss (dieser ist eine bloße summarische Auflistung über das Aussehen und Schicksal der Söhne) erhalten. Sie dient nur noch der Unterhaltung des Lesers, hat sich aber von der Erzählchronologie und -logik und erst recht von der theologischen Dimension der spätmittelalterlichen Historie freilich schon sehr weit entfernt.

Melusina als Liebes- und Ehegeschichte: eine ordnungspolitische Lektüre

Im Folgenden soll der Fokus auf der barocken dänischen *Melusina* (1613) liegen und dabei primär auf der Darstellung der Liebesbeziehung zwischen Reymunt und Melusina sowie auf einer ordnungspolitischen Lektüre des Textes. Die Beziehung zwischen Reymunt und Melusina wird von Anfang an als Liebesbeziehung geschildert, die zwar unter etwas märchenhaften Umständen mit der unvermittelten ersten Begegnung im Wald nach dem Jagdunfall beginnt, dennoch unter Vorzeichen höfischer Kultur steht und damit einem gesellschaftlich geregelten und bekannten Verhaltenskodex folgt: Reymunt, der aus Trauer über den Tod seines Ziehvaters den Kopf gesenkt hält, muss sich von Melusina vorwerfen lassen, sie und ihre Schwestern nicht standesgemäß begrüßt zu haben. Höfisches Verhalten ist damit an einem Ort präsent bzw. wird dort eingefordert, wo sich die Protagonisten eigentlich außerhalb der dazugehörigen urbanen oder feudalen Zivilisation befinden, in einer Art Ausnahmezustand oder, mit Foucault gesprochen, einem Heterotopos.¹⁸⁸ Dies

¹⁸⁵ Claude Lecouteux: „Mélusine. Bilan et perspectives“, in: *Mélusines continentales et insulaires*. Actes du colloque international tenu les 27 et 29 mars 1887 à l'Université Paris XII et au Collège des Irlandais. Réunis par Jeanne-Marie Boivin et Proinsias MacCana. Paris: Honoré Champion, 1999, S. 11-27, hier S. 12. Lecouteux bezieht sich auf den Kopenhagener Vorgängerdruck von 1842, dem die hier genannte Ausgabe von 1858 folgt.

¹⁸⁶ Vgl. *Melusine* 1858, S. 13: „[D]in falske Tunge, din ubesindige uforskyldne Vrede haver nu sat mig i flere tusinde Aars Arbeid og Møie.“ (Deine falsche Zunge, dein unbesonnener, unberechtigter Zorn hat mir nun viele tausend Jahre Arbeit und Mühsal beschert).

¹⁸⁷ Vgl. *Melusine* 1858, S. 14: „[D]og for din Skyld bliver jeg engang forløst.“ (Um deinetwillen werde ich jedoch einmal erlöst werden).

¹⁸⁸ Vgl. Michel Foucault: „Andere Räume“, in: *Aisthesis. Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik*. Hg. von Karlheinz Barck et al. Leipzig: Reclam, 1990, S. 34-46. Der Wald ist in der mittelalterlichen Literatur und auch in den Prosaromanen der frühen Neuzeit (etwa im *Fortunatus*) ein beliebter Heterotopos, ein (gefährlicher, abgelegener) Ort, wo die Normen der feu-

ist wichtig, denn auch die Eheschließung findet just an diesem Ort ihrer ersten Begegnung statt, beim Brunnen mitten im Wald (vgl. *Melusina* 1613, Bl. Zz1^r), und Melusina wird dort „aus dem Nichts“ eine Kapelle entstehen lassen. So wird nochmals das Märchenhafte, sich der gesellschaftlichen Norm Entziehende durch die offizielle Norm legitimiert: Die Hochzeit ist standesgemäß und hat Öffentlichkeitscharakter, sind doch weltliche und kirchliche Autoritäten sowie Festgäste anwesend.

Reymunt zeigt sich in der ersten Begegnung mit Melusina beeindruckt von ihrer Schönheit und ihrem Wissen um seine Situation und fasst Vertrauen zu ihr.¹⁸⁹ Als sich dann noch zeigt, dass sie Christin und keine Zauberin oder ein „Gespenst“ ist und sie ihm Ruhm und Wohlergehen prophezeit, wenn er ihre Bedingungen erfüllt, folgt er bedingungslos ihren Worten und schwört den Eid, sie zur Frau zu nehmen und ihre Gebote zu befolgen. Daraufhin wird Melusina vom Erzähler bereits als Reymunts „Allerkieriste“ (Allerliebste) bezeichnet (*Melusina* 1613, Bl. Zz1^r). Als es um die Eheschließung geht, machen sich Bedenken einer die gesellschaftliche Norm einfordernden Außenwelt bemerkbar: Graf Bertram äußert Reymunt gegenüber berechtigte Zweifel angesichts einer Hochzeit mit einer völlig unbekannten Frau – eine nicht den herkömmlichen Regeln entsprechende Verbindung –, denn Melusina kommt als „alleinstehende“ Frau ohne Namen und ohne Verwandte daher, ist also nicht recht einzuordnen in einen vertrauten gesellschaftlichen Kontext, und hält – als Frau! – dann sogar selbst um Reymunts Hand an. Ihre Eheanbahnung und Eheschließung verläuft somit ganz gegensätzlich zu bestehenden sozialen, feudalen Ordnungsvorstellungen.

Im Zentrum [der *Melusine*] steht die Regeldurchbrechung, denn die Ehe von Reimund und Melusine verdankt sich der Aktivität der Frau, während die Verwandten nicht mitzureden haben. Diese Verbindung gewinnt den Charakter des exzeptionellen gerade vor dem Normalmodell der feudalen Ehe, das in der Generation der Söhne mehrfach variiert wird, um wieder an die bekannte Lebenswelt heranzuführen, die ja auch die der Lusignans ist [...].¹⁹⁰

Aber Reymunt verteidigt seine Ehe mit der ebenso einfachen wie schlagkräftigen Begründung der großen Anziehung, die Melusina auf ihn ausübt, und ihrer gegenseitigen Affektbindung, die, so legt es der Text nahe, offensichtlich als ausreichend logisch erscheint: „Hun er it besynderligt smuckt Menniske/ hun motte vere en

dalen Gesellschaft nicht gelten oder gefährdet sind, wo sich Räuber aufhalten, wilde Tiere und andere Gefahren lauern.

¹⁸⁹ Reymunt spricht (*Melusina* 1613, Bl. Yy8^r): „Edle Jomfru/ huor kiender i mig/ ieg veed aldriġ at haffue verit i eders omgengelse/ dog behager mig eders skøne ansict/ saa vel/ at ieg effter som mit Sind det tilkiende giffuer/ at ieg formoder mig trøst aff eder.“ (Edle Jungfrau, wie erkennt Ihr mich, da ich doch noch nie in Eurer Gesellschaft war; doch gefällt mir Euer schönes Antlitz so gut, dass ich mir – wie mein Sinn/Herz mich erkennen lässt – darum von Euch Trost erhoffe).

¹⁹⁰ Braun, *Ehe, Liebe, Freundschaft*, S. 125-126. – Ähnlich auch Müller, *Romane des 15. und 16. Jahrhunderts*, S. 1037: „seine [Reymunds] Leidenschaft für die unbekannte Frau sprengt die Ordnungen feudaler Eheschließungen“.

Konge Daatter/ hun behager mig megit vel: Jeg vil haffue hende/ oc hun mig.¹⁹¹ Wie in *Euriolus oc Lucretia* erscheint also auch hier in klassisch mittelalterlicher Tradition Schönheit als primärer und entscheidender Liebesauslöser, gepaart mit einer Mischung aus Attraktivität durch Vertrautes (christlicher Glaube) und Fremdes-Faszinierendes (Melusinas Vorwissen, Prophetie, unbekannte Herkunft), zudem bestärkt durch den geheimnisvollen „Ehevertrag“, das Gelübde, ein Tabu zu respektieren.

Auch der Erzähler betont Melusinas wahrhaft „überirdische“ Schönheit: Bei der Hochzeit, die Melusina ausrichtet und im wahrsten Sinne des Wortes als prächtiges Fest mit Kapelle und Hochzeitsgästen mitten im Wald „hervorzaubert“,¹⁹² erscheint Melusina „ligere en Engel/ end it dødeligt Menniske/ der til megit smycket met Edle

¹⁹¹ *Melusina* 1613, Bl. Zz2^v (Sie ist wunderschön, muss eine Prinzessin sein, sie gefällt mir sehr: ich will sie haben und sie mich).

¹⁹² Die Hochzeit selbst verläuft dann im vertrauten Rahmen eines spätmittelalterlichen Zeremoniells und in höfischem Ambiente, die beiden werden in der Kirche getraut, anschließend gibt es ein Fest mit üppiger Bewirtung und ritterlichen Vergnügungen wie Turnierreiten, am Abend werden sie von den Gästen in die Brautkammer geleitet, vom weltlichen Herrn, dem Grafen beglückwünscht und von der geistlichen Autorität, dem Bischof, gesegnet. Vgl. Thüning, *Melusine* (1456), Bd. I, Bl. 15^v - Bl. 21^r/S. 35-47 (wichtig für den Kontext der Frühdrucke ist auch das Bildmaterial, die begleitenden Holzschnitte mit ihren Überschriften). – Zur Eheschließungspraxis und zum öffentlichen Charakter der Hochzeitsnacht im 13./14. Jahrhundert, bei der das Geleit bis zum Brautbett durch die Hochzeitsgesellschaft (teilweise auch deren Wachen vor der Tür der Brautkammer die Nacht über) wichtiger Bestandteil der Zeremonie war, weil eine Hochzeit als öffentliche Rechtshandlung galt, die eine gesellschaftliche Kontrolle inkludierte, und deren erst allmählicher Intimisierung und Privatisierung im 15./16. Jahrhundert vgl. Michael Schröter: „Zur Intimisierung der Hochzeitsnacht im 16. Jahrhundert. Eine zivilisationstheoretische Studie“, in: Bachorski, *Ordnung und Lust*, S. 359-414, bes. S. 360-367. – Manuel Braun betont, dass es wiederum Melusine als Initiantin dieser Ehe ist, die die eigentliche Trauformel spricht, nachdem ihr Brautbett vom Bischof gesegnet wurde: „do hūb sy an vnd sprach zū reymont/ reymont aller liebster gemahel vnd frünt glück hatt vns zū famen gefūget in moßē dē wir nūn eliche gemahel sint vnd sollēt sin vnd blibē byß vns der dot scheydet.“ Thüning, *Melusine* (1456), Bd. I, Bl. 20^r/S. 45 (darauf folgt wie als Bestätigung der Eheschließung bzw. als deren Grundbedingung die Erinnerung an das Tabu und das erneute Einfordern des Treuegelübde, was Reymunt ihr dann „in ire hant“ schwört). – Im dänischen Text dagegen ist die Hochzeit wesentlich kürzer geschildert, das Eheversprechen (und das Gelübde, das Tabu zu wahren) sind weggefallen, nur die äußerlichen Feierlichkeiten werden beschrieben (*Melusina* 1613, Bl. Zz3^r): „De kom i Kircken/ bleffue viede/ giorde siden Maaltid met stor lystighed oc Tids fordiff/ met Renden/ Tornering oc andere Ridderspil effter Maaltid/ huer giorde sit beste at vilde vere roest/ oc beholde Prisen/ men Reymunt bleff roest for den beste Sticker/ der varede saa til Afften maaltid/ Brud oc Brudgom bleff herligen fult i Seng. Greffuen ynskete dem Lycke/ oc Bispē velsignede dem. Denne Høytid vaarede 15. Dage/ der met toge alle Giesterne forloff/ drog hiem huer til sit.“ (Sie kamen in die Kirche und wurden getraut. Danach hielten sie ein sehr vergnügliches Festmahl, mit Turnierreiten und anderen ritterlichen Spielen. Ein jeder bemühte sich, der Beste zu sein und den Preis zu gewinnen, doch Reymunt wurde als bester Kämpfer gepriesen. So ging es bis zum Abendessen. Braut und Bräutigam wurden feierlich ins Brautgemach geleitet. Der Graf wünschte ihnen Glück und der Bischof segnete sie. Dieses Fest dauerte fünfzehn Tage, dann zogen alle Gäste wieder nach Hause).

oc dyrebare Clenodier.¹⁹³ Schönheit als Liebesauslöser gilt dabei für beide Partner. Melusina, die am Ende der Historie nach dem Tabubruch auf die Beschimpfung ihres Mannes vor der Hofgesellschaft mit Zorn, aber auch mit Trauer reagiert, wird dann auf Reymunts schönes Äußeres als einstigen Liebesauslöser verweisen:

O Gud/ O Gud Reymunt/ Vee mig at ieg nogen tid saae dig met mine Øyne/ vee mig/ at ieg nogen tid skulle faa behagelighed til din skønhed/ vee mig/ at ieg fant dig hos Brønden. Vee mig at ieg nogen tid skulle omfangne dit skøne Liff. Vee mig den elendige tid at ieg skulde faa dit kundskaff/ oc kierlighed.¹⁹⁴

Für Prosahistorien nicht ungewöhnlich und wie bereits für den *Apollonius* konstatiert, geht hier jedoch die Initiative in der Liebe und Anbahnung der Ehe von der Frau aus.¹⁹⁵ Damit, so ließe sich etwas zugespitzt formulieren, wird in den literarischen Texten die Auffassung der kirchlichen Morallehre von der größeren Begehrlichkeit der Frau zwar unterschwellig bestätigt, gleichzeitig aber in eine Art „narrativen Katalysator“ verwandelt und als ein die Handlung vorantreibendes Element produktiv gemacht.

Dass es sich um eine liebevolle Ehebeziehung handelt, in der auch Erotik und Sexualität ihren Platz haben, wird besonders deutlich in der Szene, als Reymunt nach dem Tabubruch seinen Verrat bereut und befürchtet, nun seine „Allerkieriste“ zu verlieren. Melusina kommt zu ihm, schon um sein Vergehen wissend, tut aber so, als wisse sie noch nichts:

[Hun] kledde sig aff alle sine Klæder/ oc lagde sig hoss Reymunt/ kyste ham tog ham i Arm/ thi hun fornam/ at hand vaar siug aff Hiertens sorg/ oc sagde: Min Allerkieriste Reymunt/ siger mig eders skrøbelighed oc siugdom/ i huad i skader/ skulle i snart faa bedre/ met Guds hielp.¹⁹⁶

Die erotische Qualität der Beziehung wird hier deutlich. Nicht nur, dass Melusina als vorbildliche Ehefrau sich um den Gatten sorgt und seinen Kummer mit ihm teilen, ihn trösten will, sie verbindet diese Sorge auch mit einer Geste der Zärtlichkeit und körperlichen Nähe. Das Ehepaar ist ein seine Sexualität bejahendes

¹⁹³ *Melusina* 1613, Bl. Zz2^v-Zz3^r (mehr wie ein Engel denn ein sterblicher Mensch, dazu mit edlem und kostbarem Schmuck angetan).

¹⁹⁴ *Melusina* 1613, Bl. Zz6^r (O Gott, o Gott, Reymunt, weh mir, dass ich dich einmal erblickte, dass ich einmal an deiner Schönheit Gefallen finden sollte, weh mir, dass ich dir einst am Brunnen begegnete. Weh mir, dass ich einmal deinen wohlgestalteten Leib umarmen sollte. Ach, elende Zeit, als ich dich kennen und lieben lernte).

¹⁹⁵ Dazu von Bloh, *Ausgerenkte Ordnung*, S. 203: „Dabei ist den Frauen ein entschieden aktiver Part eingeräumt: Das Liebesbegehren geht auffallend häufig von den weiblichen Akteuren aus, was sich in den Verhaltensmustern begründet, die ihnen ins Repertoire geschrieben sind: allen voran ihre unablässige und regellose Begehrlichkeit.“ Vgl. zu den Textbeispielen auch ebda., S. 203-211.

¹⁹⁶ *Melusina* 1613, Bl. Zz5^r (Sie zog ihre Kleider aus und legte sich zu Reymunt, küsste ihn und nahm ihn in die Arme, denn sie merkte, dass er sehr bekümmert war, und sagte: Mein liebster Reymunt, sag mir doch deinen Kummer, sag, was dir fehlt, mit Gottes Hilfe mag es dir bald besser gehen).

und verwirklichendes Liebespaar, Ehe und Liebe erscheinen in der *Melusina* nicht als getrennte Diskurse.¹⁹⁷

Noch deutlicher wird die auf einer starken Affektbindung und auf einer gegenseitigen erotischen Faszination beruhende Ehe zwischen Reymunt und Melusina in der ausführlich geschilderten Abschiedsszene des Paares (*Melusina* 1613, Bl. Zz5^v-Zz8^r). Melusina, die Reymunt zwar wie vorhergesagt bestraft und ihm sein Vergehen deutlich vorhält – schließlich geht es um ihr Seelenheil und ihre Erlösung, deren Realisierung Reymunt durch sein Verhalten unmöglich gemacht hat –, zeigt sich letztlich doch versöhnlich und bittet Gott um Vergebung seiner Sünden. Reymunt küsst sie „met stor Bedrøffuelse oc hiertesorg/ som de baade haffde for denne skilsmisse“,¹⁹⁸ und die gesamte Hofgesellschaft ist angesichts dessen gerührt. Zum Abschied spricht Melusina zu Reymunt:

Nu velsigne dig Gud mit Hierte/ min Kieriste/ min sande Glæde/ velsigne dig Gud min Velbehagelighed/ velsigne dig Gud min Allerkieriste Brudgom/ velsigne dig Gud min kostelige Clenodie/ velsigne dig Gud mit søde Creature/ velsigne dig min Kierlighed/ min Lyst oc huad ieg i denne tid haffde kier: Velsigne dig Gud min Vduolde/ min skønniste/ hulde oc kieriste Ven/ velsigne dig Gud min venlige Herre. Velsigne dig Gud mit opholt/ min Tids fordriffue/ min skempt. Velsigne dig Gud/ min allerkieriste Trøst/ min Hiertis eniste Grund.¹⁹⁹

Reymunt erwidert ihren Abschied, der eine Akkumulation von zärtlichen Zuschreibungen bzw. Metaphern darstellt und als Reihung von Segenssprüchen formuliert ist, mit ähnlichen Worten:

Nu velsigne dig Gud min skøniste Brud: Min Ven oc min saligheds Krone/ velsigne dig Gud/ min Lycke oc Sundhed. Velsigne dig Gud/ min Glæde oc Rigdom/ velsigne dig Gud min skempt oc Tidt fordriffue. Nu ere alle mine gode Dage oc Lycke til ende/ at ieg icke maa see dig mere. O vee/ at ieg nogen tid vaar født.²⁰⁰

¹⁹⁷ Vgl. zum sich bereits in der mittelalterlichen Literatur allmählich herausbildenden Konzept der Liebesche Rüdiger Schnell: „Liebesdiskurs und Ehediskurs im 15. und 16. Jahrhundert“, in: *The Graph of Sex and the German Text. Gendered Culture in Early Modern Germany 1500-1700*. Hg. von Lynne Tatlock. Amsterdam: Rodopi, 1994 (Chloe Beihefte zum Daphnis; 19), S. 77-120, hier S. 90-92.

¹⁹⁸ *Melusina* 1613, Bl. Zz7^r (unter großem Kummer und Herzensnot, die beide bei dieser Trennung fühlten).

¹⁹⁹ *Melusina* 1613, Bl. Zz7^v-Zz8^r (Nun segne dich Gott, mein Herz, mein Liebster, meine wahre Freude. Gott segne dich, mein Wohlgefallen, mein allerliebster Bräutigam, Gott segne dich, mein kostbares Kleinod, mein herrliches Geschöpf, segne dich Gott, meine Liebe, meine Lust und was ich in diesem Leben liebte. Es segne dich Gott, mein Auserwählter, mein schönster, freundlicher und liebster Freund, mein guter Herr. Gott segne dich, meine Zuflucht, mein Zeitvertreib, meine Freude, mein liebster Trost und einziger Herzensgrund).

²⁰⁰ *Melusina* 1613, Bl. Zz8^r (Nun segne dich Gott, meine schönste Braut, meine Freundin und Krone meiner Seligkeit, es segne dich Gott, mein Glück und Wohlergehen, meine Freude und mein Reichthum, segne dich Gott, mein Vergnügen und Zeitvertreib. Nun sind alle meine guten Tage und mein Glück dahin, da ich dich nicht mehr sehen soll. Weh mir, dass ich jemals geboren wurde).

Reymunt wird nach Melusines Fortgang zeit seines Lebens nie mehr froh, „vilde icke lade sig trøste aff nogen som vaar hoss ham/ oc ingen saae ham lystig indtil sin død.“²⁰¹ – zeigt also ähnliche Symptome der Melancholie wie ein sehnsüchtiger oder verlassener Liebender, etwa Lucretia oder Euriolus nach ihrer Trennung. Beide, Reymunt und Melusina, bedauern ernsthaft das Ende ihres Glücks. Auffallend in den Abschiedsworten des Paares ist die von beiden formulierte Anrede des Partners als Braut bzw. Bräutigam und als Freundin bzw. Freund („aller liebster gemahel vnd frünt“), daneben die zahlreichen Metaphern, die die herausragende Bedeutung des Partners für die eigene Existenz unterstreichen (einzige Freude, Glück, Reichtum, „Zeitvertreib“ usw.). Deutlich spricht hier ein verheiratetes Liebespaar. Melusinas und Reymunts gegenseitiges Ansprechen als Braut/Bräutigam *und* als Freundin/Freund zeigen sich als in der Tradition der volkssprachlichen höfischen Romane des 12. und 13. Jahrhunderts verwurzelt, wo sich Ehegatten vielfach als Freund/in und Gemahl bezeichnen, etwa die berühmte Antwort Enides in Chrétiens *Erec et Enide*, der auf dem Boden liegende ohnmächtige Ritter sei sowohl ihr Gemahl als auch ihr Geliebter.²⁰² So ist also durchaus für die Literatur des 14./15. Jahrhunderts eine Annäherung und Harmonisierung von Liebes- und Ehediskurs festzustellen:²⁰³ Diskursverläufe mit Spuren, die bis in die dänische Übersetzung der *Melusina* des frühen 17. Jahrhunderts hinein sichtbar und kontextualisierbar bleiben.

Eine direkte Lehre aus der Historie von Melusina verkündet der dänische Erzähler zwar nicht, abgesehen von in den Figurenreden wiederholt eingestreuten topischen Verweisen auf die Unbeständigkeit des Glücks, die jeweils die Frage nach der Schuld tangieren.²⁰⁴ Auch der Titel bringt im Grunde keine expliziten Hinweise auf

²⁰¹ *Melusina* 1613, Bl. Zz8^r-Zz8^v (ließ sich nicht mehr trösten, und niemand sah ihn je wieder froh bis zu seinem Tod).

²⁰² Vgl. Schnell, *Sexualität und Emotionalität*, S. 423-427, zu *Erec et Enide* S. 425, ähnlich auch die Wortwahl und die Rede von der Ehefrau als *douce amie* oder *dame* in Chrétien *Cligès* (vgl. ebda., S. 424). Die Begriffe *ami(e)* und *fame*, so Schnell, werden bei Chrétien immer wieder in einer Figur verbunden. – Die dänische *Melusina*-Übersetzung folgt der deutschen Vorlage, wo meist von „gemahel vnd frünt“ die Rede ist. Vgl. Thüring, *Melusine* (1456), Bd. I, Bl. 20^r/S. 45. – Damit ergibt sich ein Bild mannigfacher Überschneidungen zwischen Minne- und Ehediskurs bereits in der (spät-)mittelalterlichen Literatur, die schließlich die so häufig erst für das 18. Jahrhundert oder gar erst für die Epoche der Romantik beanspruchte Vorstellung von der Liebesehe hervorbringen. Vgl. Schnell, *Sexualität und Emotionalität*, S. 427.

²⁰³ Vgl. Schnell, *Liebesdiskurs*, S. 102-114.

²⁰⁴ Vgl. *Melusina* 1613, Bl. Yy7^r, als Reymunt nach dem „Jagdunfall“, bei dem er seinen Ziehvater getötet hat, das unbeständige Glück anklagt: „O Lycke/ hui haffuer du saa belad mig met sorrig/ banghed oc mißtrøst: Du kand giøre en Fattig aff en Rig/ du hielper den ene op/ oc den anden neder. Den ene beuiser du naade/ oc den anden wnaade. Du est en suur: den anden sød. O Lycke/ huem kand forlade sig paa dig/ huad haffuer du giort mod mig arme Daare. Du haffuer forderffuit mig paa Liff/ Siæl/ Gods oc Ære. Du haffuer fōrdt mig i stor Elendighed/ O det ieg vaar nu død/ oc kunde bliffue begraffuen met min allerkieriste Herre oc Fetter/ det vaare mig en stor opholding.“ (O Glück, was hast du mir soviel Not, Angst und Misstrauen aufgeladen: du kannst einen Reichen arm machen, du hilfst dem einen auf und bringst den anderen zu Fall. Dem einen erweist du Gnade, dem anderen Ungnade. Dem einen bist du nicht gewogen, dem anderen gewogen. O Glück, wer kann sich auf dich verlassen, was hast du mit mir armem Narren gemacht. Du hast mir Leben, Seele, Besitz und Ehre genommen. Du hast mich in großes Elend gestürzt; ach,

einen belehrenden Impetus des Textes. Dennoch lässt sich die *Melusina* als eine, wenn auch „märchenhafte“ Ehegeschichte mit didaktischem Anspruch lesen. Der Text funktioniert sowohl im Hinblick auf das Zusammenspiel von Liebes- und Ehediskurs wie auch als Beispiel für eine typisch frühneuzeitliche Kombination von Ehe- und Ordnungsdiskurs. Für diese Lektüre ist nicht zuletzt die Stellung der Historie im Kontext von Claus Pors' *Leffnetz Compaß*, als „erbauliches Kurzexempel“²⁰⁵ in dieser speziellen Kontextualisierung und in diesem Überlieferungsverbund, aufschlussreich für eine weitergehende Deutung der Historie, und ihre spezifische Transmission entspricht damit einem bereits in der Historie angelegten Sinnpotential.²⁰⁶ Pors selbst versteht ja sein Werk – dessen erstes Kapitel den Ehestand behandelt – explizit als didaktische Unterweisung, die bewusst mit ausgesuchten, die Didaxe illustrierenden „smucke höfflige Historier“ ausgeschmückt ist,²⁰⁷ zu denen als letzter Text auch die Melusinenhistorie gehört. Vor dem Hintergrund dieser transmissionsgeschichtlichen Gegebenheiten lässt sich die dänische *Melusina* als ordnungspolitische Ehegeschichte lesen, was ihr durchaus für die frühneuzeitliche skandinavische Rezeption ein reizvolles Potential geliefert haben mag.

Solange nämlich Melusinas und Reymunts Ehe gut funktioniert, d.h. solange er die „Regeln“ befolgt und Melusinas Geheimnis respektiert, leben sie in Wohlstand und Frieden – innerem wie äußerem.²⁰⁸ Ihre Liebe erscheint, soweit der Text davon

wäre ich doch tot und könnte mit meinem liebsten Herrn und Onkel begraben werden, das wäre mir ein großer Trost). Und Melusina in ihrer Rede an Reymunt nach seiner Anklage vor der Hofgesellschaft (*Melusina* 1613, Bl. Zz7^r): „Nu er [...] vor Glæde omuent til sorrig/ vor Styrcke til Vanmectighed/ voris Velbehagelighed/ til Mißbehagelighed/ voris Lycke/ til Wlycke/ vor Salighed er omuent til Elendighed/ oc vor Trøst til Bedrøffuelse/ vor Frihed/ til Trældom. Sligt kommer aff Lyckens wstadighed/ oc sligt haffuer du fortient met din falske wtro Mund/ at du skal miste din Allerkierist“ (Nun ist unsere Freude zu Trauer geworden, unsere Kraft zu Ohnmacht, unser Wohlergehen zu Not, unser Glück zu Unglück, unsere Seligkeit zu Elend und unser Trost zu Betrübtheit, unsere Freiheit zu Knechtschaft. Solches kommt von der Unbeständigkeit des Glücks, und solches hast du verdient mit deinem falschen, untreuen Mund, dass du nun deine Liebste verlierst). – In beiden Fällen wird durch die topische Herbeizitierung des unbeständigen Glückes die pikante Schuldfrage verschoben bzw. unbeantwortet gelassen.

²⁰⁵ Glauser, *Ausgrenzung und Disziplinierung*, S. 165.

²⁰⁶ Schnell verweist, was in diesem Kontext interessant ist, auf eine Kombination von Thüring von Ringoltingens *Melusine* mit dem Ehetraktat Albrecht von Eybs in einer Berliner Handschrift. Vgl. Schnell, *Liebesdiskurs*, S. 119, Anm. 104.

²⁰⁷ Pors, *Leffnetz Compaß*, Bl. (b)2^v (schönen artigen Historien). Zu Pors' Motivation und zur Ausschmückung mit Historien vgl. Glauser, *Ausgrenzung und Disziplinierung*, S. 167, der die (stereotyp formulierten, aber doch aussagekräftigen) vier Hauptgründe des Autors aufzeigt: 1. das Erzählen von guten Historien aus der Erinnerung werde gefördert (anstelle von „slem Snack“, üblem Gerede), 2. bisher seien alle von ihm gelesenen dänischen Sammlungen mit „wtuctige Historier“ (unzüchtigen Geschichten) versetzt gewesen, 3. wolle er zeigen, dass man auch ohne Lateinkenntnisse zu etwas kommen könne, schließlich sei 4. das Schreiben eine Art therapeutischer Selbstzweck für ihn als Autor bzw. Kompilator.

²⁰⁸ Mühlherr, *„Melusine“ und „Fortunatus“*, S. 35, verweist hier auf die rein erzähltechnische Motivation, die „Retardierung der Erzählhandlung“, die aber durch die bedeutungsbildende Funktion der Liebesbeziehung überhöht werde: „Das Eheglück bleibt auch nach Reymonds Übertreten des Sichtverbots so lange bestehen, wie er Melusines Geheimnis für sich behält. Die Liebesgemeinschaft in der Ehe ist stärker als die Mechanik des Märchenmotivs.“

spricht (insbesondere in den zärtlichen Abschiedsworten), nicht zuletzt aufgrund ihrer „Abmachung“ als partnerschaftliche Beziehung mit einer fast modern anmutenden Gleichstellung. Das entspricht zwar eigentlich nicht der zuvor erwähnten Forderung nach der Unterordnung der Frau, birgt aber trotzdem noch nicht die Gefahr eines umgekehrten Hierarchieverhältnisses, denn sie lieben einander offensichtlich gleichermaßen.²⁰⁹ Liebe und Ehe erscheinen hier als vereinbare Diskurse. Ihre Ehe verläuft harmonisch und ist mit Nachkommenschaft reich gesegnet, sie bekommen zehn Söhne. Melusina – nicht etwa Reymunt – entfaltet gleichzeitig mit der familiären „Erweiterung“ eine rege Bautätigkeit, die zur Kultivierung des Landes führt; eine Art dynastische bzw. materielle „Zukunftssicherung“: Sie lässt das Schloss Lusignan erbauen, den Erbsitz der gleichnamigen Familie (deren Ahnherrin sie bei Jean d’Arras und Coudrette wird), sowie zahlreiche weitere Schlösser, Städte und das Kloster Malliers. Melusina ist somit nicht nur ungewöhnlicherweise bzw. entgegen dem gesellschaftlichen Kodex die Initiantin der Eheschließung, sie ist auch als Landesherrin der aktive Part, sie ist es, die das Land kultiviert und urbanisiert – und nimmt damit eine traditionell männlich besetzte Rolle wahr.²¹⁰ In der französischen und in der deutschen Version detailliert geschildert,²¹¹ sind Melusinas Bautätigkeit (ebenso die Kriegszüge der Söhne) in der dänischen Fassung vollständig weggefallen.²¹²

²⁰⁹ Als die häusliche Ordnung gefährdend wurde etwa die übermäßige sinnlich-erotische Liebe des Mannes zu seiner Frau aufgefasst, weil er sich so zum „Untertanen“ seiner Frau machen und sich das eigentlich vorgesehene Hierarchieverhältnis umkehren könnte. Vgl. Schnell, *Liebesdiskurs*, S. 99-100.

²¹⁰ Jacques Le Goff hat sie als „Mutter und Urbarmacherin“ bezeichnet, vgl. Jacques Le Goff: „Melusine – Mutter und Urbarmacherin“, in: Ders.: *Für ein anderes Mittelalter. Zeit, Arbeit und Kultur im Europa des 5.-15. Jahrhunderts*. Ausgewählt von Dieter Groh, eingeleitet von Juliane Kümmell. Weingarten: Drumlin, 1984, S. 147-174.

²¹¹ Vgl. Thüring, *Melusine* (1456), Bd. I, Bl. 21^r-21^v/S. 47-48 (Bau des ersten Schlosses Lusignan) sowie Bl. 21^v, Z. 704 - Bl. 22^v, Z. 714/S. 48-49: „Dar nach buwete fy fauēt [Vouvant] dor noch meruēt [Mervent] vnd dē turn zū mauēt [Turm in Saint-Maixent] [...] das schöne clofter das genempt istt Malliers [Kloster Maillezais] zu letfte buwetē fy das floß vñ stat zū portenach [Schloss und Stadt Parthenay]“, „des selben iares būweten fy ein floß genant alarotfchelle [Schloss La Rochelle] vnd dor noch zū Sonites [Saintes] machte fy gar ein schöne brücke“.

²¹² Pors hält es anscheinend nicht für nötig, diese Passage mitaufzunehmen, er listet lediglich die zehn Söhne mit ihren körperlichen Verunstaltungen auf (vgl. *Melusina* 1613, Bl. Zz3^r-Zz3^v) und begründet dann die Verkürzung mit dem wiederholten Argument des Zeitmangels (*Melusina* 1613, Bl. Zz3^v): „Nu lader ieg denne lystige tid vere skeed/ oc hues som diß imellem er tildraget/ som icke kand giøre andet/ end forlenge tiden oc Historien [...] oc vil sige huorledis denne begynte glæde fick en ond ende/ som det gemeenligt skeer/ at Kierlighed oc Glæde/ er begyndelsen til Sorrig oc Bedrøffuelse.“ (Nun übergehe ich diese vergnügliche Zeit und was sich dazwischen alles zugetragen hat, aber nur die Zeit und die Historie verlängert. Ich will davon berichten, wie diese Freude nun ein schlimmes Ende nahm, wie es so häufig geschieht, dass Liebe und Freude der Anfang von Trauer und Betrübnis sind). Betrachtungsperspektive ist hier also vielmehr die äußerst allgemein gehaltene „Moral der Geschichte“, dass die Liebe häufig Anlass für Unglück und Sorgen sei – ähnlich wie die pessimistische Sicht des impliziten Autors in der Vorrede zu *Euriolus oc Lucretia* (vgl. *Euriolus oc Lucretia*, Bl. A4^v-A5^r) – einmal mehr auch ein topischer Verweis auf das Fortunamotiv.

Dass *Melusina* im Sinne Rüdiger Schnells als ein ordnungspolitischer Ehe-Text gelesen werden kann, zeigt (mit dem Hintergrundwissen um die ausführliche Passage in der deutschen Vorlage) eben diese deutliche Korrespondenz zwischen Melusinas Aktivität als Städtegründerin und Kultivatorin des Landes und ihrer bis anhin unbeschwert-glücklichen Ehe. Das harmonische Zusammenleben im „inneren Haus“ der Ehe strahlt auch nach außen und symbolisiert sich im reichen Kindersegen und in der parallel dazu fortschreitenden Kultivierung des Landes, es stabilisiert so das „äußere Haus“ des Staates. Eheliche Fruchtbarkeit spiegelt sich in der kulturellen Erschließung und Urbarmachung des Herrschaftsgebietes. Eine Entsprechung dieser Kombination von ehelicher Harmonie und äußerem (politischen) Frieden bzw. Ordnung findet sich in der Hausväterliteratur, wo Landesfrieden, Kirchenfrieden und Hausfrieden eine untrennbare Einheit bilden, die politische, religiöse und ökonomische Stabilität und Wohlergehen garantiert.²¹³

Die unglücklichen Ereignisse in der Handlung der Historie, die nicht nur das Ende von Reymunts und Melusinas Ehe einläuten, sondern auch den gesellschaftlichen Frieden bedrohen, treten nach Reymunts Tabubruch ein. Er erfährt dann, dass sein Sohn Gofrio das Kloster Malliers überfallen und brandschatzen ließ, wobei der jüngere Sohn Frøymunt umgekommen ist. Daraufhin beklagt Reymunt, von Trauer und Wut erfasst, sein Schicksal und beschimpft seine Frau vor der Hofgesellschaft:

²¹³ Christoffer Fischers *Haustafel*-Schrift von 1618: *Huus Tafla/ Thet är/ Een Christeligh Vthlegning och förklarning om thessa try stånd: Kyrkio Regemente/ Werldzligh Öfwerheetz- och Huus Regemente/ Sampt allas theras/ som medh thesse tree Ordningar hafwa någon gemenskap och bestälning/ huru alla som härvtinnan äro beslutna/ skole sigh i sijn kallelse effter Gudz befalning Christeligen förhålla./ Stålt igenom Christoffer Fischer then Eldre./ Vthsatt aff Tyskon in på vårt Swenska Tungomål och nu aff Trycket vthgångin aff Andrea Lavrentii Vpsaliensi Pastore Calmarensi./ Tryckt i Stockholm/ hoos Ignatium Meurer/ Anno M.DC.XVIII.* (Haus-Tafel, das ist eine christliche Auslegung und Erklärung dieser drei Stände: Kirchenführung, weltliche Obrigkeitsführung und Hausführung sowie aller derjenigen, die mit diesen drei Ordnungen zu tun haben: wie alle hierin eingeschlossenen Personen sich in ihrer Berufung nach Gottes Willen christlich verhalten sollen. Verfasst von Christoffer Fischer d. Ä., übersetzt aus dem Deutschen in unsere schwedische Sprache und nun gedruckt von Andreas Laurentii Upsaliensis, Pastor zu Kalmar. Gedruckt in Stockholm bei Ignatius Meurer Anno 1618). KB Stockholm, Sign. F1700/734 bzw. Mf Collijn, R. 358, vgl. hier S. 209: „Landzfridh/ Kyrkiofridh och Huuðfridh är een besynnerligh och ädla Gudz gåfwa/ hwilken GUDh (för then endesta Fridzförsten Christi skuld/ som är vår Fridzförste/ och medh then helga anda/ som och är fridzens ande) vthi vårt hierta implanterar och stadhfester/ såsom Gudh sägher Ezech. 11.“ (Landesfrieden, Kirchenfrieden und Hausfrieden sind eine kostbare und edle Gottesgabe, die Gott – um des einzigen Friedensfürsten willen, Christus, der unser Friedensfürst ist und mit dem Heiligen Geist, der der Geist des Friedens ist – in unsere Herzen einpflanzt und befestigt, so wie der Herr spricht in Ezechiel, Kapitel 11).

Gack fra mig du skendige oc slemme Orm/ dine Slect gjør aldrig noget got/ see huad got haffuer Gofrio met Tenderne vdræ/ hand haffuer opbrent det skøne Closter Mallierss, oc min Allerkieriste Søn Frøymunt/ som ieg elskede aff alt mit Hierte.²¹⁴

Der Erzähler markiert die Entfremdung, die mit einem Mal zwischen das Elternpaar getreten ist, deutlich in der Rede über die Söhne, die mit unterschiedlichen Possessivpronomen versehen und damit in Distanz zueinander gestellt werden: Reymunt spricht von der Nachkommenschaft Melusinas („dine Slect“), zu der Gofrio zählt und die nur Böses auszurichten vermag, und seinen Söhnen („min Allerkieriste Søn Frøymunt“), als ob es sich um zwei verschiedene Familien handle; er tut dies im verzweifelten Bemühen, die Schuld am Unglück Melusina und ihrer polymorphen Natur zuzuschieben.²¹⁵ Zwar gehen auch die anderen Söhne auf Kriegszüge, doch der Überfall Gofrios stellt einen direkten Angriff auf den Frieden des familiären „Hauses“ dar, der auch den Makrokosmos, das gesellschaftliche „Haus“ bedroht. Melusina prophezeit nun, wie früher angekündigt, Reymunt den Untergang seines Glückssterns – und auch den politischen und wirtschaftlichen Niedergang des Landes:

Men nu du det saa forrædelig haffuer obenbaret: da skal det mißgaa dig paa Liff/ Gods/ Lycke/ Ære oc Salighed/ oc det kommer dig paa for din falske menedige Mißgierninger/ [...] Oc i denne samme stund/ skal din wlycke vogne/ som du haffuer fortient dig selff/ det skal gaa dig ilde/ dine Land skal skillies vit adt/ oc aldrig komme sammen igien vnder en Regimente/ nogen aff dine Slect bliffuer fredløß/ oc aldrig faar fred igien. [...] Horibel voris yngste Søn skalt du icke lade leffue/ men strax effter min Henfærd omkomme hannem/ hand er fød met 3. Øyne/ motte hand leffue: da skulde hand føre saa megen Krig/ at der skulde icke voxte Korn i disse Land/ eller anden Fruct/ oc hand skulde føre alle sine Brødre i stort Armod: disligeste oc alle dem som vaar i hans Slect.²¹⁶

Das Ende der Ehe ist gleichzeitig auch das Ende eines zusammenhaltenden staatlichen „Hauses“: Das eigene Herrschaftsgebiet gerät in einen Auflösungszustand und wird von innenpolitischer Zersplitterung, Kriegen und Hungersnöten bedroht.

²¹⁴ *Melusina* 1613, Bl. Zz5^v (Weiche von mir, du elende, schlimme Schlange, deinesgleichen führt nie etwas Gutes im Schilde, sieh doch, was Gofrio mit dem Zahn Gutes getan hat, er hat das herrliche Kloster Malliers verbrennen lassen, und mit ihm meinen geliebten Sohn Frøymunt, den ich von Herzen liebte).

²¹⁵ Vgl. dazu Mühlherr, *„Melusine“ und „Fortunatus“*, S. 42. Noch deutlicher ist die Unterscheidung zwischen „dein Sohn“ und „mein Sohn“ bei Thüring und bei Coudrette (vgl. ebda.).

²¹⁶ *Melusina* 1613, Bl. Zz6^r-Zz6^v (Doch nun, da du es so verräterisch offenbart hast, soll es dir schlecht ergehen, an Leib, Besitz, Glück, Ehre und Seligkeit, wegen deiner falschen, meineidigen Missetaten. In eben dieser Stunde erwacht dein Unglück, das du dir selbst verdient hast; schlecht soll es dir ergehen, deine Ländereien splintern sich auf und kommen niemals wieder unter eine Herrschaft, manche in deiner Familie werden friedlos und werden nie wieder Frieden haben. Horibel, unseren jüngsten Sohn, sollst du nicht am Leben lassen, sondern gleich nach meinem Fortgang umbringen lassen, er ist mit dem dritten [d.h. bösen] Auge geboren. Bleibt er am Leben, so würde er so viele Kriege führen, dass kein Getreide oder andere Früchte mehr in diesem Land wachsen würden, und er würde alle seine Brüder und jeden aus seiner Familie in große Armut stürzen).

Die facettenreiche Geschichte von Melusina bietet grundsätzlich natürlich mehrere unterschiedliche Interpretationsansätze; sie enthält Aspekte zum Diskurs der Geschlechterbeziehungen, zu literarischen Mustern von Weiblichkeit und Sexualität oder zur Rolle der Magie und zum bereits erläuterten naturwissenschaftlich-philosophisch-theologischen Diskurs der Feennatur.²¹⁷ Für den hier primär interessierenden Kontext frühneuzeitlicher Darstellungen von Ehe ist festzuhalten, dass der Text einerseits eine Erzählung von „Ausnahme und Regelbruch“ darstellt, einen Text, der in der märchenhaften Gestaltung der Eheanbahnung und Eheschließung seiner Protagonisten, indem diese nicht den gesellschaftlichen Normen ihrer Zeit entsprechen, von „Verstoßen [erzählt] und auf andere Art Sinnüberschüsse [produziert]“.²¹⁸ Traditionelle Geschlechterkonstellationen und Weiblichkeitsmuster werden umgekehrt: Melusina als Initiantin der Ehe, als Zivilisatorin des Landes (ihre Aktivität entfaltet sich also, anders als in den mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Ehelehren der Frau zugeschrieben, auch auch außerhalb des „Wirkungsraums Haus“). Diese Umkehrung ist freilich auch bedingt durch ihre Natur, denn als Feenfrau (die sie ist, auch wenn dies im dänischen Text von 1613 nicht mehr so explizitgemacht wird) besitzt sie eine andersgeartete Macht über den Mann: „Die hierarchische Struktur der patriarchalischen Ehe wird im Text modifiziert. In der Feenehe ist die Herrschaftsgewalt des Mannes gemäß göttlichem Willen [...] durch die Eigenmacht der Feenfrau beschränkt.“²¹⁹ Zugleich werden aber auch verschiedene traditionelle Imaginationen von Weiblichkeit innerhalb der Erzählung durchgespielt und bestätigt.²²⁰ Solche Konstruktionen von Geschlechterbeziehungen und weiblichem und männlichem Rollenverhalten kreuzen die Diskursfelder Liebe und Ehe.

²¹⁷ Vgl. Kellner, *Melusinengeschichten*.

²¹⁸ Braun, *Ehe, Liebe, Freundschaft*, S. 132.

²¹⁹ Ursula Liebertz-Grün: „Das Spiel der Signifikanten in der ‚Melusine‘ des Thüring von Ringoltingen“, in: Bachorski, *Ordnung und Lust*, S. 211-229, hier S. 222 (auch zum Aspekt der eheherrlichen Macht).

²²⁰ Melusina erfüllt solche Imaginationen, indem sie etwa als liebende Ehefrau und Mutter zahlreicher Kinder erscheint und ihrem Mann sogar seinen Tabu- und Vertrauensbruch zunächst nachsieht. Sie verhilft zwar Reymunt zu Glück und Besitz, ist aber auch von ihm als Erlöser abhängig. Und Reymunt? Er hält es schließlich nicht aus, den seiner Frau gewährten freien Samstagabend weiterhin zu respektieren, er wird, beeinflusst durch seinen Bruder, misstrauisch und stellt seine eheherrliche Macht und Kontrolle über Tun und Lassen der Ehefrau über das ursprünglich einander versprochene Vertrauen und den Respekt vor Melusinas Freiraum. Vor allem aber bietet der Text laut Liebertz-Grün ein Deutungsschema, das mit der biblischen Erzählung vom Sündenfall und der damit verbundenen abendländisch-theologischen Dämonisierung des Weiblichen (und des weiblichen Körpers) korrespondiert (die Schlangenfrau Melusina als Tochter Evas, die sich einst von der Schlange verführen ließ; Melusina wird auch noch verantwortlich gemacht für die Katastrophe, die Untaten des Sohnes). Anstelle von partnerschaftlichem Respekt, Vertrauen, Freiheit und einem positiven Verhältnis zu Erotik und Sexualität stehen nun die Verteufelung des (weiblichen) Körpers, Angst, Misstrauen und der (männliche) Wunsch nach Kontrolle, das Prinzip der Unterordnung. – Vgl. zum Sündenfallschema Liebertz-Grün, *Spiel der Signifikanten*, S. 221-222.

Dass das dänische Historienbuch im Rahmen eines der wichtigsten Werke der dänischen (didaktischen) Unterhaltungsliteratur des 17. Jahrhunderts publiziert wurde, liefert für die ehe-ordnungspolitische Lektüre der Historie noch weitere Stichworte. Claus Pors verarbeitet, zitiert und paraphrasiert in der kurzgefassten Ehelehre, die das erste Kapitel des *Leffnetz Compaß* ausmacht, hauptsächlich Bibelzitate und deutsche Texte aus der Reformationszeit: Luthers Tischreden, Johannes Agricolas Sprichwörtersammlung und vor allem die Teufelbücher, insbesondere den *Eheteufel* von Andreas Musculus (1556).²²¹ In der Ausführung der wesentlichen Punkte einer christlichen Ehe folgt Pors primär der Tradition der deutschsprachigen geistlichen Ehelehren mit ihrer moraldidaktischen Ausrichtung.²²² Die Ehe ist ein von Gott selbst im Paradies eingesetzter Stand (der erste Stand überhaupt). Da Eva aus der Rippe Adams geschaffen wurde, ist sie seine ihm zur Seite gestellte Partnerin (*Leffnetz Compaß*, Bl. B6^r). Der Mann soll seine Frau lieben und ehren und, als das von Natur aus vernunftbegabtere Wesen von beiden, ihr ihren unbeständigen Sinn (sie ist eine Tochter Evas!) nachsehen (*Leffnetz Compaß*, Bl. A3^r-A3^v, C2^v-C3^r). Doch auch der Frau wird Klugheit und Verständigkeit zugesprochen, mit deren Hilfe sie etwa einen leicht zornigen Mann besänftigen könne (*Leffnetz Compaß*, Bl. B8^r-B8^v). Sie ist zu ehren und zu achten, weil sie als Mutter das Leben schenkt (*Leffnetz Compaß*, Bl. C3^r-C3^v). Das Muster einer Ehefrau ist die kluge Hausfrau im alttestamentlichen Buch der Sprüche (Spr 31, 10-31). Ihr Aktivitätsbereich ist das Haus, während der Mann nach außen hin orientiert ist und öffentliche Ämter wahrnimmt (*Leffnetz Compaß*, Bl. B8^v). Als primäre Tugend der Frau wird neben Züchtigkeit und häuslicher Tüchtigkeit das im vielzitierten Pauluswort empfohlene Schweigen herausgestellt (1 Kor 14, 34-35). Vor allem mittels Textstellen aus den paulinischen Briefen, aber auch aus der Erzählung vom Sündenfall werden der eheliche Gehorsam und die Unterordnung der Frau unter den Mann und damit eine klare Geschlechterhierarchie in der Ehe und im Hausstand manifestiert. „Her imod er Quinderne/ Mendene ære/ hørsomhed/ vnderdanighed/ venlighed oc lydhighed plictig/ oc kalde dem Herre.“²²³

Asmodeus, der „Eheteufel“, versuche jedoch, die anzustrebende häusliche Eintracht zu stören, indem er Streit und Zwietracht zwischen den Eheleuten sät, ihnen das Zusammenleben zur Qual macht und sie wünschen lässt, besser gar nicht erst geheiratet zu haben (vgl. *Leffnetz Compaß*, Bl. A8^r-C4^r). Eine Ursache für ein Auseinanderleben kann aber auch eine falsche Grundeinstellung zur Ehe sein, wenn man etwa aus sinnlichem Begehren heraus die Ehe eingehe:

²²¹ Zu Pors' Quellen vgl. ausführlich Glauser, *Ausgrenzung und Disziplinierung*, S. 168-169. Glauser bemerkt, dass Pors interessanterweise nicht die bereits im 16. Jahrhundert entstandenen dänischen Übersetzungen der Teufelbuchliteratur heranzieht, sondern sich der deutschen Vorlagen bedient und diese wohl selbst übersetzt (vgl. ebda., S. 168, Anm. 246).

²²² Ich beschränke mich im Folgenden auf die Darstellung bei Pors. Da auf die deutschen Vorlagen nicht näher eingegangen werden kann, verweise ich auf die Untersuchungsergebnisse in Schnell, *Frauendiskurs* und Braun, *Ehe, Liebe, Freundschaft*.

²²³ Pors, *Leffnetz Compaß*, Bl. A2^r (Dagegen sind die Frauen den Männern Gehorsam, Untertänigkeit, Freundlichkeit und Folgsamkeit schuldig und sollen den Mann ihren Herrn nennen).

Oc det skal vel være en orsage/ at vnge Folck icke betencker denne hellige Ecteskabs stads indstiftelse met Guds villie/ ordning oc indskickelse/ men meget mere giffuer sig der i aff ond lyst/ oc løsactigheds attraa/ oc naar samme onde lyst oc brynde paa en kort tid bliffuer end/ Saa begyndis først at betencke hussholdingen/ huad der skal til: Der fattis mad oc øll/ gods oc bierring/ oc mand gidder icke arbeidet: Saa følger der wsamdirectighed [...].²²⁴

Darum wird jungen Männern auch nicht geraten, eine gleichermaßen hübsche, fromme und tugendhafte Ehefrau zu erstreben, denn „det er alt formegit paa en tid: Men begere en gudfryctig Quinde aff Gud: Saa giffuer hand dig det andet altsammen met.“²²⁵ Frömmigkeit ist die vornehmste Tugend und das Auswahlkriterium für eine zukünftige Ehefrau, Schönheit dagegen vergänglich und, weil mit der sinnlich-erotischen Liebe der *cupiditas* verknüpft, unbedingt verdächtig und keine Basis für eine gute christliche Ehe: Bei „ond lyst/ oc løsactigheds attraa“ ist bereits der Ehe-teufel im Spiel, solche Liebe führt ins Verderben. Gerade die Sinnlichkeit aber, die, wie bereits im *Euriolus* gesehen, als „vnordentliche liebe“²²⁶ immer unter dem Verdacht der Todsünde steht, erscheint in der Historie von *Melusina* als etwas vollkommen Natürliches und Positives zwischen den Ehepartnern. Und es war nicht die Sinnlichkeit an sich, die das Paar ins Verderben stürzt, sondern eher die Angst vor dem Unbekannten, die Kontrollsucht, die gefährdete Hierarchie. Sinnlichkeit und körperliche Schönheit, die der Abschnitt über die Ehe bei Pors also gerade „verteufelt“, werden in der *Melusina* in den Mittelpunkt der ehelichen Beziehung gerückt und waren auch schon, wie gesehen, entscheidende Kriterien für die Partnerwahl.

Die von Pors anschließend an den Didaxe-Teil kompilierten, vornehmlich deutschen Schwanksammlungen entnommenen Historien sollen das Ehekapitel gemäß der expliziten Ankündigung illustrieren: „Disse effterskreffne Historier anrører oc henføris til Bogens første hoffuid Punct om Ecteskaff/ oc om Ecteskabs Dieffuel.“²²⁷ Diese Anreicherung eines didaktischen Werks mit unterhaltenden Geschichten, die der beabsichtigten Didaxe, wie sie etwa der Abschnitt über die Ehe formuliert,

²²⁴ Pors, *Leffnetz Compaß*, Bl. B2'-B2' (Und dies ist wohl ein Grund, dass die Jugend die Einsetzung dieses heiligen Ehestands durch Gottes Willen, Ordnung und Fügung nicht recht bedenkt, sondern ihn mehr aus böser Lust und Begehren heraus anstrebt. Und wenn diese böse Lust und das Begehren nach kurzer Zeit erloschen sind, so wird erst dann die Haushaltung bedacht, was es dazu braucht: Es fehlt an Speisen und Bier, an Besitz, und man hat keine Lust zu arbeiten. Daraus folgt die Uneinigkeit).

²²⁵ Pors, *Leffnetz Compaß*, Bl. B5' (dies ist zuviel auf einmal: Aber verlangst du eine gottesfürchtige Frau von Gott, so gibt er dir alles andere dazu).

²²⁶ So die Bezeichnung im deutschen Kontext spätmittelalterlicher Ehetraktate, etwa Marcus von Weidas *Spigell des ehlichen Ordens* (1487). Aus der Handschrift herausgegeben von Anthony van der Lee. Assen: Van Gorcum, 1972 (Quellen und Forschungen zur Erbauungsliteratur des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit; 1). Vgl. von Bloh, *Ausgerenkte Ordnung*, S. 259-281, hier S. 269.

²²⁷ Pors, *Leffnetz Compaß*, Bl. R8' (Diese nachstehenden Historien beziehen sich auf den ersten Hauptabschnitt des Buches, der von der Ehe und dem Eheteufel handelt). Zu Pors' Quellen und Vorlagen gehören u.a. vor allem Johannes Paulis *Schimpf und Ernst*, Hans Wilhelm Kirchhofs *Wendunmuth*, die Teufelbücher des 16. Jahrhunderts, vgl. Glauser, *Ausgrenzung und Disziplinierung*, S. 167-170.

entsprechen können, ihr aber auch massiv widersprechen und sie unterlaufen (was die Schwanktexte in noch viel extremerem Maße tun als die *Melusina*, die ursprünglich ein Ritterroman ist), ist keineswegs selten in der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Literatur.²²⁸ Der Reiz liegt gerade in dieser Spannung zwischen autoritärem Wort und fiktionaler Diskursivierung, darin, dass narrative Texte einen Diskurs sowohl konstituieren wie auch gleichzeitig modifizieren und „mit nicht-stabilen Diskurselementen spielen“ können.²²⁹ Die *Melusina* präsentiert ein solches Spiel mit Diskurselementen, indem sie einerseits – wie andere spätmittelalterliche und frühneuzeitliche Texte auch – Liebe und Ehe als vereinbare Diskurse vorführt. Sie bestätigt auch auf ihre Weise den Zusammenhang von Mikro- und Makrokosmos, von Haus und Staat; und sie erzählt eine Ehegeschichte, die sie in ein frühneuzeitliches Konzept der ordnungspolitischen Perspektive auf die Ehe einfügt. Aber sie unterläuft gleichzeitig auch das didaktische Konzept ihres „Prätexes“, das Kapitel über die Ehe, indem etwa der Sinnlichkeit ein wichtiger Stellenwert eingeräumt wird oder indem die Ehe weniger auf einem traditionell geforderten hierarchischen Verhältnis als auf einer partnerschaftlichen Basis (und auch auf einem ungewöhnlichen oder märchenhaften Tabu) beruht.²³⁰

Ein solches Spiel mit Diskurselementen verwirklichen narrative Texte der frühen Neuzeit also sowohl innerhalb der eigenen textuellen Grenzen, indem sie sich als mehrschichtige Erzählungen präsentieren (die nicht konsequent einem einzigen Diskurs zuzuordnen sind, sondern sich stets auf mehrere hin öffnen lassen), als auch als Bestandteile eines Überlieferungsverbundes, was wiederum neue Formen der Auseinandersetzung zwischen literarischer Fiktion und außerliterarischer Norm und damit eine eigene Dynamik generiert, wie in der dänischen Transmission der *Melusina*.

²²⁸ Vgl. etwa die Überlieferungsgeschichte der deutschen Übersetzung des *Ritter vom Turm* (Marquard vom Stein, 1493), vgl. dazu Bachorski, *Diskursfeld Ehe*, S. 540-541.

²²⁹ Bachorski, *Diskursfeld Ehe*, S. 538, vgl. auch S. 540-541.

²³⁰ Zum Konzept eines partnerschaftlichen Verhältnisses zwischen den Eheleuten arbeitet Rüdiger Schnell heraus, dass es sich bereits in der spätmittelalterlichen Ehediskussion ausmachen lässt. Bereits hier, in Ehepredigten des 13.-15. Jahrhunderts, lassen sich Ermahnungen an die Ehemänner zu liebevollem Verhalten und Rücksichtnahme gegenüber ihren Frauen finden, ebenso Ermunterungen an die Frauen, ihre Männer zu kritisieren usw. Durchaus nicht erst die Reformation bringe die (vermeintliche) positive Aufwertung von Frau und Partnerschaft in der Ehe. Vgl. Schnell, *Geschlechterbeziehungen*, S. 13-16.

3.2.2 „Huru the sigh tolemodeligen hålla skola“: Tugend, Ordnung und Gehorsam in *Griseldis*/*Grisilla*

Hatten die *Melusina* und auch der *Apollonius* Modelle einer eher partnerschaftlichen Liebesbeziehung illustriert, erzählt dagegen die Historie von *Griseldis* (in der schwedischen Tradierung *Grisilla*) vom weiblichen Gehorsam in der Ehe und ihrer Unterordnung unter den Willen des Ehemannes. Hier wird ein anderes Modell von Ordnung im „Diskursfeld Ehe“ präsentiert, das sehr viel stärker einem didaktischen und patriarchal-hierarchischen Diskurs entspricht, diesen zu bestätigen und weniger mit ihm zu spielen scheint, als dies für die *Melusina* konstatiert wurde. Die dänischen und schwedischen Versionen der *Griseldis* verstehen sich vor allem auch als didaktische Erzählungen über die Tugend der Geduld und werden insbesondere einem weiblichen Lesepublikum anbefohlen.

Die Geschichte von *Griseldis* ist in ihrer ersten fassbaren literarischen Form die zehnte Novelle des zehnten Tages, also die allerletzte Geschichte in Giovanni Boccaccios *Decamerone*. Dort besitzt sie noch keine explizit didaktische Aussage; die Voraussetzungen für ihre bis ins 17. Jahrhundert hinein dominante Rezeption als exemplarischer und insbesondere ehedidaktischer Text erfährt sie erst in der lateinischen Bearbeitung durch Francesco Petrarca, der die Erzählung unter den Titel *de insigni oboedientia et fide uxoris* stellte.²³¹ Petrarca las die Erzählung von Valterius und *Griseldis* als exemplarischen Text: als Illustration des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch und als Beispiel für die anzustrebende Standhaftigkeit des Menschen angesichts der Wechselfälle des Glücks und der Willkür der Fortuna, die aber in der christlichen Interpretation der *providentia Dei* aufgehoben ist. *Griseldis* wird bei Petrarca zur Verkörperung der Tugend (*virtus*), Valterius zu derjenigen Fortuna. *Griseldis* unterwirft sich Gott, dessen Pläne sie nicht kennt, in Demut und Gehorsam. Insbesondere die von *Griseldis* praktizierte Tugend der *patientia* (die der Kardinaltugend *fortitudo* entspricht) und der *modestia* (entspricht der *temperantia*) sind die bewährten *remedia* gegen die Macht der Fortuna. Petrarca konzipierte die *Griseldis*figur allerdings weniger als Ideal für Ehefrauen, sondern wollte sie vielmehr – im sinnbildlichen Verständnis der Ehe – als Verkörperung der christlichen *patientia* oder *constantia* männlichen wie weiblichen Lesern als Vorbild empfehlen.²³² Die spezifische Rezeption als Ehelehre im deutschsprachigen Raum zeigt sich in der Überlieferungs- und Transmissionsgeschichte der *Griseldis* seit ihrer deutschen Übersetzung von Heinrich Steinhöwel, die 1471 erstmals gedruckt wurde und die im Verlauf der frühen Neuzeit in einem vielschichtigen Interessen- und

²³¹ Zu Petrarcas Bearbeitung und Rezeption der Boccaccio-Novelle vgl. Kyra Heidemann: „Zu leyden in dem stand der eh...“. Die *Griseldis*-Novelle als Ehelehre“, in: Maria E. Müller (Hg.): *Eheglück und Liebesjoch. Bilder von Liebe, Ehe und Familie in der Literatur des 15. und 16. Jahrhunderts*. Weinheim und Basel: Beltz, 1988 (Ergebnisse der Frauenforschung; 14), S. 47-77, zu Petrarca und der Rezeption seiner *Griseldis*-Version in Deutschland vgl. ebda., S. 54-58.

²³² Vgl. hierzu Joachim Knappe: *De oboedientia et fide uxoris. Petrarca's humanistisch-moralisches Exempel ‚Griseldis‘ und seine frühe deutsche Rezeption*. Göttingen: Gratia, 1978 (Gratia; 5), S. 1-19 und S. 25 sowie Heidemann, *Griseldis*-Novelle, S. 54.

Diskursfeld zum Thema Ehe, Normen und Rollenverteilung zwischen Mann und Frau stand.²³³

In Skandinavien erscheint die Historie von *Griseldis* zunächst in Dänemark, das früheste (nicht erhaltene) dänische Exemplar ist ein Hamburger Druck von 1528, die älteste vollständig bewahrte Ausgabe stammt von 1592 und wurde in Lübeck gedruckt. Als Vorlage für die dänische *Griseldis* ist eine niederdeutsche Version von Steinhöwels Historie aus den 1480er Jahren anzunehmen.²³⁴ Es existiert auch eine dänische „folkevis“ (Ballade) mit dem Titel *Den taalmodige Kvinde* in einer adligen Sammelhandschrift aus der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts.²³⁵ Das dänische Historienbuch wiederum war die Vorlage für die schwedische Übersetzung *Grisilla*, die 1622 erstmals erschien und sich inhaltlich und syntaktisch eng an den dänischen Text hält. Weitere schwedische Auflagen folgen 1636, 1644 (Abb. 8) und 1654.²³⁶

²³³ „Doch die mit der Ehe verbundenen Probleme waren damit [mit der Aufwertung der Ehe durch Luther] offenbar nicht beseitigt, [...] didaktische ebenso unterhaltende Literatur beschäftigt sich weiterhin bevorzugt mit Eheproblemen, mit dem richtigen Verhalten beider Ehepartner und insbesondere mit der entsprechenden Zurichtung der Ehefrau. In diesem Zusammenhang fügt sich die Figur der *Griseldis* als Ideal der gefügigen, vorbildlichen Ehefrau ein, ihre willige Rollennahme, ihre – auch hausfraulichen – Tugenden und die Liebe zu ihrem Gemahl sind die zentralen Momente.“ Heidemann, *Griseldis-Novelle*, S. 57-58. – Eine spezifische Intention des Textes als (geistliche) Ehedidaxe zeigt sich aber bereits früher, in der (nicht auf Boccaccio und Petrarca, sondern auf mündliche Vorlagen zurückgehende) *Grisardis* des Karthäusermönchs Erhart Grosz (1432). Vgl. hierzu Heidemann, *Griseldis-Novelle*, S. 58-60 und Knappe, *De oboedientia*, S. 23-28. – Zu Details und allgemein zur Überlieferungs- und Rezeptionsgeschichte von Steinhöwels *Griseldis* bzw. der Historie im deutschsprachigen Raum verweise ich auf die gründlichen Arbeiten von Ursula Hess: *Heinrich Steinhöwels ‚Griseldis‘. Studien zur Text- und Überlieferungsgeschichte einer früh-humanistischen Prosanovelle*. München: C.H. Beck, 1975 (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters; 43) und Christa Bertelsmeier-Kierst: *‚Griseldis‘ in Deutschland. Studien zu Steinhöwel und Arigo*. Heidelberg: Winter, 1988 (Germanisch-Romanische Monatsschrift, Beihefte; 8).

²³⁴ Zur Überlieferungsgeschichte der dänischen *Griseldis* vgl. *DF VIII*, S. XXI-LIX und S. 233-250 (Bibliographie und Übersicht über die dänischen Drucke) und (für die frühen Drucke 1528, 1557/59, 1592 und 1597) Lauritz Nielsen: *Registre til Dansk Bibliografi 1482-1550 & 1551-1600*. København: Gyldendal, 1935, S. 126.

²³⁵ Vgl. *DF VIII*, S. XLII-XLIII und *Danmarks gamle Folkeviser*. Bd. V: *Ridderviser med kvindeligt hovedperson og fortrinsvis ulykkelig udgang*. Udgivet 1877-90 af Svend Grundtvig og Axel Olrik. København 1966, S. 9-12 (= DgF 257 A). Hier wird die *Griseldis*-Geschichte in einen dänischen Kontext verlegt; allerdings ist hier die *Griseldis*-Figur Liden Kirstin am Anfang der Geschichte noch nicht mit Herrn Peder verheiratet, was ihr eine andere soziale Stellung zuschreibt. Die Heirat und damit Anerkennung als legitime Ehefrau steht erst am Ende als „Belohnung“ für ihr geduldiges Verhalten „Den taalmodige Kvinde“ ist eine von 95 „viser“ (v.a. Liebeslyrik, aber auch geistliche Lieder u.a.) in der Sammelhandschrift der jütischen Adligen Vibeke Bild (1597-1650); die Eintragungen im Quarto-Manuskript wurden zwischen ca. 1631 und 1645 gemacht. Vgl. hierzu Vibeke A. Pedersen: „Vibeke Bild og hendes kvart“, in: *Svøbt i mår. Dansk Folkevisekultur 1550-1700*. Bd. 4: *Lærdom og overtro*. Red. af Flemming Lundgreen-Nielsen og Hanne Ruus. København: Reitzel, 2002, S. 485-574 (zu DgF 257 A vgl. ebda., S. 499 und S. 561-562).

²³⁶ Zur schwedischen *Grisilla*-Überlieferung vgl. Collijn, *Sveriges bibliografi 1600-talet*, Sp. 330 und Bäckström, *Svenska Folkböcker I*, S. 275-301 sowie Lars Burman: „Om folkbokens vackra *Grisilla*. Bokhistoria, dygdemoral och erotik“, in: *Tidskrift för litteraturvetenskap* 35 (2006), Nr. 1, S. 45-61, hier S. 45, S. 49-50 und S. 59, Anm. 9.

Der Text erfreute sich in Dänemark wie in Schweden enormer Beliebtheit, wie die zahlreichen Auflagen bis ins späte 19. Jahrhundert hinein belegen, und wird in beiden Ländern meist zusammen mit einer anderen Boccaccio-Erzählung überliefert, der neunten Geschichte des dritten Tages aus dem *Decamerone*, nämlich *Giletta de Narbonne*, im Dänischen und Schwedischen die Historie *En Doctors Daatter aff Bononia* bzw. *En Medicinae Doctoris Dotter*.²³⁷

Wie die folgende Analyse zeigen wird, unterscheiden sich der dänische und der schwedische frühneuzeitliche Text in der Deutlichkeit ihrer didaktischen Intention. So gibt die dänische Historie noch keine spezifische Rezeption als Ehedidaxe vor, sie versteht sich dem Titel gemäß als Lobpreis der Geduld:

Tuende deylige oc Nyttelige Historier at læse. Den Første om Griseldis. Den Anden om en Doctors Daatter aff Bononia/ Aff huilcke Historier alle ærlige Quinder maa begribe gode lærdom/ oc besynderlige at haffue gaat taalmodighed.²³⁸

Freilich ist hierbei das anvisierte Zielpublikum ein weibliches, was durchaus konkrete kultur- und sozialhistorische Realität ist – das Lesepublikum von Andachts- wie von Historienbuchliteratur im frühneuzeitlichen Skandinavien war zu einem großen Teil ein weibliches.²³⁹

²³⁷ Vgl. zur gemeinsamen Überlieferung von *Griseldis* und *En Doctors Daatter* (dän.) DF VIII, S. LX-LXXXIV und S. 233-250 sowie Glauser, *Ausgrenzung und Disziplinierung*, S. 132-133, S. 149 und S. 192. Zur entsprechenden schwedischen Tradierung von *Grisilla* und *En Medicinae Doctoris Dotter* vgl. Bäckström, *Svenska Folkböcker* I, S. 275-301 und Glauser, *Ausgrenzung und Disziplinierung*, S. 149 sowie ders., *Verzeichnis schwedischer „Volksbücher“*, S. 42-43. – In Dänemark wird *Griseldis* zusammen mit *En Doctors Datter* erstmals 1557/59 gedruckt (Fragment); bis auf das Titelblatt vollständig erhalten ist der Druck von 1592 (die Ausgabe von 1597 enthält nur die *Griseldis*), ab 1665 erscheinen beide Texte wieder gemeinsam. In Schweden werden beide Historien seit dem Erstdruck von 1622 stets gemeinsam überliefert. Vgl. z.B. die entsprechende Ankündigung auf den Titelblättern der *Grisilla*-Ausgaben 1636 (KB Stockholm, Sign. F1700/2298), Bl. A1^r: *En skön och merckeligh Historia Om Grisilla/ hwilken war en fattigh Torpare Dotter/ Och bleff vnderligen för sina Dygder och skickeliga Leffuerne/ aff Gudhi vphögdh til sådan ähra/ at hon wardt en mächtig Frw och Furstinna/ och bleff aff sin Herra i många handa mätto frestad och försökt/ och bleff lijkwäl i tolamodh beständig. Ther hoos ock en annan nyttigh Historia/ som innehåller en sådan Materiam som then förä/ om een Doctoris Dotter/ som genom vnderliga Omständigheter bleff een Greffuinna/ etc. Lustiga och nyttiga til at läsa/ synnerligha för Quinfolck/ som här lära/ huru the sigh tolemodeligen hålla skola. Tryckt i Stockholm/ Anno 1636* (Eine schöne und bemerkenswerte Historie von *Grisilla*, die eine arme Bauerntochter war und von Gott auf wundersame Weise ihrer Tugnden und ihres anständigen Lebens wegen zu solcher Ehre erhoben wurde, dass sie eine mächtige Dame und Fürstin wurde und die von ihrem Gebieter auf vielerlei Weise versucht wurde, jedoch in ihrer Geduld beständig blieb. Dazu eine weitre nützliche Historie, die dieselbe Materie wie die vorige enthält, von der Tochter eines Doktors, die unter wundersamen Umständen eine Gräfin wurde etc. Beide sind lustig und nützlich zu lesen, insbesondere für Frauen, die hier lernen, wie sie sich geduldig verhalten sollen); entsprechend auch im Druck von 1644 (KB Stockholm, Sign. F1700/2299), Bl. A1^r.

²³⁸ *Griseldis* (Lübeck 1592), Bl. A2^r (Zwei schöne und nützliche Historien, die erste handelt von *Griseldis*, die zweite von der Tochter eines Medicus aus Bologna. Aus diesen Historien mögen alle ehrlichen Frauen eine gute Lehre ziehen, insbesondere, dass sie sich in der Geduld zu üben haben). KB Kopenhagen, Sign. LN 680. Im Folgenden zitiere ich die dänische *Griseldis* aus diesem Druck.

²³⁹ Vgl. Hansson, *Privatlivets litteratur*, S. 204-205 und Burman, *Om folkbokens vackra Grisilla*, S. 46.

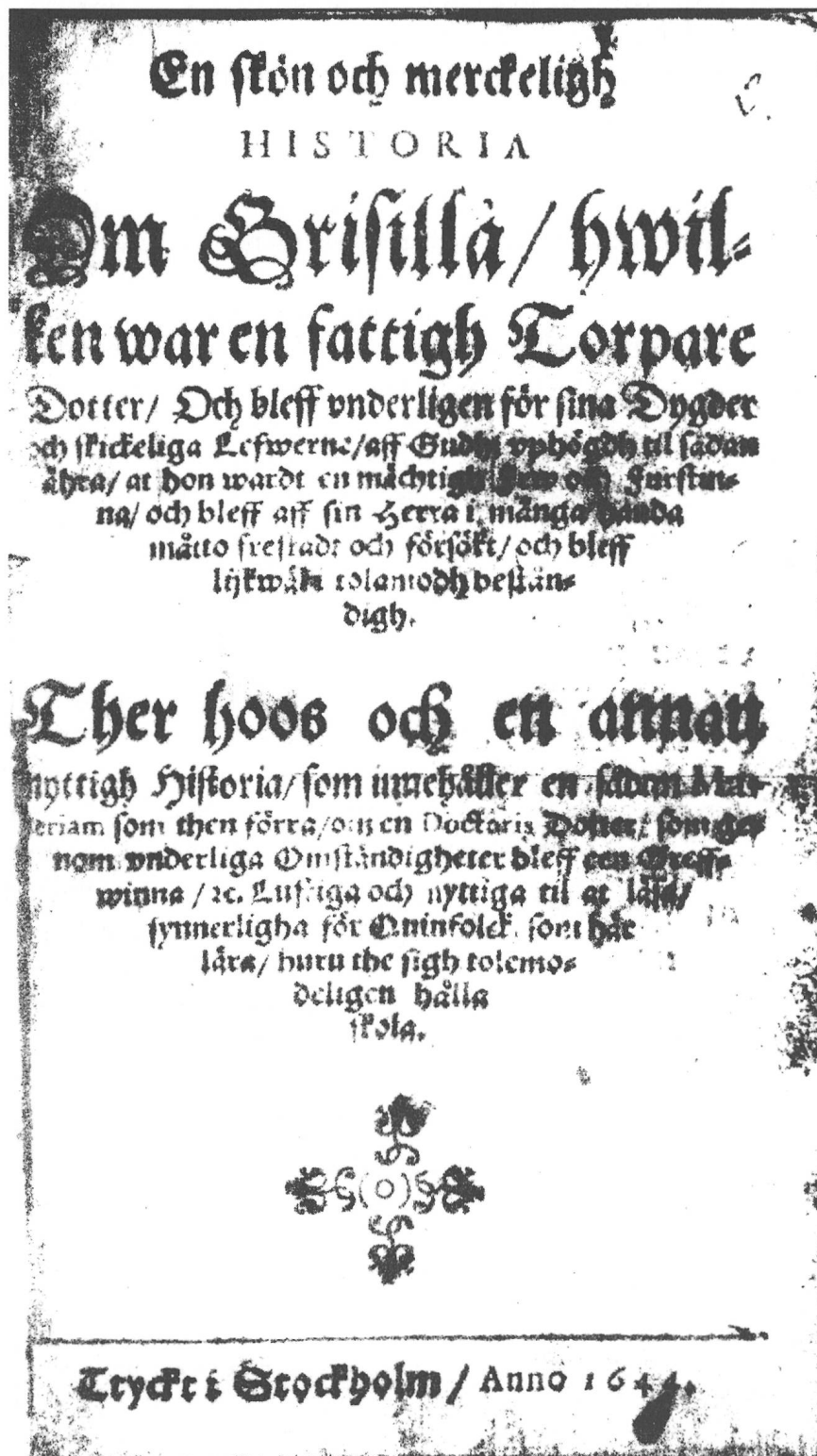


Abb. 8:

Titelblatt des schwedischen ‚Grisilla‘-Drucks (1644). Kungliga Biblioteket Stockholm

In der kurzen Vorrede erwähnt der anonyme dänische Übersetzer seine deutsche Vorlage und die Herkunft des Textes, knüpft aber auch an die antike und renaissancezeitliche Tradition des literarischen Frauenlobes an, an Boccaccios *De claris mulieribus*.²⁴⁰

Her begyndis en meget subtilig oc lystelig Historie aff en ærlig Quinde/ som hed Griseldis/ Aff huess tolmodighed/ ingen kand fuldkommeligen sige eller scriffue/ Aff huilcken Historia alle gode Quinder maa tage god lærdom.

Efterdi at mange Historier om Quindfolck ere bescreffne/ I huilcke mand oc finder mange merckelige ting/ som Quindfolck met stor snildhed oc visdom haffue begaaed/ Saa tyckis mig oc nytteligt vere/ at mand icke forglemmer den tolmodige Griseldis/ Aff hues Historie mange gode Quinder maa tage stor oc nytteligt lærdom. Hennes Historie screff Franciscus Patrarcha [!]/ dog icke aff første/ Men drog henne ud aff Bocatii Valske Bøger/ oc sette henne paa Latine. Siden er hun vddragen aff Latinen oc sæt paa Tydske. Men ieg wbeneffnde fick i sindet/ at drage henne vd aff Tydsken oc sette henne paa Danske/ sagen er/ Fordi at mueligt er/ at sodanne stycker som samme Historier inde holder/ Det kunde end nu skee/ At gode Quinder de kunde haffue henne til gode trøst/ oc til ith gaat exempel oc en nyttelig lerdom.²⁴¹

Der Text soll offensichtlich in dieser Tradition des Lobes der vorbildlichen, tugendhaften Frau („mange Historier om Quindfolck ere bescreffne...met stor snildhed oc visdom haffue begaaed“) verankert verstanden werden, was gleichzeitig ein Verweis auf seine Aktualität und sein intertextuelles Bewusstsein ist: Er schließt an einen literarischen Diskurs an, der auch heute noch Nutzen für den Alltag hat („det kunde end nu skee“). Die didaktische Absicht des Übersetzers, der seinen Text hier halb anpreist, halb verteidigt, fasst auch in der Vorrede ein weibliches Publikum ins Auge: „At gode Quinder de kunde haffue henne til gode trøst/ oc til ith gaat exempel oc en nyttelig lerdom.“ Griseldis erscheint als vorbildliches Beispiel für die Tugend der Geduld. Zwar appelliert der Text ausdrücklich an die Belehrung bzw. ethisch-geistige Bildung seiner weiblichen Leserschaft, doch ist die Formulierung und damit die Intention des dänischen Textes nicht so explizit im Sinne einer ausdrücklich geistlich-moralischen Auslegung wie bei Petrarca oder einer spezifischen Ehedidaxe, wie sie sich im deutschsprachigen Raum ausbildet, zu verstehen. Geduld

²⁴⁰ Vgl. beispielsweise Ricarda Müller: *Ein Frauenbuch des frühen Humanismus. Untersuchungen zu Boccaccios ‚De mulieribus claris‘*. Stuttgart: Franz Steiner, 1992 (Palingenesia; 40).

²⁴¹ *Griseldis*, Bl. A2'-A2' (Hier beginnt eine sehr feine und angenehme Historie über eine ehrliche Frau namens Griseldis, von deren Geduld niemand je vollkommen berichten oder schreiben kann. Aus dieser Historie mögen alle guten Frauen gute Lehre ziehen. Nachdem es viele Historien über die Frauen gibt, in denen man bemerkenswerte Dinge findet, die die Frauen mit großer Klugheit und Weisheit ausgeführt haben, so erscheint es mir darum nützlich, die geduldige Griseldis nicht zu vergessen, von deren Geschichte viele gute Frauen großen Nutzen und Lehre ziehen können. Ihre Historie schrieb Franciscus Petrarcha, jedoch nicht als erster. Er entnahm sie aus den italienischen Büchern des Boccaccio und übertrug sie ins Lateinische. Aus dem Lateinischen ist sie dann ins Deutsche übersetzt worden. Ich Ungenannt jedoch hatte den Gedanken, sie aus dem Deutschen ins Dänische zu übertragen. Es ist nämlich möglich, dass solches, wovon diese Historie berichtet, heute noch immer geschieht. Die Historie möge darum guten Frauen zu gutem Trost, guten Exempel und nützlicher Lehre gereichen).

anzustreben angesichts einer von den Wechselfällen des Schicksals bedrohten Existenz in der Welt wird auch in anderen Historienbüchern als intendiertes Ziel der Lektüre formuliert.²⁴²

Zunächst sollen einige Punkte aus der Historie herausgegriffen werden, die den Gehorsam und das (hierarchische) Verhältnis zwischen den Eheleuten beleuchten sowie das Verhältnis zwischen Landesfürst und Untergebenen, also die beiden in der lutherischen Tradition parallel gesetzten Modelle „Ehe“ bzw. „Haus“ und „Staat“. Hier wird sich zeigen, dass das Verhalten von Griseldis' Ehemann Volter zwar auf einen ersten Blick diese Hierarchien und damit eine ordnungspolitische Perspektive auf die Ehe bestätigt, auf einen zweiten Blick aber kaum den in frühneuzeitlichen Ehelehren geforderten Normen für den Ehemann entspricht und den Ehe-Staat-Diskurs damit letztlich unterläuft. Insgesamt kann der Text trotzdem als narrative Bestätigung der normativen Vorstellungen des lutherischen Ordnungskonzepts von Ehe und Haushalt gelesen werden. Anschließend wird der Blick auf die schwedische Historie und ihr spezifisch (ehe-)didaktisches Nachwort die Verankerung der skandinavischen *Griseldis/Grisilla* im zeitgenössischen Tugend- und Ehediskurs erläutern.

Fürst Volter, so der Beginn der Erzählung, lässt sich von seinen Untertanen, die um die Sicherung der Thronfolge besorgt sind, zur Heirat überreden – aus freien Stücken hätte er sich nicht für die Ehe entschieden, da sie für ihn Einschränkung seiner Freiheit bedeutet: „Kære Venner/ i tuinge mig til det som aldrig kom vdi min tancke/ Helst fordi at ieg haffde vduold mig en wbehindrit Frihed/ huilcken der sielden findes vdi Ecteskaff.“²⁴³ Die Ablehnung der Ehe mit dem Argument einer angeblich beschnittenen persönlichen Freiheit wird in den reformatorischen Eheschriften jedoch ausdrücklich bekämpft, wie es ein schwedisches Beispiel erläu-

²⁴² Etwa im Titel der dänischen *Helena von Konstantinopel*: „En Underlig oc dog meget Skøn Historie/ Om den Tolmodige Helena af Constantinopel/ en Kongis Datter/ som i langsommelig tid lidde stor Armod/ Sorg oc Bedrøffuelse: Thi der hun var ved 16 Aar/ motte hun rømme sin Faders Gaard/ fordi hendis egen Fader vilde tage hende til Ecte: Meget Lystig/ dog en part steds Bedrøffelig nock at Læse. Hvor udi mand kand rættelig see Lyckens Ustadige Løb/ etc.“ Zitiert nach der Ausgabe in *DF VIII* (Kopenhagen 1677), Bl. A1^r (S. 3). (Eine wundersame und doch sehr schöne Historie von der geduldigen Helena von Konstantinopel; einer Königstochter, die lange Zeit große Armut, Not und Betrübniß erduldet: Denn als sie sechzehn Jahre alt war, musste sie das Haus ihres Vaters verlassen, weil ihr eigener Vater sie zur Frau nehmen wollte. Sehr angenehm, doch stellenweise auch betrüblich zu lesen, woraus man wahrlich die Unbeständigkeit des Glücks ersehen kann, etc.). – Die Kombination aus einer allgemein gehaltenen didaktischen, vom Autor bzw. Übersetzer nahe gelegten Rezeptionshaltung, die die Tugend der Geduld in den Mittelpunkt stellt (in ihrer philosophisch-theologischen Tradition als geschlechterübergreifende Kardinaltugend *patientia* bzw. *constantia*), sowie der insbesondere in der frühen Neuzeit ausgeprägten Vergänglichkeits- und Fortunametaphorik erscheint als zentraler ideengeschichtlicher und literarischer Hintergrund vieler skandinavischer Historienbücher.

²⁴³ *Griseldis*, Bl. A4^v (Liebe Freunde, ihr zwingt mich zu etwas, was mir nie in den Sinn gekommen war, vor allem, weil ich mir eine ungehinderte Freiheit gewählt habe, die es selten in der Ehe gibt).

tert:²⁴⁴ Christoffer Fischers *Huus Tafla*, die sich im Abschnitt „Then Ottonde Predikan. Om Ehtenskaptet i gemeen“ (Achte Predigt. Über die Ehe im Allgemeinen) der Ehe und dem Verhältnis der Eheleute zueinander widmet, betont die Würde der Ehe und deren Status als von Gott selbst im Paradies eingesetzten und darum heiligen Stand und heilige, göttliche Ordnung: „Och althenstund Ehtenskaptet är och en Guddomligh ordning/ och hafwer sitt första vrsprung aff Gudz Nådes och wijsheetz källa/ ja/ Gudh hafwer thet sielff i Paradijs instichtat och insatt [...]“.²⁴⁵ Fischer führt eine deutliche Polemik gegen Gegner und Kritiker der Ehe und gibt deren Argumente wieder, die er selbst, als Verteidiger der Ehe, sogleich als Einfluss des Teufels, des Ehefeindes, verurteilt:

Ja/ Ehtenskaps stånd är itt mödhosamt och oroligit kall/ hwilket är beladt och beswärat medh myckin ångest och nödh/ [...] lijkwäl moste then ena blifwa hoos then andra hela sin lifffs tidh/ therföre är thet icke rådheligit/ at man för mångahandra beswärningar begifwer sigh til Ehtenskaptet/ och således mister sijna frijheet/ ther man löös är/ låter sigh fängzla och binda/ Altså hafwer och en oförståndigh Grobian sagdt: En Ehtaman hafwer icke mera än två gladha dagar/ sin Bröllops dagh/ och then dagh när han fölier sin hustru til grafwa. Sådana ordspråk hafwer then ledha Diefwulen Ehtenskapszens fiende vptänckt/ ther medh at skemma Ehtenskaptet.²⁴⁶

An mehreren Stellen in der *Griseldis*-Historie werden Hierarchieverhältnisse thematisiert, die den Forderungen der ordnungspolitischen Eheauffassung in der lutherischen Tradition entsprechen. So wird etwa *Griseldis* als vorbildliche Tochter des armen Bauern Janiculus beschrieben, schön, tugendhaft, tüchtig und ihre Rolle perfekt ausfüllend: „Al den deel som ith gaat Baarn til hørde/ det fuldkommede hun altsammen hoss sin fattige gamble Fader.“²⁴⁷ Den Respekt und Gehorsam, den sie

²⁴⁴ Im Folgenden verwende ich bei den herangezogenen Eheschriften und der Hausväterliteratur sowohl dänisches wie schwedisches Quellenmaterial. Beabsichtigt ist nicht so sehr eine spezifische Kontextualisierung der dänischen oder der schwedischen *Griseldis*/*Grisilla* in einen rein dänischen oder schwedischen mentalitäts- und frömmigkeitsgeschichtlichen Kontext des 16. bzw. 17. Jahrhunderts – dazu müsste viel weiter ausgeholt und vollständigkeitshalber wesentlich mehr Ehelehren bzw. Texte der Hausväterliteratur herangezogen werden und auch die Überlieferungsgeschichte beider sprachlicher Varianten genauer untersucht werden. Es geht mir hier eher um ein Aufzeigen der Spielarten, die frühneuzeitliche Historienbücher innerhalb des Diskursfeldes „Ehe“ praktizieren, im synchronen Blick auf zeitgenössische ehedidaktische Texte im lutherischen Skandinavien.

²⁴⁵ Fischer, *Huus Tafla*, S. 165 (Darum ist die Ehe auch eine göttliche Ordnung, sie hat ihren Ursprung in Gottes Gnade und Weisheit und ist von Gott selbst im Paradies eingesetzt und begründet worden).

²⁴⁶ Fischer, *Huus Tafla*, S. 166 (Ja, der Ehestand ist eine beschwerliche und unruhige Berufung, die mit viel Angst und Sorgen beladen ist. So muss auch der eine Partner sein Leben lang beim anderen bleiben, darum ist es nicht ratsam, dass man aus vielerlei Schwierigkeiten in die Ehe tritt und so seine Freiheit verliert, sich binden und fesseln lässt. Darum hat auch ein unverständiger Grobian gesagt: für einen Ehemann gibt es nur zwei frohe Tage: seinen Hochzeitstag und den Tag, an dem er seine Frau zu Grabe trägt. Solche Sprüche hat sich der hässliche Teufel, der Feind der Ehe, ausgedacht, um damit die Ehe zu schmähen).

²⁴⁷ *Griseldis*, Bl. B2^r (Alles, was sich für ein gutes Kind ziemt, das erwies sie in vollem Maß ihrem armen, alten Vater).

ihrem Vater gegenüber zeigt, überträgt sie bei der Eheschließung auf den Ehemann. Sie geht aus dem Vaterhaus und dem patriarchalen Einflussbereich hinüber in das neue Zuhause, in dem der Ehemann regiert. Gehorsam und Respekt gegenüber dem Vater bzw. den Eltern zählt gemäß den Normen der „hushållningslitteratur“ zu den wichtigsten Verpflichtungen der Kinder, nach der Gottesliebe und dem Lernen des Katechismus.²⁴⁸ Die Autorität des Vaters setzt sich in der eheherrlichen Autorität fort, die, wie ich zeigen werde, eine weitere, transzendente Perspektive besitzt: Gehorsam und Ehrfurcht Gott gegenüber. „Vördnaden för fadern ersattes efter brölloppet av vördnaden för maken. Rollen som dotter och rollen som hustru hade stora likheter.“²⁴⁹ In der Historie stellt auch Volter, ganz dieser Ordnungsvorstellung entsprechend, die Hierarchien klar und erwartet von seiner Frau vor allem Gehorsam als „Eheversprechen“, worin Griseldis auch einwilligt:

Om saa skede/ som snarligen vel skeer/ vilt du oc met fri vilie giffue mig din smatycle
[!]/ oc gøre din vilie lige met min vilie/ saa at du icke nogen tid vilt sige ney til det ieg
vil haffue frem/ Oc huad som ieg vil haffue at skaffe met dig eller andre at du icke vilt
knurre der imod/ eller giffue mig nogre høfferdige ord/ men lade mig sielff betemme
[!] som det sig bør/ Til sadanne vnderlige oc fremmede tale/ suarede hun bluelig oc
sagde. Min alder kærste Herre ieg ved mig wuerdig til saadan ære/ men er det din vilie

²⁴⁸ Vgl. Fischer, *Huus Tafla*, S. 284-313, insb. S. 308-313; ebda., S. 308: „The [Barnen] skola theras kära och fromma Gudh fruchta/ elska och för ögonen hafwa/ theras Catechismum medh Lutheri vthlegning flitigt lära [...] / låta sigh gerna vptuchta och vpfostra i Herrans Gudz fruchtan och i all redelicheet/ bewisa sina föräldrar barnsligen hörsamheet/ hålla them i ähra/ icke genstorffteligen eller förträsligh them bedröfwa.“ (Sie sollen ihren lieben und guten Gott fürchten, lieben und vor Augen haben, ihren Katechismus mit Luthers Auslegung fleißig lernen, sich gerne erziehen lassen in Gottesfurcht und jeglicher Redlichkeit und ihren Eltern kindlichen Gehorsam erweisen, diese ehren und sie nicht betrüben). – Vgl. außerdem *Speculum Domesticum*; *Thet är/ Dageligh Spegel/ Ther aff en som Hws och Heem/ Hustru/ Barn ec. at förestå/ kan sigh Först/ påminna/ hwad som felas; Thet andra/ lära hwad han skal göra. Thet tridie/ och ther til medh Tijdhen Lust och Behagh haffua. Korteligen och eenfaldelighen sammanhemptat aff then Lijknelsen/ ther GUDh Gen 37 v. 10 lijknar Hwsbonden widh Solan Hustrun widh Månan/ Barn etc. widh Stiernor./ aff Olao Nicolai Insulæo H./ Matth. 5 v. 16. Låten edhart Liws lysa för Menniskiomen/ så see edhra goda Gerningar?/ Stockholm/ tryckt hoos Chr. Reusner. Anno MDCXXXIII. KB Stockholm, Sign. F1700/284, var. B. (*Speculum domesticum*, das ist ein täglicher Spiegel, worin ein jeder, der Haus und Heim, Frau und Kindern etc. vorsteht, sich erstens in Erinnerung rufen kann, was mangelt, zweitens lernen kann, was er tun soll, drittens sich damit unterhalten soll. Kurz und einfältig zusammengefasst nach dem Gleichnis in Gen 37, 10, worin der Hausherr mit der Sonne, die Ehefrau mit dem Mond, die Kinder etc. mit Sternen verglichen werden. Von Olaus Nicolai Insulæus. Mt 5, 16: ‚So soll euer Licht vor den Menschen leuchten, damit sie eure guten Werke sehen.‘ Stockholm gedruckt bei Chr. Reusner, Anno 1633). Zum Verhältnis Eltern-Kinder vgl. hier Bl. B4^v-C2^v. – Vgl. dazu außerdem Runefelt, *Hushållningens dygder*. S. 107-110.*

²⁴⁹ Barbro Bergner: „Dygden som levnadskonst. Kvinnliga dygdeideal under stormaktstiden“, in: Eva Österberg (Hg.): *Jämmerdal och fröjdesal. Kvinnor i stormaktstidens Sverige*. Stockholm: Atlantis, 1997, S. 71-124, hier S. 99 (Der Respekt für den Vater wurde nach der Hochzeit durch den Respekt für den Ehemann ersetzt. Die Rollen als Tochter und als Ehefrau glichen einander sehr.) – Die väterliche bzw. männliche Autorität hat natürlich ihre sozialhistorische Begründung in der Regelung der Vormundschaft für weibliche Familienmitglieder. Vgl. hierzu Kenneth Johansson: „Mannen och kvinnan, lusten och äktenskapet. Några tidstypiska tankegångar kring gåtfulla ting“, in: Österberg, *Jämmerdal och fröjdesal*, S. 27-70, hier S. 54-55.

oc løcken vil forsørge mig: Da vil ieg icke aleniste aldrig tale/ men aldrig nogen tiid tencke det dig skal vere imod. Aldrig skalt du oc nogen ting begere aff mig (vilde du end bede mig gaa i døden) som mig skal kunde vere for suart. Her Volter sagde. Det er nock sagt.²⁵⁰

Die vollständige Aufgabe eines eigenen Willens und die Unterwerfung unter den Willen des Ehemannes bewahrt und bestätigt Griseldis auch in den Prüfungen, die ihr Volter auferlegt, die Wegnahme ihrer beiden Kinder.

Den tiid ieg gick fra mine gamble kleder aff min Faders Huss/ oc kom i dit Huss/ da gick ieg saa vel fra min egen vilie som fra mine gamble kleder/ oc haffuer anammit igen din vilie oc dine kleder. Oc der fore i alle maade/ huad som helst du vilt det vil oc ieg. Vaare det mueligt at ieg altid aff mig selff viste din vilie oc begere: Langt før end du skulde begere aff mig nogen vilie/ da vilde ieg i alle maade gantske gerne fuldkomme din vilie. [...] Vor vilie skal aldrig nogen atskillie/ huercken døden eller nogen anden ting eller Creature som i Verden er til.²⁵¹

Von Liebe ist hier nirgends die Rede. Griseldis fügt sich aus Gehorsam in den Willen Volters, nicht, weil sie ihn liebt oder gar einverstanden wäre mit seinen Entscheidungen und Forderungen. Wie ihre wirklichen Gefühle hinter der Maske des stoischen Ertragens und Gehorchens aussehen, bleibt auch dem kommentierenden Erzähler verschlossen: „Hun tog det deylige Barn til sig met et wforuandelt ansict/ men huad i hendes hierte vaar/ det ved icke ieg.“²⁵² Überhaupt gibt der Erzähler nur sehr selten einen Einblick in Griseldis' Inneres (und dann eher mit Beobachtungen und Vergleichen physisch-somatischer Art als psychologisierend), etwa beim Wendepunkt am Schluss der Erzählung, als Volter die Prüfungen beendet, das Geschehen aufklärt und Griseldis wieder mit ihren Kindern zusammenführt.²⁵³

²⁵⁰ *Griseldis*, Bl. B3^v (Wenn es so kommt, wie es wohl bald geschieht, willst du mir dann mit freiem Willen dein Einverständnis geben und meinen Willen zu deinem machen, so dass du niemals Nein zu etwas sagst, was ich durchsetzen möchte? Und was ich mit dir oder anderen tue, dagegen wirst du nicht protestieren oder mir hochmütige Worte sagen, sondern mich bestimmen lassen, wie es sich gehört. – Auf solche wunderliche Rede antwortete sie schüchtern: Mein liebster Herr, ich weiß mich solcher Ehre würdig, aber ist es dein Wille und das Glück will mich versuchen, dann will ich niemals etwas sagen oder denken, was dir zuwider wäre. Niemals sollst du etwas von mir verlangen, und sollte es mein Tod sein, das zu befolgen mir zu schwer wäre. Herr Volter sprach: Das ist recht gesagt).

²⁵¹ *Griseldis*, Bl. C4^v (Als ich in meinen alten Kleidern aus meinem Vaterhaus fortging und in dein Haus kam, da gab ich mit meinen alten Kleidern auch meinen eigenen Willen auf und habe deinen Willen und deine Kleider angenommen. Und darum: Was auch immer du willst, das will auch ich. Wäre es möglich, dass ich deinen Willen im Voraus selbst wüsste – lange bevor du von mir etwas verlangen würdest, würde ich ganz deinen Willen erfüllen. Dein und mein Wille sollen immer ein- und derselbe sein, weder der Tod noch irgendeine Kreatur in dieser Welt soll sie voneinander trennen).

²⁵² *Griseldis*, Bl. D1^r (Sie zog das hübsche Kind zu sich mit unveränderter Miene, doch was in ihrem Herzen vorging, das weiß ich nicht).

²⁵³ *Griseldis*, Bl. E3^v-E4^r: „aff hues Griseldis forskrack och forfærede sig/ ligeruis som hun haffde været opuecht aff en suar oc vnderlig drøm“ (worüber Griseldis erschrak und sich fürchtete, so als wäre sie aus einem schweren und merkwürdigen Traum erwacht) sowie ebda., Bl. E4^r: „Den tid den gode tolmodige Griseldis oc hendes Børn saadant hørde, da bleffue de paa alle sider aff ræt hier-

Auch Fischers *Huus Tafla* betont mit Bezug auf Paulus (insbesondere Eph 5) die Liebe der Ehemänner zu ihren Frauen als oberstes Gebot. Davon lässt sich freilich in Volters Verhalten nichts finden. Der Ehemann, der in Anspielung auf den biblischen Schöpfungsbericht auch gern mit der kraftvollen Sonne verglichen wird, die Frau dagegen mit dem milden Licht des Mondes,²⁵⁴ soll jedoch für seine Frau sorgen, achtsam mit ihr umgehen und sich nicht vom Zorn hinreißen lassen. Harter Umgang wird verurteilt.²⁵⁵ Die Frau als der „schwächere Teil“ in der Ehe soll rücksichtsvoll und nachsichtig von ihrem Mann behandelt werden. Freilich wird die Herrschaft des Mannes über die Frau niemals in Frage gestellt – der Mann ist mit den Worten des Epheserbriefes das „Haupt der Frau“, womit ihre untergeordnete Position im ehelichen Hierarchieverhältnis biblisch legitimiert wird:²⁵⁶

tens glæde saa foruandlede/ at de i lang tid icke kunde komme til ordz.“ (Als die gute geduldige Griseldis und ihre Kinder solches hörten, da waren sie aus rechter Herzensfreude dermaßen verändert, dass sie lange Zeit gar nicht sprechen konnten).

²⁵⁴ Vgl. Insulæus, *Speculum domesticum*, Titelpupfer: „Korteligen och eenfaldelighen sammanhemptat aff then Lijknelsen/ ther GUDh Gen 37 v. 10 lijknar Hwsbonden widh Solan Hustrun widh Månan/ Barn etc. widh Stiernor“ (Kurz und einfältig zusammengetragen aus dem Gleichnis in Gen 37, 10, wo der Hausherr mit der Sonne, die Frau mit dem Mond und die Kinder etc. mit den Sternen verglichen werden). – Vgl. zu Insulæus auch Runefelt, *Hushållningens dygder*, S. 103, Anm. 51.

²⁵⁵ Fischer, *Huus Tafla*, S. 231: „Wij skole honom [gemeint ist der Ehepartner, Mann wie Frau] aff hiertat elska/ gott mena/ sköta och wachta honom/ icke låta honom liggia i sin siukdom såsom en hund [...].“ (Wir sollen ihn von Herzen lieben, es gut mit ihm meinen, ihn pflegen und schützen und in Krankheit nicht wie einen Hund liegen lassen). – Fischer, *Huus Tafla*, S. 232: „En man skal icke altidh medh sijn Hustru buldra och trätta/ vthan gladeligh och wänligh medh henne vmgå/ Månger Man hafwer intet lärdt annat tala eller ord framföra/ vtan bannor/ eeder och trugh/ förmenandes thet wara sigh lofligit/ althenstund han är qwinnes hufwud/ mißbrukar förthensskuld sin macht til allahanda tyrannij/ men thet heter/ alt för skarpt är alt för högd/ gör och ingen godh lagh/ tu håller tina lemmar myckit til godo/ när the icke i alla mätto göra thet tu befaler/ så gör och tu emot tin hustru thet samma.“ (Ein Mann soll nicht ständig mit seiner Frau streiten, sondern froh und freundlich mit ihr umgehen. Viele Männer haben nichts anderes gelernt als Flüche und Beschimpfungen von sich zu geben; im Glauben, dies sei in Ordnung; weil er das Haupt der Frau ist, missbraucht der Mann seine Macht zu allerlei Tyrannei, doch wie man sagt, zu viel Schärfe ist nicht gut, und so wie es auch deinen eigenen Gliedern gut bekommt, wenn sie nicht immer das tun müssen, was du befiehlst, so verhalte dich ebenso zu deiner Frau). Vgl. auch ebda., S. 237: „Och om tu än wille medh tilbörigh alfar see til/ at tu kunde skarpeligen medh beskedeligheet och itt rätt sätt straffa henne/ så är thet dochlikwål thet bästa/ när tu tijger stilla/ om tu än slår henne [...]. Therföre lät icke wredhen öfwerwinna tigh/ ty mantzens wredhe gör intet thet got är för Gudhi [...].“ (Und wenn du auch mit angemessenem Ernst vorhast, sie in gebühlichem Maße zu strafen, so ist es doch das Beste, dass du still schweigst, auch wenn du sie züchtigst. Darum lasse dich nicht vom Zorn übermannen, denn der Zorn des Mannes tut nichts, was vor Gott gut wäre).

²⁵⁶ Eph 5 ist neben Gen 2, 21-25 (Erschaffung Evas aus Adams Rippe) und den Bibelstellen der „hustavla“ (1 Petr 3, 1-7 und Kol 3, 18-25) die meistzitierte Textstelle, die als biblisch-theologischer und damit autoritativer Beleg für die Unterordnung der Frau gegenüber dem Mann, der von Gott als Erster erschaffen wurde, herangezogen wird. Als zweites Argument für die untergeordnete Position der Frau tritt der Verweis auf, dass sie es war, die sich im Paradies durch die Schlange verführen ließ. Vgl. Fischer, *Huus Tafla*, S. 239-243 u. S. 246. Zugleich dient Eph 5 (neben anderen paulinischen Zitaten) aber auch als biblisch begründete Forderung der Liebe des Ehemanns zu seiner Frau, denn als ihr „Haupt“ trägt er auch die liebevolle Verantwortung für sie (vgl.

Men nu sätter S. Paulus orsaken ther til och talar altså: Ty Mannen är qwinrones hufwud/ i lika måtto som Christus är Församblingennes hufwud/ och han är hans krops helsa/ och såsom Församblingen är Christo vnderdånigh/ altså och qwinnorna theas män vti all ting. Och såsom nu alla lemmar på menniskiones krop regera sigh effter hufwudet/ gåå/ ståå/ göra och låta/ och hålla hufwudet til godo/ såsom en Herre öfwer the andra lemmar/ altså skal een ächtahustru sigh effter Mansens sinne/ wilia/ ord och gerningar ställa och fogha/ elliest blifwer icke länge någon fridh och enigheet i huset/ the skola förthensskuld wäl lära Mansens sinne.²⁵⁷

Die herausgehobene Position des Mannes in der Ehe bzw. im gesamten Haushalt, die durch das Gehorsamsgebot besonders deutlich wird, inkludiert auch eine geistliche Verantwortung für seine Ehefrau und die Hausgemeinschaft. In der dänischen Schrift *En Christelig Huus-Fader/ Eller velmeent Formaning* (1675) von Hans Hansøn Vindekilde ist die Autorität des Hausvaters stark biblisch begründet. Der Hausvater wird mit alttestamentlichen Figuren wie David und Josua als Vorbildern verglichen, er trägt die weltlich-materielle wie auch die geistlich-seelsorgerliche Verantwortung für sein Haus:

En hver maa give Act paa sit eget Huus/ det er hans Embede. Hans Huus-Folck ere hans Hiord/ hvilcken hand maa tage i act [...]. Jeg tør friligen sige/ at en hver Fader og Hussbunde maa gjøre ligesaa stoert Regenskab for sine Børns og Tiundis Siæle/ som en Prest for sine Tilhøreres Siæle.²⁵⁸

Fischer, *Huus Tafla*, S. 198, S. 221-223 u. S. 228-229). – Vgl. auch Runefelt, *Hushållningens dygder*, S. 105-107.

²⁵⁷ Fischer, *Huus Tafla*, S. 241-242 (Nun begründet der heilige Paulus dies so: Der Mann ist das Haupt der Frau, so wie Christus das Haupt der Gemeinde ist und ihr Wohl; und so wie die Gemeinde Christus untergeordnet ist, so sind auch die Frauen ihren Männern in allem untergeordnet. Und so wie alle Glieder des menschlichen Körpers sich nach dem Haupt richten, gehen, stehen, tun und bleiben lassen, und das Haupt als den Herrn über die anderen Glieder anerkennen, so soll auch die Ehefrau sich nach dem Willen, dem Sinn, den Worten und Taten ihres Mannes richten, denn sonst gibt es bald keinen Frieden und keine Eintracht mehr im Haus. Darum soll sich die Frau den Sinn ihres Mannes zu Eigen machen).

²⁵⁸ Hans Hansøn Vindekilde: *En Christelig Huus-Fader/ Eller velmeent Formaning til alle gudfryctige Huus-Fædre, hvorledis de med deris Huus skulle tiene Gud./ Af Engelsk udsat paa Tydsk af Ant. Brunsen/ og nu paa Danske ved Hans Huuses Velstand*. [i.e. Hans Hansøn Vindekilde]. København 1675, Bl. B5^v-B6^r. KB Kopenhagen, Sign. Hielmst. 1028-8°. (Ein christlicher Haus-Vater oder wohlmeinende Ermahnung an alle gottesfürchtigen Hausväter, wie sie mit ihrem Haus Gott dienen sollen. Aus dem Englischen ins Deutsche übersetzt von Ant. Brunsen und nun ins Dänische übertragen von ‚dem Wohlstand seines Hauses‘). Letzteres ist ein Wortspiel mit den Initialen des dänischen Übersetzers. Das oben angeführte Zitat lautet übersetzt: Ein jeder gebe Acht auf sein Haus, das ist sein Amt. Sein Hausvolk ist seine Herde, auf die er achten soll. Ich wage offen zu sagen, dass ein jeder Vater und Hausherr ebensoviel Rechenschaft für die Seelen seiner Kinder und Diener ablegen muss wie ein Pfarrer für die Seelen seiner Gemeindemitglieder.

Als Leitmotiv für das gesamte Werk dient dabei ein Vers aus dem Buch Josua:

En Christelig Huus-Fader/ Eller hvorledis en from Huus-Fader og Huusbunde/ skal
 tiene GUD i sit Huus med sit gandske Huus-Folk/ fremvist af Josuae cap. xxiv. v. 15.
 med disse Ord: Jeg og mit Huus vi ville tiene HERREN.²⁵⁹

Nicht nur ein ordnungspolitischer Mikrokosmos–Makrokosmos-Bezug zwischen Haus und Staat wird also in der Hausväterliteratur festgeschrieben, sondern auch ein theologischer. Der Hausvater entspricht in seiner geistlichen Verantwortlichkeit dem (lutherischen) Pfarrer, der für das Seelenheil der ihm anvertrauten Gemeinde verantwortlich ist. Dies wird in *En Christelig Huus-Fader* ganz deutlich gemacht: „Formedelst en bestandig og ret Hiertens oprictig og hellig Gudfryctigheds Øvelse skal hans Huus være en liden Kircke.“²⁶⁰ Diese Doppelrolle als „Herrscher“ und „Pfarrer“ wird dann noch einmal zusammengefasst in der Beschreibung des Hausvaters, der – gemäß der lutherischen Tradition – das Morgen- und Abendgebet mit der versammelten Hausgemeinschaft spricht, die Hausandacht hält: „Ligerviis hand er som en Konge at regere sin Familie, saa er hand og en Præst/ til at opofre Gud Bønnens og Taksigelses Morgen- og Aften-Offet med sit gandske Huus.“²⁶¹ Der Hausvater wird in Vindekildes Schrift entsprechend ermahnt, seine Vorbildfunktion zu schätzen und wahrzunehmen (vgl. *Huus-Fader*, Bl. F7^r-F11^v). Die hier kurz aufgezeigte religiöse Verantwortung des Hausvaters stellt darum eine wichtige Erweiterung seiner Position im Haushalt dar, sie ergänzt die politische Haus-Staat-Beziehung um einen zentralen theologischen Aspekt und kann in dieser Erweiterung als diskursiver Hintergrund für das (skandinavische) Lesepublikum der frühen Neuzeit gesehen werden. Lösen sich nämlich die Konflikte in der Historie am Ende – wie dies für *Griseldis*, *Apollonius* und *Helena aff Constantinopel* konstatiert werden kann – in Ordnung und geordneten Verhältnissen auf, ist dies auch der Pflichterfüllung des Herrschers und Hausvaters zu verdanken.

Neben dem theologischen wird auch ein naturwissenschaftlicher Diskurs für die Begründung der Hierarchie im Haus herangezogen: In Olaus Insulæus' *Speculum domesticum* wird mit der Rangfolge im Planetensystem argumentiert, was auf die Hierarchie im Haushalt übertragen wird. Steht die Sonne im Zentrum des Systems, nimmt also auch der Mann im Haus den ersten Platz ein und ist der Frau (symboli-

²⁵⁹ Vindekilde, *Huus-Fader*, zweites Titelblatt vor S. 1 (Ein christlicher Hausvater, oder: Wie ein frommer Hausvater und Hausherr Gott in seinem Haus mit seinem gesamten Hausvolk dienen soll, vorgeführt anhand von Josua, Kapitel 24, Vers 15 mit diesen Worten: Ich aber und mein Haus, wir wollen dem Herrn dienen).

²⁶⁰ Vindekilde, *Huus-Fader*, Bl. C4^r (Durch eine stetige und recht von Herzen kommende aufrichtige und heilige Übung in Gottesfurcht soll sein Haus wie eine kleine Kirche sein). Vgl. auch ebda., Bl. C4^v: „da bliver en hvers Huus en Helligdom og GUDs Huus“ (da wird sein Haus zu einem Heiligtum und zu Gottes Haus).

²⁶¹ Vindekilde, *Huus-Fader*, Bl. C5^r-C5^v (Ebenso wie er als ein König seine Familie regiert, so ist er auch ein Priester, um Gott das Morgen- und Abendopfer von Gebet und Dank darzubringen, mit seinem ganzen Haus). Zur Hausandacht im lutherischen Skandinavien vgl. auch (für Schweden) Pleijel, *Hustavlans värld*, S. 53-65.

siert durch den Mond) übergeordnet – erst am Schluss folgt dann auch eine Bibelstelle:

Solen är then förnemste Planeten på Himmelen/ ty hon sitter mitt ibland the siu Planeter. Ty såsom Astronomi eller Stiernekijkare vthwijsa/ sitter Saturnus i öffuersta Himmels Kretz/ näst vnder Firmamentet/ ther hoos Jupiter, ther näst Mars, sedan Sol, näst henne nedan före Mercurius, ther vnder Venus, aldra nederst Månan: Altså haffuer Gudh giffuit Mannenom i Hwset Herrawäldet/ icke at han skal eller må illa regera så som han will/ vthan at han medh Förnufft/ thet regera och förestå skal/ 1. Petr. 3. v. 7 Therföre haffuer Gudh vntt honom högsätet i Hwset.²⁶²

Zwar wird gerade auch bei Insulæus eine gewisse Abschwächung der hierarchischen Ordnung formuliert, indem die Partnerschaftlichkeit in der Ehe betont wird (mit dem Verweis auf die Erschaffung Evas aus der Rippe Adams als ihm buchstäblich zur Seite gestellte Gefährtin)²⁶³ – was auch Pors in seinem „Hoffuid Punct“ erwähnt und was an Melusina und Reymunt als ein Ehe-, Liebes- und Freundschaftsdiskurs vereinendes Paar denken lässt. Gehorsam und Untertänigkeit der Frau haben zwar

²⁶² Insulæus, *Speculum domesticum*, Bl. A2^v (Die Sonne ist der vornehmste Planet am Himmel, denn sie hat ihren Platz mitten zwischen den sieben Planten. Denn so wie die Astronomen oder Stern-deuter zeigen, steht Saturn im obersten Himmelskreis, dem Firmament am nächsten, gefolgt von Jupiter, Mars, dann der Sonne, danach Merkur, Venus, zuunterst der Mond. So hat Gott dem Mann die Herrschaft im Haus gegeben, nicht auf dass er schlecht und nach seinem Gutdünken regiere, sondern damit er das Haus mit Vernunft regiere und ihm vorstehe. 1 Petr 3, 7. Darum hat Gott ihm den Vorsitz im Haus überlassen).

²⁶³ Insulæus, *Speculum domesticum*, Bl. A4^r-A4^v: „Altså kan en ährligh och beskedeligh Man wäl lijdha sin Hustro jempte sigh/ och bör icke för hennes skull/ ther hon ährligh är/ och sigh wäl ställer/ intet blyes/ eller slådha nästan nedh före: Ty Hustrun är taghen och bygd/ icke aff Mansens Huffuud/ at hon skal rådha öffuer honom/ Syrach 9. v. 2 icke heller aff Fötterna/ at hon skal wara hans Footetråd och Footapall/ vthan aff Sidoreffuet bygde Gudh Evam/ medhan Adam soff (och nu i thenna dag genom sin vnderligha Försyn beskärar han hwariom sin Maka/ honom vthan skadha) på thet han skal lijdha henne hoos sigh/ wenlighen och kiärlighen med henne vmgå/ och låta henne wara sins Öghons Lusta i alla Lijffzdaghar/ icke sålänge Deeligheten/ Rijkedomar/ Helsa och Sundheet Dignitet och Ähra etc. warar/ men så länge hon leffuer/ skal Mannen haffua henne för sin käresta/ deyeligesta och bästa Wen i Werlden (Ezech. 24 v. 16).“ (Also kann auch ein ehrlicher und anständiger Mann seine Frau neben sich gut ertragen und braucht sich nicht zu schämen, wenn sie ehrlich ist und sich gut anstellt: Denn die Frau ist nicht aus dem Haupt des Mannes geschaffen, um über ihn zu herrschen (Sir 9, 2), auch nicht aus seinen Füßen, dass sie sein Fußschemel sei; vielmehr schuf Gott Eva aus der Rippe Adams, als dieser schlief (und auch heutzutage beschert Gott in seiner wunderbaren Vorsehung einem jeden seine Ehefrau, ohne ihm dabei Schaden zuzufügen), auf dass Adam sie an seiner Seite haben möge, freundlich und liebevoll mit ihr umgehe und sie sein ganzes Leben lang sein Augenstern sei, nicht nur solange Schönheit, Reichtum, Gesundheit, Ehre usw. anhalten, sondern das ganze Leben lang soll die Ehefrau ihrem Mann die liebste, schönste und beste Freundin sein, die er auf der Welt finden kann, siehe Ez 24, 16). – Vgl. auch Pors, *Leffnetz Compaß*, Bl. B1^v und v.a. Bl. B6^r: „En Medhielperinde/ En Medherrinderinde/ oc en Regierinderinde/ intet større eller mindre end Adam/ men lige i ære oc Regieringen met hannem.“ (Eine Gehilfin, eine Mitherrscherin und eine Regierende, nicht größer oder geringer als Adam, sondern ihm gleich an Ehre und im Regieren).

ihre Grenzen im (moral-)theologischen Bereich,²⁶⁴ ansonsten ist jedoch „hörsamheten“ gegenüber dem Ehemann die Zierde der Frau und ihre vornehmste Tugend. Der Gehorsam folgt im Tugendkatalog der vorbildlichen Ehefrau gleich nach der Gottesfurcht:

[...] at huar och een Christeligh Huushållerska skal thetta dagligh bära på sitt hufwudt för en ähra Crono/ och ther i låter finnas wara insatta thessa effterföliandes ädla stenar och kosteliga pärlor. 1. At the Gudh elska och fruchta. 2. At the aff hiertat hafwa theras Huusherra kär/ äre honom hörsamma/ troгна/ sachtmodiga/ nöchter/ höfweska/ ödmuika/ warandes godha huushålderskor/ the som barn wäl vpfödhä.²⁶⁵

Das neutestamentliche Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe wird hier auf die Ehe übertragen und definiert als Liebe zu Gott und Ehemann, womit die eheliche Hierarchie einmal mehr theologisch fundiert wird. Wenn also Griseldis in der Historie den Willen ihres Mannes befolgt, ohne zu murren oder sich zur Wehr zu setzen, entspricht sie gänzlich dem in den Ehelehren geforderten Bild der gehorsamen und damit tugendhaften Ehefrau.²⁶⁶ Sogar einem „tyrannischen Ehemann“ ist nämlich der gebührende Gehorsam zu schulden (sofern er nicht gegen Gottes Gebote verstößt).²⁶⁷

²⁶⁴ So ist die Ehefrau keinesfalls verpflichtet, dem Ehemann in Dingen zu gehorchen, die wider Gottes Gebot sind. Vgl. Fischer, *Huus Tafla*, S. 242.

²⁶⁵ Fischer, *Huus Tafla*, S. 247-248 (Eine jede christliche Hausfrau möge dieses täglich als eine Ehrenkrone auf ihrem Haupt tragen, bestückt mit diesen nachfolgenden Edelsteinen und kostbaren Perlen: 1. Sie soll Gott lieben und fürchten, 2. Sie soll aus ganzem Herzen ihren Hausherrn lieben und ihm eine gehorsame, treue, sanftmütige, nüchterne, artige, demütige und gute Hausfrau sein, die auch die Kinder gut erzieht).

²⁶⁶ Vgl. Fischer, *Huus Tafla*, S. 253-254: „Hörsamheten är och så een Ehta hustrus herligha beprydelse/ at hon gör hwad hennes man behagar/ och låter wara hwadh honom mißhagar/ och förr bijta sigh sielff i fingret/ än at wara mootwilligh och honom förtörna/ thet hon medh ögonen seer honom wara kärt/ skal hon aff sitt ganska lijff medh itt gladt hierta wälwilieligen och gerna göra.“ (Gehorsam ist ein herrlicher Schmuck für die Ehefrau, dass sie tut, was ihrem Mann gefällt und lässt, was ihm missfällt, und dass sie sich lieber in den Finger beißen würde, als widerborstig ihm gegenüber zu sein; was ihm lieb ist, soll sie stets mit einem frohen Herzen und bereitwillig gerne tun). Als illustrierende „historische“ Beispiele und Exempel dienen Fischer dafür biblische Frauenfiguren und solche aus der antiken Geschichtsschreibung, vgl. ebda., S. 249-257, sowie auch praktische Beispiele aus dem täglichen Leben bzw. „Volksweisheiten“, vgl. ebda., S. 258.

²⁶⁷ Fischer, *Huus Tafla*, S. 260-261: „Altså säger och Ephicarmus/ at thet är een qwinnos höghsta smycke och beprydhelse/ Ja/ then aldra ädlaste dygd/ at hon tijger stilla och icke förtörnar sin man/ såsom then ther wore en träbock/ ther ginge intet gott ord aff Munnen emot hennes man/ vthan mulrade och knorrade vthan återwendo/ såsom en osmord wagn/ Ja/ tā skulle man heller wilia boo ibland Leijon och Drakar/ som Syrach. 26. cap. säger. the äre icke Christna vthan ogudachtiga Qwinnor/ som wilia regera öfwer theras Män/ Christna Ehtahustrur skola och så wara Tyranniska och onda Män gerna vnderdånigha och hörsamma.“ (meine Hervorhebung). (So sagt auch Epicharmos, dass es die schönste Zierde einer Frau sei, ja, die edelste Tugend, dass sie schweige und nicht ihren Mann verärgere, als ob er ein Holzbock wäre; da richtete sich kein gutes Wort gegen ihren Mann, sondern es käme nur ein Knarren und Quietschen wie von einem ungeölten Wagen. Ja, lieber würde man bei Löwen und Drachen wohnen, wie Sirach im 26. Kapitel sagt. Das sind keine christlichen, sondern gottlose Frauen, die über ihre Männer herrschen wollen. Christliche Ehefrauen sollen sich auch tyrannischen und bösen Ehemännern gerne unterordnen und ihnen gehorchen).

In der Historie äußert der Erzähler aber trotzdem Skepsis am Verhalten Volters und kann sich dessen grausames Handeln nicht erklären, verurteilt es aber auch nicht eindeutig. Obwohl seine Untertanen wie Volter selbst sich über die Geburt des ersten Kindes freuen,

kom hannem ith vnderligt stycke i sindet. *Om det vaar loff verd eller ey/ ved ieg icke/ Men ieg lader de viise der om sige/ helst fordi/ at endog han saa sin Hustru haffue sig kiære oc vere dygdelig/ ærefuld/ oc trofast i alle maade. Alligeuel vaar hans ydderste begere at forsøge oc friste hende io høgere oc mere.*²⁶⁸

Seine vorgeschobene Argumentation ist politischen Charakters (angeblich wären die Untertanen unzufrieden und würden sich nicht von den Kindern eines ehemaligen Bauernmädchens regieren lassen wollen) und zielt auf die einzuhaltende Ordnung und Harmonie zwischen Herrscher und Untertanen:

Jeg haffuer altid hafft fred oc god samdræct met mine vndersaatte oc end nu haffuer. Saa vil det mig icke stædis at leffue effter min vilie met dit Barn. Men gøre effter mit Folckis vilie/ oc gøre den ting som mig gantske suar vil bliffue [...].²⁶⁹

Ohne Murren, wie einstmals versprochen (vgl. *Griseldis*, Bl. C2^r), soll Griseldis ihm darum gehorchen. Die Historie lässt Volters Verhalten freilich unlogisch erscheinen, denn gerade die Akzeptanz eines Bauernmädchens als Fürstin hatte er einst selbst bei der Eheschließung von seinen Untertanen gefordert (vgl. *Griseldis*, Bl. B1^r und Bl. B4^r), eine Außerachtlassung sozialer Standesschranken also. Dazu hatte ihre Tüchtigkeit und Tugendhaftigkeit Griseldis Sympathien eingebracht und Volters Ansehen im Volk bestätigt (vgl. *Griseldis*, Bl. B4^v-C1^r). Tugend geht damit vor sozialer Herkunft. Interessant ist nun die Auswirkung seines inkonsequenten Handelns: Volters Härte und Willkür evozieren Vertrauensverlust und Hassgefühle im Volk, womit seine angebliche Rücksicht auf die Stimmung der Untertanen sich ins Gegenteil verkehrt und sich gegen Volter selbst richtet:

Iblant Landsens Edlinge voxte saa hemmelige it ond rycte paa Her Volter/ samledis iblant det mene folck dag fra dag io meer oc meer: Huorledis han skulde haffue ladit myred [!] sine Børn/ som en Tyranne oc wchristelig Mand for sin Høstrues skyld/ fordi/ at hun vaar en Bonde Dotter/ oc fattig/ Heltz fordi/ at mand icke fick børnene at see/ ingen viste helder huor de vaare i verden. Saa gjorde den gode Herre Her Volter sig en wgunst aff sine vndersate/ at de som altid tilforn haffde holdit hannem i stor ære oc verdighed met alsomstørst kierlighed/ de motte da mellem sig selff huercken høre

²⁶⁸ *Griseldis*, Bl. C1^v; meine Hervorhebung (kam ihm ein wunderlicher Gedanke in den Sinn. Ob es lobenswert war oder nicht, das weiß ich nicht. Aber ich lasse die Weisen darüber urteilen, besonders, weil er doch seine Frau liebte und sie tugendhaft, ehrsam und treu in jeder Hinsicht war. Dennoch war es sein Wunsch, sie stets noch mehr auf die Probe zu stellen).

²⁶⁹ *Griseldis*, Bl. C1^v-C2^r (Ich habe stets Frieden und gute Eintracht mit meinen Untertanen gehalten. Daher passt es für mich nicht mehr, nach meinem Willen mit deinem Kind zu leben, sondern ich will den Willen meiner Untertanen befolgen und tun, was mir sehr schwer fallen wird).

eller see hannem/ Dette viste vel Her Volter/ dog vilde han icke alligeuel offuer giffue
at friste sin Høstru.²⁷⁰

Es tritt also genau die Zwietracht und Missstimmung zwischen Fürst und Untertanen ein, die Volter Griseldis glauben machen wollte. Sein Verhalten wird von den Untertanen als das eines „Tyrannen und unchristlichen Mannes“ bezeichnet, womit seine Rolle als Ehemann wie als Landesvater extrem kritisiert und in Frage gestellt wird. Hier gibt es keine Entsprechung mehr zwischen Mikro- und Makrokosmos, denn ein solches Verhalten im „inneren Haus“ spiegelt keine vorbildliche Ordnung im „äußeren Haus“ wider. Politische Unzufriedenheit erscheint als natürliche Konsequenz. Die angebliche Rücksicht auf die zu bewahrende Ordnung im Staatshaushalt hat in der Reaktion der Untertanen auf Volters Grausamkeit den Effekt, dass sie eben diese Ordnung selbst untergräbt.

Dieses Zuwiderlaufen der Ordnung wird jedoch in der Episode der dritten und letzten Geduldprobe für Griseldis erzählerisch abgewendet: Volter will sich nach zwölf Jahren Ehe von Griseldis trennen und sich erneut verheiraten, nun mit einer standesgemäßen Ehefrau. Er täuscht hierfür mit Hilfe eines gefälschten Briefes sogar die angebliche Zustimmung des Papstes, also der höchsten kirchlichen Instanz, zur Ehescheidung vor: Dem Wortlaut dieses Briefes nach sei es Volter erlaubt worden, „at faa sig en anden [Ehefrau] som hannem vert ere/ aff Slect oc Byrd oc Edelhed/ paa det at dess bedre fred oc samdregt skulde bliffue/ mellem hannem oc hans gode Mend/ oc mene almue.“²⁷¹ Wiederum werden also politische Gründe und die (diesmal nun offenbar tatsächlich) gefährdete Harmonie im Staat vorgeschoben. Der Erzähler kommentiert oder kritisiert Volters Handlungen nur sehr verhalten, aber die Fälschung des Briefes wird für den Leser aufgedeckt (Volters Boten wurde bei der Rückkehr aus Rom aufgetragen, „[at] lade som de haffde breff aff Pauen saa liudendis“).²⁷² Und das Mitleid der Untertanen mit der verstoßenen Griseldis wird in der Schlusszene erwähnt: Als Volter die vermeintliche neue Braut als seine und Griseldis' gemeinsame Tochter präsentiert, die er bei seiner Schwester hatte erziehen lassen, und Griseldis nunmehr rehabilitiert wird, ist von Rührung bei den Anwesenden die Rede. Volter zeigt sich am Ende der Historie als vorbildlicher, tugendhafter Fürst:

²⁷⁰ *Griseldis*, Bl. D2^r (Unter den Vornehmen des Landes kursierte heimlich ein böses Gerücht über Herrn Volter, das auch im gemeinen Volk täglich Zuwachs bekam: auf welche Weise er seine Kinder hat umbringen lassen wie ein Tyrann und unchristlicher Mann, weil seine Frau eine arme Bauerntochter war. Dies Gerücht kam vor allem deshalb zustande, weil man die Kinder nie sah und nicht wußte, wo sie waren. So zog sich der gute Herr Volter die Missgunst seiner Untertanen zu, welche ihn zuvor stets verehrt und geliebt hatten. Sie wollten untereinander nichts mehr von ihm hören oder sehen. Davon wußte Herr Volter wohl, doch wollte er trotzdem nicht davon lassen, seine Frau zu versuchen).

²⁷¹ *Griseldis*, Bl. D2^v-D3^r (eine andere Frau zu nehmen, die ihm von der Herkunft her würdig sei, damit zwischen ihm, seinen Leuten und dem gemeinen Volk wieder Frieden und Eintracht herrsche).

²⁷² *Griseldis*, Bl. D2^v (vorgeben, dass sie einen Brief vom Papst bei sich hätten, der folgendermaßen lautete).

Her Volter leffuede met sin Høstru/ oc met sine Børn der effter i mange aar/ i alsom-
størst kierlighed/ oc met stor Gudfrygtighed. [...] Sin Daatter gaff han Marggreffuen/
men Sønner han bleff arffuing til Landit effter Faderens død. Leffuede i mange aar/ oc
regerede Landit gantske vel/ met stor viissdom oc snildhed.²⁷³

Zeigte also Volters Verhalten dem Leser kurzfristig ordnungsgefährdende Konsequenzen, findet letzterer am Ende der Historie in der Versicherung des Erzählers eine wieder „eingerenkte“ Ordnung vor. In der Herrschaft des Sohnes scheint die harmonische Ordnung im „Staatshaus“ und ihre Kontinuität nun aufs Neue für eine (freilich fiktionale) Zukunft gesichert. In der so wiederhergestellten genealogisch-politischen und auch emotionalen Ordnung am Ende der Erzählung erscheint Volter als letztlich doch guter Herrscher, Vater und Ehemann – obwohl sein gesamtes Verhalten im Verlauf der Geschichte diesem eigentlich deutlich widerspricht. Weder erweist er Griseldis die einer Ehefrau zustehende Liebe oder nimmt er seine väterlichen Pflichten in der Erziehung der gemeinsamen Kinder wahr, und er gibt sich auch nicht als gütiger, auf seine Untertanen hörender Landesvater. Das den Leser bzw. die Leserin mit einem etwas bitteren Nachgeschmack zurücklassende gute Ende der Historie ist im Grunde nur deshalb möglich, weil es der Erzählung weniger um eine schlüssige psychologische Darstellung von Volters Charakter als Ehemann, Vater und Herrscher geht, sondern um eine Bestätigung bestimmter Ordnungsvorstellungen in der Demonstration von Griseldis' Tugendhaftigkeit, die sich in allen Versuchungen und Widrigkeiten als siegreich erweist.

„Virtue Rewarded“ – die *Griseldis*-Historie im frühneuzeitlichen Tugend- und Ehediskurs

Dass die *Griseldis*-Historie neben ihrer Lektüre als Parabel christlicher Tugend und Standhaftigkeit und neben ihrem nicht zu vernachlässigenden Unterhaltungswert auch explizit als Beitrag zur zeitgenössischen Tugend- und Ehedebatte zu verstehen ist, zeigt sich besonders deutlich an der schwedischen *Grisilla*, die im 17. Jahrhundert interessanterweise – im Gegensatz zu dänischen oder deutschen Drucken – am Ende der Erzählung noch ein moralisierendes, didaktisches Nachwort an den Leser enthält und damit einen Rekurs auf den zeitgenössischen Tugenddiskurs und auf skandinavische frühneuzeitliche Ehelehren eröffnet:

Således är nu thenna Historia til enda fördt/ aff hwilka/ Gunstige Läsare/ tu thetta korteligen achta och merckia kant.

I. At Gudh vphöyer hwem han will/ och weet råd/ medel och sett/ huru thet tilgå skal/ och at han intet förgäter then som om Dygder och Christeligit Lefwerne sigh beflijtar.

²⁷³ *Griseldis*, Bl. E4^v (Herr Volter lebte mit seiner Frau und seinen Kindern noch viele Jahre in größter Liebe und großer Gottesfurcht. Seine Tochter gab er dem Markgrafen zur Frau, der Sohn aber erbte die Herrschaft nach dem Tod des Vaters. Er lebte viele Jahre und regierte das Land sehr gut mit großer Klugheit und Umsicht). Möglicherweise noch besser als der Vater?

- II. At tolamodh är en kosteligh/ berömeligh och fruchtbärande dygd/ then allom Menniskiom wäl anstår/ och på sistonne wäl belöner.
- III. At then som sigh i ächtenskap gifwa wil/ skal meer achta dygd/ Ähra/ Gudfruchtigheet och skickeligit lefwerne/ än högh Slächt/ Rijkedomar och vthwertes anseende.²⁷⁴

Die Tugendlehre, die der Übersetzer hier formuliert, besagt zunächst, dass soziale Ranghöhe des Menschen in Gottes Hand liegt, Gott aber ein vorbildliches und tugendhaftes Leben unabhängig von der gesellschaftlichen Stellung belohnt. Dies verkündet auch der schwedische Titel: „Och [Grisilla] bleff vnderligen för sina Dygder oc skickeliga Lefwerne/ aff Gudhi vphögdh til sådan ähra/ at hon wardt en mächtig Frw och Furstinna.“²⁷⁵ Zweitens ist Geduld an sich bereits eine Tugend, die sich für jeden Menschen auszahlt. Drittens wird die Historie in die Rezeption als Ehedidaxe miteinbezogen, indem Eheleuten empfohlen wird, Tugend, Ehre und Gottesfurcht als höchste Güter gegenüber weltlichen „Werten“ wie ranghohe Geburt, Reichtum und Schönheit vorzuziehen.²⁷⁶ Lars Burman zufolge präsentiert die *Grisilla*-Historie eine Tugendlehre in fiktionaler Form für ein weibliches Publikum und stellt ein Pendant zur schwedischen Petrarca-Übersetzung von *De remediis utriusque fortunae* dar, dem sich an männliche Leser, nämlich die Schüler der Domschule in Linköping wendenden *Speculum morale* (1641) des Arvidus Olai Scheningensis.²⁷⁷ Wie Burman überzeugend darlegt, lässt sich *Grisilla* aber auch als „soziales Manifest“ lesen, in einer Zeit des Aufstiegs wohlhabender Patrizierbürger und Angehöriger des niederen Adels in Schweden, indem in der Erzählung am Beispiel der Grisilla-Figur selbst – die von einem armen Bauernmädchen zur Fürstin aufsteigt – und anhand des zitierten Nachworts dem „Seelenadel“ deutlich der Vorzug gegenüber dem Geburtsadel gegeben wird.²⁷⁸ Wie bereits erwähnt, lieben Volters Untertanen Grisilla gerade wegen ihrer Tugend und verurteilen Volters Härte.

Bei einer anzustrebenden Ehe Tugend, Ehre und Gottesfurcht den Ausschlag geben zu lassen anstelle von Reichtum, Schönheit und sozialer Stellung (obwohl

²⁷⁴ *Grisilla* 1644, Bl. B7^v-B8^r (So ist nun diese Historie zu Ende, aus der du, geneigter Leser, folgendes beachten und lernen kannst: 1. Dass Gott erhöht, wen er will und Rat, Mittel und Wege weiß, wie dies geschehen kann, und dass er denjenigen nicht vergisst, der sich um Tugenden und um ein christliches Leben bemüht; 2. Dass die Geduld eine kostbare, rühmenswerte und fruchtbringende Tugend ist, die allen Menschen gut ansteht und letztendlich reich belohnt; 3. Dass derjenige, der sich in die Ehe geben will, Tugend, Ehre, Gottesfurcht und ein anständiges Leben höher schätzen soll als ranghohe Geburt, Reichtümer und Äußeres [Schönheit]). Die Einzigartigkeit dieses Nachworts in der schwedischen Version – in deutschen und dänischen Drucken nicht vorhanden – bemerkt zuerst Burman, *Om folkbokens vackra Grisilla*, Erläuterungen dazu ebda., S. 54-55 und S. 59, Anm. 9.

²⁷⁵ *Grisilla* 1644, Bl. A1^r (Und Grisilla wurde wegen ihrer Tugenden und wegen ihres untadeligen Lebenswandels von Gott wunderbar zu solcher Ehre erhöht, dass sie zu einer mächtigen Fürstin wurde).

²⁷⁶ Vgl. hierzu Burman, *Om folkbokens vackra Grisilla*, S. 54-55.

²⁷⁷ Vgl. Burman, *Om folkbokens vackra Grisilla*, S. 45.

²⁷⁸ Vgl. Burman, *Om folkbokens vackra Grisilla*, S. 54.

Grisilla ja gerade wegen ihrer Tugend in einen sozial höherstehenden Rang aufsteigt und am Schluss eben doch mit „högh Slächt/ Rijkedomar“ belohnt wird) – diese Empfehlung des schwedischen *Grisilla*-Nachworts spiegelt sich auch in zeitgenössischen skandinavischen Ehelehren. Damit wird deutlich, dass die *Griseldis-/Grisilla*-Historie, deren Titelheldin sämtliche der dort erläuterten ehedraulichen Tugenden in sich vereint, als literarischer Beitrag zur frühneuzeitlichen Ehedebatte in Skandinavien interpretiert werden kann. So widmet etwa Christoffer Fischer die zwölfte Predigt seiner *Huus Tafla* „then förestälta Dygd och ährakrona som een Gudfruchtigh hwshålderska skal wara medh begåfwat.“²⁷⁹ Er listet hier eine Reihe von Tugenden auf, die die vorbildliche Haus- und Ehefrau auszeichnen bzw. von ihr anzustreben sind. Allen voran steht die Gottesliebe und Gottesfurcht, die schon im Alten Testament als Ursprung der Weisheit bezeichnet wird, welche ihrerseits „die Meisterin aller Dinge“ ist (Weish 7, 21). Gottesfurcht gilt allerdings für sämtliche Mitglieder des Haushalts, also auch die männlichen, als oberste Tugend.²⁸⁰ Das „zweite Gebot“ für die Ehefrau gleich im Anschluss daran ist, wie bereits erwähnt, die Liebe und Unterordnung gegenüber dem Mann, der damit zur irdischen Verlängerung der göttlichen Autorität wird.²⁸¹ Als folgende wichtige Tugend wird bei Fischer die Treue erläutert, und zwar sowohl die eheliche Treue wie auch die Treue im Haushalt, d.h. ein ehrlicher Umgang mit dem materiellen Besitz und insbesondere mit den ehelichen Finanzen.²⁸² Die Frau hat ihrem Mann in allen Lebenslagen, gerade auch in (wirtschaftlicher) Not und Krankheit, treu beizustehen, sie zeichnet sich durch Sanftmütigkeit, Nachgiebigkeit und ein „stilles Wesen“ aus.²⁸³ Zentrales literarisches und moralisch-autoritatives Vorbild ist dabei stets das alttestamentliche „Lob der tüchtigen Frau“ im Buch der Sprichwörter, das mehrmals anzitiert wird.

²⁷⁹ Fischer, *Huus Tafla*, S. 262 (die Tugend und Ehrenkrone, mit der sich eine gottesfürchtige Hausfrau schmücken soll).

²⁸⁰ Vgl. Runefelt, *Hushållningens dygder*, S. 103-105. Für den „Hausvater“ sind weiterhin die Kardinaltugenden Klugheit und Vorsicht/Umsichtigkeit (*prudentia*) und Gerechtigkeit (*iustitia*) am wichtigsten. Zur Position der Weisheit und der Gottesfurcht vgl. vor allem Weish 6-8 und Spr 1-9, insb. Spr 9, 10: „Anfang der Weisheit ist die Gottesfurcht.“

²⁸¹ Fischer, *Huus Tafla*, S. 262: „Nämligh/ at hon för all ting skal sin trofasta Gudh (alt såsom thet högsta/ ädlaste goda) elska/ fructa och för ögonen hafwa/ icke honom förträbligh och mootwiltigt bedröfwa och förtörna. Thil det andra/ at hon och aff hiertat elskar sin man/ bewijsar honom skyldigh hörsamheet/ göra hwadh honom behagar och låta thet honom mißhagar.“ (Sie soll nämlich zuerst ihren treuen Gott als das höchste und vornehmste Gut lieben, fürchten und vor Augen haben, ihn nicht verärgern und absichtlich betrübt machen. Zum zweiten soll sie ihren Mann von Herzen lieben, ihm den schuldigen Gehorsam erweisen, tun, was ihm gefällt und sein lassen, was ihm missfällt).

²⁸² Vgl. Fischer, *Huus Tafla*, S. 263.

²⁸³ Vgl. Fischer, *Huus Tafla*, S. 263-269 (mit zahlreichen biblischen und „historischen“ Beispielen tugendhafter Frauen, die als Exempel dienen) und Insulæus, *Speculum domesticum*, Bl. B3^v-B4^r (auch er stützt seine Argumentation vor allem auf Exempel biblischer Frauenfiguren: Sara, Rahel, Rebekka, Abigail, Elisabeth u.a.).

Zusammen mit der Tradition der vier Kardinaltugenden und dem christlich-paulinischen Tugendverständnis entsteht somit ein weiblicher Tugendkatalog.²⁸⁴

Barbro Bergner, die schwedische Leichenpredigten über adlige und bürgerliche Frauen im 17. Jahrhundert auf den darin zur Sprache kommenden zeitgenössischen Tugenddiskurs untersucht hat, stellt heraus, dass in diesen, bestimmte Ideale und normative Ansprüche spiegelnden Texten ein Bild der tugendhaften Frau gezeichnet wird, das oftmals gerade in seinem Lob eine misogynen Grundeinstellung erkennen lässt. Diese wird gewissermaßen als negative Folie hinter dem Tugendlob sichtbar. Beispielsweise gelten just Sanftmütigkeit und „en stilla anda“ als weibliche Tugend, weil eine misogynen paulinisch-aristotelischen Traditionslinie die Oberflächlichkeit und Schwatzhaftigkeit der Frau betont.²⁸⁵ Als besonders verurteilenswerte Laster werden bei Fischer ausführlich Trunksucht und Unkeuschheit sowie Müßiggang abgehandelt.²⁸⁶

Weitere Tugenden sind Freundlichkeit, Bescheidenheit, Demut (als Gegenteil zur Hochmut, die im Mittelalter zu den Todsünden gezählt wurde), die sich auch äußerlich an der Kleidung und in bescheidenen materiellen Ansprüchen zeigen soll, doch dabei ist durchaus ein gepflegtes Äußeres erwünscht, dazu auch Mildtätigkeit und Freigebigkeit gegenüber den Armen. Ferner natürlich spezifisch hauswirtschaftliche Tugenden wie Reinlichkeit, Sparsamkeit, Zuverlässigkeit und Tüchtigkeit und schließlich die verantwortungsvolle Kindererziehung. Sämtliche Tugenden der Frau sind, im Rekurs auf das „Lob der tüchtigen Frau“, mehr oder weniger auf das Verhältnis zum Mann bzw. auf den Tätigkeitsbereich des Hauses abgestimmt; sie besitzen keinen „Selbstzweck“.²⁸⁷ Alle diese Tugenden machen zusammen die „ährakrona“ der guten Haus- und Ehefrau aus, die sie in Ehren zu halten hat; und der

²⁸⁴ „Das Lob der tüchtigen Frau“ steht bei Spr 31, 10-31. Das Verhältnis von Männern und Frauen, die Warnung vor schlechten, zänkischen Frauen und die Qualitäten der guten Frau erläutert Sir 25-26. Aussagen über „die gute“ bzw. „die schlechte“ Frau finden sich ansonsten auch verstreut an mehreren Stellen im Alten Testament, insbesondere in den Weisheitsbüchern (Buch der Sprüche, Buch der Weisheit und Jesus Sirach). Vgl. auch Fischer, *Huus Tafla*, S. 247 u. S. 264. – Zum neutestamentlichen Tugendbegriff vgl. Gal 5, 19-23, wo Paulus zwischen den „Früchten des Geistes“ und den „Werken des Fleisches“ unterscheidet, die Eingang in den christlichen Begriffskatalog von (Tod)sünden und Tugenden gefunden haben.

²⁸⁵ Vgl. Bergner, *Dygden som levnadskonst*, hier bes. S. 79.

²⁸⁶ Vgl. Fischer, *Huus Tafla*, S. 269-271 (Trunksucht), S. 272-275 (Unkeuschheit; wiederum mit zahlreichen biblischen und historischen, besonders antiken Exempeln), S. 281 (Müßiggang).

²⁸⁷ Vgl. Fischer, *Huus Tafla*, S. 275-283 (auch hier wird die Argumentation mit zahlreichen Exempeln unterstützt). Ähnlich Insulæus, *Speculum domesticum*, Bl. B3^r-B3^v, der aus den verschiedenen Eigenschaften und Erscheinungsformen des Mondes die Qualitäten der guten Hausfrau ableitet, etwa Bl. B3^r: „Månen medh sitt Skeen om Natten är mångom til nytto och gang/ som trångia til at wara vthe omsin åhrliga Födho och Kalls fullbordande/ eller Reesors fullfölielse./ Altså är en idogh Boquinnas sysslor i sitt Hws mångom til nytto och gang. Ty aff hennes Flijt och ijdogheet haffua hennes Man/ Barn/ Hwßfolck och fremmande gang och fördeel.“ (Der Mond mit seinem Schein in der Nacht ist vielen von Nutzen, die ihrer Arbeit nachgehen oder reisen müssen. So sind auch die Tätigkeiten einer tüchtigen Hausfrau vielen von Nutzen. Denn ihr Fleiß kommt ihrem Mann, ihren Kindern und dem Gesinde und auch Fremden zugute). Sowie Bergner, *Dygden som levnadskonst*, S. 80, mit Anm. 38.

Autor schließt seine Predigt mit dem frommen Wunsch, dass Gott seinen Beistand und seinen Segen dazu geben möge:

[...] at alla Christna Echtahustrur ena sådana ährakrona måga hafwa aldeles wäl pole-rat/ och ingen ädlesteen ther aff förlora/ så wore the bådhe för Gudh och werlden wäl beprydda/ och om the i troon vthi endan framherda/ så warda the och effter thetta lif-wet ewinnerliga saliga/ thet förläne them och oß allom Gudh fadher [...].²⁸⁸

Die hier aufgezählten Tugenden und ehedraulichen Pflichten der Frau wurden auch in der zeitgenössischen Andachtsliteratur reflektiert, etwa im Gebetbuch *En Gud-achtig Siäls Nyckel til Himmelriket/ och Thes dageliga brukande...* (Einer gottesfürchtigen Seele Schlüssel zum Himmelreich und zum täglichen Gebrauch) des schwedischen Geistlichen Johannes Avenarius, worin im Kapitel „En ächta hustrors bön“ (Gebet einer wahrhaften Ehefrau) ebenfalls der gängige weibliche Tugendka-talog aufgelistet wird. Dieses Gebetbuch wurde zusammen mit *Then Swenska Psalm-boken* gedruckt und gelangte so zu großer Verbreitung in weiten Bevölkerungstei-len.²⁸⁹

Interessant ist ebenfalls der Aspekt, dass Keuschheit und Ökonomie in der Haushaltsliteratur des 17. Jahrhunderts – mit Bezug auf das Alte Testament, insbe-sondere die Sprüche Salomos – in Kombination betrachtet werden, d.h. die (weib-liche wie männliche) eheliche Keuschheit und Treue mit den wirtschaftlichen Res-sourcen des Hauses parallel gesetzt werden. Untreue und außereheliche Beziehun-gen sind daher nicht nur aus moralischen Gründen abzulehnen, sie werden auch als „slöserij“ (Verschwendung) verurteilt. Die moralische und wirtschaftliche Stabilität des Hauses muss gewahrt bleiben.²⁹⁰ Hier überschneiden sich Tugend-, Sexualitäts-und Ökonomie-Diskurs.

Schließlich sind die unterschiedlichen Sprechweisen im Diskursfeld Ehe auf-schlussreich, wie also in den verschiedenen Texten über die Ehe und die Ordnung im Haushalt gesprochen wird. Sowohl Fischers *Huus Tafla* von 1618 als auch In-sulæus' *Speculum domesticum* (1633) entstammen einem theologischen Kontext und bedienen sich daher einer theologisch argumentierenden Sprache, die vor allem Bibelstellen, aber auch Beispiele aus der (vorwiegend antiken) Geschichtsschrei-bung, seltener Anekdoten oder Alltagsweisheiten und Sprichwörter als Belege

²⁸⁸ Fischer, *Huus Tafla*, S. 283 (Alle christlichen Ehefrauen mögen eine solche Ehrenkrone gut poliert erhalten und keinen der Edelsteine darin verlieren. So wären sie vor Gott und der Welt schön ge-schmückt, und wenn sie im Glauben beständig bleiben, so werden sie auch nach diesem Leben die ewige Seligkeit erlangen, das gewähre ihnen und uns allen Gott, unser Vater).

²⁸⁹ Vgl. Bergner, *Dygden som levnadskonst*, S. 122 und S. 375 (Anm. 154).

²⁹⁰ Vgl. zur „Luxus“-Diskussion Runefelt, *Hushållningens dygder*, S. 116. Argumentiert wird in den entsprechenden Texten mit Bezug auf Spr 5 (insbesondere 5, 8-10) und Sir 9, 1-9 (vgl. ebda., Anm. 137). – Die Stabilität des Hauses (des privaten Haushaltes wie des Staates) ist ein entschei-dender Aspekt: Die Tugenden insgesamt erfüllen, Bergner zufolge, gerade in der „stormaktstid“ des 17. Jahrhunderts mit ihren zahlreichen Kriegen und wirtschaftlichen Krisen eine Schutz- und Stabilitätsfunktion, sie stellen ein normatives, moraltheologisches „Bollwerk“ gegen eine oftmals als unsicher und chaotisch empfundene Gegenwart dar. Vgl. Bergner, *Dygden som levnadskonst*, S. 85.

heranzieht. Pors hatte in seinem *Hoffuid Punct* die aus der deutschen Eheteuffelliteratur übernommene Argumentation durch Beispiele (eigener?) „forfarenhed“ (Erfahrung), also einer Art „Alltagswissen“ ergänzt, zusätzlich zum Verweis auf unterschiedliche „Historien“. ²⁹¹ Fischer schließlich bringt an einer Stelle auch ein literarisches Beispiel, was für den Kontext der Historienbuchüberlieferung besonders interessant ist: Er erwähnt in der neunten Predigt „Huru Christet Echtafolck skola Christeligen och fridhsamligen blifwa tilhopa“ (Wie christliche Eheleute christlich und friedlich beisammen bleiben sollen) nach einigen historischen Beispielen, insbesondere Plutarch, auch ein Gleichnis aus der Historie des *Ritter vom Turm*, das von der Wichtigkeit des guten Zusammenhalts von Ehemann und -frau erzählt. ²⁹² Fischer bedient sich dieses Beispiels, um auf die Bedeutung einer stabilen Ehe für die Stabilität im Staat zu sprechen zu kommen, also die lutherische Argumentation von Haushalt und Staat als einander entsprechendem Mikro- und Makrokosmos. Nicht zufällig biete es sich für diese Analogsetzung an, ist doch der *Ritter vom Turm* als didaktischer Text von einem Adligen für seine Töchter verfasst worden. Es erinnert darin zudem an die oben vorgeführte ordnungspolitische Lektüre der *Melusina* als Ehegeschichte.

Weniger ernst und theologisch argumentierend tritt dagegen Petrus Johannes Bjuggs gereimter *Huus-Spiegel* von 1689 auf, obwohl auch Bjugg Pfarrer war; der Text kündigt sich auch auf dem Titelblatt als „nyttigh och lustig“ und als „Tijdzfördrieff“ an, bedient sich also derselben genretypischen Formulierungen wie zahlreiche Historienbücher und betont damit – im Gegensatz etwa zu den vorher genannten theologischen Werken – die bewährte Kombination von Didaxe und Unterhal-

²⁹¹ Vgl. Pors, *Leffnetz Compaß*, Bl. A3^v-A4^v, Bl. A6^v, Bl. B5^v, Bl. C1^v.

²⁹² Fischer, *Huus Tafla*, S. 204: „En Riddare ifrån Thurm brukade thenna liknelse: en Fader hade tree Sönner/ han badh them göra en eld/ ther til skulle hwar bära sitt wedhaträä/ när thet begynte wäl brinna/ befalte han/ at hwar skulle tagha sitt trää aff elden/ så snart the thet giorde så vthsläcknade elden/ ther aff talade han til sina Sönner: Elskelige Sönner annammer ther aff itt Exempel/ när i eendrechteligh tilhopa hållen/ så går idher wäl i hand/ men låten i idher söndra och åthskilia/ så warder idhart godz ganska ringa och blifwer alt för idher til intet. Ja/ Herren Christus sägher sielfff (then oß är giord aff Gudh Fadher til wijsheet) at hwart och itt rijke som söndrar sigh sielfff/ thet måste falla/ fridh och enigheet är en stödh och stålpe (näst Gudh) ther vppå lyckan och helsan är grundat och bygd/ och såsom itt huus måste falla alt vthi sender nidh/ när man slår stödhnen eller stålpanar vndan/ så måste och all regemente och all huushällning falla i grund/ ther fridh och enigheet blifwer fördrifwin/ fridh kärleken och enigheet äre fulkomlighetennes band/ såsom then helga skriff bewijsar.“ (Ein Ritter vom Turm verwendete folgendes Gleichnis: Ein Vater hatte drei Söhne; er bat sie, ein Feuer zu machen, wofür jeder von ihnen Holz herantragen sollte. Als es zu brennen begann, befahl der Vater, dass jeder Sohn sein Holz wieder aus dem Feuer ziehen solle, und als sie das taten, erlosch das Feuer. Daraufhin sprach er zu ihnen: Liebe Söhne, nehmt dies als Exempel. Wenn ihr einträchtig zusammenhaltet, so geht alles gut, trennt ihr euch aber voneinander, so wird euer Besitz zunichte. Ja, unser Herr Jesus Christus sagt selbst, von Gottvater als Rat gegeben, dass jedes Reich, das sich selbst zerstört, fallen muss. Frieden und Eintracht sind neben Gott diejenigen Stützen, die Glück und Wohlergehen begründen; und so wie ein Haus in sich zusammenfällt, wenn man seine Stützen entfernt, so müssen auch das Hausregiment und der Haushalt zusammenbrechen, wenn Friede und Eintracht verloren gehen. Friede, Liebe und Eintracht sind das Band der Vollkommenheit, wie es die Heilige Schrift beweist).

tung.²⁹³ Bjugg stellt hier einen allgemeingültigen, geschlechter- und standesübergreifenden Tugendkatalog an den Anfang. Als erste und wichtigste Tugend für alle Menschen gilt hier die Gottesfurcht. Danach werden zahlreiche erstrebenswerte Eigenschaften und Tugenden aufgezählt: Ehrlichkeit, Fleiß, Umsichtigkeit, Tüchtigkeit, Liebenswürdigkeit, Bescheidenheit, Mäßigkeit, Friedfertigkeit. Vor Lastern und schlechten Sitten wie Trunksucht, Falschheit und unsittlichem Benehmen wird gewarnt.²⁹⁴ Im Abschnitt über „Huusmödrars Syslor“ (Tätigkeiten der Hausfrauen) werden vor allem praktische Tätigkeiten der Frau im Haushalt aufgezählt wie Spinnen, Kochen usw. und ihre nie endende Sorge und Umsicht für das Haus beschrieben. Im Gegensatz zu Fischer und Insulæus (wo sie so gut wie völlig ausgeklammert bzw. nur indirekt im Zusammenhang mit Keuschheit und Treue erwähnt wird, als natürlicher Bestandteil des ehelichen Zusammenlebens wird sie stillschweigend vorausgesetzt) bezieht Bjugg auch die eheliche Sexualität auf eine lockere und humorvolle Art in seinen „Tugendkatalog“ mit ein: am Abend,

När [...] alt är ompuålat/ Och således wäl syslat/
Går hon til Mannen/ Som ligger så ensammen.
Hålsar honom godh qwäll/ fråger såfwer tu wäl/
Då swarar han strax jaa/ Jag är och rätt glaa/
At syslan nu stannar/ Så at tu nu kommer/
At hwijla dina fötter/ Som är nu så trötter.
Du stackere lilla/ Som aldrig är stilla/
Sin Gud hon då beder/ Och lägger så sig neder/
Och är helt frommer/ Ehuru sendt hon kommer/
Lägger så mannen på armen/ sticker handen uti barmen
Taler och smeker/ Krammer och trycker/
är mannen frijsk och qwecker/ Då begynnes en leker
Som slätt intet swijker/ Vthan huuset föröker.²⁹⁵

Bjugg führt dem Leser aber auch das Schreckbild eines verwahrlosten Haushaltes vor, etwa wenn der Ehemann trinkt und seine Pflichten vernachlässigt – was übrigens wesentlich ausführlicher dargestellt wird als das Bild der faulen Frau, das als

²⁹³ *Een Huus-Spiegel, / Nyttigh så och lustig för gamble och Vnga/ Hwar aff sees först hwadt allom i gemeen/ sedan hwart stånd i synnerheet wäl anstår och pryder/ För Tijdzfördriff Componerat och sammansatt/ Aff Petro Biugg/ Past: i Linderåhs. Jönköpingh/ Tryckt åhr 1689.* (Ein Haus-Spiegel, nützlich und unterhaltsam für Alt und Jung, aus dem man zunächst ansehen kann, was sich für alle Stände gehört, dann für jeden einzelnen. Zum Zeitvertreib zusammengestellt von Petrus Biugg, Pastor in Linderås. Jönköping, gedruckt im Jahre 1689). UUB Uppsala (Mikrofilm in der KB Stockholm, Sign. Mf. Collijn R. 174).

²⁹⁴ Vgl. Bjugg, *Huus-Spiegel*, S. 187-189 (wohl spätere Paginierung).

²⁹⁵ Bjugg, *Huus-Spiegel*, S. 193 (Wenn alles versorgt und wohl gerichtet ist, geht sie zum Mann, der da so einsam liegt, wünscht ihm einen guten Abend und fragt, ob er gut schlafe, da antwortet er gleich: Ja, ich bin auch recht froh, dass alle Tätigkeiten nun erledigt sind und du herkommst, deine Füße auszuruhen, die jetzt so müde sind. Du arme Kleine, die du nie zur Ruhe kommst. Sie spricht ihr Gebet und legt sich nieder, sie ist guter Dinge, wie spät es auch sein mag, nimmt ihren Mann in die Arme, plaudert und liebkost, umarmt und herzt ihn, und wenn der Mann munter ist, beginnt nun ein Spielchen, das nicht vergebens ist, sondern zur Vergrößerung des Hausstandes führt).

abschreckendes und warnendes Beispiel ebenfalls in den alttestamentlichen Weisheitsbüchern, vor allem im Buch Sirach und in den Sprüchen Salomos, sein biblisches „Urbild“ hat.²⁹⁶

Zusammenfassend und nochmals zurück zur *Griseldis*: „Taalmodighed“, die Geduld, die sie so auszeichnet und als nachahmenswert für die Leserinnen erscheinen lässt, wird in den hier untersuchten Ökonomieschriften im Grunde eigentlich nirgends spezifisch hervorgehoben, sie fließt eher mit ein in die allgemeinen Tugenden von Mann und Frau, denn Langmut und Nachsichtigkeit mit dem Ehepartner wird wie gesehen von beiden gefordert. Als Äquivalent zur Kardinaltugend *fortitudo* ist sie geschlechterübergreifend anzustreben. Doch Geduld ist – mit dem Vorbild Hiobs, einer zentralen religiösen und kulturell-literarischen Identifikationsfigur im 17. Jahrhundert – die entscheidende Tugend, die den Menschen Leiden, Prüfungen und Schicksalsschläge im Glauben und in Frömmigkeit ertragen lässt. Auch das Gottesbild zeigt sich stark von Hiob geprägt: Gott als der den Menschen züchtigende Vater, der ihm aber letzten Endes Gutes will und ihn für die geduldig ausgehaltenen Leiden im Himmel belohnt.²⁹⁷ In dieses Bild fügt sich die *Griseldis*-Figur sehr gut ein. Sie ist bereits bei Petrarca eine Personifikation der *virtus*, doch stellt sie gerade auch für die skandinavische Rezeption im 16. und 17. Jahrhundert ein großes Identifikationspotential bereit: Sie verkörpert neben der Geduld zahlreiche der weiblichen, ehedidaxen Tugenden, die zeitgenössische Ehelehren und Texte der „hushållningslära“ als normativ beschreiben. Wie an *Griseldis*’ Verhältnis zu ihrem Vater und zu Volter, aber auch an der schlussendlichen Kontinuität der Herrschaft gezeigt wurde, nimmt der ordnungspolitische Aspekt einen großen Stellenwert in der Historie ein. Aufgrund solcher Korrespondenzen lässt sich die *Griseldis*-Historie besonders gut in einem frühneuzeitlichen, lutherischen Kontext wie dem skandinavischen verorten und macht sie hier zu einem attraktiven Text, der auf unterhaltsame, „romanhafte“ Weise die normativen Vorgaben im Großen und Ganzen bestätigt. So stellt sich die Historie von *Griseldis*, die schließlich für ihr tugendhaftes Verhalten, ihre Treue und ihre Geduld belohnt wird, auch hier in einen Rezeptionszusammenhang von Ehedidaxe und Ökonomie-

²⁹⁶ Vgl. Bjugg, *Huus-Speegel*, S. 194-195. Bei Insulæus werden schlechte Haushaltsführung des Mannes und der Frau etwa gleichmäßig abgehandelt, bei Fischer überwiegen dagegen die Beispiele weiblicher Verfehlungen bzw. Nachlässigkeiten.

²⁹⁷ Vgl. Bergner, *Dygden som levnadskonst*, S. 99-100 und neben den von Bergner untersuchten Personalien der Leichenpredigten auch literarische Zeugnisse wie etwa die Autobiographie (1657) der schwedischen Adligen Agneta Horn. Vgl. Agneta Horn: *Beskrivning öfver min vandringstid*. Utgiven med inledning och kommentar av Gösta Holm. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1959. Vgl. hierzu auch Eva Hættner Aurelius: *Inför lagen. Kvinnliga svenska självbiografier från Agneta Horn till Fredrika Bremer*. Lund: Lund University Press, 1996 (Litteratur teater film. Nya serien; 13) und Stephen A. Mitchell: *Job in female garb: Studies on the autobiography of Agneta Horn*. Göteborg: Litteraturvetenskapliga institutionen, 1985 (Skrifter utgivna av Litteraturvetenskapliga institutionen vid Göteborgs Universitet; 14).

bzw. „hushållningslitteratur“,²⁹⁸ zugleich demonstriert sie damit auch die Erfolgsgeschichte des Phänomens Historienbuchs.²⁹⁹

3.2.3 Ehedidaxe und Unterhaltung. *Ecteskabs Samtale, En Kortvillig Dialogus und Ett lustigt Samtaal emellan twenne vnga Hustrur*

Eine Brücke zwischen der *Griseldis* und denjenigen Historien, die mit dem zeitgenössischen Ehe- und Tugenddiskurs sehr viel spielerischer umgehen als die *Griseldis*, schlägt ein kleiner Text, der 1619 in Kopenhagen unter dem Titel *Ecteskabs Samtale, eller Dialogus, imellem Tuende Quinder, lystig oc nyttelig alle dem som ere indgangne [...]* *Ecteskab* erschien. Als dänischer Übersetzer wird auf dem Titelblatt H. V. [Hans Vindekilde] angegeben.³⁰⁰ Unmittelbare Vorlage für diesen dänischen Text ist ein weit verbreitetes Werk des deutschen Humanisten und lutheranischen Theologen Erasmus Alberus: das 1539 gedruckte *Das Ehbüchlin. Ein gesprech zweyer weiber*,³⁰¹ welches wiederum auf einem berühmten lateinischen Dialog des Erasmus von Rotterdam basiert. Dieser trägt den Titel *Uxor μεμψίχομος sive coniugium* (*Coniugium*, „Die Ehe“) und ging 1523 in Basel in Druck im Rahmen der lateinischen *Familiarum Colloquiorum formulae* des Erasmus; 1524 wurde der Text ins

²⁹⁸ Vgl. nochmals Burman, *Om folkbokens vackra Grisilla*, S. 57, der auch eine Erotisierung der Tugend in der Historie feststellt: „En förklaring till Grisillas popularitet är att dygden (och den kroppens skönhet som speglar dygden) är vapnet i den äktenskapliga konflikten. Dygdediskussionen förs därmed inte bara i ett erotisk sammanhang utan även i ett socialt. Äktenskapetsom religiös och social inrättning var ett under renässansen omdebatterat tema, och griseldisberättelsen skall, som redan framhållits, ses som ett inlägg i diskussionen.“ (Eine Erklärung für Grisillas Beliebtheit ist, dass die Tugend (und die körperliche Schönheit, die die Tugend spiegelt) die Waffe im ehelichen Konflikt darstellt. Die Tugenddebatte wird damit nicht nur in einem erotischen Kontext geführt, sondern auch in einem sozialen. Die Ehe als religiöse und soziale Institution war ein in der Renaissance vieldiskutiertes Thema, und die Griseldis-Erzählung soll, wie bereits erläutert, als Beitrag zu dieser Debatte verstanden werden).

²⁹⁹ Vgl. Burman, *Om folkbokens vackra Grisilla*, S. 58: „Genom at boken spreds i ‚folkbokens‘ nya form nådde den läsare i nya samhällsskikt, och detta betyder att tidigare sekundära betydelsemönster – maktanspråk, erotiska konflikter – blev av större vikt och till och med tycks kunna förklara verkets popularitet. *Grisilla* blev en utpräglad marknadsföreteelse och därigenom modern.“ (Indem das Buch in der neuen Form des ‚Volksbuches‘ verbreitet wurde, erreichte es Leser einer neuen gesellschaftlichen Schicht, wodurch zuvor sekundäre Bedeutungsmuster wie Machtanspruch und erotische Konflikte wichtiger wurden und sogar die Beliebtheit des Textes erklären lassen. *Grisilla* wurde zu einem ausgeprägten Marktphänomen und dadurch modern).

³⁰⁰ *Ecteskabs Samtale, eller Dialogus, imellem Tuende Quinder/ lystig oc nyttelig/ alle dem som ere indgangne/ eller indgaa ville/ det hellige Ecteskab/ etc. Giort aff Erasmo Albero/ Oc fordansket/ Aff H.V. [Hans Vindekilde]. Prentet i Kiøbenhaffn/ Aar 1619.* (Ehegespräch oder Dialog zwischen zwei jungen Frauen, lustig und nützlich für alle, die verheiratet sind oder in den heiligen Stand der Ehe treten wollen, etc. Von Erasmus Alberus geschrieben und von H.V. ins Dänische übersetzt. Gedruckt in Kopenhagen im Jahre 1619). KB Kopenhagen, Sign. 4,-76 8°.

³⁰¹ Erasmus Alberus: *Das Ehbüchlin. Ein gesprech zweyer weiber/ mit namen Agatha vnd Barbara/ vnd sunst mancherley vom Ehestand/ Eheleuten/ vnnd jederman nützlich zulesen/ An die Durchleuchtige Hochgeborne Fürstin/ Fraw Catharina geborne Hertzogin von Braunschweig/ Marggräfin zu Brandenburg etc. Durch Erasmum Alberum.* o.O. 1539. Zentralbibliothek Zürich, Sign. Z 18.291.

Deutsche übersetzt und entwickelte sich zu einem der beliebtesten unter den meist Fragen der Moral umkreisenden *Colloquia*-Dialogen.³⁰² Die Transmission verläuft also von einem katholischen lateinischen Ausgangstext über eine deutsche reformatorische Übersetzung und Bearbeitung zu einer dänischen Adaption. 1680, sechzig Jahre nach der ersten dänischen Übersetzung Vindekildes, wird eine weitere, diesmal anonyme Fassung des Dialogs auf Dänisch gedruckt: *En Kortvillig Dialogus eller Samtale/ Mellem Tvende Qvindens Personer/ Angaaende den H. Ectestand*.³⁰³ Wenig später erscheinen zwei schwedische Auflagen: 1687 und 1690 wird der Dialog von einem anonymen Übersetzer ins Schwedische übertragen und mit dem ausführlichen Titel versehen:

Ett Lustigt Samtaal/ Emellan Twenne vnga Hustrur/ Hwarvthinnan den ena sigh besvärar öfwer sin Mans sälsamma Lefwerne/ At hon derföre intet kan komma öfwerens och förliskas med honom./ Och den Andras / Swar och Lärdom/ huru hon skal sigh förehålla och bära sig åth på det hon må få honom godh och from moot sigh igen./ Nyttigt at Läsa och weta för vnga Hustrur/ och andra som sådant kunna behöfwa när dhe tyckia sigh at haa otämna Män./ Tryckt Åhr 1687.³⁰⁴

³⁰² Erasmus von Rotterdam: *Coniugium*, in: *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterdami. Recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata. Ordinis primi tomus tertius. Colloquia*. Hg. von L.-E. Halkin, F. Bierlaire und R. Hoven. Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1972, S. 301-313 (im Folgenden als Erasmus, *Coniugium* zitiert). – Vgl. auch Erasmus von Rotterdam: *Vertrauliche Gespräche*. Aus dem Lateinischen übersetzt, herausgegeben und mit einem Vorwort versehen von Kurt Steinmann. Zürich: Diogenes, 2000 („Die Gattin, die über die Ehe lästert oder Die Ehe“, S. 47-71), S. 24-30 und S. 320-322, S. 351. Als Zielpublikum der *Colloquia Familiaria* oder *Colloquia*, wie sie meist genannt werden, sind nicht nur die (männlichen) Lateinschüler im Rahmen des Schulunterrichts oder ein engerer Gelehrtenkreis anvisiert, sondern ein breiteres häusliches Publikum, die gesamten *familiares*, Angehörige der Gelehrtenfamilie, damit also durchaus auch (Ehe-)Frauen: ein Familien- und Bildungsideal, das Erasmus von Thomas Morus übernommen hatte (der auch im Text selbst indirekt von Eulalia erwähnt wird, s.u.). Vgl. hierzu Katrin Graf: „Ut suam quisque vult esse, ita est.“ Die Gelehrtenehe als Frauenerziehung“, in: Schnell, *Geschlechterbeziehungen*, S. 233-257, hier S. 238-250. Sowie dies.: „Der Dialog ‚Coniugium‘ des Erasmus von Rotterdam in den deutschen Übersetzungen des 16. Jahrhunderts“, in: Schnell, *Geschlechterbeziehungen*, S. 259-273. – Zur Bearbeitung des Erasmus Alberus vgl. Graf, *Dialog*, S. 266-268 sowie Braun, *Ehe, Liebe, Freundschaft*, S. 136.

³⁰³ Der vollständige Titel lautet: *En Kortvillig Dialogus eller Samtale/ Mellem Tvende Qvindens Personer/ Angaaende den H. Ectestand. Den ene ved Naffn Agatha/ som loffver og berømmer sin Ecte-Mand: Den andens Naffn Barbara/ som derimod laster oc foracter sin Mand: Alle Unge Ectefolck saare Nyttelig/ oc der hos megit lystigt at Læse. Nu nyligen paa Danske offversat*. [Kopenhagen, 1680?] KB Kopenhagen, Sign. 14,-455, 8°. Ex. 3. (Ein kurzweiliger Dialogus oder Gespräch zwischen zwei Frauen über den heiligen Ehestand. Die eine davon mit Namen Agatha, die ihren Ehemann lobt, die andere heißt Barbara, die ihren Mann jedoch tadelt und verachtet. Allen jungen Eheleuten sehr von Nutzen, und dazu unterhaltsam zu lesen. Kürzlich ins Dänische übersetzt). – Der kleine Text zählt nur zehn Blatt und ist nicht vollständig erhalten (erhalten sind Bl. A1^r-A8^v, dann fehlt B1; Bl. B2-B3 sind vorhanden, der Text endet auf Bl. B3^v).

³⁰⁴ (Ein vergnügliches Gespräch zwischen zwei jungen Ehefrauen, worin sich die eine über die Lebensweise ihres Mannes beschwert, dass sie darob niemals mit ihm einig werden könne. Und die Antwort und der Rat der anderen, wie sie sich verhalten solle, um sich wieder mit ihm zu vertragen und ihn sich selbst gegenüber gut zu stimmen. Nützlich zu lesen und zu wissen für junge Hausfrauen und andere, die solches gebrauchen können, wenn sie widerspenstige Männer zu ha-

Als Beispiel für die skandinavische Rezeption deutschsprachiger, humanistischer didaktischer Literatur und damit in seiner Transmissionsgeschichte ist dieser Text äußerst interessant; um diese und um eine Verortung des Dialogs als „nützliche und schöne Historie“ im Kontext der skandinavischen Ehe- und Ökonomieliteratur soll es hier gehen. Aufschlussreich hierfür ist zunächst die ausdrückliche Widmung des schwedischen Textes an junge Ehefrauen, denen er eine Art „Ehe-Ratgeber“ sein will, wenn sie sich von ihren widerspenstigen Ehemännern geplatzt fühlen. Erasmus Alberus hatte sich noch an ein allgemeineres Publikum beiderlei Geschlechts gewandt, insbesondere an Ehepaare: „Eheleuten/ vnnd jederman nützlich zulesen“.³⁰⁵ Ähnlich die dänische Version von *Ecteskabs Samtale* oder im Titel des *Kortvillig Dialogus*: „Alle Unge Ectefolck saare Nyttelig/ oc der hos megit lystigt at Læse.“ (Allen jungen Eheleuten nützlich, dazu auch sehr unterhaltsam zu lesen).

Die Historie, die in *Kortvillig Dialogus* und in den schwedischen Fassungen so wie das ursprüngliche *Coniugium* ein Prosatext, in Vindekildes *Ecteskabs Samtale* aber in Versen gehalten ist, besteht aus einem Dialog zwischen zwei jungen, miteinander befreundeten Frauen, die sich über ihre Ehen unterhalten. Bei Erasmus von Rotterdam und in der schwedischen Historie heißen sie Eulalia und Xanthippe, im dänischen Text *Kortvillig Dialogus* dagegen Agatha und Barbara wie bei Erasmus Alberus, in Vindekildes Version von 1619 aber Dorothe und Karine.³⁰⁶ Hier zeigt sich schon ein interessanter Unterschied in den beiden skandinavischen Traditionen, der sich dann vor allem im Inhalt bemerkbar macht: Während die beiden Versionen der dänischen Tradition (Vindekilde und *Kortvillig Dialogus*) im Großen und Ganzen wortgetreu Erasmus Alberus folgen, ist der schwedische Text viel näher am *Coniugium* des Erasmus von Rotterdam, wobei gewisse Textstellen ausgelassen sind. Dazu im Folgenden mehr. Auffallend und bezeichnend ist in diesem Zusammenhang daher auch, dass (nur) *En Kortvillig Dialogus* seine Titelblattillustration an diejenige in Erasmus Alberus' *Ehbüchlin* anlehnt (vgl. Abb. 9 und 10) und sich damit auch

ben glauben. Gedruckt im Jahre 1687). KB Stockholm, Sign. F1700/2315 a, Bl. A1^r. – Im Folgenden zitiere ich die schwedische Version mit *Samtaal* aus diesem Druck von 1687. Ein weiterer, mit diesem identischer Druck erschien bereits drei Jahre später, 1690 (KB Stockholm, Sign. F1700/2315 b). – Die SF-Edition gibt keinerlei literaturhistorische Angaben zu diesem Text: „Författaren till Ett lustigt samtal emellan tvenne unga Hustrur är okänd.“ (Der Autor von *Ein vernünftiges Gespräch zwischen zwei jungen Ehefrauen* ist unbekannt) ist der einzige Kommentar (SF V, S. 12). In DF ist die Historie nicht aufgenommen, wohl deshalb, weil es sich hierbei um keinen Prosaroman bzw. Historienbuch im eigentlichen Sinne handelt, sondern um einen moralisierenden Dialog.

³⁰⁵ Erasmus Alberus, *Ehbüchlin*, Bl. A1^r. – Nach Graf überwiegt in den deutschen Übersetzungen des 16. Jahrhunderts insgesamt die Anrede an die Frauen, weshalb das *Coniugium* in der deutschsprachigen Rezeption wohl mehrheitlich als „Frauenerziehungsschrift“ (Graf) interpretiert worden sei, entgegen der ursprünglichen Intention des Erasmus von Rotterdam. Vgl. Graf, *Dialog*, S. 260 und S. 266.

³⁰⁶ Die Namen bei Erasmus von Rotterdam und in der schwedischen Fassung sind programmatisch: Die mit ihrer Ehe zufriedene Eulalia ist „die schön Sprechende“, Xantippe dagegen tritt als Namensvetterin der als äußerst zänkisch bekannten Frau des Sokrates auf. Vgl. auch Erasmus, *Coniugium*, S. 301, Anm. 1. – Wenn ich mich auf den schwedischen Text beziehe, verwende ich die dort benutzte Schreibweise „Xantippe“, mit einfachem „t“.

ikonographisch in die Tradierungslinie der deutschen Vorlage stellt, während die schwedischen Drucke (Abb. 11: *Ett Lustigt Samtaal*, 1687) ebenso wie Vindekildes *Ecteskabs Samtale* keine Illustrationen aufweisen.



Abb. 9:
Erasmus Alberus, *Das Ehbüchlin* (1539). Titelblatt. Zentralbibliothek Zürich



Abb. 10:

Titelblatt des dänischen Drucks 'En Kortvillig Dialogus' (1680?).
Det Kongelige Bibliotek København



Abb. 11:

Titelblatt des schwedischen Drucks 'Ett lustigt Samtaal emellan twenne
 vnga Hustrur' (1687). Kungliga Biblioteket Stockholm

Zwei gegensätzliche Positionen und Einstellungen zur Ehe werden an den beiden Frauen vorgeführt:³⁰⁷ Xantippe (Barbara bzw. Karine) ist unglücklich und beklagt sich bei der Freundin über ihren Mann, der sie vernachlässigt und, anstatt zuhause zu sein, lieber sein Geld in Bordellen und Wirtshäusern, beim Trinken und Würfelspiel ausgibt, der außerdem noch leicht in Jähzorn gerät und sich handgreiflich mit ihr streitet, wenn er heimkommt – verschiedene Laster, die den mittelalterlichen Todsünden *gula*, *luxuria*, *libido* und *ira* (Müßiggang, Verschwendung, Wollust, Zorn) entsprechen.³⁰⁸ Diese lassen sich in einem breiteren Verständnis dem übergeordneten Aspekt der „slöserij“ (Verschwendung) zuordnen: also auch hier ein Beispiel der in der schwedischen Ökonomieliteratur typischen Verknüpfung von finanzieller Veruntreuung und Ressourcenverschwendung mit Unkeuschheit, einer Verbindung des wirtschaftlichen Diskurses mit dem Sprechen über Sexualität. Eulalia (Agatha bzw. Dorothe) dagegen ist glücklich verheiratet und strahlt auch äußerlich Wohlstand und Zufriedenheit aus. Sie gibt Xantippe Ratschläge – daraus besteht der größte Teil des Textes –, wie sie ihre verlorene eheliche Harmonie wiederherstellen kann. Denn Xantippe und ihr Mann verstoßen, wie Eulalia feststellt, gegen das Ideal der ehelichen Eintracht, des Hausfriedens, des ersten „Ehegebots“: „en ädla/ kosteligh och märkeligh ting huusfriden/ then som icke kan betalas eller köpas medh guld eller silfwer“.³⁰⁹

Der Hausfrieden steht gewissermaßen im Mittelpunkt der Beziehung zwischen Ehemann und -frau, und zwar sowohl in diesem Dialog wie auch in Schriften der skandinavischen Hausväterliteratur. Er ist das titelgebende Thema einer moraltheologischen Schrift des deutschen Autors und Geistlichen Paul Rebhun (1505-1546), die 1575 von Rasmus Hansen Reravius (der auch andere geistliche Schriften und auch Jörg Wickrams *Knabenspiegel* 1571 ins Dänische übertragen hatte) ins Dänische übersetzt wurde unter dem Titel *Husfred. Det er Aarsager aff den hellige Scrift/ som skulle beuege alle Christelige Ectefolck/ til at holde Fred oc Endrectighed i deris Husholdning*.³¹⁰ In insgesamt zehn „Aarsager“ (Gründen bzw. Kapiteln) behandelt

³⁰⁷ Ich beziehe mich für inhaltliche Referenzen der Einfachheit halber bei Zitaten größtenteils auf den schwedischen Text, da *Kortvillig Dialogus* nur unvollständig erhalten und *Ecteskabs Samtale* aufgrund der anderen Namen und der Reimform leicht verändert ist. Es wird in der Analyse aber auf alle drei Versionen eingegangen.

³⁰⁸ Vgl. Graf, *Gelehrtenehe*, S. 243.

³⁰⁹ Fischer, *Huus Tafla*, S. 207 (ein edles, kostbares und besonderes Gut ist der Hausfrieden, nicht mit Gold oder Silber zu erkaufen).

³¹⁰ Rasmus Hansen Reravius: *Husfred. Det er Aarsager aff den hellige Scrift/ som skulle beuege alle Christelige Ectefolck/ til at holde Fred oc Endrectighed i deris Husholdning/ Vdsæt paa Danske aff Rasmus Hanssøn Reravius. Du Mand/haff din Hustru kier/ oc du Quinde ver din Husbonde lydig. Det gjør Husfred. Prentet i Kiøbenhaffn/ aff Andrea Gutterwitz oc Hans Stöckelmands arffuinge*. [Druckjahr im Kolophon] 1575. KB Kopenhagen, Sign. Hielmst. 767-768 8° (Hausfrieden. Das sind Gründe aus der Heiligen Schrift, die alle christlichen Eheleute dazu bewegen sollen, Frieden und Eintracht in ihrem Haus zu halten. Ins Dänische übersetzt von Rasmus Hansen Reravius. Du Mann, liebe deine Ehefrau, und du Frau, sei deinem Ehemann gehorsam. Das macht den Hausfrieden. Gedruckt in Kopenhagen von Andreas Gutterwitz und Hans Stöckelmands Erben. 1575). Vgl. auch Glauser, *Ausgrenzung und Disziplinierung*, S. 116, Anm. 83. – In einem dem Text vorangestellten Gedicht spricht der häusliche Frieden, quasi personifiziert, selbst zum Leser („Husfred taler til

der Autor das Verhältnis zwischen den Eheleuten, etwa den ehelichen Gehorsam der Frau, das Verbot außerehelicher Beziehungen bzw. der Unzucht, die äußerliche Bescheidenheit der Frau und die Vorrangstellung des Mannes im Haushalt und in der Ehe, wobei er sich stets auf die in der Hausväterliteratur einschlägigen Bibelstellen beruft (Gen 3, 1; Eph 5, 1; 1 Petr 3; 1 Kor 11). Als eine der schlimmsten Feindinnen der christlichen Ehe wird die Unzucht dargestellt; sie kann aus der Uneinigkeit der Eheleute untereinander entstehen, weshalb sich ihr der Text besonders ausführlich im dritten Kapitel widmet.³¹¹

Thi naar den ene Person vdi Ectescaff giør icke andet/ end seer surt vd/ knurrer oc murrer i huer vraa/ er stum oc stuß baade nat oc dag/ da kand den vere en stor Aarsage til/ at den anden opeggis til Horeri oc skørleffnet.³¹²

Gerade gegen das Ideal der ehelichen Liebe und Eintracht – nach Rebhun/Reravius sind beide Ehepartner für die Vermeidung der Unzucht gleichermaßen verantwortlich – verstößt besonders Xantippe mit ihrem mürrischen Verhalten, das den unrühmlichen Lebenswandel ihres Mannes fördert, über den sie dann wiederum klagt und den sie ihm vorwirft. Darum belehrt Eulalia sie mit ähnlichen Worten wie die Ökonomieschriften:

Såsom iagh för en stund sedan tigh sade/ laga så at det står wäl til hemma i Huset/ och at alt seer reent och skjinnande vth/ och at icke något är i wägen/ hwar aff han får orsaak och nödgas at gå vth; Sedan ställ tigh och emot honom altid wänlig och from/ och förgät icke heller i medler tijdh at gå honom med all respect och wyrdnad tilhanda/ hwilket en Hustru är skyldigh sin Man at bewijsa. Inte skal du see Trumpen och mulen vth/ icke heller skal du wara moot honom dierff och Näßwijs [...].³¹³

Und auch *Husfred* lehrt seine Leser(innen), dass die Ehefrau ihrem Mann nicht „predigen“ solle (mit Berufung auf 1 Petr 3) – allerdings ist der Mann in dem Sinn das „Haupt“ der Frau, dass er ihr gegenüber Autorität und liebevolle Verantwortung wahrzunehmen habe.³¹⁴ Friedfertigkeit ist eine wichtige Eigenschaft der Ehefrau und wird auch in der 1653 erschienenen Eheschrift *Fromme Qvinders Speyel*, einer dänischen Übersetzung des Werks des norddeutschen Pfarrers Johann Holtzmann,

Læseren“, Bl. A1^v) und ermahnt diesen, sich an den Frieden zu halten „sig sielff til gaffn/ Til ære oc prijs Guds hellige naffn“ (sich selbst zum Nutzen, und zu Ehre und Preis von Gottes heiligem Namen).

³¹¹ Reravius, *Husfred*, Bl. G1^r-K3^r – bezeichnenderweise weitaus der längste Abschnitt im gesamten Text.

³¹² Reravius, *Husfred*, Bl. H1^v-H2^r (Wenn nämlich einer der Ehepartner nur sauertöpfisch dreinschaut, ständig mault und mürrisch ist, nichts sagt, tagein, tagaus, da kann dies eine entscheidende Ursache dafür sein, dass der andere zu Unzucht aufgestachelt wird).

³¹³ *Samtaal*, Bl. B5^r-B5^v (Wie ich dir schon zuvor sagte, richte es so ein, dass alles ordentlich im Hause ist und reinlich aussieht und nichts im Weg steht, so dass er nicht gezwungen ist, das Haus zu verlassen. Dann sei auch stets freundlich gegen ihn und vergiss nicht, ihm mit all dem Respekt und der Ehrerbietung zu begegnen, die eine Ehefrau ihrem Mann schuldig ist. Du sollst nicht verdrießlich und mürrisch dreinschauen, und auch nicht frech und naseweis zu ihm sein).

³¹⁴ Vgl. Reravius, *Husfred*, Bl. N7^v-O5^v (die Frau soll dem Mann nicht „predigen“) und Bl. O6^r-P2^r (der Mann als Haupt der Frau).

ausführlich behandelt.³¹⁵ Die vorbildliche Ehefrau, die in diesem didaktischen Text mit einem Reh und mit einer Perle verglichen wird, murrst nicht und ist nicht trotzig, sie erzürnt ihren Mann nicht, denn in der Herrschsucht und im trotzigem Aufbegehren der Frau droht stets die Gefahr des Hochmuts, der einst zum Sündenfall führte. Eva dient darum als warnendes Beispiel, denn mit dem Verweis auf die alttestamentlichen Weisheitsbücher (besonders Sir 25, 24) wird der Eintritt der Sünde in die Welt durch den Übermut der Frau erklärt:

Men saadant [Herrschsucht und Übermut] skulle Christelige Ecteqvinder icke giøre/ ey heller understaa sig at giøre/ paa det/ at de icke skulle stræbe oc stride imod Guds Befalning/ oc dermed falde i Guds svare Straff: De skulle icke være Mandens Skam/ men hans Krone oc Ære/ som Sanct Povel siger. [...] Ligesom mand skal demme for Vand/ saa skal mand icke lade en Qvinde haffve sin Villie: Eva hun vilde oc ophøye sig/ oc flye høyre/ end hendis Vinger vaare voxne/ vilde være GUD lige/ lod sig forføre aff Fanden/ oc der hun vaar forførdt/ offvertalde hun oc Adam sin Mand/ med svigactige Ord/ at hand følgede hende effter/ oc oed aff det forbødne Træ/ hvorudoffver de begge fulde icke allen udi saadan Jammer oc Nød/ men de førde oc det gantske Menniskelig Kion der udi./ Huilcket Exempel med rette/ alle dyderige Qvinder skal giøre klog oc viise/ oc formane dem/ at de icke skulle staa effter Regimentet/ oc betencke/ at det er saare ilde gaaen aff for Eva: Thi derfor acte det en hver Qvinde/ naar hun opsetter sig imod Gud/ oc vil tage fat paa Mandens Regiment oc Grimen/ saa opsetter sig oc GUD visselig imod hende/ oc styrter saadan Hoffmod/ saasom hand altid hafver straffet Hoffmodighed/ som mange den H. Skriffts Exempler det stadfester.³¹⁶

³¹⁵ Johann Holtzmann: *Fromme Qvinders Speyel/ Eller/ Alle gudfryctige Matroners Plict oc Skyld imod Gud/ deris Ecte-Mænd/ Saa oc alle Mennisker/ oc dem selff/ Hvorudi formeldis oc gifvis tilkiende/ hvorledis de skulle forholde sig/ at de først kand befalde Gud/ dernest deris Ectemænd/ saa oc alle Mennisker/ oc det dennem self maa være berømmeligt/ Item/ at de kunde oc skulle sig her udi speyle/ see oc beskue/ hvad deris Embede/ Plict oc Rettighed er/ Paa Tydsk sammenskrefven af Hæderlig oc Vellærd Mand/ Her Johann Holtzmann/ Præst til Vandsbeck udi Holsten/ Nu af Tydske Sprock fordansket ved J. [Joachim] M. [Moltke] B. [Boghandler]/ Er der hos/ for Materien Ligheds skyld/ føyet D. Niels Hemmingsøns S. Christelig Underviifning om Ecteskab/ at I. Betæncke/ II. Begynde/ III. Fuldkomme/ IV. leffve udi 1. Vijflige/ 2. Ærlige/ 3. Gudfryctige/ 4. Rolige./ Item Morgen- oc Aftenbøner til hver Dag udi Vgen./ Prentet i Kiøbenhavn af Georg Lamprecht/ Paa Joachim Moltkens Bekostning. 1653. KB Kopenhagen, Sign. 4,-80 8° (Spiegel für fromme Ehefrauen, oder: Aller gottesfürchtigen Hausfrauen Pflicht und Schudigkeit gegenüber Gott, ihren Ehemännern und allen Menschen, und ihnen selbst gegenüber. Woraus bekannt gegeben wird, wie sie sich verhalten sollen, auf dass sie sich Gott, danach ihren Ehemännern, allen Menschen und auch sich selbst anbefehlen und es ihnen zur Ehre gereichen möge. Auch auf dass sie sich hierin spiegeln und erkennen mögen, was ihre Aufgaben, Pflichten und Rechte sind. Auf Deutsch zusammengeschrieben vom ehrenwerten und gelehrten Herrn Johann Holtzmann, Pfarrer in Wandsbek in Holstein. Nun aus der deutschen Sprache ins Dänische übersetzt von J.M.B. Wegen der Ähnlichkeit der Materie D. Niels Hemmingsøns *Christliche Unterweisung* über die Ehe angefügt: 1. Zu bedenken, 2. Zu beginnen, 3. Zu vervollkommen, 4. Zu leben 1) weise, 2) ehrlich, 3) gottesfürchtig, 4) in (Gewissens)ruhe. Dazu Morgen- und Abendgebete für jeden Wochentag. Gedruckt in Kopenhagen von Georg Lamprecht, auf Joachim Moltkes Kosten. 1653). – Zum Aspekt der Friedfertigkeit vgl. insgesamt ebda., Bl. C4^r-D1^v.*

³¹⁶ Holtzmann, *Qvinders Speyel*, Bl. C5^r-C6^v (Doch solches sollen christliche Ehefrauen nicht tun, auf dass sie nicht gegen Gottes Gebote verstoßen und Gottes schwere Strafe auf sich ziehen: Denn sie

In der didaktisch (und humorvoll) angelegten Historie von Eulalia und Xantippe sind natürlich sowohl der lasterhafte Ehemann als auch Xantippe überzeichnet. Sie entspricht nicht nur in keiner Weise der „guten Ehefrau“, sie negiert sogar völlig ihre Rolle, indem sie außer Schimpfen und Murren, was einer christlichen Ehefrau nicht ziemt,³¹⁷ sogar noch handgreiflich wird: „Han skulle haa fått förnimma det han mera en Karl än en Kona haa hafft den gången at giöra med“,³¹⁸ berichtet Xantippe stolz. Doch hiermit beweist sie nicht etwa Mut, vielmehr macht sie sich lächerlich, weil sie die vorgeschriebenen männlichen und weiblichen Rollen nicht respektiert. Auf Eulalias Beklagen dieser unglücklichen Situation antwortet sie: „Står det intet ann/ Om intet han håller mig för Hustru/ så skal och intet heller iagh hålla honom för Man.“³¹⁹ Zwar verweist sie damit im Grunde auf die paulinische Ermahnung, dass die Männer ihre Frauen lieben sollen und damit auf einen Grundstein der Hausväterliteratur;³²⁰ doch ihre Logik und die daraus resultierende Rollennegierung bedeuten das Ende der Ehe und die Auflösung der häuslichen Ordnung, ja, sogar ein (an den Sündenfall erinnerndes) Aufbegehren gegen Gott als Stifter dieser Ordnung. Als Urheber solcher Entzweiung wird darum in den geistlichen Eheschriften der frühen Neuzeit, insbesondere in der „Eheteufelliteratur“, Asmodeus, der „Eheteufel“ betrachtet,³²¹ mit dem sich auch Claus Pors im *Leffnetz Compaß* auseinandersetzt:

sollen nicht die Schande des Mannes sein, sondern seine Zierde und Ehre, wie der heilige Paulus sagt. So wie man das Wasser eindämmen muss, so darf man einer Frau nicht ihren Willen lassen: Eva wollte sich erheben und höher fliegen als ihre Flügel reichten, wollte Gott gleich sein; sie ließ sich vom Teufel verführen und überredete danach Adam, ihren Mann, mit betrügerischen Worten, so dass er ihr folgte und vom verbotenen Baum aß, wodurch sie nicht nur selbst in Jammer und Not gerieten, sondern auch noch das ganze Menschengeschlecht mitzogen. Solches Beispiel soll mit Recht alle tugendreichen Frauen klug und verständig machen und sie ermahnen, nicht nach der Herrschaft zu streben und zu bedenken, dass es für Eva übel ausging. Darum beachte jede Frau, dass, wenn sie sich gegen Gott widersetzt und die dem Mann zugeteilte Herrschaft an sich reißen will, dass auch Gott sich ihr widersetzt und solchen Hochmut bestraft, so wie er schon immer den Hochmut bestraft hat, wie es uns die Heilige Schrift in vielen Beispielen bestätigt).

³¹⁷ Vgl. Holtzmann, *Qvindens Spejel*, Bl. C7^r-C7^v, C8^v-D1^v: „Saare smuckt er det oc/ at Qvinden er icke traatzig/ spottsk oc gienstridig mod sin Mand/ [...] hun skal icke altid haffve eller beholde det sidste Ord/ om hun end skøn haffver ræt at staa paa/ men lade Manden Æren“. (Besonders schön ist es, wenn eine Frau nicht trotzig, spöttisch und widerspenstig gegen ihren Mann ist. Sie soll nicht immer das letzte Wort behalten, auch wenn sie Recht hat, sondern dem Mann die Ehre lassen).

³¹⁸ *Samtaal*, Bl. A3^r (Er sollte merken, dass er es eher mit einem Mann als mit einer Frau zu tun hatte).

³¹⁹ *Samtaal*, Bl. A3^r (Wieso nicht? Wenn er mich nicht als seine Ehefrau behandelt, so will auch ich ihn nicht als meinen Ehemann behandeln).

³²⁰ Vgl. Eph 5, 25-33 und Holtzmann, *Qvindens Spejel*, Bl. F5^r-F5^v sowie Fischer, *Huus Tafla*, S. 222-233.

³²¹ Asmodeus (auch: Asmodaeus), ursprünglich ein Dämon im Alten Testament (Tob 3, 8), gehört in der spätmittelalterlichen Lasterliteratur als Teufel der Wollust, Unkeuschheit (*luxuria*). Vgl. Isabel Grübel: *Die Hierarchie der Teufel. Studien zum christlichen Teufelsbild und zur Allegorisierung des Bösen in Theologie, Literatur und Kunst zwischen Frühmittelalter und Gegenreformation*. München: tuduv, 1991 (Kulturgeschichtliche Forschungen; 13), S. 205-212.

Naar Mand oc Kone forligis ilde/ sendis/ slaes oc dragis/ oc røgen driffuer Manden vd aff huset/ Quinden lader sig tycke at haffue prisen/ [...]. Manden er huset forneffuert/ gaar vd oc dricker oc suermer/ Konen sider hiemme oc seer suurt vd/ tencker ont/ der voxer had oc affuind: Det er Dieffuelsens loeg/ naar Konen snurrer oc sændis: Mannen slaar oc bader/ der er io vist ingen Guds fryct eller velsignelse iblant/ eller inden døre/ men Asmodeus er deris Feltførere.³²²

Und in Fischers *Huus Tafla* wird Ehezwist als Provokation Gottes gesehen, der Urheber allen Friedens ist und die Ehe einst im paradiesischen Urzustand eingesetzt hatte:

Fridh och enigheet är lijk en selsam wilbrådth och steek vti ächtenskapet/ ty Asmodeus ächtenskapsens fiende och frijdzens förstörare/ som och är en Wärmästare til all oenigheet/ han blåser med sina helwetis blåßbälior owänskap/ haat och mootwilligheet i Echtafolcks hierta/ at the så wäl kunna förlija sigh medh hwar annan/ såsom hundar och kattor/ thetta förtryter Gudh/ som en förtärande eld är/ och hafwer ther til itt stort mißhagh/ effter han är sielff then som elskar frijden.³²³

Das Vorbild der guten christlichen Ehe ist die mystische Ehe zwischen Christus und seiner Kirche, die in der theologischen Tradition als Braut gesehen wird.³²⁴ In der Schilderung von Xantippes Ehe wird somit ein Anti-Bild der guten Ehe und des vorbildlichen Ehepaares, wie sie in den Ehe- und Ökonomieschriften geschildert werden, entworfen, bzw. es wird ex negativo deren Ideal bestätigt.³²⁵ Eine solche, den lutherischen Eheschriften entsprechende Ausrichtung, welche insbesondere den Schluss des Dialogtextes in den dänischen wie schwedischen Versionen dominiert, ist jedoch der deutschen Bearbeitung durch Erasmus Alberus zuzuschreiben, die sich dann in den skandinavischen Versionen fortgesetzt hat; sie ist mithin ein Ergebnis der Transmissionsgeschichte des Textes. Für das Verständnis des Dialogs ist es daher wichtig zu wissen, dass er ursprünglich bei Erasmus von Rotterdam ein

³²² Pors, *Leffnetz Compaß*, Bl. B3^v-B4^r (Wenn Mann und Frau sich nicht vertragen, sich streiten und schlagen und der Rauch den Mann aus dem Haus treibt, glaubt die Frau, gewonnen zu haben. Dem Mann ist das Haus verweigert, er treibt sich herum, trinkt und spielt, die Frau sitzt zu Hause und sieht mürrisch drein, denkt Böses, und Hass und Neid wachsen. Das ist das Gesetz des Teufels, wenn die Frau murt und zankt, der Mann handgreiflich wird: Da ist keine Gottesfurcht und kein Segen mehr dabei, sondern da regiert Asmodeus im Haus).

³²³ Fischer, *Huus Tafla*, S. 200 (Friede und Eintracht in der Ehe sind wie seltenes Wild, denn Asmodeus, der Ehefeind und Friedenszerstörer, der ein Urheber aller Uneinigkeit ist, bläst mit seinen höllischen Blasbalgen Feindschaft, Hass und Widerwillen in die Herzen der Eheleute, so dass sie sich miteinander so gut wie Hunde und Katzen vertragen. Das betrübt Gott, der ein verzehrendes Feuer ist und dem dies äußerst missfällt, weil er selbst den Frieden liebt).

³²⁴ Vgl. auch Reravius, *Husfred*, Bl. Q5^v-V5^r.

³²⁵ Vgl. z.B. Insulæus, *Speculum domesticum*, Bl. A2^v: „Solen är een Prydningh på Herrans höghe Himmel/ när hon vpgår: Altså är ther een Prydningh i Hwset/ som en echta Man är. Ty såsom Kroppen prydeligh är/ när han sitt Huffud haffuer/ så är ock medh Hwsholdit/ när han sijn wördighe Förman haffuer. Ty thet är gott i Hwse/ ther en är kuse/ plägar man säya.“ (Die Sonne ist eine Zierde an Gottes großem Himmel, wenn sie aufgeht, und so ist auch der Ehemann eine Zierde des Hauses. Denn so wie der Körper mit seinem Haupt geschmückt ist, so ist auch der Haushalt mit einem würdigen Vorsteher geziert. Denn wo ein Hausherr ist, da geht es dem Haus gut, wie man zu sagen pflegt).

gelehrtes und durchaus auch humoristisches bis satirisches Spiel mit zwei verschiedenen philosophischen Traditionen und Positionen zum Thema „Ehe“ und „Eheerziehung“ ist.³²⁶ Im *Coniugium* belehrt Eulalia Xanthippe, indem sie ihr einige Exempel von geglückten Ehen und klugen Ehefrauen erzählt³²⁷ und ihr erklärt, wie die Frau den Ehemann durch Bildung und als umsichtige Hausfrau und Partnerin, aber auch – und das ist interessant – durch eine erotisch unterstützte *persuasio* wieder auf den rechten Weg bringen kann und wie dadurch eine harmonische Ehe ermöglicht wird.

Gerade dieser, bei Erasmus von Rotterdam in Eulalias Rede ausgeführte Aspekt der erotischen Ausstrahlung der Ehefrau und damit die Bedeutung, die ehelicher Erotik und Sexualität grundsätzlich dort zugesprochen wird, ist jedoch in den skandinavischen Versionen des Dialogs und auch bereits in Erasmus Alberus' *Ehbüchlin* vollständig gestrichen worden; diese Kürzungen betreffen die Sage vom Venusgürtel, Eulalias Belehrungen über die Bedeutung des ehelichen Friedens im Schlafzimmer und die Geschichte von Xantippes vorehelicher Beziehung zu ihrem Mann, der ihr erstes Kind entstammt. Das Sprechen über Sexualität (und damit auch ein guter Teil des Humors im *Coniugium*) hat bei Erasmus Alberus sowie in den skandinavischen Historien keinen Raum. Bemerkenswert ist hierbei allerdings, dass sich der schwedische Dialog insgesamt doch ziemlich eng an den Wortlaut des *Coniugium* hält; zwar werden die erwähnten „anstößigen“ Textstellen im letzten Drittel des Dialogs hier ausgelassen, doch folgt *Samtaal* dann wieder dem *Coniugium* bis zum Schluss.³²⁸ Die beiden dänischen Versionen *Ecteskabs Samtale* bzw. *Kortvillig*

³²⁶ So interpretiert es Graf: Xanthippe stehe für die ehefeindliche philosophische Tradition und für ein stoisches Lebens- und Tugendideal, Eulalia dagegen trete als Vertreterin des humanistischen Frauenideals der gebildeten Ehefrau auf und präsentiere ein epikureisches Lebens- und Tugendideal, das schließlich siegreich aus dem Dialog hervorgeht. Vgl. Graf, *Gelehrtenehe*, S. 242-250.

³²⁷ Wobei freilich nur in einem einzigen ein wirklich vorbildlicher Ehemann vorkommt; eine Anspielung auf den mit Erasmus von Rotterdam befreundeten Thomas Morus, die zwar auch im dänischen und schwedischen Text beibehalten, aber von den skandinavischen Lesern des 17. Jahrhunderts kaum mehr erkannt worden sein dürfte, dort ist diese von Eulalia erzählte Anekdote einfach exemplarischen Charakters. In *Samtaal* (1687) steht sie auf Bl. A7^r-B1^r („Jag var bekant med en Adelsman...“), im dänischen Druck von 1680 fehlt hier das entsprechende Bl. B1 (vgl. das Ende des Exempels auf Bl. B2^r); in *Ecteskabs Samtale* findet sich die Anekdote auf Bl. B8^v-C2^r. Vgl. auch Graf, *Gelehrtenehe*, S. 240-241, S. 245, S. 247.

³²⁸ Vgl. Erasmus, *Coniugium* S. 309, Z. 294-305 („Illud ante omnia [...] et iucundam“), wo es um Einvernehmlichkeit im ehelichen Schlafzimmer geht. Der entsprechende Text müsste in *Samtaal* am Ende von Bl. B3^r stehen, vor Xantippes Antwort, es geht dort (Bl. B3^v oben) aber gleich weiter wie bei Erasmus, *Coniugium*, S. 310, Z. 306. Ferner ausgelassen ist die Sage vom Liebesgürtel der Venus (vgl. Erasmus, *Coniugium*, S. 310, Z. 308-320; Eulalias Lehre daraus lautet: „vxorem omnem curam adhibere oportere, vt in congressu connubiali iucunda sit marito, quo recalescat ac redintegretur amor ille maritalis, et discutiatur ex animo, si quid erat offensionis aut taedii.“ (ebda., Z. 315-317). In *Samtaal*, Bl. B3^v spricht Eulalia von „altidh wara dem lydiga/ och moot dem fromma och liufliga“ (ihnen [den Ehemännern] gegenüber stets gehorsam und freundlich zu sein). Von Gehorsam ist bei Erasmus an dieser Stelle nicht die Rede. Die Geschichte vom vorehelich gezeugten Kind und der neuen Schwangerschaft (vgl. Erasmus, *Coniugium*, S. 311 Z. 341-368: „Ad eam rem conducet [...] si tu vel paulum temet accomodes“), müsste in *Samtaal* unten auf Bl.

Dialogus dagegen halten sich wortgetreu – im gesamten Text, insbesondere aber in dem (nur in *Ecteskabs Samtale* vollständig erhaltenen) stark abgeänderten Schluss – an die deutsche Vorlage des Erasmus Alberus. Im *Ehbüchlin* verlässt nämlich der Autor schon vor der Geschichte vom Venusgürtel auf einmal den Text des *Coniugium* und setzt einen eigenen, kürzeren Schluss, der Agathas (Dorothes bzw. Eulalias) Ratschläge an Barbara (Karine bzw. Xantippe) für eine glückliche Ehe in einem Katalog von Anstands- und Verhaltensregeln der klugen Ehefrau zusammenfasst. Barbara verspricht Agatha, diese zu halten; betont wird dabei auch das beharrliche Gebet um die eheliche Eintracht.³²⁹ Von Erotik ist nirgends die Rede, und das Ende des Dialogs legt somit das Gewicht auf die Haushaltsregeln. Entsprechend verkürzt und verändert gegenüber dem *Coniugium* endet auch *Ecteskabs Samtale*, wo am Ende des „Pflichtenkatalogs“, den Dorothe Karine ans Herz legt, noch ein Verweis auf Christi Erlösungstat eingefügt ist und der Text mit Karines Gebet um Gottes Schutz für ihre Ehe endet.³³⁰ Der schwedische Text dagegen übernimmt den gesamten Schlussteil und Eulalias Rede ziemlich wortgetreu aus Erasmus' *Coniugium*.³³¹ In beiden dänischen Versionen wird der Dialog zwischen den beiden Frauen außerdem durch kleine, aus Erasmus Alberus' *Ehbüchlin* übernommene – im *Coniugium* nicht vorhandene – Einschübe ergänzt, etwa über die Richtigkeit dessen, was man in der Kirche über die Ehe höre oder über die falsche Auffassung, sich als Ehefrau dem Wort des Mannes widersetzen zu wollen. Damit werden die häuslichen und ehe-

B4^r stehen, dort ist der Text jedoch zusammengestrichen und setzt erst mit „Men hwadh säija andra...“ (was sagen denn andere) wieder ein (vgl. Erasmus, *Coniugium*, S. 311, Z. 369).

³²⁹ Der Verhaltenskatalog findet sich zwar auch schon im Schluss des *Coniugium*, ist jedoch bei Alberus bearbeitet und wesentlich ausführlicher. Die Textstelle, wo Alberus vom *Coniugium* abweicht und den Dialog direkt in Agathas Schlussrede übergehen lässt (vgl. Erasmus, *Coniugium*, S. 309, Z. 293; die Schlussrede folgt hier erst auf S. 312, Z. 402 bis S. 313, Z. 413) lautet in Erasmus Alberus, *Ehbüchlin*, Bl. C4^r-C4^v: „[Agatha:] Du hast nun mein lieb Barb/ genugsam vonn mir gehört/ wie du dich halten solt/ Gedenck/ vnnd hab acht druff/ das es fein reynlich im hauß stehe/ damit der man vnlusts halbenn nit vrsach hab auß dem hauß zugehn/ Las nit eyens hie ligen/ das ander da ligen/ sonder stell ieglichs an sein ort/ vnd mach das bett zu rechter zeit/ nit wart/ biß ihr ietz zu schlaffen gehn solt/ vnd gedenck/ wo er herkumpt/ das er von dir freundlich empfangen werde/ vnnd das er des abents ein warm füß wasser habe/ flux sei bereyt/ vnd ziehe im die schüh vnd hosen auß/ vnnd laß nit die schühe vngewischt stehn/ sonder weil sie noch feucht sind/ so wisch sie/ vnd halt in für deinen Herrn/ erbiet im alle ehr/ vnd die er im hauß leiden mag/ die laß dir auch angemem sein/ vnd empfang sie mit züchtigen geberden/ vnd sei guter ding mit inen/ vnd wann er vff seiner lauten schlegt/ so sing im drein vnd laß dir sein weiß wolgefalln/ Also wirstu machen/ das er gern daheim bleiben vnd desto weniger verthun wirt/ Auch hoff ich/ Gott wird euch mittlerer zeit ein kind beschern/dadurch wird die lieb zwischen euch auch zunemen. [...] Barbara: Ich wil allen fleiß fürwenden/ vnd Gott vmb gnad anruffen/ dem sei du auch befolhen. Agatha: Amen/ amen.“ (Das Kind als Unterpfand der Liebe fand sich ja schon im *Coniugium*, hier bei Erasmus Alberus jedoch (nur) als Wunsch in der bereits geschlossenen Ehe, nicht etwa schon zuvor in einer vorehelichen Schwangerschaft).

³³⁰ Vgl. *Ecteskabs Samtale*, Bl. C6^r-C7^v. Das Gebet steht am Ende auf Bl. C7^r-C7^v.

³³¹ Vgl. Erasmus, *Coniugium*, S. 311, Z. 369 – S. 313, Z. 424 und *Samtaal*, Bl. B4^r-B6^r.

lichen Ordnungsvorstellungen stellenweise noch deutlicher unterstrichen als im schwedischen Text.³³²

Erasmus Alberus begründet freilich die von ihm aus Anstandsgründen vorgenommenen Kürzungen und Veränderungen seiner Quelle bzw. Vorlage in seiner eigenen Vorrede:

[...] derhalben nach dem mir diser Dialogus/ oder gesprech zweyer weiber/ welchs den Ehestand betrifft/ fürkommen ist/ hab ich es den Eheleuten zu ehrn/ gern verteutscht. Es hats ein Hochgelerter man mit namen Erasmus vonn Rotterdam zu latein geschriben/ welchs ich verteutscht hab/ aber nit aller dingen wie es vonn ihm geschriben ist/ sonder den Eheleuten zu gut/ Vnterweiln etwas außgelassen/ vnterweilen etwas darzu gesetzt/ dan das Ehleut vnsern Herrn Gott sollen anrffen etc. das steht nicht im lateinischen Dialogo/ Widerumb hab ich etwas außgelassen/ das für züchtige ohrn vnd sonderlich für Jungfrawen nicht all zu wol klingen wolt/ Auch hab ich etwas weiters vom Ehestand zu diesem Dialogo gesetzt/ nach dem ich dann dem selben sonderlich hold bin [...].³³³

Entscheidend ist hier auch die Kontextualisierung des Dialogs insgesamt, er ist nämlich bei Erasmus Alberus dem eigentlichen Werk, dem *Ehbüchlin*, als eine Art Einleitung vorangestellt. Im Haupttext werden dann in insgesamt sechs Kapiteln verschiedene Aspekte der Ehe und des Familienlebens ausgeführt, vom *bonum* der Ehe aus theologischer Sicht, ihrer Einsetzung durch Gott als heiligen Stand im Paradies, über den Aufwand von Hochzeitsfeierlichkeiten bis hin zur Kindererziehung. Das *Ehbüchlin* ist also als pastoral- und moraltheologische Abhandlung über die christliche Ehe zu verstehen: „Darumb hab ich der heyiligen Ehe zu ehrn diß büchlin lassen außgehn“, schreibt Alberus am Ende seiner von zahlreichen biblischen Textstellen über die Ehe begleiteten Vorrede; gewidmet ist die Schrift der Markgräfin Catharina von Brandenburg.³³⁴

Zur Transmissionsgeschichte dieses Textes lässt sich also festhalten: Hatte der ursprüngliche Dialog zwischen den beiden Frauen bei Erasmus von Rotterdam einen von vielen, unterschiedliche Themen behandelnden Dialogtexten in der

³³² Vgl. etwa *Kortvillig Dialogus*, Bl. A3^v-A4^r und insbesondere Bl. A6^r-A6^v: „Barbara: En gammel Kierling lærde mig/ som ieg nu icke il neffne/ at ieg for ingen deel skulde lade mig af min Mand i der første sige/ raade/ eller lade hannem Tonen forlang/ hand skulde (ellers) aldrig blifve mig god. – Agatha: Den Kierling var visselig udsendt af Dieffvelen/ at forføre dig/ [...] haffver dog Gud sagt til Qyinden/ du skalt bucke dig for din Mand oc hand skal være din Herre [...].“ (B.: Eine alte Frau, die ich nicht nennen mag, lehrte mich, mir keinesfalls von meinem Mann etwas sagen zu lassen oder mich von ihm bestimmen zu lassen, sonst würde er mir nie gut sein. – A.: Diese Frau war gewißlich vom Teufel geschickt worden, um Dich zum Bösen zu verführen. [...] Hat nicht Gott zur Frau gesagt: Du sollst deinem Mann gehorchen und er soll dein Herr sein). Die entsprechende Stelle findet sich bei Erasmus Alberus, *Ehbüchlin*, Bl. B3^v-B4^r.

³³³ Erasmus Alberus, *Ehbüchlin*, Bl. A3^r.

³³⁴ Erasmus Alberus, *Ehbüchlin*, Bl. A3^v. Die Kapitelüberschriften des Haupttextes lauten: „Von der Ehe./ Das Erst Capittel/ was die Ehe sey/ vnnd was sie güts mit sich bring./ Das Ander Capitel/ Wie ein weib geschickt sein sol/ die einer zur Ehe nemen wil. Wie alt/ vnd was sie dem mann zübringen sol./ Das Dritte/ Von dem kosten vnd gebrenge auff der Hochzeit./ Das Vierdte. Das ein weib ire Kinder selbst seugen soll./ Das Fünffte. Von dreien tugenten deß weibs./ Das Sechst. Von der Kinderzucht.“ Erasmus Alberus, *Ehbüchlin*, Bl. A1^v.

Sammlung der *Colloquia* gebildet, wird er bei Erasmus Alberus in einen ganz neuen, spezifisch moraltheologischen Kontext eines Werkes zur Ehedidaxe gestellt. In der dänischen und der schwedischen Überlieferung rund achtzig und bis zu hundertsechzig Jahre später aber werden *Ecteskabs Samtale*, *Kortvillig Dialogus* und *Samtaal* nurmehr als Einzeltexte tradiert, ohne eine Überlieferungssymbiose mit einem (e)didaktischen Werk. Nur der Titel und die darin anvisierte Leserschaft „Alle Unge Ectefolck saare Nyttelig“ wie in *Kortvillig Dialogus* verweisen hier auf den Kontext der Ehedidaxe in der reformatorischen Bearbeitung. Und Vindekildes Übersetzung, die früheste Version des Dialogs in Skandinavien, gibt noch auf dem Titelblatt Erasmus Alberus als Vorlage bzw. ursprünglichen Autor an und bewahrt damit als einzige der drei skandinavischen Bearbeitungen zumindest einen Teil der Tradierungsgeschichte des Textes. Vindekildes Vorrede (Bl. A1^v-A2^r) ist im Wesentlichen aus dem *Ehbüchlin* übernommen. Hier führt der dänische Übersetzer aus, wie der von Gott im Paradies eingesetzte heilige Ehestand durch den beständig Zwietracht säenden Teufel bedroht wird, und betont am Schluss nochmals den Zweck der Abfassung des Werks, die geistliche Unterstützung für den Rat suchenden Leser und den Schutz der heiligen Ehe.³³⁵ Dass freilich Textstellen in der Historie ausgelassen und abgeändert wurden („aus Anstandsgründen“, wie Erasmus Alberus erläutert hatte), wird hier nicht mehr kommentiert; und in *Kortvillig Dialogus* und *Samtaal* fehlen dann neben der Angabe der Textvorlage mit der Vorrede auch der Ort für einen Verweis auf solche textuellen Eingriffe.

In den Auslassungen und Kürzungen wird sowohl bei Erasmus Alberus als auch in den skandinavischen Dialogversionen deutlich, dass die im *Coniugium* ausgeführte Bedeutung erotischer Liebe in der Ehe nun keine Rolle mehr spielt, vielmehr ein Idealbild der Ehefrau gezeichnet wird, das sich vor allem über die Befolgung der erwähnten „Haushalts- und Verhaltensregeln“ definiert. Hierzu gehören etwa die Sorge der Frau um die Sauberkeit und Ordentlichkeit des Hauses und das Bemühen, dem Mann ein gutes Essen zuzubereiten, ihn von Sorgen abzulenken und aufzumuntern, so werde dem Mann kein Grund zur Klage gegeben. Weiterhin das stets freundliche Benehmen der Ehefrau, die Rücksicht auf die Launen und Wünsche des Mannes zeigen und ihm mit dem nötigen Respekt entgegenkommen solle; auch dürfe sie ihren Mann nicht unnötig reizen, vielmehr auf seine jeweiligen Stimmungen achten und sich dementsprechend nachsichtig und mitfühlend verhalten, Vorwürfe und sogar Unrecht lieber mit Schweigen und Sanftmut ertragen als aufzubegehren. Zwar finden sich diese Regeln auch im *Coniugium*, besitzen dort

³³⁵ Vgl. *Ecteskabs Samtale*, Bl. A1^v-A2^r. (Der Anfang „Den onde Satan...“ ist wie bei Erasmus Alberus, *Ehbüchlin*, Bl. A2: „Es hat der Satan von der Welt anfang her...“). Der Schluss der dänischen Vorrede lautet (Bl. A2^r): „Paa det nu fromme Christne/ som frycte oc elske Gud/ oc acte euindelige at leffue met hannem/ skulle fly horeri/ oc faa diß større lyst til at giffue dem i det H. Ecteskab/ vil ieg lade denne Historia vdga.“ (Auf dass nun fromme Christen, die Gott lieben und fürchten und ewig mit ihm zu leben gedenken, die Unzucht vermeiden mögen und desto größeren Antrieb bekommen, in den Stand der heiligen Ehe zu treten, habe ich diese Historie verfasst). Der Teufel als Ehefeind wird auch an anderen Stellen immer wieder heraufbeschworen, vgl. ebda., etwa Bl. B2^r-B2^v, B3^v.

aber durch den Facettenreichtum des Textes insgesamt, die ironischen Einschläge usw. längst nicht jene Gewichtigkeit wie bei Erasmus Alberus und in den skandinavischen Varianten.³³⁶ In dieser Konzentration auf die Haushaltsregeln und auf das Geschlechterverhältnis in der häuslichen *oeconomia* hat sich die Intention des Theologen Alberus mithin in der Transmission der skandinavischen Übersetzungen fortgeschrieben. Das Bild der Ehefrau entspricht hier dem in der lutherischen Hausväterliteratur von ihren moralisch-religiösen und ordnungspolitischen Erwartungen her vorgezeichneten Bild der idealen Ehefrau, das auch mit dem alttestamentlichen „Lob der tüchtigen Frau“ einhergeht, natürlich wesentlich mehr, als wenn hier etwa eine Hervorhebung von oder sogar Ermunterung zu ehelicher Erotik formuliert würde. Die Ordnungsvorstellungen der *hustavla*, insbesondere hinsichtlich der Rolle der Frau und des (hierarchischen) Verhältnisses zwischen den Eheleuten, werden in den skandinavischen Dialogversionen explizit bestätigt. So lassen sich die Aussagen beider Protagonistinnen deutlich auf die *hustavla* beziehen, wenn etwa im schwedischen Text Eulalia mit der Unterordnung der Frau gegenüber dem Mann (vgl. *Samtaal*, Bl. A3^r: sie verweist auf Eph 5, 22-23 und Kol 3, 18) und der Bescheidenheit der Frau in Kleidung und Betragen (vgl. *Samtaal*, Bl. A2^r und dazu 1 Petr 3, 5-6) argumentiert, Xantippe aber wiederum mit der geforderten Liebe der Ehemänner zu ihren Frauen (vgl. *Samtaal*, Bl. A3^r und Eph 5, 25 und 28) kontert.³³⁷ Eulalia beruft sich auch auf die Unauflöslichkeit der Ehe:

Wari sigh huru det wara kan/ så tänck nu det min kära Syster/ att tu intet kan få byta bort tin Man/ som fordorm haar warit Sedh och i Bruuk/ att wid högsta och största oförsonligheten emellan ähta Folck/ haar tillåtiz skilnad/ men nu icke så/ vthan sådant är aldeles afflagdt/ och han bliir altså tin Man och du hans Hustru/ in til deß att Döden skilier eder åt.³³⁸

³³⁶ Vgl. *Samtaal*, Bl. B5^r-B5^v und Erasmus, *Coniugium* S. 312, Z. 402 - S. 313, Z. 413. „Cura vt domi niteat omnia“ und „Sit apparatus domi lautus“ sind hier die einzigen Aussagen, die sich auf die Haushaltsführung beziehen, während es im schwedischen Text ausführlicher heißt: „laga så at det står wäl til hemma i Huset/ och at alt seer reent och skijnande vth/ [...] icke heller [skal du wara] laat och försummelig wid Huushåldzsyslorne/ eller det som böör wara giordt/ vthan at alt seer skickelig/ reent och prydannde vthi Huset.“ *Samtaal*, Bl. B5^r-B5^v (Sieh zu, dass alles im Haus wohlbestellt ist, glänzt und sauber aussieht; sei auch nicht nachlässig in den Haushaltspflichten oder dem, was getan werden muss, vielmehr soll alles ordentlich, sauber und schön aussehen). Vgl. auch *Ecteskabs Samtale*, Bl. C6^r-C6^v.

³³⁷ Die Bibelzitate bzw. -verweise finden sich aber auch schon bei Erasmus von Rotterdam, vgl. etwa Erasmus, *Coniugium*, S. 302, Z. 23 und Z. 55 - S. 303, Z. 59.

³³⁸ *Samtaal*, Bl. A3^v-A4^r (Wie es auch immer sein mag, bedenke nun, meine liebe Schwester, dass du deinen Mann nicht gegen einen anderen eintauschen kannst, wie es früher üblich war, wo bei höchster und größter Unversöhnlichkeit zwischen Ehepaaren die Scheidung erlaubt war; nun gibt es das aber nicht mehr, er bleibt dein Mann und du seine Frau, bis dass der Tod euch scheidet). Vgl. auch *Ecteskabs Samtale*, Bl. A8^v: „Du oc din Mand er komne sammen/ At ingen hin anden maa forlade/ Før Döden kommer oc adskil eder baade.“ (Du und dein Mann, ihr seid zusammengekommen, auf dass keiner den anderen verlasse, bis dass der Tod euch beide voneinander trenne) und Bl. B8^r.

Und an späterer Stelle nochmals:

När sådan tanka kommer tig i sinnet/ så tenk och der hoos och besinna huru platt aff alzintet wärde en Qwinnes-Person är som är skild ifrån sin Man. Derföre är största Beröm och prydnad för en ährligh Hustru/ att hon är sin Man och Maka hörsam och lydig; Och som Naturen det så haar skickat/ så haar och Gudh så welat att Hustrun skal aldeles wara sin Man tilbunden. Kom och detta ihug/ och som i sanning nu är/ att han är tin Man/ och en annan kan du intet få.³³⁹

Mit dem Verweis auf die Unauflöslichkeit der Ehe wird hier explizit das katholische Eheverständnis formuliert und auf den Sakramentalcharakter der katholischen Ehe rekurriert. Möglicherweise eine Übernahme aus dem Originaltext des Erasmus von Rotterdam,³⁴⁰ aber Eulalias Aussage lässt sich auch in Übereinstimmung mit der lutherischen Auffassung von der Sakralisierung der Ehe und des häuslichen Zusammenlebens sehen, das Kenneth Johansson zumindest für das lutherisch-orthodoxe Schweden der Großmachtzeit feststellt und mit dem dominanten Ordnungs- und Hierarchiedenken in der moraltheologischen Hausväterliteratur und im zeitgenössischen politisch-juristischen System Schwedens begründet. Die Sakralisierung der Ehe und des Hauses schreibt der Frau auch eben diesen Ort, das Haus, als Wirkungsbereich vor und definiert damit ihren Bewegungsradius.³⁴¹ Auch in Eulalias Vorstellung von einer glücklichen Ehe, wie sie selbst eine führt (nach anfänglichen Schwierigkeiten, von denen sie Xantippe zur Unterstützung erzählt), nämlich eine Ehe als vollkommene Freundschaft (vgl. *Samtaal*, Bl. A4^v-A5^r) spiegelt sich ebenfalls das Ideal der *hustavla* wieder: „At thet är hußens största lycka/ när mannen och hustrun wäl förlika sigh/ och icke äre oens sigh emellan/ tå omsidher blifwer emellan hustru och bonde it liufligit och wänligt omgänge.“³⁴² Wenn sie Xantippe den Rat gibt, häusliche Unstimmigkeiten lieber in den eigenen vier Wänden zu klären bzw. über erlittenes Unrecht zu schweigen (vgl. *Samtaal*, Bl. B3^v), folgt sie ebenfalls Christoffer Fischers *Huus Tafla*, wo das geduldige Ertragen ehelichen

³³⁹ *Samtaal*, Bl. B4^v (Wenn dir solche Gedanken in den Sinn kommen, dann bedenke, wie vollkommen wertlos eine Frau ist, die von ihrem Mann geschieden ist. Darum ist es die höchste Zierde und der größte Ruhm für eine ehrliche Frau, dass sie ihrem Mann folgsam und gehorsam ist. Wie die Natur es gefügt hat, so hat es auch Gott gewollt, dass die Frau ganz ihrem Mann verbunden ist. Daran denke, und es ist wahrlich so, dass er ja dein Mann ist und du keinen anderen bekommen kannst).

³⁴⁰ Vgl. Erasmus, *Coniugium*, S. 303, Z. 81-82: „Olim immedicabilius dissidiuss remedium extremum erat diuortium. Nunc hoc in totum ademptum est. Vsque ad extremum vitae diem ille tuus sit maritus oportet, et tu illius vxor.“

³⁴¹ Vgl. Johansson, *Mannen och kvinnan*, S. 68-69 und dazu Insulæus, *Speculum domesticum*: „Månan haffuer sin serdeles Kretz ther vthi han wijstas: Altså är Hwßachtigheet Qwinnone befalt/ at hon thet achta och wachta skal. [...] Hwarföre haffua the Gamla lijknat een god Booqwinna widh Snigelen/ hwilken sitt Hws medh sigh förer [...]“ (Der Mond hat seine bestimmte Bahn, auf der er sich bewegt: So ist auch Häuslichkeit den Frauen befohlen, damit sie gut auf das Haus schauen und es hüten. Deshalb haben die Alten eine gute Hausfrau auch mit einer Schnecke verglichen, die ihr Haus stets mit sich führt).

³⁴² Fischer, *Huus Tafla*, S. 205 (Das größte Glück für das Haus ist, wenn Mann und Frau sich gut vertragen und sich nicht uneins sind, wenn zwischen den Eheleuten ein guter und freundlicher Umgang besteht).

Zwistes mit der Aufforderung zu moralischer Besserung verbunden ist; die Bewahrung des Hausfriedens steht an oberster Stelle.³⁴³

Abschließend sei noch bemerkt, dass die schwedische Version *Ett lustigt Samtaal* in beiden Ausgaben 1687 und 1690 noch ein barockes Liebesgedicht als Anhang hat, das in elf Strophen das Werben eines Mannes um die in poetischer Manier mit „skjönste Chloris“ (schönste Chloris) angesprochene Frau beschreibt.³⁴⁴ Der Sprecher, den zuvor bereits eine Liebesbeziehung mit der Frau verbunden hatte, diese sich jedoch unter dem Einfluss negativer Nachrede von ihm abgewandt hatte, versucht nun, die Angebetete vom Irrtum der Verleumdungen zu überzeugen und stellt, barocken Topoi folgend, angesichts der Vergänglichkeit alles Irdischen den Wert der eigenen Bescheidenheit und Untadeligkeit heraus sowie die tatsächliche Ernsthaftigkeit seiner Absichten und die Beständigkeit seiner Liebe: „Aldrig lär du nånsin finna/ Den digh med så stoort begiär/ håller kiär/ och så trogen aff alt sinne som iagh är“ (8. Strophe) bzw. „Ty min Kärleek han är bygd/ på tin Dygd“ (10. Strophe).³⁴⁵ Die zwölfte und letzte Strophe ist als Antwort der Frau zu lesen, die dem Sprecher vergibt und erneut in die Liebesbeziehung, möglicherweise sogar in die Ehe, mit ihm einwilligt.³⁴⁶ Man kann dieses kleine Gedicht als Supplement zur Historie lesen, indem hier die Thematik von Liebe, Ehe, menschlichen Fehlern und Treue von einem anderen zeitgenössischen Genre aufgegriffen und variiert werden; der Grund mag darüber hinaus, wie dies häufig der Fall war bei frühneuzeitlichen Drucken unterhaltender Texte, durchaus auch rein praktischer Natur sein: um die letzten zwei Seiten des Bogens (mit teilweise zur Haupterzählung passenden Texten) aufzufüllen.

Erscheinen damit *Ecteskabs Samtale* bzw. *En Kortvillig Dialogus* und *Ett lustigt Samtaal* insgesamt als Bestätigung der häuslichen Ordnung, wird aber die eheliche Treue und Keuschheit, um die die meisten Verfasser der Eheschriften so besorgt sind, in

³⁴³ Fischer, *Huus Tafla*, S. 218 – hier allerdings an beide Eheleute gerichtet: „Men synnerligh skola alla Ehtafolk therföre wachta sigh medh högsta flijt/ alt såsom för then högh skadeliga förgifft och alla faarligaste Pestilentia/ som döder then goda Huuðfridh/ at ingen ächtamaka öffuer then andra för fremmande folk klagar/ [...] vthan sådana orätt medh itt Christeligh tolamodh och sachtmodigheet fördraga/ och betänckia/ at Gudh hafwer tigh thet korset vppålagdt tigh til godo/ och til en wederkännelse för synden skuld/ at tu skalt föra itt bättre lefwerne [...]“. (Insbesondere aber sollen Eheleute darum äußerst besorgt sein und darauf achtgeben – um die höchst schädliche, giftige und gefährliche Pest fernzuhalten, die den guten Hausfrieden tötet –, dass kein Ehepartner über den anderen vor Fremden klagt, sie sollen vielmehr solches Unrecht mit christlicher Geduld und Sanftmut ertragen und bedenken, dass Gott dir dieses Kreuz zu deinem Besten auferlegt hat, um deiner Sünden willen, auf dass du dein Leben bessern mögest).

³⁴⁴ Vgl. *Samtaal*, Bl. B6^v-B7^v (Druck 1687) bzw. Bl. B7^v-B8^v (Druck 1690).

³⁴⁵ *Samtaal* 1687, Bl. B7^r (Niemals wirst du jemanden finden, der dich so sehr liebt und so überaus treu ist wie ich) bzw. Bl. B7^v (Denn meine Liebe ist auf deine Tugend gebaut).

³⁴⁶ *Samtaal* 1687, Bl. B7^v: „Tu äst min Uthwalde Man/ Låt mig wara tin igen/ Bindt wår Hierta fast tilsammans/ Bliff mig vhti Sorg och Nöd/ en god Stöd/ Leeff med mig i Suck och Gamman til wår Död!“ (Du bist mein auserwählter Mann, lass’ mich wieder die Deine sein. Knüpfe unsere Herzen fest zusammen. Bleibe mir in Sorgen und Nöten eine gute Stütze und lebe mit mir in Kummer und in Freuden bis an unser Ende).

mehreren Historienbüchern narrativ in unterschiedlicher Weise aufs Spiel gesetzt. In *Apollonius* und *Helena* wird die Liebes-, Ehe- und Familiengeschichte jeweils von Inzestepisoden zu Beginn der Historie überschattet, worauf im letzten Kapitel dieser Arbeit eingegangen wird. Die Geschichte einer ehelichen Treueprobe, wie sie *Tvende Kiøbmænd* bzw. die schwedische Fassung *Fyra köpmän* erzählt, die auch den Titel *Echtenskaps Kärleeks Ähre-Crona* trägt und damit auf die bei Christoffer Fischer beschriebene „Krone“ der tugendhaften Ehefrau anspielt, soll im folgenden Kapitel untersucht werden. Mit *Helena* und *Hildegardis* werden anschließend literarische Texte vorgeführt, die noch extremer mit den ausgeprägten Ordnungs- und Normvorstellungen ihres zeitgenössischen juristischen und moraltheologischen Kontextes spielen.³⁴⁷ Am Beispiel ehelicher Treue einerseits sowie am Beispiel inzestuöser Begegnungen andererseits, die mehrmals mit Vorstellungen von Herrschaft und mit einer Herrscherfigur gekoppelt sind (also mit bestimmten Ansprüchen an ein Ordnungs- und Tugendideal), soll dies dann deutlich gemacht werden.

3.2.4 Spielen mit Ordnung: die Geschichte einer Treueprobe. *Echtenskaps Kärleeks Ähre-Crona/Tvende Kiøbmænd*

1641 erschien bei Ignatius Meurer, einem der großen Buchdrucker Stockholms, bei dem auch zahlreiche andere Historienbücher gedruckt wurden, eine Historie mit dem ausführlichen Titel (Abb. 12):

Echtenskaps Kärleeks Ähre-Crona/ Thet är: Een sköön och sannfärdigh Historia/ om een ährlich och dygdesam Qwinnes beständige Trooheet och Kyskheet/ hwilken för sin Mann bleff falskeligen angifwin: För hwars skuld hon vthi störste Dödzfahra kom/ doch vnderligen frälst och widh Lijfwet behållen: Alle Gudfruchtighe/ Dygdesamme Matroner och dygderijke Jungfruer til en Ährespegel aff Trycket vthgången. Stockholm/ Hoos Ignatium Meurer/ Anno MDC XLI.³⁴⁸

³⁴⁷ Zum Aspekt der ausgeprägt normorientierten Gesetzgebung (gerade auch männlichen und weiblichen Umgang betreffend) in Schweden im 17. Jahrhundert vgl. Johansson, *Mannen och kvinnan*, S. 63-69, zum staatlichen Kontrollsystem der Visitationen vgl. ebda., S. 49-50.

³⁴⁸ (Die Ehrenkrone der ehelichen Liebe. Das ist eine schöne und wahrhaftige Geschichte von der beständigen Treue und Keuschheit einer ehrlichen und tugendhaften Frau, die von ihrem Mann fälschlich bezichtigt wurde, weswegen sie in die größte Todesgefahr geriet, jedoch wundersam gerettet und am Leben erhalten wurde. Allen gottesfürchtigen und tugendreichen Matronen [i.e. bürgerlichen Frauen] und Jungfrauen [i.e. adligen jungen Damen] als ein Ehrenspiegel gedruckt. Stockholm, bei Ignatius Meurer, im Jahre 1641). KB Stockholm, Mikrofilm, Sign F1700/2330 a, Bl. A1^r. Im Folgenden zitiere ich den schwedischen Text *Ähre-Crona* aus diesem Druck von 1641. – Vgl. auch die Angaben bei Collijn, *Sveriges Bibliografi*, Sp. 390-391 (*Fyra köpmän*) bzw. Sp. 1033-1034 (*Ähre-Crona*).

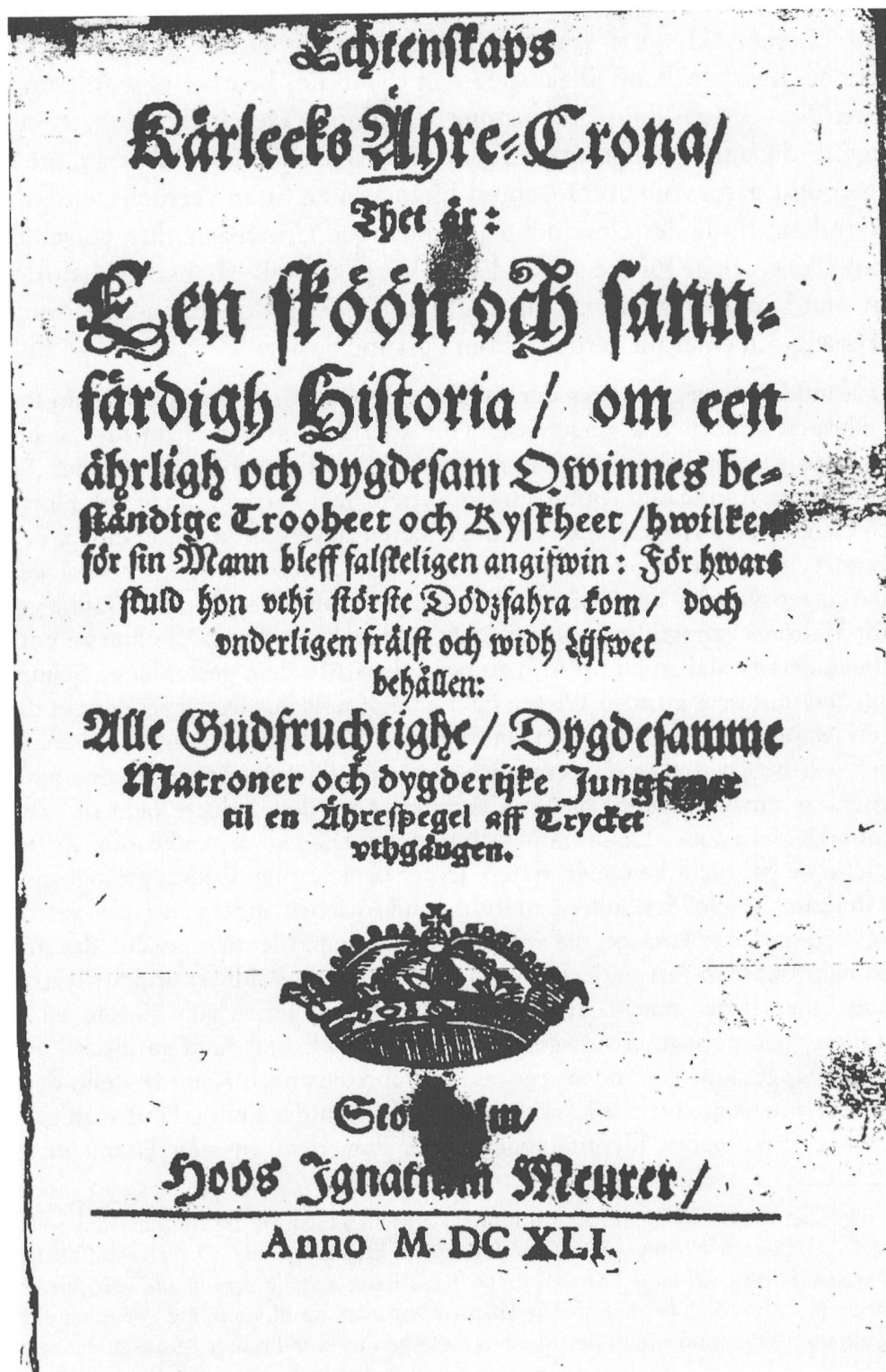


Abb. 12:

Titelblatt des schwedischen Drucks 'Ehtenskaps Kärleeks Ähre-Crona' (1641).
 Kungliga Biblioteket Stockholm

Dieser Text, der in den folgenden Auflagen 1689 und 1699 unter dem Titel *Historia om Fyra köpmän* (Historie von vier Kaufleuten) in Druck ging, behandelt einen Stoff, der auch von William Shakespeare in *Cymbeline* bearbeitet wurde und auf eine Boccaccio-Novelle aus dem *Decamerone* (die neunte Geschichte des zweiten Tages) zurückgeht: die aufs Spiel gesetzte Treue und Keuschheit der Ehefrau, die listig hintergangen und dann vom enttäuschten Ehemann zu töten versucht wird, die jedoch fliehen und am Ende der Geschichte, nach langen Umwegen, ihre Unschuld beweisen kann. Textvorlage für die schwedische Version ist die dänische Historie *En skøn Historie om Tvende Kiøbmænd*, die erstmals 1599 in Kopenhagen gedruckt wurde und ihrerseits auf einer niederdeutschen Fassung basiert.³⁴⁹

Vier Kaufleute begegnen einander zufällig unterwegs, in einer Herberge in Paris, und im Gespräch über das ungewisse Tun und Lassen ihrer zuhause gebliebenen Ehefrauen kommen zwei von ihnen auf die Idee, um die Treue der Frau des genuesischen Kaufmanns Ambrosius zu wetten. Sein Partner, Johan von Florenz, reist nach Genua in der Absicht, die Frau des anderen zu verführen. Als er ihr vor der Kirche begegnet und ihre tugendhafte Haltung und damit die Aussichtslosigkeit eines Unterfangens bemerkt, beschließt er, eine List anzuwenden. In einer Truhe gelangt er in ihr Haus; es gelingt ihm, eines Nachts Schmuck aus ihrem Zimmer zu entwenden und ein kleines Mal an ihrem Arm zu bemerken. Mit dem gestohlenen Schmuck, vor allem aber mit dem intimen Wissen über ein körperliches Detail gewinnt er die Wette gegen Ambrosius und stürzt den „betrogenen“ Ehemann in tiefste Qualen. Heimgekehrt, will sich dieser an der angeblich untreuen Ehefrau rächen und befiehlt einem Diener, sie umzubringen. Das kann verhindert werden, jedoch flieht die Ehefrau in Männerkleidern außer Landes, um sich und den Diener vor Ambrosius' Zorn, dessen Ursache sie gar nicht kennt, zu retten. Unter dem Namen Fridrik gelangt sie schließlich in Kairo am Hof des Sultans zu Ruhm und Ansehen, indem sie (bzw. „er“, denn im Text wird in dieser Passage, die von der verborgenen Identität erzählt, das männliche Personalpronomen verwendet) sich als kluger Berater, Feldherr und Stellvertreter des Sultans unersetzlich macht. Schließlich gelangt auch Johan von Florenz an den Hof und bietet den einst in Genua gestohlenen Schmuck zum Kauf an. Fridrik kauft ihn, und es gelingt „ihm“ so, indem „er“ auch Ambrosius nach Kairo bestellt, den Betrug von einst aufzuklären. Fridrik – den wahren Namen der Frau erfährt man gar nicht – offenbart seine wahre Identität vor dem Sultan, dem eigenen Ehemann und den

³⁴⁹ Im Folgenden verwende ich für Zitate aus der dänischen Historie die Ausgabe von 1662: *En smuck Historie/ Om tvende Kiøbmænd/ oc om/ En ærlig oc dydelig Quinde/ Oc/ Hvorledis det gick den ene Kiøbmænds Hustru vdi hans Fraværelse/ Oc hvad Falsk oc Suig dem baade vederfaret er. Prentet i Kiøbenhavn/ Aar 1662*. (Eine hübsche Historie von zwei Kaufleuten und von einer ehrlichen und tugendhaften Frau, und wie es der Ehefrau des einen während seiner Abwesenheit erging, welche Falschheit und Betrug ihnen beiden widerfuhr. Gedruckt in Kopenhagen im Jahre 1662). KB Kopenhagen, Sign. HJ 1928, 8°. – Zum literargeschichtlichen Hintergrund der schwedischen Historie vgl. die Angaben in SF V, S. 7-8 sowie Bäckström, *Svenska folkböcker* I, S. 302-322 und Glauser, *Ausgrenzung und Disziplinierung*, S. 109, S. 132 und S. 148 (mit Anm. 191). Vgl. außerdem Giovanni Boccaccio: *Das Dekameron*. In der Übertragung von Karl Witte, durchgesehen von Helmut Bode. Mit einem Nachwort und einer Zeittafel von Winfried Wehle. München und Zürich: Artemis und Winkler, 1991 (Neuausgabe der Ausgabe von 1952), S. 179-192. Zum dänischen Text vgl. DF IX, S. LVVII-LXXXII und S. 157-187 (Nachdruck des Erstdrucks von 1599) sowie SF V, S. 8 und Rahbek, *Almindelig Morskabslesning*, S. 171-173.

versammelten Gästen bei einem Festessen; der Betrüger Johan wird grausam getötet, und Ambrosius und seine Frau kehren nach Genua zurück, wo sie noch vier Kinder bekommen und glücklich zusammenleben.

Einen deutlichen Hinweis auf einen bestimmten Rezeptionskontext liefert der doppelte Titel der Historie: Ist der spätere Titel *Fyra köpmän* näher an der dänischen Vorlage und zugleich völlig intentionsneutral, rein auf das fiktionale Element konzentriert, bezieht sich der ältere Titel *Echtenskaps Kärleeks Ähre-Crona* explizit auf das Tugendideal und die „Krone“ der guten Ehefrau in der Hausväterliteratur und weckt dadurch bestimmte Assoziationen. Die Historie ist nicht bloß Unterhaltung, sie erzählt von der gefährdeten Ordnung und der bedrohten Tugend, denn mit Ehe und ehelicher Treue resp. Keuschheit wird risikoreich gespielt (im wahrsten Sinne des Wortes: um Geld).

Christoffer Fischers *Huus Tafla* zählt zur „ährakrona“ der Frau zuerst ihre religiösen Verpflichtungen, danach die zwischenmenschlichen, die Frau soll Gott lieben und fürchten, danach ihren Mann lieben und ihm gehorsam sein. Die eheliche Treue, die als oberste Tugend zählt, besteht aus mehreren Aspekten: Keuschheit/eheliche Treue (die Erinnerung an das Trauversprechen), wirtschaftliche Zuverlässigkeit und schließlich Solidarität mit dem Ehemann im Krankheitsfall – auch hier lässt sich eine interessante Nähe zwischen Sexualität/ehelicher Treue und Ökonomie ausmachen:

Men thenna troheet är författat i många puncter/ at hon sijn Echtenskaps troo emot sin ächtaman icke förgäter/ icke stijgandes aff wägen/ bedrifwandes otucht eller löös-achtigheet/ hwilken synd och diefwuls last GUDh hafwer i alla tijder hemsökt med timligit och ewigt straf. [...] Ther näst skal hon och wara sin man troghen i hans Penningar och Godz/ icke sådant hemligen vdansticka/ vpdricka/ kläda sigh til prål och höghfärd/ eller annorlunda låta onytteligen affkomma/ ther om wij här effter warde hörandes. Sådan at hon honom troligen achtar och sköter/ när han siuk och swagh är/ honom icke öfwergifwer i nödenne/ i medel tidh går och spasserar eller wistas i öölstugur och gästebudz huus.³⁵⁰

In der Historie sind Ökonomie und Sexualität miteinander insofern verknüpft, als der seiner tugendhaften und treuen Ehefrau sichere Kaufmann Ambrosius fünftausend Goldgulden auf ihre Keuschheit setzt. Beide, die nichts ahnende Frau wie auch ihr Mann, werden betrogen vom listigen Johan von Florenz, der vorgibt, sie verführt zu haben, um die Wette und das Geld zu gewinnen. In der dänischen und schwedischen Historie wird er am Schluss, nach der Aufdeckung der wahren Begebenheiten, zu einem grausamen Tod verurteilt, gerädert und enthauptet, als abschreckendes Mahnmal für mögliche andere Übeltäter: „Sådant hafwe the förtient/

³⁵⁰ Fischer, *Huus Tafla*, S. 263 (Diese Treue aber besteht aus folgenden Punkten: dass sie ihre eheliche Treue zu ihrem Mann nicht vergesse, vom rechten Weg abkomme und Unzucht treibe, die eine Sünde und ein teuflisches Laster ist, das Gott stets mit zeitlichen und ewigen Strafen bestraft hat. Außerdem soll sie ihrem Mann Treue erweisen, was Geld und Gut betrifft, nicht etwa heimlich Geld verstecken, vertrinken, sich hoffärtig kleiden oder anderes Unnützes, von dem wir noch hören werden. Vielmehr soll sie ihm treulich zur Seite stehen, sich um ihn kümmern, wenn er krank und schwach ist, und ihn in der Not nicht im Stich lassen und, während er krank daliegt, ausgehen und sich in Schankstuben und Wirtshäusern herumtreiben).

som bedragha ährlige och dygdesamma Qwinnor och Jungfruor/ hwilke ock efftertrachta huru the theres Hedher och Ähra/ Nampn och godhe Rychte/ oähra och förolempa kunne.“³⁵¹ Der Erzähler stellt also allen Bedrohern der „ährakrona“ eine Sanktion vor Augen: Tugend oder Tod. Die Frau des Ambrosius ist vorbildlich, insofern sie ihre eheliche Treueverpflichtung gegenüber ihrem Mann erfüllt, sie hält sogar dann noch zu ihm, als er sie töten lassen will (auch hier fügt sie sich, wenn auch mit einer List, seiner Anordnung) und am Schluss lebt sie wieder glücklich mit ihm vereint. In ihrer Inkognito-Rolle als Fridrik erweist sie sich dazu noch als vorbildlicher und beim Volk beliebter Regent, vereint damit weibliche und männliche Tugenden in einer Doppelrolle, die ihr auch vom Erzähler zugeschrieben wird – in der Passage, in der sie als Fridrik am Hof des Sultans lebt, ist in männlichen Pronomina von ihr die Rede. „Er“ regiert das Land in der Abwesenheit des Sultans während einer Pestepidemie (eine Reminiszenz an das *Decamerone*?) mit Klugheit und Umsicht und schlägt sogar eine Schlacht gegen einfallende Feinde mit Bravour. Die Untertanen „wore honom hörige och lydige/ gifwandes honom stoort Beröm/ att han så förnuffteligen och wäl them regerad hade“.³⁵²

Hier zeigt sich einmal mehr eine im Sinne der Hausväterliteratur adaptierbare Moral: die Übereinstimmung von ehelichem Gehorsam und ehelicher Treue bzw. Hausfrieden und einer auf hierarchischem Gehorsam (und Treue zum Herrscher) basierenden politischen Stabilität bzw. Landesfrieden – wenn auch in der speziellen Konstellation, dass der Ehemann gar nichts von der Treue seiner Frau weiß bzw. gerade das Gegenteil vermutet. Aufgrund der Tugend, die „Fridrik“ symbolisiert, gelingt jedoch diese – für die Figuren (noch) nicht, wohl aber für die Leserschaft offensichtliche – Übereinstimmung und Deckungsgleichheit von privater und staatlicher Haus-Ordnung. Zwar beweist auch Ambrosius seine Liebe zu seiner Frau, denn er bereut sofort seinen Befehl, sie zu töten, als er die vermeintlichen Beweisstücke ihres Todes sieht (vgl. *Ähre-Crona*, Bl. B2^v). Im Mittelpunkt steht

³⁵¹ *Ähre-Crona*, Bl. C1^v (Solches haben die verdient, die ehrliche und tugendhafte Frauen und Mädchen betrügen, und die auch danach trachten, deren Ehre, Namen und guten Ruf zu entehren). Ganz ähnlich der Wortlaut des dänischen Textes: „Saa fick hand sin rætte fortiente Løn/ huilcket saare sielden skeer/ at saadan bliffuer ustraffet/ naar nogen Vanærer fromme tuctige Quinder oc Jomfruor/ oc vil dem fratage deris Heder oc Ære/ Naffin oc gode Rycte.“ *Tvende Kiøbmand*, Bl. B6^v (So bekam er seinen recht verdienten Lohn, denn selten bleibt es ungestraft, wenn jemand fromme, tüchtige Frauen und Jungfrauen entehren und sie ihrer Ehre, ihres Namens und ihres guten Rufes berauben will). – Interessant ist, dass die als Mann verkleidete Frau des Ambrosius in der Szene, in der sie ihre weibliche Identität offenbart, bei Boccaccio nur das Oberteil ihres Kleides ablegt und sich so als Frau zu erkennen gibt, während sie in der dänischen und schwedischen Version vollständig nackt in den Saal tritt, was von den Anwesenden aber keineswegs als untugendhaft aufgefasst wird. Sie grüßt alle höflich und bewegt sich „medh stoor Blygsamheet“ (mit Zucht und Anstand. *Ähre-Crona*, Bl. B8^v) und einer nur durch ihr vollkommen tugendhaftes Wesen erklärbaren Ungezwungenheit, die dieses Auftreten nicht als anzüglich erscheinen lässt. Angesichts der Widmung des schwedischen Textes an „alle Gudfruchtighe/ Dygdesamme Matroner och dygderijke Jungfruor til en Ährespegel“ (*Ähre-Crona*, Bl. A1^r) mag diese Freizügigkeit verwundern, wurde jedoch offensichtlich nicht als Widerspruch gesehen.

³⁵² *Ähre-Crona*, Bl. B5^r (waren ihm gehorsam und priesen ihn, dass er sie so gut und vernünftig regiert hatte).

jedoch nicht die Liebe des Mannes oder der Betrug, sondern die unschuldige, tugendhafte Frau.

Während sich die schwedische Historie explizit an ein weibliches Publikum wendet und auch durch die Anspielung auf die „ährakrona“ im Titel auf den weiblichen bzw. ehedraulichen Tugendkatalog der moraltheologischen Schriften rekurriert (allerdings nur im Erstdruck – in den späteren Drucken mit dem veränderten Titel *Fyra köpmän* ist dieser Bezug nicht mehr so deutlich gegeben), versteht sich die dänische Fassung eher als eine allgemein-moralisch exemplarische Erzählung, die den Leser vor der Bosheit und Falschheit der Welt warnen und ihm zeigen will, dass allein auf Gott Verlass ist, wobei die Geschichte von der betrogenen Ehefrau nur als Aufhänger dient. Angesprochen ist hier jedermann, Männer wie Frauen, und die „Moral der Geschichte“ zielt nicht ausdrücklich auf die Verteidigung ehedraulicher Tugenden. Dies wird deutlich in den Paratexten der dänischen Historie: dem Titel, der gereimten kleinen Vorrede und dem ebenfalls gereimten Epilog, der als anonyme Anweisung zum gottgefälligen Leben daherkommt. Der dänische Titel steht ohne explizite Widmung an ein weibliches Publikum:

En smuck Historie/ Om tvende Kiøbmænd/ oc om/ En ærlig oc dydelig Quinde/ Oc/
Hvorledis det gick den ene Kiøbmænds Hustru vdi hans Fraværrelse/ Oc vad Falsk oc
Suig dem baade verderfaret er.³⁵³

Eine in Reimform der Historie vorangestellte Moral richtet sich ebenfalls an den nicht weiter spezifizierten Leser:

TIL LÆSEREN.
Rettelig i denne Historie læris dig/
At Verden er fuld aff Falsk oc Suig.
Som hun haffuer veret aff Alders tid
Mand tør ey søge effter Bevißning viit.
Vær derfor gudfryctig/ bed Gud ude oc inde
Som du her lærer aff denne Quinde.
Hand hielper dig for sin Barmhiertighed/
At du offuervinder bedragerens suigactighed
Nu ville vi alle paakalde Gud vor HERre/
Saa vil hand vor beskærmer være.
Det ynske oc begære vi Christne allesammen/
Nu oc altid Evindelige/ Amen.³⁵⁴

³⁵³ *Tvende Kiøbmænd*, Bl. A1^r (Eine hübsche Historie von zwei Kaufleuten und von einer ehrlichen und tugendhaften Frau, und wie es der Ehefrau des einen Kaufmanns während seiner Abwesenheit erging, welche Falschheit und welcher Betrug ihnen beiden widerfuhr).

³⁵⁴ *Tvende Kiøbmænd*, Bl. A1^v (An den Leser. In dieser Historie wird dir recht gezeigt, dass die Welt voller Falschheit und Betrug ist, wie es von Anbeginn an war. Man braucht gar nicht weit zu gehen, um Beweise zu finden. Sei darum gottesfürchtig, bete zu Gott, wie du es hier von dieser Frau lernen kannst. Er hilft dir in seiner Barmherzigkeit, dass du alle Falschheit der Betrüger überwindest. Nun wollen wir uns alle an Gott unseren Herrn wenden, dass er unser Beschützer sei. Das wünschen wir Christen alle, nun und ewiglich, Amen).

Am Ende der Historie (übrigens auch schon im Erstdruck von 1599) steht nicht wie im schwedischen Text der lateinische Spruch „*Malum consilium consultori pessimum*“ (*Ähre-Crona*, Bl. C2^r),³⁵⁵ ähnlich wie in Boccaccios Text die Erzählerin der Novelle, Filomena, ihre Geschichte als illustrierendes Exempel für die allgemein-moralische Lehre „Wer andern eine Grube gräbt, fällt selbst hinein“ erzählt,³⁵⁶ sondern eine von einem anonymen Autor („en gammel Mand“) gelieferte Anweisung zum rechten christlichen Leben. Empfohlen wird also eine ausdrückliche Rezeption der Erzählung als moralisches Lehrstück:

Her effter følger en skøn Vnderviþning aff en gammel Mand/ huorledis huer from
Christen skal føre sit Leffnet.

Hør Menniske jeg vil dig nu lære/ Huor du skalt føre dit leffnet met ære./ At det kand være Gud behagelig/ Oc dig der hos saare nyttelig./ Først skalt du met flid begynde/ At frycte Gud baade ude oc inde./ Høre oc saa Guds Ord huer tid oc stund/ Thi du for summer [?] dig der med ingenlund/ Naar du gaar effter Guds Ord/ Vær ey forgærig paa Guld oc Jord./ Guds Bud du ey offuertræd/ Betænck hans Pine ocsaa der met./ Som hand for os Syndere lide vilde/ vær hannem tacknemmelig aarle oc silde./ Wtacknemmelighed iblant Snder alle/ Mon Gud synderlig ilde befalde./ Saa skalt du effter Guds Venskab staa/ Som du strax aff Verden skulle gaa./ Dette skal først din øffuelse være/ Nu merck frembedre en timelig lære./ I dit Kald arbeyd du flittelig/ Som du vilde leffve evindelig./ Huad du skalt gjøre/ skalt du forstaa/ Besind altid huad Ende det vil faa./ Vær forsigtig oc holt dig slæt/ Vær ey forhastig/ oc betænck dig ræt./ Gack icke ledig/ arbeyd flittelig/ saa kand du bliffue salig oc riig./ Fordi den er salig sin haand nærer/ End er den saligere sit Gods ræt fortærer./ Tro icke alting/ acte vel dine Ord/ Fordi bagraad duer icke stort./ En Penning saa kier som fire du holde maa/ Formaar du ey Vin/ drick huad du kand faa./ Æd oc drick met it friit mod/ Huad du formaar tag det til god./ Du kand saa vel en Pendig spare dig/ Som vinde to/ tro du mig./ Forvare dit Gods det store met det lille/ Giør icke mange Gestebud eller Gilde./ Borge icke/ men maadelig tære/ Saa kand du dig diß bedre nære./ Met din Naboer holt ingen strid eller kiff/ Vær sandru oc ingen Løgn bedriff./ Bær meget offuer vocte dig for Gield/ Vær icke gierig/ tag dig være for Spil./ Laan lidt bort/ tag dig vare for borg/ lad huer selff for sit Gods hafue sorg./ For sørge dit eget/ tag dig liden Sorg til/

³⁵⁵ Zudem steht auch ein Hinweis auf die Wahrhaftigkeit und die Aktualität der Erzählung am Ende des schwedischen Textes, der die erwünschte Restitution der Ordnung demonstriert (*Ähre-Crona*, Bl. C2^r): „Så at hele thenne Familia bleff sedan vphögd/ och til stoor Ähra vpsatt/ och kan wäl skeep/ at många aff samma Familia lefwa ännu i thenne Dag.“ (So wurde diese Familie erhöht und kam zu großen Ehren, und es kann durchaus sein, dass einige aus dieser Familie heute noch leben).

³⁵⁶ „Nachdem sie so gesprochen hatte, begann sie: im Volke geht das Sprichwort um: ‚Wer andern eine Grube gräbt, fällt selbst hinein.‘ Dieses Sprichwort kann aber nur wahr sein, wenn es im Leben wirklich so zugeht. So ist mir eingefallen, euch, ohne mich dabei von der allgemeinen Aufgabe zu entfernen, an einem Beispiel zu zeigen, daß es auch wirklich so ist, wie man sagt. Laßt es euch nicht gereuen, meine Geschichte zu hören, aus der ihr lernen könnt, wie man vor Betrügern auf der Hut sein muß.“ Boccaccio, *Dekameron*, S. 179. – Die Novelle steht als neunte Geschichte des zweiten Tages unter dem Motto des glücklichen Ausgangs von scheinbar aussichtslosen Zuständen: „Es beginnt der zweite Tag des Dekameron, an welchem unter der Herrschaft Filomenas von Menschen gesprochen wird, die nach dem Kampfe mit mancherlei Ungemach wider alles Hoffen zu fröhlichem Ende gediehen sind.“ (ebda., S. 81).

Fordi det skeer dog huad Gud vil./ Mangen staar efter Gods oc Rigdomme/ Oc kand dog aldrig af Armod komme/ Derfor veed jeg ingen bedre fund/ End at it menniske huer tid oc stund/ Sætter alt Haab oc Lid til Gud/ Som af all Nød kand hielpe vd./ Fordi hand alleene alting mon gifue/ Hielp oß HERre at vi maa salig bliffue./ AMEN.³⁵⁷

Hier werden Verhaltensweisen für den Alltag und für ein gottgefälliges Leben empfohlen („en timelig lære“), die sich an den Vorschriften und den Tugenden der Haustafel und an den Weisheitslehren der biblischen Tradition im allgemeinen, insbesondere an den salomonischen Spruchsammlungen (Spr 10, 1-29; 27) und am Buch Kohelet bzw. Prediger Salomo orientieren: Frömmigkeit, Sparsamkeit, Friedfertigkeit, Bedachtsamkeit und Vorsicht, Enthaltsamkeit vom Spiel usw. Kluges Wirtschaften spielt dabei eine wichtige Rolle – nicht umsonst sind ja gerade Kaufleute die Protagonisten in der Historie. Am Negativ-Exempel der Figur des Johan von Florenz wird somit vorgeführt, was ein eigentlich gottgefälliges Leben ist.

3.2.5 Erzählen am Rand der Ordnung: Inzest-Geschichten.

Helena aff Constantinopel und Hildegardis och Talandus

Im folgenden letzten Teilkapitel möchte ich zwei Historien fokussieren, die eine für ihre gesamte Handlung relevante Inzestepisode beinhalten. Damit möchte ich zeigen, inwiefern diese Texte mit einer Kombination der Diskursfelder Ehe, Sexualität und Gewalt operieren und sich, indem so der gesellschaftliche und moralische

³⁵⁷ *Tvende Kiøbmænd*, Bl. B7^r-B8^r (Hierauf folgt eine schöne Unterweisung eines alten Mannes, wie ein frommer Christ sein Leben führen soll./ Höre, Mensch, ich will dich nun lehren, wie du dein Leben mit Ehre führen sollst, auf dass es Gott wohlgefällig ist und zudem dir von Nutzen. Zuerst sollst du darauf vor allem achten, dass du Gott stets fürchtest. Höre immerzu Gottes Wort, damit vertust du nicht deine Zeit. Wenn du nach Gottes Wort lebst, sei nicht nach Gold oder Besitz begierig, übertrete nicht Gottes Gebote, bedenke auch sein Leiden, das er für uns Sünder ertrug. Sei ihm stets dankbar, denn Undankbarkeit gefällt Gott unter den Sünden am wenigsten. Du sollst Gottes Freundschaft erstreben, als wenn du gleich diese Welt verlassen müsstest. Dies soll deine erste Übung sein, nun höre eine zeitliche Lehre. In deiner Arbeit sei fleißig, als wenn du ewig leben würdest. Was du tust, sollst du verstehen, bedenke stets, welches Ende es nehmen wird. Sei vorsichtig und halte dich wacker, sei nicht vorschnell, besinne dich recht. Geh nicht müßig, arbeite fleißig, so kannst du selig und reich werden. Denn wer sein eigenes Brot verdient, ist seliger als der, der sein Gut nur aufbraucht. Glaube nicht alles, achte auf deine Worte, denn List taugt nichts. Einen Pfennig sollst du wie vier schätzen, hast du keinen Wein, trink, was du bekommen kannst. Iß und trink munter, und was du vermagst, das erwerbe dir. Du kannst ebensogut einen Pfennig sparen wie zwei gewinnen, glaube mir. Halte deinen Besitz beisammen, den großen und kleinen, halte keine großen Feste, verleihe nichts, verbrauche alles in Maßen, so wird es dir gut ergehen. Mit deinem Nachbarn streite nicht, sei ehrlich und lüge nicht, achte auf dein Geld, sei nicht gierig und nimm dich in Acht vor dem (Würfel)Spiel. Verleihe nur wenig, hüte dich vor dem Leihen, lass jeden für sein eigenes Gut sorgen. Versorge du das Deinige, Sorge dich nicht zu sehr, denn es geschieht doch, was Gott will. Viele sind auf Besitz und Reichtum aus und kommen doch nicht aus der Armut heraus. Darum weiß ich keinen besseren Rat, als dass ein Mensch zu jeder Zeit seine ganze Hoffnung und seine Zuversicht auf Gott setzt, der uns aus aller Not helfen kann. Denn er allein gibt alles; so hilf uns, o Herr, dass wir die Seligkeit erlangen. Amen).

Ordnungsrahmen strapaziert wird, auf einer Grenze des Erzählbaren bewegen. Mit Ute von Bloh ausgedrückt, die das „gefährliche Begehren“, d.h. „die destruktiven Möglichkeiten der *liebe*, die die gesellschaftliche Ordnung mit ihrer Heiratspraxis bedrohen“,³⁵⁸ in den Prosaromanen Elisabeths von Nassau-Saarbrücken untersucht:

Wie hier [im *Herzog Herpin*] werden tabuisierte Grenzen erzählerisch immer wieder ausgereizt, um die ausschließlich extremen, potenziell zu befürchtenden Effekte einer „Liebes“-Beziehung der Aufmerksamkeit auszusetzen. Doch ganz gleich, ob es sich um Vergewaltigungs- oder Inzestwünsche handelt, die Erfüllung eines derartigen Verlangens wird erzählstrategisch regelmäßig verhindert.³⁵⁹

Für die von ihr analysierten Prosaromane stellt sie verschiedene Erzählstrategien fest, die das gefährliche Begehren desavouieren, etwa die Distanzierung zum Geschehen durch Komik oder die Auslagerung des Begehrens auf „Unpersonen“ wie Riesen, Räuber und auf außerhalb der christlichen Ordnung stehende „heidnische“ Prinzessinnen, wodurch der eigene kulturelle Raum, die erzählte adlig-christliche Welt „entlastet“ wird. Mittels solcher Verschiebungen und Projektionen gelingt es den Texten, so von Bloh, von solchen „Ordnungsverstößen“ zu erzählen und zugleich das Erzählte zu entlasten, gewissermaßen also am Rand der Ordnung narrativ zu experimentieren.³⁶⁰ Ausgangspunkt und Voraussetzung ist dabei das grundsätzlich „ordnungsgefährdende Potenzial“ der Liebe bzw. des sinnlichen Begehrens, wie es im Kapitel über *Euriolus oc Lucretia* verdeutlicht wurde und das genau wegen dieses Potenzials sowohl eine narrative Herausforderung für literarische Texte darstellt als auch zum zentralen Gegenstand der spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen moraltheologischen Diskussion über Liebe und Ehe wird.

3.2.5.1 *Helena aff Constantinopel*

Die Historie der schönen Helena von Konstantinopel, auch unter dem Titel *La Belle Hélène de Constantinople* bekannt, weist eine komplexe Überlieferungsgeschichte seit dem Hochmittelalter auf und wird zu einer Reihe motivverwandter Texte gerechnet, die Elizabeth Archibald als „Erzählungen von der Flucht vor dem inzestuösen Vater“ zusammengefasst hat: lateinische und volkssprachliche Prosa- und Verserzählungen vom 13. bis zum frühen 16. Jahrhundert im romanischen (vorwiegend französischen), englischen und deutschen Sprachraum.³⁶¹ Dieser Erzählkomplex vom Inzestversuch eines Vaters wird in der Forschung auch häufig als „Constanze-Zyklus“ bezeichnet.³⁶² Zu den frühesten Zeugnissen dieser Erzähltradition gehören

³⁵⁸ Von Bloh, *Ausgerenkte Ordnung*, S. 223.

³⁵⁹ Von Bloh, *Ausgerenkte Ordnung*, S. 226.

³⁶⁰ Vgl. von Bloh, *Ausgerenkte Ordnung*, S. 226-259.

³⁶¹ Vgl. Elizabeth Archibald: *Incest and the Medieval Imagination*. Oxford: Clarendon Press, 2001, S. 149-191 und Synopsis ebda., S. 245-256.

³⁶² Nach der Heldin in Nicholas Trivets *Chronique anglo-normande* (1334-37), der Königin Constance von Northumberland benannt; auch in John Gowers *Confessio amantis* und in Chaucers *Canterbury Tales* kommt diese vor; der Begriff stammt von H. Suchier. Vgl. Ines Köhler-Zülch:

die um 1250 in England verfasste, Mathaeus Parisiensis (Matthew Paris) zugeschriebene lateinische *Vitae duorum offarum* und die ca. 1238-47 von Pierre de Saint-Aubert geschriebene *Vitae Sanctae Dymphnae*. Etwa zeitgleich, Mitte des 13. Jahrhunderts, entsteht der altfranzösische Versroman *La Manekine*, Autor ist Philippe Remi Sire de Beaumanoir père; der Text ist nach Archibald die älteste volkssprachliche Version der Erzähltradition „Flucht vor dem inzestuösen Vater“.³⁶³ Zu dieser Traditionslinie, deren Produktionsschwerpunkt nach Archibald im 14. und 15. Jahrhundert liegt, zählen weiterhin das mittelhochdeutsche Epos *Mai und Beafloer* (ca. 1260), „Der König von Reussen“ in der *Weltchronik* des Jansen Enikel (Ende 13. Jahrhundert), die französischen Versromane *Le Roman du Conte d'Anjou* von Jean Maillart (Anfang 14. Jahrhundert) und *Lion de Bourges* (Mitte 13. Jahrhundert), die italienische *Novella della Figlia del Re di Dacia* (wohl 14. Jahrhundert) und Hans Bühels deutsches Versepos *Die Königstochter von Frankreich* (1401). Daneben finden sich, ähnlich wie in der Überlieferungsgeschichte des *Apollonius*, auch kürzere Varianten der Grundgeschichte in Exempelsammlungen, etwa die Erzählung „Die Tochter des Königs von Poitou“ im Kapitel 180 in der *Scala coeli* des Jean Gobi (Johannes Gobius), einer 1325-30 lateinisch verfassten Sammlung von Marienwundern.³⁶⁴ Ähnlich wie beim *Apollonius* generiert die jeweilige Kontextualisierung der Erzählung in einem bestimmten Überlieferungsverbund, beispielsweise innerhalb einer geistlichen Exempelsammlung wie der *Scala coeli*, eine bestimmte Aussage und Bedeutung der Geschichte. Sie kann damit selbst zum *exemplum* werden, etwa für das wunderbare Eingreifen Gottes in der Welt.

Die Überlieferungsgeschichte der Erzähltradition „Flucht vor dem inzestuösen Vater“ weist außerdem Nähe zu volkstümlicher Überlieferung auf – den Motivkomplexen des „Mädchens ohne Hände“ und der „unschuldig verfolgten und verleumdeten Frau“: Erstmals in Beaumanoirs *Manekine* wird die Inzestgeschichte mit dem Mädchen ohne Hände-Motiv der (Selbst-)Verstümmelung der Heldin kombiniert³⁶⁵ – sowie zahlreichen anderen, aus der europäischen Volksliteratur bekannten

„Mädchen ohne Hände“, in: *Enzyklopädie des Märchens*, Bd. 8 (1994), Sp. 1375-1387 und DF VIII, S. III-VII. Erzählungen des „Constanze-Zyklus“ besitzen in der Regel eine zweiteilige Struktur: (1) Eine Tochter flieht vor den Annäherungsversuchen ihres Vaters (bzw. wird ausgesetzt), sie gelangt in die Fremde und heiratet dort einen König. (2) In dessen Abwesenheit wird sie fälschlich beschuldigt (durch Verleumdung oder gefälschte Briefe), Ungeheuer geboren zu haben; zusammen mit ihrem Sohn (Zwillingen) wird sie ausgesetzt und schließlich von ihrem Mann (und ihrem reuevollen Vater), der nach seiner Rückkehr die Wahrheit erfährt oder vermutet, wiedergefunden.

³⁶³ Vgl. Archibald, *Incest*, S. 153-158.

³⁶⁴ Vgl. hierzu Archibald, *Incest*, S. 149-150 und S. 247.

³⁶⁵ Michael Heintze: „Helena von Konstantinopel“, in: *Enzyklopädie des Märchens*, Bd. 6 (1990), Sp. 767-772 sowie „Mädchen ohne Hände“ in: *Enzyklopädie des Märchens* und Elfriede Moser-Rath: „Die unschuldig verleumdete/verfolgte Frau“, in: *Enzyklopädie des Märchens*, Bd. 5 (1985), Sp. 113-115. Als äußerst interessanten jüngeren Beitrag zur *Helena*-Erzählung vgl. Christian Kiening: „Genealogie-Mirakel. Erzählungen vom ‚Mädchen ohne Hände‘. Mit Edition zweier deutscher Prosafassungen“, in: *Geistliches in weltlicher und Weltliches in geistlicher Literatur des Mittelalters*. Hg. von Christoph Huber et al. Tübingen: Niemeyer, 2000, S. 237-272.

Motiven (die Intrige der bösen Schwiegermutter, die Verleumdung der Kinder als Missgeburten, abgetrennte Gliedmaßen als Beweis für den Tod einer Person, usw.). Dazu besitzt die Erzählung, insbesondere in der Manekine-Hélène/Helena-Tradition, auch deutliche Züge der mittelalterlichen hagiographischen Literatur, etwa Parallelen zur Placidus-Eustachius-Legende und zur Alexiuslegende.³⁶⁶ Auf die darausfolgenden Implikationen für die narrative Organisation und für die Transmission des Textes werde ich noch eingehen.

Beaumanoirs Versroman *La Manekine* gilt als früheste volkssprachliche Version dieser thematisch verwandten Vater-Tochter-Inzest-Erzählungen (und zugleich die älteste bestimmbare Erzählung vom Mädchen ohne Hände), und von Frankreich aus geht auch die Linie der „Volksbuch-Tradition“ der Erzählung von der schönen *Helena von Konstantinopel* aus, auf die ich mich im Folgenden konzentrieren werde. Frühestes Zeugnis für eine literarische Bearbeitung, in der die Heldin den Namen Helena bzw. Hélène trägt, ist eine altfranzösische *Chanson de geste* von *La Belle Hélène de Constantinople* aus dem 15. Jahrhundert, in rund 15.500 Alexandriner-Laiens verfasst und in drei Handschriften und einem Fragment überliefert.³⁶⁷ Im Laufe des 15. Jahrhunderts wird diese *Chanson de geste* in Prosa umgearbeitet. Es existieren zwei französische Versionen: der Prosaroman *La Belle Hélène de Constantinople*, von Jehan (Jean) Wauquelin um 1448 für seinen Herrn, Herzog Philipp von Burgund (Philipp der Gute), geschrieben und in nur einer einzigen Handschrift aus dem 15. Jahrhundert überliefert, sowie eine zweite, anonyme Prosafassung, die sich vom Ausgangstext teilweise stark unterscheidet (durch Kürzungen und inhaltliche Umstellungen) und die in drei französischen Handschriften des 15. Jahrhunderts bewahrt ist. 1528 ging diese zweite Prosafassung in Lyon erstmals in Druck unter dem Titel *Le romant de la belle Helayne de Constantinoble mere de saint Martin de Tours en Tourayne. Et de saint Brice son frere*.³⁶⁸ Dieser anonyme Prosatext ist es, der dann zur Vorlage für die weiteren gedruckten französischen Ausgaben der *Historie* vom 15. bis ins 19. Jahrhundert und damit zum Ausgangspunkt der europäischen „Volksbuch“-Tradition der *Helena* wird.

Interessanterweise ist bereits in einer der erwähnten drei Handschriften dieses anonymen Prosaromans die *Helena*-Historie mit Coudrettes *Mélusine* und mit dem *Roman de Pierre de Provence et la belle Magelone* kombiniert, ergibt sich also ein Überlieferungsverbund von thematisch und gattungsmäßig verwandten französi-

³⁶⁶ Vgl. DF VIII, S. XIX-XXII und „Helena von Konstantinopel“ in *Enzyklopädie des Märchens*, Sp. 769-770.

³⁶⁷ Vgl. *La Belle Hélène de Constantinople. Chanson de geste du XIV^e siècle*. Edition critique par Claude Roussel. Genève: Droz, 1995 (Textes littéraires français), im Folgenden zitiert als *La Belle Hélène*. Zu den frz. Hss. vgl. ebda., S. 29-35. – Vgl. außerdem „Helena von Konstantinopel“ in *Enzyklopädie des Märchens*, Sp. 767 sowie DF VIII, S. XXII-XXIV.

³⁶⁸ Jehan Wauquelin: *La Belle Hélène de Constantinople*. Mise en prose d'une chanson de geste. Edition critique par Marie-Claude de Crécy. Genève: Droz, 2002 (Textes littéraires français), im Folgenden zitiert als: Wauquelin, *Belle Hélène*, S. xviii-xxii. Vgl. außerdem „Helena von Konstantinopel“ in *Enzyklopädie des Märchens*, Sp. 767.

schen Ritterromanen bzw. Historienbüchern des Spätmittelalters, die zudem alle in einem höfischen Kontext entstanden waren.³⁶⁹

Der Weg der französischen Prosahistorie nach Skandinavien verläuft auch hier höchstwahrscheinlich über Deutschland, jedoch sind die bibliographischen Beweis Spuren im Fall der deutschen Helena-Tradierung äußerst spärlich. Joseph Görres erwähnt ein Historienbuch mit dem Titel *Eine schöne, anmuthige und lesenswürdige Historie von der geduldigen Helena*, das er auf das Gedicht *Von eines Königes Tochter von Frankreich* zurückführt.³⁷⁰ Möglicherweise ist das Attribut „geduldig“ also über eine deutsche Vorlage in die skandinavischen Versionen eingegangen, denn in der französischen Tradition ist stets von „La Belle Hélène“ die Rede. Das wohl älteste dänische Historienbuch *Historia om den Taalmodiga Helena* stammt aus der Mitte des 17. Jahrhunderts, die älteste erhaltene dänische Ausgabe wurde 1677 gedruckt. Eine dieser Versionen war mit Sicherheit die Vorlage für den schwedischen *Helena*-Druck von 1679. Bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts war die Historie überaus beliebt, wie die zahlreichen dänischen und schwedischen Drucke vor allem aus dem 18. und 19. Jahrhundert bezeugen.³⁷¹ Die Historie von der schönen Königstochter Helena, die vor dem drohenden Inzestbegehren ihres Vaters flieht, daraufhin eine Reihe von Abenteuern bestehen und allerlei Entbehrungen durchmachen muss, bevor sich schließlich alles zum Guten wendet und Helena mit ihrer Familie wiedervereint wird, gehört, ähnlich wie der *Apollonius*, zu den auflagenstärksten Historienbuchtexten des 17. Jahrhunderts in Schweden.

Zunächst zum (kaum verkürzt erzählbaren) Inhalt des in mehreren parallelen Handlungssträngen erzählten Romans, der in einem nicht genauer bestimmten Mittelalter angesiedelt ist:

Helena ist die Tochter des Königs Antonius von Konstantinopel und Nichte des Papstes Clemens. Nach dem Tod der Königin will sich der Vater mit der fünfzehnjährigen Helena verheiraten und erpresst den Papst, um eine Zustimmung zu erhalten. Diesem wird im Traum von einem Engel offenbart, er könne sie ihm ruhig geben, denn der König werde nicht seinen Willen doch durchsetzen können. Helena, entsetzt über das Ansinnen des Vaters und die vermeintliche Unterstützung des Papstes, flieht daraufhin mit Hilfe eines Fährmanns. Ihre Kammerzofe Clarissa wird für die Fluchthilfe vom König mit dem Tod bestraft. Helena gelangt inzwischen nach Sluus in Flandern, wo sie in ein Kloster eintritt, bis der Ruf ihrer Schönheit an den Hof des Königs Cantabri von Flandern dringt, der sie zur Mätresse haben will. Wieder

³⁶⁹ Vgl. die Übersicht über die Manuskripte und Drucke bei Wauquelin, *Belle Hélène*, S. i-xiii sowie zur Volksbuchtradition auch nochmals „Helena von Konstantinopel“ in *Enzyklopädie des Märchens*, Sp. 767-770 sowie insgesamt zum *Hélène*-Komplex Claude Roussel: *Conte de geste au XIV^e siècle. Inspiration folklorique et écriture épique dans 'La Belle Hélène de Constantinople'*. Genève: Droz, 1998 (Publications romanes et françaises; 222).

³⁷⁰ Vgl. Görres, *Die deutschen Volksbücher*, S. 136-145.

³⁷¹ Zu den dänischen Drucken vgl. DF VIII, S. XXV-XXX und S. 207-229. Folgende schwedische Drucke sind bekannt: ein undatierter (vor 1667?), 1667, 1679, 1683, 1684, 1687, 1699; mögliche frühere Ausgaben vor 1679 sind verloren. Vgl. Glauser, *Ausgrenzung und Disziplinierung*, S. 193 und S. 200 und ders., *Verzeichnis schwedischer „Volksbücher“*, S. 49-51 sowie Bäckström, *Svenska Folkböcker I*, S. 184-234 und Collijn, *Sveriges Bibliografi*, Sp. 369-370.

flieht Helena, ihr Schiff wird von Piraten überfallen, und sie kann sich mit Gottes Hilfe durch einen plötzlich aufkommenden Sturm retten. Auf einer Planke schwimmend, erreicht sie die Küste von England, wo sie von König Heinrich und seinem Gefolge gefunden wird. Er erkennt ihre königliche Abkunft an ihrem vornehmen Betragen (sie erzählt ihm auch ihre Geschichte, jedoch ohne ihre wahre Identität preiszugeben), verliebt sich in sie und heiratet sie. Nach zwei Jahren wird König Heinrich vom Papst zu Hilfe gerufen in der Belagerung Roms durch den armenischen König Brutor. Vor seiner Abreise setzt der König den Herzog von Colchester als Regenten ein und vertraut zwei seiner königlichen Siegel Helena und dem Herzog an. Die bössartige Königinmutter spinnt in der Abwesenheit des Königs eine Intrige gegen Helena, die während dieser Zeit zwei Knaben zur Welt bringt. Indem sie Helena das Siegel stiehlt und es fälschen lässt sowie mittels bestochener Boten bringt sie falsche Briefe in Umlauf, die Helena verleumden (sie hätte zwei monströse Hunde geboren und der Herzog solle sie auf angeblichen Befehl des Königs hin mit dem Tod auf dem Scheiterhaufen bestrafen). Aus Angst vor der Rache des Königs will der Herzog, obwohl auf Helenas Seite, gehorchen, doch seine Nichte opfert sich für Helena. Er lässt Helenas Hand mit dem Ehering abschlagen, die er als Beweis für ihren Tod dem König zeigen will. Helena und ihre zwei kleinen Söhne gelangen auf dem Seeweg in die Bretagne, wo sie sich in einem Wald verirren, in welchem die Kinder von wilden Tieren geraubt, dann aber von einem Eremiten namens Felix gefunden und aufgezogen werden, bei dem sie bis zu ihrem sechzehnten Lebensjahr bleiben. Helena betrauert den Verlust ihrer Söhne und verbringt einige Jahre als Bedürftige in Nantes. Inzwischen ist König Heinrich nach Hause zurückgekehrt und hält zunächst den Herzog für den Anstifter der Intrige. Da kommt König Antonius an seinen Hof, der sich inzwischen auf die Suche nach seiner Tochter gemacht hat, und hilft Heinrich bei der Aufklärung der Intrige der Königinmutter. Sie wird mit dem Tod bestraft, und beide Könige reisen gemeinsam fort, um Helena zu finden. Die beiden Knaben gelangen währenddessen nach Amiens, wo sie getauft werden (aus Leo wird Martinus, und aus Arm – er trägt die abgeschlagene Hand seiner Mutter wie eine Reliquie in einem Beutel um den Hals – wird Brixius), und danach nach Tours, wo sie am Hof des Bischofs dienen. Auch Helena kommt nach Tours und lebt dort von den Almosen des Bischofshofes, erkennt ihre beiden Söhne aber nicht. Heinrich und Antonius kommen ebenfalls nach Tours, und Heinrich erkennt seine Kinder an der abgeschlagenen Hand Helenas, die sie bei sich haben, wieder. Brixius reist nach England, um im Auftrag des Vaters den Herzog von Colchester endgültig zu rehabilitieren; die beiden Könige gehen auf Kreuzzug ins Heilige Land. Helena, die sich von Mann und Vater verfolgt glaubt und darum ein Wiedersehen in Tours vermieden hatte, macht sich auf den Weg nach Rom (einen Zwischenaufenthalt in einem Kloster in der Lombardei, wo sie sich mit der Königin Plaisante anfreundet, muss sie beenden, weil sich abermals der dortige König in sie verliebt), wo sie sieben Jahre lang unerkant unter der Treppe im Palast des Papstes, ihres Onkels, als Bettlerin lebt, bis sie von der Ankunft Heinrichs und Antonius' in Rom hört. Wieder flieht sie vor ihnen, hinterlässt unter der Treppe jedoch einen Brief, der ihre Identität verrät. Antonius und Heinrich führen zusammen mit Brixius und dem Bischof von Tours in Norditalien, Flandern und Schottland erfolgreich Kreuzzüge gegen die Heiden und kehren dann zurück nach Tours. Der Eremit Felix, dem ein Engel im Traum erschienen war, kommt auch nach Tours und berichtet Heinrich davon, wie er dessen Söhne einst im Wald gefunden hatte. Helena, die ebenfalls zurück in Tours ist und die ein Diener des Königs wiedererkannt hatte,

wird schließlich an den Hof des Bischofs gebracht, wo sie endlich mit ihrer Familie wiedervereint wird, und wie durch ein Wunder fügt sich auch ihre abgeschlagene Hand wieder an den Arm. Gemeinsam reisen alle nach Rom zum Papst; dann fährt Antonius mit seinem Enkel Brixius und dessen Frau Lucennia nach Konstantinopel, wo diese die Herrschaft antreten. Martinus wird mit Plaisante, der lombardischen Königin, verheiratet und König von England und Schottland. Heinrich und Helena leben bis zu ihrem Tod noch viele Jahre glücklich in Rom.

Zum Apolloniusroman ergeben sich inhaltlich und strukturell mehrere Bezugspunkte und Interferenzen: Beides sind „Familienromane“, schildern das sich über viele Jahre hinziehende Schicksal des Titelhelden bzw. der -heldin, die nach einer Bedrohungssituation, einer Inzestepisode zu Beginn des Romans (die jeweils als „narrativer Katalysator“ fungiert), fliehen müssen, in der Gründung einer Familie zunächst ihr anfänglich bedrohtes persönliches Glück als „rehabilitiert“ erleben, dann jedoch ihre Familie verlieren aufgrund widriger Umstände bzw. ihnen übel gesinnter Antagonisten (Tarsias Pflegemutter im *Apollonius*, die böse Schwiegermutter in *Helena*) und die nach langen Irrfahrten und Abenteuern, die sie durch einen Großteil West- und Mitteleuropas bzw. des Mittelmeerraumes führen, endlich wieder mit ihrer Familie glücklich vereint werden, alle Missverständnisse aufklären und die Bösen bestrafen können. Beide Romane enden mit der Konsolidierung und langfristigen Sicherung von Herrschaft, Recht und Ordnung; beide haben königliche Protagonisten bzw. verzeichnen ihr agierendes Personal auf der obersten Standesebene (Könige, Prinzessinnen, Herzöge, Grafen, in der *Helena* sogar der Papst). Eine weitere Verbindungslinie ergibt sich über das Fortuna-Motiv. In der *Helena* ist es ebenfalls im Titel präsent, jedoch nicht in einem eigenen Vorwort bzw. Gedicht wie im *Apollonius*:

En vnderlig och mycket sällsam/ Historia,/ Om then Tolamodige/ Helena Antonia/
Af Constantinopel/ Hwarvthinnan man kan beskåda Lyckones obeständiga lopp/
mycket behagelig att läsa./ Här jänte är ock infört widh andan en skön och ny Wisa/
Om/ Paris och sköna Helena/ Af Grekeland/ Samt hela Trojaniske ynckeliga
vndergång och förstöring/ sammanfattat af the trowärdigste Skribenter./ Tryckt Åhr
1699.³⁷²

³⁷² (Eine äußerst wundersame Historie von der geduldigen Helena Antonia von Konstantinopel, worin man den unbeständigen Lauf des Glücks betrachten kann, sehr angenehm zu lesen. Hier ist auch eine schöne und neue Weise von Paris und der schönen Helena von Griechenland angefügt, sowie vom betrüblichen Untergang und der Zerstörung Trojas; zusammengefasst von den glaubwürdigsten Autoren. Gedruckt im Jahre 1699). Dieser Druck befindet sich in der KB Stockholm unter der Signatur F1700/2305, im Folgenden zitiert als *Helena* 1699. Mir lagen dieser sowie der schwedische Druck von 1679 vor, der aber den viel kürzeren und schlichteren Titel trägt: „En Skön och Sanfärdigh/ Historia/ Om/ Den Tohlmodige/ Helena/ Aff Konstantinopel/ Ganska liufligt at läsa./ Stockholm/ Tryckt af Henrich Keyser/ Kongl. Boktr./ Åhr 1679.“ (Eine schöne und wahre Historie von der geduldigen Helena von Konstantinopel, recht lieblich zu lesen. Stockholm, gedruckt von Heinrich Keyser, königlichem Buchdrucker, im Jahre 1679). KB Stockholm, Signatur F1700/2304, im Folgenden zitiert als *Helena* 1679. – Auffallend bei diesem Titel im Gegensatz zu demjenigen der Ausgabe von 1699 ist, dass die Aufmerksamkeit des Lesers auf die traditionelle Genrezugehörigkeit und Poetik der Historienbücher gelenkt wird, nämlich die Gattungsbezeichnung als „schöne Historie“ sowie die Versicherung des wahren Inhalts („en

Aber auch im Epilog des Erzählers wird auf das Rad der Fortuna rekurriert: In der Zusammenfassung von Helenas Schicksal wird die Macht der gebenden und nehmenden Fortuna und das „regno, regnavi, sum sine regno, regnabo“ der mittelalterlichen Ikonographie des Glücksrades demonstriert – gerade am königlichen Personal also ist die Verbindung von Herrschaft bzw. weltlicher Macht und der Willkür des Glücks offensichtlich:

Så hafwer nu thenna Historia en ände/ effter Döden wille icke tilstädia/ at mera måtte wara skrifwit om them/ förty han tog them så hastelig bort. Hwar uthi man kan rätteligh see Lyckones Hiul huru thet omkrin [!] löper/ som thet hafwer sig tildragit/ här uthi Historien medh the däyelige Konungz Dottren Helena: Ty först war hon uthi ähra som en Konungz Dotter borde/ ther efter led hon stor Elendigheet/ som i thenna Historia nogsampt är förklarad/ och förmedelst sin stora Tolamodigheet i sin Bedröfwelse/ hafwer Gudh henne underligen hulptit til rätta igen/ at hon är kommen til sin Herre Konung Henrich/ och til sina Barn/ ther hon then allermästa Elendigheet hade lijdit/ och hafwer så lefwat i sin Lijftijdh här i Werlden/ medh sin Nädighe Herre uthi Glädie och godt Behag för Gud/ och the tilsamman äre farne här ifrån och til ewig Roo. Hwarest at komma/ unne oß Gudh fader/ genom JEsu Christum i then Helige Anda/ Amen. ENDE.³⁷³

Ähnlich wie Apollonius, allerdings mit einigen zusätzlichen Verwicklungen, wird also auch Helena auf allerlei Umwegen schließlich sowohl ihre königliche Würde wiedererlangen (bzw. ihre königliche Herrschaft wird restituiert) als auch ihre Familie in der „richtigen“ Ordnung wieder finden (etwa den Vater als Vater und nicht als möglichen Ehemann), d.h. die Familienstrukturen werden ebenfalls restituiert. Dazu später noch ausführlicher.

Sanfärdigh Historia“), obwohl dies zum Publikationszeitpunkt gar nicht mehr nötig wäre, ist das skandinavische Leserpublikum doch schon seit über hundert Jahren mit dem Genre des Historienbuchs vertraut. Das Genresignal erhält sich teilweise bis ins 19. Jahrhundert, dann allerdings wirklich nur noch als Reminiszenz an eine Tradition bzw. als Spiel mit dieser.

³⁷³ *Helena* 1699, Bl. D2^v; der Text ist identisch mit dem Epilog in *Helena* 1679 (in *Helena* 1679 steht der Schluss auf Bl. D8^r-D8^v). (So hat nun diese Historie ein Ende, weil der Tod nicht erlauben würde, dass noch mehr über sie geschrieben würde, denn er riss sie so rasch mit sich fort. Hierin kann man recht das Rad des Glücks betrachten, wie es sich dreht, so wie es sich in der Historie zutragen hat mit der schönen Königstochter Helena. Denn zuerst war sie geachtet, wie es eine Königstochter sein sollte, danach geriet sie in großes Elend, wie es in dieser Historie ausführlich erzählt wird. Und durch ihre große Geduld, die sie in ihrer Trübsal bewahrte, hat Gott ihr auf wunderbare Weise wieder zu ihrem Recht verholfen, so dass sie König Heinrich und ihre Kinder wieder fand, nachdem sie so großes Elend erlitten hatte. Dann lebte sie ihre Zeit hier auf Erden mit ihrem gnädigen Herrn in Freude und Wohlergehen vor Gott, sie haben nun beide die ewige Ruhe gefunden. Das gewähre uns auch Gottvater durch Jesus Christus im Heiligen Geist, Amen. Ende). – Ähnlich auch noch die Formulierung in einer späteren dänischen *Helena*-Ausgabe „Trykt i dette Aar“ (ca. 1750) am Ende der Historie: „Og alle disse Personer, som denne Historie ommælder, døde saaledes bort; og Læseren kand her see af Helenæ Exempel, at Lykkens Hiul løber forunderlig om, og nedtrykker den i Dag, som hun ophøyer i Morgen, saa at intet er meere ubeständig, end Lykken.“ *En underlig og dog meget skøn Historie om den Taalmodige Helena, En Konge-Daatter af Constantinopel. [...] Trykt i dette Aar.* [o.O.] KB Kopenhagen, Sign. 58, 452 8°, S. 48 (Und alle Personen, von denen diese Historie berichtet, starben. Der Leser kann hier aus dem Exempel der Helena erkennen, dass das Rad des Glücks sich ständig dreht. Heute stürzt es den, den es morgen wieder aufrichtet, denn es gibt doch nichts Unbeständigeres als das Glück).

Eine weitere Verbindung zum Apolloniusroman ergibt sich durch das mit dem Fortunamotiv korrelierende Tugendideal der Geduld. Auch im *Apollonius* war Geduld die den Helden primär auszeichnende Eigenschaft, und es wurde auf die Funktion der Geduld als christliche Tugend *patientia* und als klassisches *remedium* gegen die Fortuna verwiesen. Somit ist im Epilog der *Helena* ähnlich wie in den Paratexten des *Apollonius* (Gedicht und Vorrede) die mehr oder weniger explizite Aufforderung an den Leser enthalten, sich an der Geduld der Titelhelden ein Beispiel zu nehmen, weil diese Eigenschaft ihnen schließlich das Glück zurückgebracht habe und weil sie in der unbeständigen Welt ihre Hilfe bei Gott gesucht haben. Die Bezeichnung „then Tolamodige Helena Antonia“ (die geduldige Helena Antonia) als Teil des Eigennamens schafft eine Analogie zur „schönen Helena“ der griechischen Sage um den Trojanischen Krieg (Helena wird in der Historie auch bisweilen „then sköna Helena“ genannt, so wie in den französischen Fassungen; und tatsächlich wird ihre Schönheit ihr ja auch mehrmals im Verlauf der Historie zum Verhängnis). Mit dieser Namensvetterin ist die Helena der Historie auch über einen Anhang im schwedischen Druck von 1699 „verbunden“. Ähnlich wie der Anhang über die sieben Weltwunder im *Apollonius* stellt dieser einen zeit- und genretypischen Überlieferungsverbund dar und ist ein Indiz für die Vernetztheit des Historienbuchs mit anderen Textsorten und -traditionen, er illustriert damit auch dessen textuelle und zeittiefe Dynamik. Dieser Anhang, die schwedische Ballade *Paris och Helena*, findet sich erstmals im Historienbuchdruck von 1699, dann in mehreren Auflagen der *Helena*-Historie aus dem 18. Jahrhundert (Drucke von 1707, 1727, in zwei undatierten Ausgaben des 18. Jahrhunderts sowie in den Drucken von 1746, 1772, 1802, 1811, 1835) und darüber hinaus in der „skillingtrycktradition“ in einer handschriftlichen Abschrift aus dem 18. Jahrhundert sowie schließlich als eigentlicher, separater *skillingtryck* aus dem 18. und 19. Jahrhundert. Die Ballade, die insgesamt in drei Varianten existiert (eine davon also im Historienbuch *Helena*), ist stets in einen Text integriert, der einen historisch-mythologischen Stoff behandelt bzw. der sich als Historienbuch als in der Genretradition des „wahrheitsgemäßen Ereignisses“ verortet versteht.³⁷⁴ Als Vergleich im Umgang mit solcher Genretradition bietet sich der *Apollonius* an: ein in der Antike angesiedelter Abenteuer- und Reiseroman, der sich erstens durch den gelehrten Anhang über die *miracula mundi* eine Aura der Gelehrsamkeit verschafft, die den Text ästhetisch aufwerten will, der

³⁷⁴ Vgl. *Sveriges medeltida ballader*. Utgivna av Svenskt Visarkiv. Band 4:2: *Riddarvisor II* (Nr. 170-196). Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1996, S. 5-8. Unter der Nr. 171 (TSB D 381) wird hier die Ballade *Paris och Helena II* genannt, welche in drei Varianten auftritt, interessanterweise alle im 17. Jahrhundert und als Teil bzw. Begleittext zu einer anderen Textgattung: Variante A in Akt V, Szene 2 in Johannes Messenius' Schauspiel *Disa* (1611), Variante B in Akt IV, Szene 4 im Schauspiel *Troijenborgh* (1632) von Nicolaus Holgeri Catonius, und Variante C schließlich als Anhang zum Historienbuch *Helena* bzw. als separater *skillingtryck*. Bezeichnenderweise also, vielleicht abgesehen vom *skillingtryck* (der aber auch als Gattungsmerkmal die Verbreitung von Neuigkeiten, von „Geschichte“ für sich in Anspruch nimmt), ist diese Ballade also ausschließlich in historischen Dramen bzw. in einer von seiner Genretradition her sich als „historisch“ verstehenden Textsorte präsent.

zweitens zugleich den antiken Spielraum seines fiktionalen Geschehens in eine Szenerie der antiken (realen bzw. mythologischen) Geschichte stellt (poetologischer Zusammenhang zwischen Historienbuch und Historie), und der drittens als „überlieferndes Medium“ des Weltwunder-Anhangs auch ein konservatorisches wie gleichzeitig dynamisches Element in der Transmissionsgeschichte des skandinavischen *Apollonius* darstellt.

Bei der schwedischen *Helena* nun ergeben sich ähnliche, aber auch neue Bezüge zwischen Haupttext und Anhang: (1.) Die Eingliederung der Ballade in den Druck lese ich als einen inzwischen spielerischen Umgang mit der Tradition des „wahrheitsunterstützenden“ Anhangs (wenn das Titelblatt der *Helena* von 1699 verkündet, die Geschichte des Trojanischen Krieges sei hier „von den glaubwürdigsten Schreibern zusammengefasst“, kann dies gerade das Spiel mit der Wahrheitsbeteuerung indizieren). Und auch die Genrezugehörigkeit des Anhangtextes ist hierfür aufschlussreich: ist es doch gerade eine Ballade, die als literarischer Text andere poetologische Voraussetzungen hat als der gelehrte Text über die *miracula* im *Apollonius*. (2.) Wichtig ist der moralisch-didaktische Aspekt, denn will das Historienbuch den Leser über die Unbeständigkeit des Glücks belehren, wobei der Text als „Spiegel“ dient,³⁷⁵ so erscheint die Ballade als geeigneter Anhang, denn auch der Untergang Trojas kann als Allegorie auf die Willkür des Schicksals und die Unbeständigkeit materiellen Glücks gelesen werden. Auch die verschiedenen Paratexte im *Apollonius* (Vorrede, einleitendes Gedicht, Gedicht über die Schiffshavarie in der dänischen Ausgabe von 1708, antike Geschichten im „langen Anhang“ der schwedischen Ausgaben des 17. Jahrhunderts) erzählen auf je ihre Weise von der Macht der Fortuna über den Menschen. Hier unterstützt der Anhang den Haupttext durch die thematische Ähnlichkeit der Erzählungen und damit vor allem in dessen didaktischer Intention, ähnlich wie in zahlreichen anderen Überlieferungsverbünden in der Transmissionsgeschichte der skandinavischen, häufig schwedischen Historienbücher (z.B. *Carsus och Moderus* und die Charitonlegende, oder die Kombination von *Echterskaps Kärleeks-Ähre-Crona* und *Hildegardis*).³⁷⁶ (3.) Auch in diesem Fall erfüllt die Historienbuch-Tradierung der Ballade eine konservierende Funktion (indem sie die Ballade als Begleittext durch einen längeren Zeitraum hinweg transportiert und somit textuell und transmittorisch bewahrt), die zugleich auch die Offenheit und Dynamik des Historienbuchs für die Anlagerung anderer Texte, gerade auch aus einer anderen poetologischen Tradition, demonstriert.

Nun zur Historie selbst, die ich in erster Linie als Erzählung einer Inzest-Geschichte und damit als Geschichte einer Bedrohung der familiären und christlichen Ordnung lesen möchte, also als eine weitere literarisch ausgeformte Dimension der „ordnungsgefährdenden Macht der Liebe und des Begehrens“, und als deren schließliche Restitution. Mit dieser Thematik und mit den sich in ihr kreuzenden

³⁷⁵ Vgl. *Helena* 1699, Bl. A1^r: „Hwarvthinnan man kan beskåda Lyckones obeständiga lopp“ (Worin man den Lauf des unbeständigen Glücks betrachten kann).

³⁷⁶ Vgl. Glauser, *Ausgrenzung und Disziplinierung*, S. 148.

Diskursfeldern von Macht, Sexualität und Gewalt ergeben sich weitere Verbindungslinien zum *Apollonius* und zur *Hildegardis*.

Elizabeth Archibald unterscheidet bei den Erzählungen vom Vater-Tochter-Inzest³⁷⁷ zwischen (mittelalterlichen bzw. mittelalterlichen Bearbeitungen antiker) Erzählungen vom vollzogenen Inzest, wie etwa in der *Historia Apollonii*, und solchen, in denen der Inzest nicht vollzogen wird, das inzestuöse Begehren aber Anlass zur Handlungsentwicklung gibt (die „Flucht vor dem inzestuösen Vater“), wie in der *Helena*. Letztere Variante ist nach Archibald die seit dem 13. Jahrhundert offensichtlich weitaus verbreitetere,³⁷⁸ der *Apollonius*-Roman gehört zu den wenigen fiktionalen Texten mit weltlicher Thematik in der mittelalterlichen Literatur, die von einem vollzogenen Inzest erzählen (welcher ansonsten eher in der Legendenliteratur thematisiert wird).³⁷⁹ In beiden Texten, *Apollonius* wie *Helena*, fungiert die einleitende Inzest- bzw. Inzestdrohungsepisode als narrativer Katalysator, sie setzt die Handlung und auch den Grundkonflikt der Erzählung in Gang und treibt die Erzählung auf der paradigmatischen und syntagmatischen Ebene voran. Die Flucht vor dem Inzest begründet damit auch das Erzählmuster dieser (und anderer, thematisch verwandter) Historie(n), nämlich als eine sich am Modell der mittelalterlichen höfischen „queste“ orientierenden Erzählung.³⁸⁰ „Was nicht sein darf, wird nicht erzählt“³⁸¹ – dies gilt im Gegensatz zum *Apollonius* für die *Helena*. Als freilich mögliches Spiel mit diesem „Verbot“ finden sich aber wie bereits gesehen im *Apollonius* und auch in der *Griseldis* Inszenierungen eines latenten Vater-Tochter-Inzests: im *Apollonius* die Begegnung zwischen Apollonius und Tarsia auf dem Schiff und die nur angedeutete Absicht des Apollonius, möglicherweise die wegen ihrer Schönheit und Klugheit gerühmte Frau (Tarsia) im Bordell von Mytilene aufzusuchen,³⁸² sowie in der *Griseldis* die Szene, als Volter mit der auswärts erzogenen Tochter als vermeintlicher neuer Braut auf das Schloss kommt. In beiden Fällen ist die betreffende Person (Apollonius, Griseldis) unwissend über die wahre Identität der eigenen Tochter, der Leser hingegen weiß um diese Identität; die Gefahr des möglichen (wiederholten) Inzests wird jedoch rechtzeitig abgewendet; beide Male dient die Szene der narrativen Konfliktlösungsstrategie des Textes und der Vorbereitung der endgültigen familiären Anagnorisis, bleibt aber im Subtext als ambivalentes und irritierendes Moment hinsichtlich der Inzestthematik bestehen. Festzuhalten ist jedoch, dass in allen drei Texten, *Apollonius*, *Helena* und *Griseldis*,

³⁷⁷ Archibald untersucht auch Erzählungen vom Mutter-Sohn-, Geschwister- und Verwandten-Inzest, zeigt aber auf, dass der Vater-Tochter-Inzest sowohl in der klassisch-antiken wie auch in der mittelalterlichen Literatur die häufigste Form literarisierten Inzests darstellt und zudem eine enge Verbindung zu den Diskursen „Gewalt“ und „Herrschaft“ aufzeigt: „Father-daughter incest is almost always initiated by the father – Myrrha is a shocking exception to this rule – and often takes the form of rape.“ Archibald, *Incest*, S. 102 (vgl. auch ebda., S. 145).

³⁷⁸ Vgl. Archibald, *Incest*, S. 146-147.

³⁷⁹ Vgl. Eming, *Inzestneigung*, S. 22-24.

³⁸⁰ Vgl. Archibald, *Incest*, S. 159-161.

³⁸¹ Von Bloh, *Ausgerenkte Ordnung*, S. 253.

³⁸² Vgl. hierzu auch Archibald, *Incest*, S. 97-99.

latente, drohende oder reale Vater-Tochter-Inzeste eine Verbindung verschiedener Diskurse ausmachen: Gewalt, Herrschaft und Sexualität.

Im Folgenden möchte ich die Bedeutung der Inzestdrohung in der Helena erstens in ihrer Konsequenz für die narrative Ausgestaltung der Protagonistin, nämlich als Opfer, beleuchten, zweitens in ihrer diskursiven Bedeutung als Gefährdung von Ordnungen (christlich-familiärer und politisch-herrschaftlicher Ordnungen) lesen. Darüber hinaus werde ich etwas zur Funktionalisierung des Textes als *exemplum* und seine Nähe zum hagiographischen Erzählmodell ausführen sowie Transmissionspuren katholischer Elemente in der Historie verfolgen, die etwas über Veränderungen im Lauf der Überlieferungsgeschichte des Textes und über (Be-)deutungsverschiebungen aussagen.

Das weibliche Opfer

Die Flucht Helenas vor ihrem Vater begründet die Ausformung der sich durch die ganze Handlung ziehenden Grundposition der Heldin: Sie ist, ähnlich wie Griseldis oder die Frau des Ambrosius in *Fyra köpmän/Tvende Kiøbmænd* das unschuldig verfolgte weibliche Opfer männlicher Willkür, und sie ist ständig auf der Flucht vor verschiedenen Männern – zunächst vor dem Vater (von dem tatsächlich eine Bedrohung ausgeht), dann vor ihrem Mann Heinrich (aufgrund der Intrige), schließlich vor beiden, bis sich nach jahrelangem Suchen und Voreinander-Fliehen endlich alle Missverständnisse aufklären können. Die Opferrolle bestimmt auch Helenas Verhalten in der gesamten Historienhandlung; so lebt sie etwa jahrelang aus Angst vor ihren Verfolgern in selbstgewählter Anonymität. Erst in dem Brief, den sie als „ungefährdetes Substitut“ ihrer eigenen körperlichen Präsenz unter der Treppe des Papstes in Rom hinterlässt, offenbart sie den anderen ihre wahre Identität; die vorher sich bietenden Gelegenheiten der Wiedererkennung und -vereinigung mit der Familie vermeidet sie wissentlich. Mit der Opferrolle befindet sich die Heldin so gut wie ständig in der Defensive, den aktiven Part übernehmen die männlichen Protagonisten der Historie. Helena tritt teilweise sogar fast in den Hintergrund der Handlung, weil die Aktivitäten der anderen Figuren das Geschehen bestimmen und der Blick des Lesers auf diese gerichtet wird.³⁸³ Interessanterweise sind die anderen weiblichen Figuren im Roman entweder ebenfalls Opfer (Clarissa und Maria, die Nichte des Herzogs, die für ihre Unterstützung Helenas mit dem eigenen Leben bezahlen) oder unbedeutende Nebenfiguren wie Lucennia und Plaisante, die mit den Königssöhnen vermählt werden, also ein standesgemäßes „Schicksal“ zugeteilt bekommen. Die einzige wirklich aktiv agierende Frau in der Historie ist bezeichnenderweise die böse Schwiegermutter, deren Aktivität mit Aggressivität und Skrupellosigkeit gepaart ist. Die männlichen Akteure sind differenzierter dargestellt

³⁸³ So auch in der Chanson de geste *La Belle Hélène*, wie Archibald, *Incest*, S. 178, festhält: „Hélène often seems quite a marginal character in the midst of all the hectic activity by the other characters.“

(Antonius, Heinrich, der Herzog, die Königssöhne, der Bischof von Tours), zeichnen sich aber teilweise durch eine extreme Gewaltbereitschaft aus. Liest man den Text mit Archibald als Erzählung eines weiblichen „rite de passage“ bzw. einer weiblichen „queste“, so muss Helena (bzw. die ihr entsprechenden Heldinnen in den anderen Texten, die zur Erzähltradition „Flucht vor dem inzestuösen Vater“ gehören) notgedrungen passiv sein, findet sich doch innerhalb der weltlichen, höfischen Literatur des Mittelalters im Grunde kein eigenes Erzählmodell mit einer weiblichen Heldin, das einer solchen Historie als adäquates Vorbild hätte dienen können.³⁸⁴

Erzählmodell Heiligenlegende

Ein Vorbild aus einer anderen literarischen Tradition ergibt sich freilich: die Biographien weiblicher Heiliger oder Märtyrer in der hagiographischen und Legendenliteratur und natürlich auch das Leben und Leiden Christi selbst, das in der christlichen Tradition seit jeher zur *imitatio* aufruft.³⁸⁵ Die Bedeutung hagiographischer Erzählmuster für das Genre der Chansons de geste ist in der Forschung gründlich untersucht worden. Roussel etwa führt zahlreiche Elemente und Erzählmuster auf, die die Chanson de geste *La Belle Hélène* aus der hagiographischen Literatur übernommen hat, wie etwa die Rolle der Heiligen, der Wunder und Gebete und die Übernahme einzelner Motive aus Heiligenviten.³⁸⁶ Dazu kommt ein spezi-

³⁸⁴ So auch Ingrid Bennewitz: „Mädchen ohne Hände. Der Vater-Tochter-Inzest in der mittelhochdeutschen und frühneuhochdeutschen Erzählliteratur“, in: *Spannungen und Konflikte menschlichen Zusammenlebens in der deutschen Literatur des Mittelalters*. Bristoler Colloquium 1993. Hg. von Kurt Gärtner et al. Tübingen: Niemeyer, 1996, S. 157-172, hier S. 166-167. – Und Archibald, *Incest*, S. 159-161: „The Flight from the Incestuous Father plot can be read as an important social and personal rite of passage gone horribly wrong. In chivalric romance [...] a standard male rite of passage marking the transition from adolescence to maturity, and from obscurity to fame, requires the protagonist to win his spurs on a quest or at a tournament, discover his identity [...] and receive his final reward in the form of a lady's love and the acclaim of the court. What could a female rite of passage consist of? Women's adventures have to be passive – much may happen to them, but they cannot demonstrate heroism through action. They cannot go out on lone quests or fight in tournaments to prove their strength and maturity; success for them in the eyes of the world means possession of outstanding beauty, nobility, and virtue [...] and then a prestigious marriage and many children, preferably male. [...] The heroines of the Flight from Incest plot, on the other hand, deliberately suppress their identities and accept long years of exile, often in menial conditions, because they fear the consequences of return to the fathers or husbands who have treated them so brutally.“

³⁸⁵ Zu den religiösen bzw. hagiographischen Elementen in einer Version der Erzählung, Beaumanoirs Versroman *La Manekine* (um 1240) – die Titelheldin, die hier Joïe heißt, wird mit der Jungfrau Maria oder mit Christus selbst verglichen – existiert eine ganze Reihe von Untersuchungen, vgl. Archibald, *Incest*, S. 154-155 (mit Anm. 14 und 15) und Roussel, *Conter de geste*, S. 84-85.

³⁸⁶ Vgl. Roussel, *Conter de geste*, S. 229-325 zum religiösen Aspekt in der Chanson de geste, mit zahlreichen Beispielen von hagiographischen Elementen in der *Belle Hélène* und Hinweisen auf weitere Forschungsliteratur zum Einfluss der Hagiographie auf andere literarische Gattungen des Spätmittelalters. Einleitend hält er fest (S. 230): „La vocation historique et hagiographique du genre

fischer Zusammenhang zwischen der *Belle Hélène* und hagiographischer Literatur durch die bereits im Titel hergestellte familiäre Verbindung zwischen Helena und den Heiligen St. Martin von Tours und St. Brice, sowie durch einen spätmittelalterlichen französischen Überlieferungsverbund: Eine der drei vollständigen Handschriften der Chanson de geste *La Belle Hélène* enthält im Anschluss an die Chanson selbst auch noch die Vita des heiligen Alexius und einen weiteren religiösen Text, *Le trespas de Nostre Dame*. In der Transmission der anonymen Prosafassung des 15. Jahrhunderts finden sich dann jedoch wie zuvor erwähnt gattungsverwandte Texte im Überlieferungsverbund (*Magelone* und *Melusine*),³⁸⁷ offensichtlich ein Signal für die Zuordnung der Historien in einen gemeinsamen Genrekontext bzw. die beginnende Etablierung eines solchen. Solche hagiographischen Erzählmuster machen sich auch noch im lutherischen schwedischen Historienbuch von 1679 bemerkbar und demonstrieren, wie sich katholische Elemente im Lauf der Transmission der Erzählung im Text erhalten bzw. verändert haben.

Hagiographische Erzählmuster betreffen Analogien zwischen Figuren in der Historie und Christus, die Rolle der Heiligen (Martin und Brixius/Brice) sowie Wundererzählungen. Zunächst zur Christus-Analogie. An einer Stelle im Text werden Helena deutlich christologische Züge verliehen: Als der Herzog von Colchester über die (gefälschten) Briefe seines Herrn bestürzt ist, worin ihm der Befehl erteilt wird, Helena und ihre zwei Söhne zu verbrennen – andernfalls drohe ihm selbst der Tod auf dem Scheiterhaufen –, drängen ihn seine Ratsherren zum Befolgen des Befehls mit dem Argument: „thet wore bättre at en Menniskia dödde/ än at i och edert hela huus/ och ther til medh wäl hundra eller fleere skulle döo och omkomma.“³⁸⁸ Diese Anspielung auf die Auslieferung und den Opfertod Christi ist nicht zu übersehen: „Es ist besser, dass ein einziger Mensch für das Volk stirbt.“ (Joh 18, 14). Helenas geforderter Tod wird hier also indirekt mit Christi Erlösertod in Beziehung gesetzt, wodurch alles, was sie als „weibliches Opfer“ erleidet, aus dieser Perspektive der Postfiguration mit Christus einen Sinn erhält und positiv gewertet ist. Die christologische Parallele wird auch noch auf eine weitere Figur übertragen, Maria, die Nichte des Herzogs, die sich ihrerseits für Helena opfert. Sie wiederholt fast identisch die Worte der Ratsherren:

Käre Moorbroder/ I kunna göra två Barn aff kläde och annat tingest/ them will iag taga medh migh/ när iag går til Eelden/ med hwilket iagh will förlösa mijn Drottning och Frw. Ty thet är bättre at iag döör allena/ än at wij flere skole döo och omkomma/ och nu kan tu göra hwilket tig lyster.³⁸⁹

[la chanson de geste], ainsi que sa valeur exemplaire, ne peuvent être affirmées avec plus de force. *La Belle Hélène de Constantinople* s'inscrit clairement dans cette perspective.“

³⁸⁷ Zu diesen Überlieferungsphänomenen vgl. *La Belle Hélène*, S. 29-38.

³⁸⁸ *Helena* 1679, Bl. B3^r (Es wäre besser, wenn nur ein Mensch stürbe, als dass Ihr und Euer ganzes Haus und damit hundert oder mehr Menschen umkämen).

³⁸⁹ *Helena* 1679, Bl. B4^r (Lieber Onkel, Ihr könntet doch zwei Puppen aus Kleidern machen, die den Kindern gleichen; diese werde ich mitnehmen, wenn ich den Scheiterhaufen besteige, wodurch

Für eine der beiden Frauenfiguren, Maria, bedeutet dies in der Erzählung tatsächlich den Tod, Helenas Schicksal und Leiden werden dagegen mit der Anspielung auf den Opfertod Christi deutlich positiv gewertet und überhöht.

Daneben gibt es noch weitere Textstellen, die den Text in die Nähe der Heiligenliteratur rücken. Nicht unwesentlich ist hierbei die Verbindung von Inzestthematik und Heiligkeit, die in der mittelalterlichen Literatur auszumachende Beliebtheit einer Inzesterzählung innerhalb einer Heiligenlegende.³⁹⁰ Helena etwa erscheint den Nonnen in Flandern, ihrem ersten Zufluchtsort zu Beginn der Historie, mit Vorzeichen des Wunderbaren bei ihrer Ankunft an Land ausdrücklich als Heilige:

[...] och tå Helena kom hart nār Klostret/ begynte ther alla klockorna til at ringa aff sig sielfwa/ hwar öfwer the Kloster Jungfrur sig storligen förundrade/ och ginge alle vth at see sig om/ och i thet finga the see een Qwinna ifrån Siökanten komma gångandes/ hwilken war Helena. Så gingo the emoot henne med kors och fana/ hwilket Helena mycket förundrade/ och the vndfinge henne kierligen/ och sade at hon måtte wara een helig Frw. Helena sade/ at hon en sådan Ähra och process icke war wärdig.³⁹¹

Der Text spielt hier mit der „heilmäßigen“ Erscheinung Helenas. Zunächst wird nämlich aus der Sicht der (unwissenden) Nonnen erzählt, während es für den Leser klar ist, dass es sich bei der Frau, die vom Meer her auf das Kloster zugeht, um Helena handelt („och nār Helena kom hart nār Klostret“). Doch die Glocken läuten von allein, was die Nonnen veranlasst, sich der Unbekannten mit Kreuz und Fahne in einer Prozession wie einer Heiligenerscheinung zu nähern. Zweimal wird dann diese heilige Aura durch Helenas Reaktion abgeschwächt („hwilket Helena mycket förundrade“, „Helena sade at hon ... icke war wärdig“). Sie macht sich diese Aura, die sie offensichtlich hat, nicht zunutze.

An einer anderen Stelle betet Helena zu Gott, als sie von den Piraten überfallen wird, und wird prompt erhört; Gott schickt einen Sturm, der das Piratenschiff zerschellt, und lässt Helena auf einer Schiffsplanke heil nach England kommen. Die unmittelbare Kausalität zwischen Helenas Gebet und der „Reaktion“ Gottes sowie die Darstellung der Ereignisse als von Gott gelenktes Geschehen wird vom Text ausdrücklich hergestellt.³⁹² Die kurze Szene kann auf der Textebene als Beweis für

ich meine Königin retten werde. Denn es ist besser, dass nur ich sterbe, als dass wir alle umkommen. Nun kannst du tun, wie es dir behagt).

³⁹⁰ Zur Thematik „Inzest und Heiligkeit“, auch mit Einbezug anderer mittelalterlicher Inzesterzählungen wie etwa dem *Gregorius*, vgl. Kiening, *Genealogie-Mirakel*, S. 239, und Peter Strohschneider: „Inzest-Heiligkeit. Krise und Aufhebung der Unterschiede in Hartmanns ‚Gregorius‘“, in: *Geistliches in weltlicher Literatur*, S. 105-133. Dazu auch Eming, *Inzestneigung*, S. 21-23.

³⁹¹ *Helena* 1679, Bl. A5^r-A5^v (Und als Helena sich dem Kloster näherte, begannen alle Glocken von selbst zu läuten, worüber sich die Klosterfrauen sehr wunderten. Sie gingen hinaus, um nachzusehen, und da erblickten sie eine Frau, die vom Strand her kam, das war Helena. Sie gingen ihr entgegen mit Kreuz und Fahne, worüber Helena sich sehr wunderte. Die Nonnen empfingen sie herzlich und meinten, sie müsse eine Heilige sein. Helena sagte, dass sie solcher Ehre und eines solchen Empfangs nicht würdig sei).

³⁹² *Helena* 1679, Bl. A6^r: „Tå gick Helena för sig sielff/ och giorde sijn Böön således: O alzmectige och sanfärdighe Gudh/ tu weest för hwad Orsaak iag är dragen ifrån min Fader/ som är för then

Helenas besondere Rolle als Heilige und als von Gott beschütztes Opfer menschlicher Angriffe verstanden werden, auf einer weitergehenden Deutungsebene dann im Zusammenhang mit der Fortunathematik im *Apollonius* und in der *Helena* als eine christliche Didaxe, indem dem Leser das Vertrauen auf Gott als einzige Rettung inmitten der stürmischen See des Lebens empfohlen wird – nicht umsonst spielen sich Szenen wie diese auch im *Apollonius* gerade auf dem Meer ab, ureigenstem Herrschaftsbereich der Fortuna. Mit der prompten Erhörung von Helenas Gebet wird dem Leser die Macht des Gebets demonstriert und Helenas Heiligmäßigkeit unterstrichen.³⁹³

Weitere wichtige Elemente aus der hagiographischen und biblischen Literatur sind zudem die Träume, in denen den zweifelnden oder unschlüssigen Protagonisten von einem Engel der richtige Weg gezeigt wird: Zu Beginn der Historie wird dem Papst im Traum gesagt, dass er die Erlaubnis zum inzestuösen Begehren seines Schwagers Antonius geben könne, weil es sich ohnehin nicht erfüllen werde (*Helena* 1679, Bl. A3^{r-v}), später wird dem Eremiten Felix im Traum von einem Engel gesagt, er solle zum Bischof von Tours gehen und ihm die Geschichte der Kinder König Heinrichs erzählen (*Helena* 1679, Bl. D4^v-D5^v), schließlich wird Heinrich selbst im Traum geoffenbart, Martinus möge Helenas abgeschlagene Hand an ihren Arm halten, sie würde sich wieder daranfügen (*Helena* 1679, Bl. D7^r). Die Parallelen zu den zahlreichen in der Bibel geschilderten Träumen (Abraham, Joseph, die Weisen aus dem Morgenland usw.) sind offensichtlich. Wie die anderen aus der hagiographischen Literatur übernommenen Anspielungen und Erzählmuster haben diese biblischen Anspielungen ihren eigenen Wahrheitsanspruch und eine über Zweifel erhabene Autorität und stützen so die „historia“ ab. Zugleich stehen solche Verweise für frühneuzeitliche Genreoffenheit und -pluralität. Diese zeigt sich gerade in der gleichzeitigen Übernahme und Adaption unterschiedlicher, auch möglicherweise

stora Synd iag icke wille med honom begå/ men nu kan iag icke hielpa mig/ förvtan tijn Hielp och Bijstånd/ hwilken iag wisserlig troor tu mig sänder vthi mijn Nödh/ och see mig ann med tijn Barmhertigheet/ at iag må blifwa oskämnd/ bewara mig O HErre ifrån thesse onde Menniskior/ at iag måtte behålla mijn Ähra/ och tig sedan therföre lofwa och prijsa. Och Gudh hafwer hört hennes Böön: Ther är strax en stoor Storm vpkommen/ och slog Skeppen från hwar andra/ at the alle förginges/ förvtan Helena/ som bleff sittandes på ett Stycke Wrak/ och Gudh giorde thet så/ at hon kom i Land vnder Engeland/ widh en skön Lustgård/ ther Gudh hafwer henne vphulpit/ och hafwer hon satt sig ther på Landet halff dödh/ och hafwer hwilat sig ther.“ (Da zog sich Helena zurück und sprach ihr Gebet: O allmächtiger und wahrer Gott, du weißt, aus welchem Grund ich von meinem Vater weggegangen bin, wegen der großen Sünde nämlich, die ich nicht mit ihm begehen wollte. Doch nun kann ich mir nicht helfen, ich brauche deine Hilfe und deinen Beistand, den du mir gewisslich in meiner Not schicken wirst. Sieh auf mich in deiner Barmherzigkeit, dass ich nicht entehrt werde, beschütze mich, o Herr, vor diesen bösen Menschen, dass ich meine Ehre behalte, dann werde ich dich dafür loben und preisen. Und Gott erhörte ihr Gebet: Sogleich kam ein heftiger Sturm auf, der die Schiffe zerbrach, dass alle untergingen, bis auf Helena, die sich auf einer Planke retten konnte. Gott fügte es so, dass sie in England an Land gelangte, bei einem schönen Garten; Gott half ihr dorthin. Sie ließ sich dort nieder, halb tot vor Erschöpfung, und ruhte sich aus).

³⁹³ Zur Rolle des Gebets in der Chanson de geste *La Belle Hélène* vgl. Roussel, *Conter de geste*, S. 306-317.

gegenläufiger Erzählmuster, die im Lauf der Transmission der Historie zusammenkommen und einander ergänzen. Das Historienbuch erweist sich somit als narratives Mosaik, das gerade in dieser Mehrfachperspektivierung sein reiches Erzählangebot demonstriert.

Ein Beispiel für diese Vielfalt, aber auch für die textuellen Transformationen der Historie – Bedeutungsverschiebungen aufgrund von verändernden Eingriffen in den Text im Laufe seiner zeittiefen Überlieferung, insbesondere die Transformation katholischer Elemente in der Erzählung – sind die katholischen Wundererzählungen und die Rolle der Heiligen (Martin/Martinus und Brice/Brixius). Die ursprünglich katholischen, mittelalterlichen Bezüge werden in der schwedischen Version des 17. Jahrhunderts abgeschnitten, die Szene oder die Figur als solche wird aber im Text weitererzählt, so dass wir es nurmehr mit „Relikten“ oder Transmissionsspuren eines katholischen Erzählelements zu tun haben. Ein solches Transmissionsphänomen präsentieren die Söhne Helenas, Martinus (Martin) und Brixius (Brice). In allen drei spätmittelalterlichen französischen Fassungen, der *Chanson de geste*, dem anonymen Prosaroman und in Wauquelines Prosafassung, wird Helenas Sohn Martin mit dem heiligen Martin von Tours identifiziert, bei Wauquelin ist gleich zu Beginn, in seinem Prolog, die Rede von „l’ystoire de Helayne, mere de saint Martin, evesque de Tours“ und Helena selbst wird nach der heiligen Helena, der Mutter Konstantins benannt.³⁹⁴ Diese katholische Überlieferung und Verbindung der fiktionalen Figur Helenas mit den berühmten Heiligen ist in den skandinavischen Versionen jedoch weggefallen. Die Vorgeschichte zu Helenas Geburt (Antonius, Helenas Vater, wird hier als angeheirateter Neffe des Papstes Clemens eingeführt, der ihn im Kampf gegen die Sarazenen unterstützt) ist nicht mehr vorhanden, und Helenas Namensgebung wird nicht mehr in Beziehung zu einer heiligen Namenspatronin gestellt (vgl. *Helena* 1679, Bl. A2^r). Brice, der Zwillingsbruder Martins, wird in der *Chanson de geste* als Vater des heiligen Brice präsentiert (welcher dann später dem heiligen Martin als Bischof von Tours nachfolgt); in der anonymen Prosafassung wird St. Brice gleich zum Bruder von St. Martin.³⁹⁵ In der *Chanson de geste* und bei Wauquelin wird Martin am Ende Bischof von Tours, und Brice d.Ä. wird mit Prinzessin Ludie verheiratet.³⁹⁶ In der schwedischen Fassung dagegen sind weder Martinus noch Brixius Bischöfe und Heilige: Martinus wird mit Plaisante, der lombardischen Königin, der Helena unterwegs begegnet war, verheiratet und König von England und Schottland. Brixius dagegen wird mit Lucennia vermählt und König von Konstantinopel; Lucennia ist hier identisch mit Ludie (vgl. *Helena*, Bl. D7^v-D8^r). Die beiden Heiligen sind also zu weltlichen Herrschern transformiert, was einem protestantischen Kontext des 17. Jahrhunderts wohl eher entgegenkommt.

³⁹⁴ Wauquelin, *Belle Hélène*, S. 14, vom heiligen Martin ist auch am Schluss der Erzählung die Rede, vgl. S. 400-401. Die Romanhandlung wird denn auch vom Erzähler ungefähr ins 5. Jh. datiert, vgl. die Vorgeschichte von Helenas Geburt, ebda., S. 15-19. Zur Figur des heiligen Martin in der *Chanson de geste* und der anonymen Prosafassung vgl. Roussel, *Conter de geste*, S. 241-255.

³⁹⁵ Vgl. Roussel, *Conter de geste*, S. 254-255 und *La Belle Hélène*, VV. 15527-15534.

³⁹⁶ Vgl. Wauquelin, *Belle Hélène*, S. 400-401 und *La Belle Hélène*, VV. 15529-15531.

Dennoch finden sich zwei Passagen im schwedischen Text, die sich aus der Legendenliteratur über den heiligen Martin bewahrt haben und die weiterhin in der Historie transmittiert werden, auch wenn Helenas Sohn im schwedischen Text nicht mehr ausdrücklich mit Martin von Tours identifiziert wird. Diese beiden Passagen können als „Relikte“ katholischer Erzählelemente bezeichnet werden.

In Kapitel 22 der schwedischen Historie wird erzählt, „Huru Martinus/ Helene Son/ föll nedh aff en Trappa i Staden Tours“.³⁹⁷ Eines Nachts auf dem Weg zum Nachtgebet stürzt Martinus durch eine List des Teufels, der auf der Treppe im Haus des Bischofs Erbsen gestreut hat. Er dankt daraufhin Christus, der ihn am Leben erhalten und für ihn gelitten hat. Im Traum erscheinen ihm die Heiligen Agnes und Maria Magdalena und die Mutter Gottes und bestreichen mit einer Salbe seine Wunden. Er nimmt ihnen die Salbendose aus der Hand, worauf die heiligen Frauen lachend entschwinden und er am Morgen tatsächlich mit einer Salbendose in der Hand erwacht. In einem schwedischen postreformatorischen Text von 1679 mag diese kleine Wundererzählung auf den ersten Blick nichts zu suchen haben. Ihr Ursprung ist denn auch eine katholische Legende, eines der Wunder des heiligen Martin von Tours: In der spätmittelalterlichen Chanson de geste *La Belle Hélène* wird genau diese Episode auch erzählt, allerdings mit dem entscheidenden Nachtrag, der im protestantischen schwedischen Text weggefallen ist: dem Verweis auf die wundertätige Salbendose, die „heute noch“, d.h. zur Entstehungszeit der Chanson, in Tours ihre Wirkung zeige.³⁹⁸ Der schwedische Text tradiert also den „plot“ der Episode weiter, lässt aber die religiöse Dimension (die anhaltende Wundertätigkeit) soweit wie möglich weg, weil sie dem Übersetzer wohl zu katholisch erschien. Dadurch wird der Text zwar mit einem Fragment aus der Legendenliteratur, der ihm von seiner Entstehungs- und Transmissionsgeschichte her eigen ist, weiterhin überliefert, jedoch ohne dass die ursprüngliche Deutung bzw. Einbettung in einen gegenwärtigen religiösen Zusammenhang ebenfalls mittransportiert wird. Somit bleibt diese Passage in der schwedischen Historie ein etwas kurioser Einschub, der aber gerade in seiner Verkürzung (als „Relikt“) auf die Übernahme von Elementen legendarischer Erzählungen in das Historienbuch und damit auf dessen Genrepluralität verweist.

Eine zweite Szene erzählt das bekannteste Element aus der Vita von St. Martin, die Teilung des Mantels mit einem Bettler, der mit Jesus Christus gleichgesetzt wird, in Erinnerung an das Schriftwort über die Barmherzigkeit („Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan.“ Mt 25, 40). In der Historie wird berichtet, dass sich die beiden Brüder Leo und Arm (wie Martinus und Brixius vor der Taufe heißen) vom Eremiten Felix verabschieden und auf die Suche nach ihren wahren Eltern machen. Sie gelangen in die Normandie und verschenken ihr Geld als Almosen an die Armen. Schließlich, als sie schon alles weggegeben haben:

³⁹⁷ *Helena* 1679, Bl. C6^v-C7^r (Wie Martinus, Helenas Sohn, in Tours eine Treppe hinunterfiel).

³⁹⁸ Vgl. *La Belle Hélène*, VV. 11052-11171 und S. 21.

Tå sade än en gammal Man: Gifwer migh dock något för Christi Pijna skul. Tå Leo hörde thenne arme Man sig beklaga/ tå hafwer Leo skurit ett stycke aff sin Kiortel och gifwit honom/ och han är strax förswunnen för them.³⁹⁹

Allein die letzte Bemerkung, dass der Mann rasch verschwand, könnte einen Hinweis darauf liefern, dass der Bettler mehr als nur ein armer Mann ist. Eine explizite Verbindung zur Martinslegende unterlässt der Text jedoch. Leo (Martinus) steht lediglich als wohlthätiger Mensch da, der Bettler ist ein gewöhnlicher Bettler. Allerdings mag die Geschichte von St. Martin und der Mantelteilung im allgemeinen „kulturellen Gedächtnis“ im protestantischen Schweden des 17. Jahrhunderts durchaus noch präsent gewesen sein, sodass die Leser bei dieser Passage trotzdem sehr wohl wussten, um wen es sich hier eigentlich handelt. In der Chanson de geste wie in Wauquelins Prosatext heißt es dagegen ausdrücklich, dass der Bettler Christus selber sei und dass diese barmherzige Tat zum Ruhm des heiligen Martin beitragen werde.⁴⁰⁰

Ähnlich wie in der Episode von Helenas Ankunft in Sluus, wo die Klosterglocken von selbst zu läuten beginnen, wird später noch ein kurzer Wunderbericht eingefügt, es wird erzählt, wie der Herzog von Colchester schließlich aus dem gefälschten Siegel der bösen Königinmutter ein Kreuz machen lässt, „som sedan giorde stoor Järtekn.“⁴⁰¹ In der Chanson de geste ist dies ein sprechendes Kreuz, von dessen Wundertätigkeit ausführlich erzählt wird. Der schwedische Erzähler belässt es aber bei der kurzen Anspielung auf die Besonderheit des Kreuzes und geht nicht näher auf den katholischen Aspekt des Wunders ein. Die Chanson des geste enthält noch zahlreiche weitere Wundererzählungen, die der skandinavische Text in seinen reformatorisch geprägten kulturellen Kontext jedoch nicht mehr übernimmt.⁴⁰²

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass gewisse katholische Elemente in der Transmission des Textes erhalten bleiben (Träume, die Christus-Analogie und die Namen der Söhne Helenas), andere jedoch ganz wegfallen, etwa die Identifikation der Söhne mit den Heiligen Martin und Brice, oder nur verkürzt transmittiert werden (Martin mit der Salbendose, Mantelepisode) und darum als bruchstückhafte Textelemente stehen bleiben. Gerade in dieser Fragmentarisierung sind sie freilich

³⁹⁹ *Helena* 1679, Bl. C2^r (Da sprach ein anderer alter Mann: Gib mir doch etwas um der Leiden Christi willen. Als Leo diesen armen Mann klagen hörte, schnitt er ein Stück von seinem Gewand ab und gab es ihm, und der Alte verschwand auf der Stelle).

⁴⁰⁰ Vgl. *La Belle Hélène*, S. 16 und S. 369-371, VV. 6335-6395 sowie Wauquelin, *Belle Hélène*, S. 209-210: „Et estoit ce povre homme comme tout nuz, et semble à nostre hystoire que c'estoit proprement Nostre Seigneur Jhesucrist qui se aparust à lui en ceste semblance. Le bon chevalier Lyon, qui encores n'estoit point baptisié, veant celle povre creature qui n'avoit de quoy couvrir sa char, tira son espee qui lui pendoit au costé et prist le pan de son mantel qu'il avoit sur les espaules et le trencha par my et puis le donna à ce povre. [...] don't il avinst que la nuyt suivant Lyon, qui depuis fut nommé Martin, oÿst une voix angelique disant: ‚Martinus adhuc cathecuminus, hac me veste contextit‘. – Vgl. zur Mantel-Episode auch Roussel, *Conter de geste*, S. 245-247.

⁴⁰¹ *Helena* 1679, Bl. C5^r (das dann große Wunderzeichen tat).

⁴⁰² Vgl. Roussel, *Conter de geste*, S. 277-306 (mit Übersicht S. 278-279), zum sprechenden Kreuz vgl. auch *La Belle Hélène*, S. 456-459, VV. 8572-8645.

ein Zeugnis für die breite Transmission und für die kulturellen Transformationen des Textes. Die Übernahmen aus hagiographischen Erzählmodellen zeigen den Reichtum der Gattung Historienbuch auf, die verschiedene mittelalterliche Genretraditionen wie Legende oder Roman in sich vereint und darin frühneuzeitliche Erzählverfahren des Kombinierens und Weitererzählens vorführt.

Der Text als *exemplum*?

In den meisten mittelalterlichen Erzählungen der Inzestfluchttradition wird das weibliche Opfer am Ende in seiner ursprünglichen Würde restituiert, die Verletzungen (die körperliche Verstümmelung) auf wunderbare Weise wieder geheilt und die Familie nach langen Irrfahrten wiedervereint, wobei der inzestuöse Vater in der Regel seine sündhafte Absicht inzwischen bereut hat.⁴⁰³ Ein idealer Zustand scheint erreicht, ähnlich dem Anfangszustand „vor der Katastrophe“. Interessanterweise fehlt dennoch, wie Elizabeth Archibald feststellt, in den meisten dieser Erzählungen eine explizite Moral am Ende. Das Inzestbegehren des Vaters wird, was der Leser von der narrativen Gerechtigkeit erwarten würde, so gut wie nie als Sünde moralisch verurteilt⁴⁰⁴ bzw. überhaupt gar nicht mehr thematisiert. Mit der im Text erzählten Reue scheint sein Vergehen gesühnt und ad acta gelegt zu sein, für den mittelalterlichen Autor ist das inzestuöse Begehren in Texten wie diesen offensichtlich primär im Rahmen der narrativen Organisation, also in seiner handlungskatalysatorischen Funktion ausschlaggebend.⁴⁰⁵

Anders da der schwedische (und dänische) *Apollonius*, der wie erwähnt als einer der wenigen weltlichen mittelalterlichen Texte von vollzogenem Inzest erzählt. Hier

⁴⁰³ Vgl. Archibald, *Incest*, S. 173-176, wo sie die verschiedenen Varianten des väterlichen Verhaltens in unterschiedlichen Erzählungen analysiert.

⁴⁰⁴ Zu Beginn der Erzählung wird sein Vorhaben jedoch durchaus als sündhaft markiert, und zwar sowohl vom Erzähler als auch innerhalb der erzählten Welt, nämlich von der Tochter, vgl. *Helena* 1679, Bl. A2'-A2' (meine Hervorhebungen): „På thet sidsta bleff han vptänd (*aff skamligh begärelse och lust*) til sijne egen Dotter/ dock til ächta at taga/ huilcket han på thet sidsta gaff henne tilkänna war aff Helena bleff mycket bedröfwat/ föll på sina knää för sin Fader/ med gråtande Ögon/ och sade: käre Fader/ betänker Eder bättre i thenna Saak/ ty man finner wäl andre Qwinnor/ som i kunnen Eder trolofwa/ at i therföre icke migh behöfwen ther til bruka/ *til bägge wåre Siälars Förtappelse*.“ (Schließlich wurde er von einer schändlichen Begierde und Lust ergriffen, seine eigene Tochter zu heiraten, was er ihr dann auch eröffnete, worüber Helena sehr betrübt wurde, vor ihrem Vater weinend auf die Knie fiel und sagte: Lieber Vater, besinnt Euch eines Besseren, denn es gibt wohl andere Frauen, mit denen Ihr Euch verheiraten könnt, dass Ihr mich dazu nicht benutzen müsst, zum Verderben unserer beider Seelen).

⁴⁰⁵ Archibald, *Incest*, S. 158: „[...] the surprising lack of reference to incest and its consequences in the epilogue of *La Manekine* and its analogues. Once again incest is used by medieval writers as the ‚péché monstrueux‘, the worst possible form of sexual sin – but as it is not consummated, its main function here is as a catalyst for the subsequent adventures of the heroine.“ Und ebda., S. 174: „It does seem surprising that in none of these versions is there any comment or moral in the end about the incestuous paternal desire which set the whole plot in motion.“ Vgl. auch ebda., S. 154 und S. 176.

wird das Inzestvorhaben und die Tat selbst, die Vergewaltigung der Tochter, wesentlich ausführlicher, dramatischer geschildert und deutlich als Sünde markiert:

Thes emellan bleff samme Antiochus aff Dieffwulens ingiffuande/ och en obeskedeligh kärleek vptändt til sin Dotter/ han elskadhe henne otilbörligen/ och annerledes än som en Fadher brde och lofligt war/ han stridde medh onskona och fechtade vthan blygsel/ men en obeskedeligh kärleek öffuerwan alt hans sinne och redeligheet/ han borttapte all mildheet/ förgaat sigh wara en Fadher/ och giorde sigh til en Tyrann och blodz kränckiare. Een morghon som Antiochus waknade/ och hans ondsko stogh honom hårdt vthi sinnet/ stegh han vpp/ och gick in i Dotterens kammar/ han befalte sina tienare/ stå ther långt ifrå/ säijandes: sigh haffua någhot hemligit medh sin Dotter tala. Men hans Dotter stogh honom här vthi lenge och fast emoot/ doch likwäl beröffuade han hennes Jungfrudom/ emoot hennes eghen wilia. Hon begreet och beklagade sin Fadhers grymme omildheet/ wiste sigh ingen råd/ hölt sigh swåra ynkeligh/ alle hennes åthäffuor woro örwanladhe/ baar itt bedröffuadt och sorghfult hierta etc.⁴⁰⁶

Entsprechend dieser durch den Erzähler moralisierten Besetzung des Inzests als teuflische Eingebung fällt denn auch die Strafe des Antiochus (allerdings auch der Tochter) für diese Sünde aus, sie werden in buchstäblich himmlischer Gerechtigkeit durch einen Blitz getötet. Dabei gibt es keine Unterscheidung zwischen Täter und Opfer, die Tochter des Antiochus haftet mit für das Vergehen des Vaters und wird mitbestraft.⁴⁰⁷

Wenn in der *Helena* die „gerechte Strafe“ fehlt (freilich geht es hier „nur“ um das Inzestvorhaben), gibt es dann vielleicht auch gar keine Hinweise auf eine moraldidaktische Vermittlungsabsicht des Textes? Was kann das für eine Intention des Textes bedeuten? Die schwedischen *Helena*-Ausgaben des 17. Jahrhunderts verweisen in ihrem bereits erwähnten kurzen Epilog auf die Lektüre der Historie in der weitergeführten mittelalterlichen *exemplum*-Tradition: das Lob der *patientia*. Der Text führt vor, wie die geduldige Frau nach allerlei Verirrungen und Abenteuern

⁴⁰⁶ *Apollonius* 1636 (S2), Bl. A7^r-A8^r (Währenddessen entflammte jener Antiochus durch die Eingebung des Teufels in einer ungehörigen Liebe für seine Tochter, er liebte sie unangemessen und anders, als es einem Vater ziemt, er kämpfte mit dem bösen Gedanken, aber eine unziemliche Liebe besiegte seinen Sinn und all seine Redlichkeit, er verlor seine Güte, vergaß, dass er ein Vater war, und machte sich zu einem Tyrann und grausamen Blutschänder. Eines Morgens erwachte Antiochus und seine Bosheit setzte sich durch, er stand auf, ging in die Kammer seiner Tochter, schickte die Diener fort und gab vor, etwas Geheimes mit seiner Tochter zu bereden. Seine Tochter widerstand ihm lange und tapfer, aber dennoch beraubte er sie gegen ihren Willen ihrer Jungfräulichkeit. Sie beklagte und beweinte die Grausamkeit ihres Vaters, wusste sich nicht zu helfen, wurde elend, ihr Betragen veränderte sich, sie trauerte und ihr Herz war kummervoll). – Gegenüber der lateinischen Version in der *HA* ist die skandinavische Fassung bereits eine abgeschwächte Erzählung, dort ist sogar noch von Blutspuren auf dem Fußboden nach dem Gewaltakt die Rede, der deutlich als *scelus*, Verbrechen, verurteilt wird. Vgl. Schmeling, *Historia*, S. 1 (RA), S. 45 (RB), S. 84 (RC).

⁴⁰⁷ *Apollonius* 1636 (S2), Bl. C8^v-D1^r: „then grymme Antiochus/ som regerade vthi Antiochia/ är Dödh: Gudh straffade honom hårdeligen och ynkeligen: bådhe han och hans Dotter äre slagne aff Tordön och liung-Eld“. (Der grausame Antiochus, der in Antiochia herrschte, ist tot: Gott bestrafte ihn hart und schrecklich, er und seine Tochter wurden von Blitz und Donner getroffen). Vgl. dazu auch Eming, *Inzestneigung*, S. 33.

schließlich wieder ihre rechtmäßige Stellung erlangt. Ihre „Passivität“ kann somit als Beweis ihrer Geduld gelesen werden und ist in der impliziten moralisch-didaktischen Intention des Textes und mit dem Blick auf Christi Leiden positiv besetzt, es hat sich mit anderen Worten „gelohnt“, Opfer zu sein, denn Gott hat sich ihr gegenüber gnädig erwiesen und sie – ähnlich wie auch Hiob, der hier als unausgesprochene biblische Präfiguration dient – für ihre Geduld mit der Restitution ihrer familiären und gesellschaftlichen Position belohnt. Im Vergleich zum narrativ ausschweifenden Abenteuerplot der Erzählung fällt der Stellenwert dieser moralischen Didaxe jedoch eher bescheiden und marginal aus. Der Reiz der Geschichte liegt für den Leser schwerpunktmäßig in seiner Gestaltung als Liebes-, Familien- und Abenteuerroman. Erklären lässt sich dieser „Widerspruch“ mit der multiplen und flexiblen Genrebestimmung, die Elizabeth Archibald den mittelalterlichen Inzest(flucht)erzählungen zuschreibt: sie können sowohl als *exemplum* wie auch als ‚romance‘, als Wundererzählung und als Abenteuer- und Familienroman gelesen werden, befriedigen in dieser Multifunktionalität unterschiedliche Lesererwartungen und -ansprüche und vereinigen damit in sich verschiedene beliebte literarische Gattungen ihrer Zeit. Gerade hierin dürfte wohl ein Grund für die große Popularität dieser Texte im Verlauf des gesamten Mittelalters liegen.⁴⁰⁸ Die Beliebtheit der Historienbücher, die diese Tradition in die frühe Neuzeit hinein übernehmen, lässt sich zu einem Großteil ebenfalls aus dieser mehrfachen Offenheit der Texte, auf eine weitergefasste, mehrdeutige Genrezuordnung und auf ihre vielfachen Rezeptionsmöglichkeiten hin, erklären. Gerade diese Kombination von *exemplum* und ‚romance‘ lässt sich für die *Helena* wie für den *Apollonius* und die *Griseldis* feststellen, und alle drei gehören in Schweden und Dänemark zu den beliebtesten Historienbüchern bis weit ins 19. Jahrhundert hinein.

Die unsichtbare Heldin

Im Zusammenhang mit der Genrefrage soll noch ein besonderer Aspekt des Textes und der „passiven Heldin“ diskutiert werden. Helena ist aufgrund ihrer Schönheit in der Historie das weibliche Objekt männlichen (sexuellen) Begehrens. Dies ist oftmals mit physischer Gewalt gekoppelt: angefangen beim inzestuösen Begehren des Vaters (*Helena* 1679, Bl. A2^r), dann folgt die Drohung des Königs von Flandern, das Kloster, in dem Helena Zuflucht gesucht hatte, niederzubrennen, falls sie nicht seine Geliebte werden wolle (*Helena* 1679, Bl. A5^v), schließlich die Seeräuber bei ihrer zweiten Flucht. Im Grunde ist es diese Begehrlichkeit, die die gesamte Handlung einst in Gang gebracht hat und auch am Laufen erhält. Der Blick auf Helena in der Erzählung ist ein männlicher Blick des Begehrens, und Rollen und Verhalten der männlichen Protagonisten definieren sich über diesen begehrliehen Blick. Allerdings wird Helena nicht im eigentlichen Sinn „angeschaut“, so dass man mit Suzannah Biernoff von „sexuality of sight“ sprechen könnte (wie es sich bei *Euriolus oc Lucretia*

⁴⁰⁸ Vgl. Archibald, *Incest*, S. 177-178 und S. 182.

anbot), denn der Text gibt darüber keine Auskunft, das Begehren scheint vielmehr über das bloße Hörensagen von Helenas Schönheit geweckt zu werden. Helena flieht jeweils, bevor es zu einem eigentlichen Blickkontakt kommen könnte (eine Ausnahme stellen die Inzest- und die Seeräuber-Episoden dar).

Auffallend ist eine der Erzählung kohärente Ambivalenz in der Inszenierung der geduldfähigen Helena als Heilige oder heiligmäßige Frau. Sie ist unschuldig, sorgt sich um ihre Kinder und leidet Not und Elend, bis sie schließlich rehabilitiert wird, aber ein zentrales Moment der Heiligenlegende, das Sichtbarkeitspostulat des Wirkens und Tuns (oder Nachwirkens) eines Heiligen oder Märtyrers,⁴⁰⁹ fehlt im Grunde in der *Helena*. In der Szene, als Helenas Auftreten am Strand von Flandern die Glocken läuten lässt, der Text also eindeutig Heiligkeit evoziert (am deutlichsten in der gesamten Erzählung), glauben die Nonnen dem Geläut und halten darum auch die vom Wasser her auf sie zukommende Helena für eine Heilige (vgl. *Helena* 1679, Bl. A5^r-A5^v). Nicht einmal hier ist es ihre Erscheinung als solche, die Heiligkeit „sichtbar“ macht, sondern ein unsichtbares, semantisch eindeutig aufgeladenes akustisches Signal, die Glocken. Auffallend ist im gesamten Verlauf der Erzählung, dass Helena zwar heiligmäßig dargestellt wird, jedoch stets im Verborgenen, im Unsichtbaren lebt. Hier lässt sich an die mittelalterliche literarische und theologische Diskussion über die Erotik des Blicks anknüpfen; und es ergibt sich für die Erzählung eine diskursive Verbindung von Unsichtbarkeit, einem Ausweichen vor dem erotisch-begehrlichen Blick, und Keuschheit. Helena flieht vor den Männern und vor der von ihnen ausgehenden Gewalt, flieht vor der Begehrlichkeit und der Sichtbarkeit und zieht sich in Gebäude oder Gebäudeteile zurück, wo sie nicht mehr sichtbar ist: ins Kloster in Sluus, ins Kloster in Plaisantes Stadt in der Lombardei (vgl. *Helena* 1679, Bl. C5^v), unter die Treppe im Papstpalast in Rom (vgl. *Helena* 1679, Bl. C5^v-C6^v), schließlich in eine Herberge in Tours (vgl. *Helena* 1679, Bl. D4^r-D4^v und Bl. D5^v-D7^r). Dies lässt sich lesen als Rekurs auf die Verbindung von Körper- und Architekturmetaphorik in Bezug auf Erotik und Begehren, wie sie in mittelalterlichen Texten vorkommt – der Rückzug ins Gebäude ist mit Keuschheit assoziiert, der keusche (weibliche) Körper wird selbst zum Wehrturm, zur Burg.⁴¹⁰ Ganz im Gegensatz zu Euriolus und Lucretia, die gerade über den (erotisch konnotierten) Blick kommunizieren, entgeht Helena dem männlichen begehrlichen Blick und damit auch der „gefährlichen“, leidenschaftlichen Liebe. Auf eine Weise ex negativo wird hier, könnte man also vorsichtig sagen, – in der Koppelung von Unsichtbarkeit, Keuschheit und bedrohlicher Sexualität in der Positionierung der

⁴⁰⁹ Vgl. Emma Campbell: „Sacrificial Spectacle and Interpassive Vision in the Anglo-Norman Life of Saint Faith“, in: Emma Campbell und Robert Mills (Hg.): *Troubled Vision. Gender, Sexuality, and Sight in Medieval and Image*. New York: Palgrave Macmillan, 2004, S. 97-115, hier S. 97: „The importance of vision in saints' life has been a widely recognized, if not always explicitly discussed, element of a genre that both represents and invites particular kinds of ‚visual‘ response. This is perhaps especially the case in accounts of martyrdom, where the martyr's suffering not only bears witness to his or her belief in the divine, but also articulates a demand to be seen and recognized as such.“

⁴¹⁰ Vgl. Biernoff, *Sight and Embodiment*, S. 55-56.

Heldin als eine „körperlos“ im Verborgenen Lebende – auf die (freilich äußerst komplexen und höchst unterschiedlichen) Vorstellungen über die Erotik des Blicks in der mittelalterlichen höfischen Dichtung, der Troubadourlyrik und der moraltheologischen Diskussion über die „Sünden des Auges“ rekurriert.⁴¹¹ Diese „Körperlosigkeit“ bzw. Unsichtbarkeit des Körpers der Heldin bleibt nichtsdestotrotz immer wieder Anziehungspunkt für das Begehren Fremder und führt gerade in seiner Fragilität und in seinen Verteidigungs- und Schutzstrategien vor, wie gefährlich das Begehren einer „ordnungsgefährdenden“ Liebe eingeschätzt wird.

Familie und Staat: die gefährdeten Ordnungen

Bei den mittelalterlichen Erzählungen vom (vollzogenen oder drohenden) Vater-Tochter-Inzest, die Archibald untersucht, ist in der Mehrzahl der Texte der Vater ein Herrscher, ein König. Mit Sicherheit kein Zufall, spiegelt sich hier wohl ein mittelalterliches und frühneuzeitliches Verständnis von Ordnung. Mit dem inzestuösen Begehren, das als Handlung oder auch schon als Absicht moralisch verurteilenswert ist, gefährdet nämlich der Herrscher sowohl die familiäre Ordnung als auch zugleich die politische Ordnung seines Landes; die Gefährdung oder Zerstörung des Mikrokosmos Familie entspricht auch einer Gefährdung oder Auflösung des Makrokosmos Staat. Die Inzestverdächtigung stellte im Mittelalter und in der frühen Neuzeit eine typische polemische Strategie der Klage gegen einen unbeliebten Herrscher dar.⁴¹² Der geplante oder vollzogene Missbrauch der Tochter symbolisiert den Missbrauch der Macht, die der Herrscher nach mittelalterlicher Vorstellung von Gott erhalten hat, ist also auch darum als Sakrileg zu sehen.

Als ein Beispiel für diese Überlagerung der Ordnungen dient der inzestuöse König Antiochus im *Apollonius*, der sowohl ein schlechter Vater als auch ein schlechter König ist, im Text sogar als Tyrann präsentiert wird. Mit der Tötung derjenigen Bewerber, die das von ihm aufgegebene Rätsel nicht lösen können (vor allem aber auch derjenigen, die es gelöst haben) zeigt sich Antiochus als grausamer Vater und Machtmensch und bringt vor allem die natürliche Ordnung zur Stagnation: Mit dem Aufsetzen des scheinbar unlösbaren Rätsels wird die Heirat der Tochter unmöglich gemacht, werden konsequenterweise auch die Geburt eines potentiellen Erben und Thronfolgers und damit die Kontinuität und Sicherung von Herrschaft massiv ver-

⁴¹¹ Vgl. Biernoff, *Sight and Embodiment*, S. 52 und z.B. Simon Gaunt: „The Look of Love. The Gender of the Gaze in Troubadour Lyric“, in: Campbell/Mills, *Troubled Vision*, S. 79-95.

⁴¹² Vgl. Archibald, *Incest*, S. 145-146 und Bruce Thomas Boehrer: *Monarchy and Incest in Renaissance England. Literature, Culture, Kinship, and Kingship*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992, S. 4: „[...] in a social formation that ascribes rank, wealth, and identity genealogically, family structure is always already macropolitical; to write or rewrite the family is to write or rewrite the state [...] the deep interconnectedness of royal family and royal state results from the fact that they are socially and conceptually the same thing.“

hindert.⁴¹³ Diesem Negativbild eines Herrschers und Vaters wird Apollonius gegenübergestellt (sowie Altistrates und seine Tochter Lucina). In der narrativen Gerechtigkeit der Erzählung werden Antiochus und seine Tochter durch einen Blitzschlag getötet, während Apollonius, Lucina und Tarsia als vorbildliche Familie am Ende mit Wiedervereinigung, Verheiratung (Tarsia) und Inbesitznahme von Königreichen belohnt werden; die familiäre Ordnung wie auch die staatliche Ordnung sind wiederhergestellt. Antiochus und Apollonius sind damit als Väter wie als Herrscher spiegelbildlich aufeinander bezogen dargestellt; die Inzestthematik ist aufs engste mit einem Diskurs über familiäre Ordnung und die richtige (Königs-) Herrschaft verknüpft.⁴¹⁴ In Vindekildes *En Christelig Huus-Fader* heißt es mit Bezug auf das Buch der Sprüche: „Saa siger og dend vise Mand/ at dend U-gudeliges Huus skal udslettis: Men de Oprictiges Bolig skal blomstris. Ordspr. Cap. 14. V. 11.“⁴¹⁵ In der Tat werden das Haus und das Herrschaftsgebiet des Antiochus aufgelöst und gehen in den Besitz der „guten“ Herrscherfamilie des Apollonius und Altistrates über. Dieser Verweis auf den schlechten Hausvater zeigt, wie sich *Apollonius* vor dem diskursiven Hintergrund der skandinavischen Hausväterliteratur lesen lässt: Apollonius als Figur ist im frühneuzeitlichen Kontext sowohl als Vater wie auch als Herrscher äußerst positiv besetzt, weil sich seine Darstellung im Romantext größtenteils mit den Vorstellungen der zeitgenössischen theologisch-ökonomischen Literatur vom rechtschaffenen Ehemann, Vater und Herrscher deckt. Wichtig ist die Sicherung und Kontinuität von Herrschaft (Apollonius und Lucina wird zum Schluss der Erzählung noch ein Sohn geboren und damit ein ordnungsgemäßer Erbe garantiert) und die Wiederherstellung akzeptabler familiärer bzw. genealogischer Strukturen. Das gefährliche und verbotene Begehren wird in der Erzählung zwar ausgespielt, letzten Endes aber in gesicherte Bahnen gelenkt.⁴¹⁶ *Apollonius* führt vor, wie eng „gute Herrschaft“, intakte familiäre Verhältnisse, gesellschaftliche Prosperität und die Gründung und Bewahrung einer Dynastie durch „die richtige eheliche Verbindung“ zusammenhängen und so einen positiven Gegenpol zu

⁴¹³ Archibald, *Incest*, S. 146, weist darauf hin, dass in der großen Mehrzahl der mittelalterlichen Inzesterzählungen keine Kinder aus inzestuösen Verbindungen entstehen, inzestuöse königliche Väter daher ohne Erben bleiben.

⁴¹⁴ Dazu Eming, *Inzestneigung*, S. 38: „Während das Schicksal von Antiochus im Zuge von Inzest, Mord und sozialer Isolation spiralförmig nach unten geht und seine Dynastie mit ihm und seiner Tochter ausstirbt, erwirbt Apollonius Verwandtschaft, Verbündete und ein prosperierendes Reich.“

⁴¹⁵ Vindekilde, *Huus-Fader*, Bl. B7^v (So spricht der Weise: Das Haus der Frevler wird zertrümmert, das Zelt der Redlichen gedeiht. Spr 14, 11).

⁴¹⁶ Wie Eming hervorhebt, ist dabei nicht unwesentlich, dass Apollonius eine exogame Verbindung mit Lucina eingeht, einer fremden Königstochter also, die außerhalb möglicher inzestuöser Konstellationen in der eigenen Familie steht. Erst damit ist auch die schlussendliche familiäre und gesellschaftliche Prosperität des Apollonius gesichert, was – avant la lettre gewissermaßen – die von Freud und Lévi-Strauss postulierte These vom Zusammenhang zwischen Inzesttabu und kulturellem und gesellschaftlichem Fortschritt bestätigt. Vgl. Eming, *Inzestneigung*, S. 39-40.

inestuösen Verhältnissen bilden, die narrativ mit Tyrannei, dynastischem Stillstand und Untergang gekoppelt sind.⁴¹⁷

Das „Mädchen ohne Hände“: Helenas zeichenhafter Körper

Auch in der *Helena*-Historie korrespondieren die sich durch die gesamte Handlung ziehenden gewalttätigen Aktionen der Protagonisten mit der Gefährdung des „inneren Hauses“. Zwar wird der Inzest nicht vollzogen wie im *Apollonius*, jedoch zieht er als dramatische Bedrohung der moralischen Ordnung der Familie eine Gewaltspirale in der Erzählung nach sich, die für die mittelalterlichen Inzestflucht-erzählungen nicht untypisch ist.⁴¹⁸ Körperliche Verstümmelung, drohende Vergewaltigung, Tod auf dem Scheiterhaufen, Mord, Kreuzzüge, Gefängnis, Brandschatzung – bis zur Wiedervereinigung der Familie reihen sich zahlreiche gewalttätige Handlungen aneinander. Erst als die familiäre Ordnung wiederhergestellt ist, findet auch die Gewaltspirale ein Ende, löst sich auf in der familiären und der politischen Harmonie, der Kontinuität der Herrschaft. Auf der syntagmatischen Ebene treibt die eingangs erzählte Inzestbedrohung die Handlung voran und wird zum Auslöser der „queste“ der Heldin und sämtlicher Abenteuer, Verwicklungen und Nebenhandlungen bis zum glücklichen Ende, auf der paradigmatischen Ebene lässt die enorme narrative Gewaltkulmination, die der Text bringt, Korrespondenzen zwischen familiärer und staatlicher Ordnung und auch die Fragilität derselben erkennen.

Für diese fragile, bedrohte Ordnung ist wiederum Helenas Körper ein entscheidender Signifikant im Text.⁴¹⁹ Zunächst unversehrt (nämlich durch die Flucht vor dem Inzest) wird die Intaktheit ihres Körpers verletzt, als der Herzog ihre Hand mit dem Ehering abschlagen lässt, um dem König ein Zeichen ihres Todes überbringen zu lassen (vgl. *Helena* 1679, Bl. B3^v). Sie wird in dieser Szene zum „Mädchen ohne Hände“ (bzw. Hand).⁴²⁰ Als die Nichte des Herzogs an Helenas Stelle auf den Schei-

⁴¹⁷ Vgl. auch Eming, *Inzestneigung*, S. 39. Selten freilich bringt der Text jedoch im Laufe seiner jahrhundertelangen Überlieferung und Bearbeitungen einen expliziten moralisierenden Kommentar am Ende, der über eine allgemeine Aussage (über die Unbeständigkeit irdischen Glücks) hinausgeht und konkret das Inzestverhältnis des Antiochus mit seiner Tochter verurteilt. Nur in John Gowers Version der Geschichte als exemplarische Erzählung innerhalb seines allegorisch-didaktischen Werks *Confessio Amantis* wird Apollonius explizit als Musterbeispiel einer „ordentlichen“ Liebe und als vorbildlicher Herrscher präsentiert. Vgl. hierzu auch Archibald, *Incest*, S. 93-101.

⁴¹⁸ Vgl. Archibald, *Incest*, S. 170-171.

⁴¹⁹ Vgl. auch Kiening, *Genealogie-Mirakel*, S. 252-253 zur Mehrfachfunktionalisierung der fehlenden Hand im *Manekine*-Roman.

⁴²⁰ Das Motiv der abgeschnittenen Hand bzw. Hände wird in den schriftlich wie oral überlieferten Varianten des „Mädchen ohne Hände“-Erzählkomplexes unterschiedlich eingesetzt, etwa als Akt der Selbstverstümmelung zur Verhinderung des Inzests (weil eine verstümmelte Frau nicht mehr attraktiv ist bzw. nicht Königin werden kann), als Eifersuchtsakt der bösen Schwiegermutter, als Strafe usw. Ebenso unterschiedlich sind seine Deutungen in der Erzählforschung, die vor allem psychoanalytisch ausgerichtet sind. Vgl. „Mädchen ohne Hände“ in *Enzyklopädie des Märchens*,

terhaufen steigt und sich die Verstümmelung im Grunde als „überflüssig“ erweist, lässt der Herzog die abgeschlagene Hand in einem Beutel von einem der Söhne Helenas um den Hals tragen, er wird deshalb vom Eremiten *Arm* genannt.⁴²¹ *Arm* (später *Brixius*) trägt somit in seinem Namen das Zeichen der Mutter, mehr noch: des verletzten Körpers der Mutter. Ihr amputierter, unvollständiger Körper bleibt im Namen des Sohnes präsent. Er trägt die abgetrennte Hand wie eine kostbare Reliquie in dem goldenen Beutel stets bei sich, was wiederum auf Helenas Inszenierung als Heilige verweist. Aufschlussreich ist die Wechselbeziehung zwischen Körperteil und (Rest-)Körper im Verlauf der Erzählung, denn mit der Trennung Helenas von ihren Söhnen werden auch diese beiden noch einmal voneinander getrennt. Sowohl die „Reliquie“ in *Brixius'* Besitz, der präsente (fragmenthafte) Signifikant für die abwesende Helena, als auch die fehlende Hand an Helenas amputiertem Körper selbst, die dessen Unvollständigkeit stets vor Augen führt – beide also, die Präsenz und die Absenz, fungieren im Text als Orientierungs- und Erkennungszeichen für Helenas Identität. Die Hand mit dem Ehering erkennt König Heinrich als die seiner Frau wieder und identifiziert damit die beiden Diener des Bischofs von Tours als seine beiden Söhne (vgl. *Helena* 1679, Bl. C4^r). Aufgrund der fehlenden Hand vermutet dann auch der Papst zu Recht in der unbekannten Frau seine Nichte.⁴²² Gegen Ende der Erzählung fällt diese Frau dem Diener König Heinrichs wiederum wegen der fehlenden Hand auf.⁴²³ In beiden Fällen vermeidet

Sp. 1377-1384. – Eine breite Übersicht über die verschiedenen Varianten des Motivs in der mittelalterlichen Literatur bietet auch Roussel, *Contes de geste*, S. 52-72 und S. 207-216, aus der Sicht der Erzählforschung. – Archibald geht insbesondere auf die Selbstverstümmelung als Schutz vor dem Inzest ein (vgl. Archibald, *Incest*, S. 167-168) und auf die symbolische Bedeutung als stellvertretende Verletzung statt des verhinderten Inzest bzw. der gewaltsamen Defloration, also ein selbst zugefügter körperlicher Gewaltakt anstatt der patriarchalen Gewaltausübung am weiblichen Körper. Die Tochter verweigert dem Vater buchstäblich ihre Hand. In der *Belle Hélène* (sowohl in der *Chanson de geste* wie auch den spätmittelalterlichen Prosaversionen und der folgenden Transmission) steht die Verstümmelung aber nicht in Zusammenhang mit dem Inzest, sondern – wie auch im schwedischen Text oben vorgeführt – (als Märchenmotiv) mit der Funktion als Beweis für den angeblichen Tod der Heldin. Vgl. Archibald, *Incest*, S. 170-172.

⁴²¹ *Helena* 1679, Bl. B5^r: „och kallade thet ena [barnet] Leyon/ och the andra Arm/ wid thet war Helene Arm bunden.“ (und er nannte das eine Kind Löwe, das andere Arm, denn an ihm war Helenas Arm befestigt). Entsprechend auch die Namensgebung in den französischen Vorlagen: in der *Chanson de geste* und in Wauquelins Prosatext heißt der Sohn *Bras*. Vgl. *La Belle Hélène*, VV. 3763-3786 und Wauquelin, *Belle Hélène*, S. 185.

⁴²² *Helena* 1679, Bl. C6^r: „När Påfwen nu sågh/ at hon hade allenast een Hand/ tänckte han strax på Helena/ och ropte henne til sigh/ och sporde henne hwar hon war hemma/ och huru hon hade mist then eena Handen?“ (Als der Papst sah, dass sie nur eine Hand hatte, dachte er gleich an Helena, rief sie zu sich und fragte sie nach ihrer Herkunft und wie sie die andere Hand verloren hätte?) – worauf ihm Helena eine erfundene Geschichte erzählt, die bezeichnenderweise von einem Vergewaltigungsversuch handelt.

⁴²³ *Helena* 1679, Bl. D4^r: „och i thet samma kom Konungens Tienare rijdandes och sågh wäl på henne/ ty han förmärckte/ at hon hade allenast en Hand/ och tänckte han/ thet måtte jw wara Helena, ty han tiente Konung Henrich när the blefwe trolowade.“ (da kam der Diener des Königs herbeigeritten, sah sie genau an und bemerkte, dass sie nur eine Hand hatte, und er dachte sich, dies müsse Helena sein, denn er diente bei König Heinrich seit dessen Hochzeit mit Helena).

Helena eine Anagnorisis. Ihr körperliches Manko, eine Art Stigma, wird just *per absentia* zum sichtbaren Zeichenträger ihrer Identität, die sie gerade zu verbergen sucht, die sie unsichtbar lassen will.

Bei der Wiedervereinigung der Familie wird die abgetrennte Hand auf wunderbare Weise wieder an Helenas Handgelenk gefügt, was König Heinrich im Traum von einem Engel offenbart wurde. Martinus, der (wenn auch im schwedischen Text so nicht identifizierbare) heilige Sohn, St. Martin von Tours, ist es, der mit Gottes Hilfe die Intaktheit des mütterlichen Körpers wiederherstellt:

När Martinus thetta hörde/ bleff han ganska glad/ och hafwer så tagit sijn Moders Hand/ och påkallade Gudh/ at han wille med sijn hielp wara tilstådes/ thet han nu företager medh sijn Moder. Och så satte han ther medh Handen til Armen igen/ at hon bleff fast widh sittandes genom Gudz Alzmechtigheet för hwilken ingen Ting är omöieligt: För hwilken böönhörelse/ the alle prijsade Gugh [!] för sin stora Nåde.⁴²⁴

Das Wunder der Wiederherstellung des heilen Körpers ist als Signal für die Orientierung der Historie an hagiographischer Literatur zu lesen, das sich in der Transmission auch bis in die postreformatorischen skandinavischen Versionen erhalten hat; Gottes Größe und wundertätige Allmacht wird an Helena vorgeführt, die zwar keine wirkliche Heilige ist, aber nahezu wie eine Heilige inszeniert wird.

Auf einer zweiten Ebene steht Helenas amputierter Körper für die verlorene und erst am Schluss der Historie wiederhergestellte familiäre Ordnung.⁴²⁵ Ihre Verstümmelung kann als leib-haftiges Zeichen für die verlorene Einheit der Familie und damit für deren gestörte Ordnung gesehen werden. Die Irrfahrten, Reisen und Kriegszüge der Protagonisten, das Voneinander-Getrenntsein der einzelnen Familienmitglieder, die vorgetäuschten Identitäten, die Fluchtversuche Helenas vor Vater und Ehemann – diese Ereignisse (die freilich den Großteil der Handlung und damit des unterhaltenden Moments für den Leser ausmachen) demonstrieren die verlorene oder gestörte Ordnung der familiären Einheit. Erst bei der Wiedervereinigung der Familie, die zugleich auch die politische Ordnung neu errichtet, die Verteilung der Herrschaftsbereiche regelt und mit der Verheiratung der Söhne die Sicherung der Kontinuität herrschaftlicher Ordnung veranlasst, worin kein offener Raum für etwaige neue Inzestkonstellationen bleibt (vgl. *Helena* 1679, Bl. D7^r-D8^r), haben Irrfahrten, Täuschungen und Kriege ein Ende. Mit dem geheilten Körper der Heldin ist auch der politische und familiär-gesellschaftliche Körper wieder intakt. In

⁴²⁴ *Helena* 1679, Bl. D7^r (Als Martin dies hörte, wurde er froh, nahm die Hand seiner Mutter und betete laut zu Gott, dass dieser ihm bei seinem Vorhaben beistehe. Und so fügte er die abgeschlagene Hand wieder an den Arm, dass sie fest blieb, durch Gottes, des Allmächtigen Hilfe, für den nichts unmöglich ist. Für diese Erhörung des Gebets priesen alle Gott und seine große Gnade).

⁴²⁵ Zur Teleologie der Geschichte im verwandten *Manekine*-Roman erläutert Kiening, *Genealogie-Mirakel*, S. 250, dass verschiedene Grenzüberschreitungen vollzogen und genealogische Instabilitäten präsentiert werden, dass aber gerade in „der Monstrosität der Regelüberschreitung durch den Inzestversuch eine emphatische Bestätigung des die Regel konstituierenden Systems“ festgestellt wird; dies kommt meiner Lesart der *Helena* als ein durch Gefährdungen wie Inzest zwar am Rande der Ordnung experimentierender, sie letztlich aber bestätigender Text entgegen.

seiner Fragilität und Gefährdung verweist der Mikrokosmos Körper zeichenhaft auf die zu bewahrende bzw. wiederherzustellende Ordnung im Makrokosmos des Staatskörpers. Körper, Familie und Staat sind am Schluss wieder intakt. Durch das Wunder der wiederangefügten Hand schimmert die göttliche Präsenz hinter aller irdischen Ordnung, die transzendente Dimension der Entsprechung von Mikro- und Makrokosmos.⁴²⁶

Die wiederhergestellte Familienordnung bzw. die Beziehungen innerhalb der Familie, die an zwei Stellen besonders in den Blick rücken, nämlich bei Trennung und Wiederfinden, sind übrigens auch die einzigen Textstellen, an denen der Erzähler sich im schwedischen Text einschaltet und kurze Kommentare gibt. Diese Passagen machen deutlich, wie sehr dem Text an der Rehabilitation dieser Ordnung gelegen ist und dass er diese seinen Lesern ans Herz legen will. Zunächst die Stelle, als Helena das Verschwinden der Kinder beklagt, die im wilden Wald der Verbannung von einem Löwen und einem Wolf entführt wurden, während sie eingeschlafen war:

När Helena vpwaknade/ wore hennes barn borte/ *hwad klagomåhl hon hade/ gifwer iag hwar Moder at betänckia/ som hafwa sijna barn käre aff Hiertat*: Hon hafwer sagt och klagat medh stoor Grååt/ Ah mig arme/ hwar äre mijne barn blefne? O Herre Gudh/ hwij hafwa icke också the wilde Diuur ätit migh vp/ som mijna barn hafwa omkommit/ ty iag weet wäl/ at ingen menniskia hafwer tagit them migh ifrån. Therföre hafwer hon stätt vp som förtwiflat/ och sågh intet annat än Siö och Himmel på then ena/ och then willande Skogh på andre sijdan.⁴²⁷

In der zivilisationsfernen Wildnis, in der Helena sich befindet, erscheint die Klage um die entführten Kinder, um die verlorene Einheit der Familie umso ergreifender. Der Erzähler appelliert hier an die Mutterliebe („*hafwa sijna barn käre aff Hiertat*“) als christliche und der *hustavla* gemäße weibliche Tugend und Erwartungshaltung; Helena wird zur vorbildlichen Mutter, die um ihre Kinder trauert. Die freuden- und

⁴²⁶ Auf eine eingehendere Untersuchung der unterschiedlichen Körperdarstellungen und Körperdiskurse im Mittelalter muss hier verzichtet werden. Zur Zeichenhaftigkeit des Körpers in mittelalterlicher Literatur vgl. stellvertretend nochmals Christian Kiening: „Doch der Körper, von dem hier die Rede ist, hat überwiegend allgemeinen, theoretischen und normativen Charakter. [...] Als gefallener oder zerstückelter, beschädigter oder fragmentierter, zu heilender, zu kontrollierender oder zu neutralisierender ist der Körper primär Zeichen von Defizienz, nicht Quelle von Erfahrung.“ Christian Kiening: *Zwischen Körper und Schrift. Texte vor dem Zeitalter der Literatur*. Frankfurt/Main: S. Fischer, 2003, S. 180. Der Körper ist in seiner heilsgeschichtlichen Konzeption als erlösungsbedürftiger Körper und zugleich in seinem Geschaffensein als Ebenbild Gottes als „mikrokosmischer Spiegel der makrokosmischen Ordnung“ zu verstehen, der als lebender Körper Momente unterschiedlicher Gefahren und Gefährdung in sich birgt (z.B. Krankheit, Sünde). Vgl. ebda., S. 180-181.

⁴²⁷ *Helena* 1679, Bl. B5^r; meine Hervorhebung (Als Helena erwachte, waren ihre Kinder fort. *Wie sehr sie klagte, gebe ich jeder Mutter zu bedenken, die ihre Kinder recht von Herzen liebt.* Sie klagte unter großem Weinen: ach, ich Arme, wo sind meine Kinder geblieben. O Herr, warum hast du die wilden Tiere, die meine Kinder umgebracht haben, nicht auch mich auffressen lassen, denn ich weiß wohl, dass kein Mensch sie entführt hat. Dann stand sie verzweifelt auf, sah nichts als das Meer und den Himmel und den wilden Wald um sich).

tränenreiche Wiedervereinigung der ganzen Familie am Schluss der Historie fokussiert wiederum insbesondere das Verhältnis Helenas zu ihren Kindern, aber auch die Beziehung zwischen den Ehegatten Heinrich und Helena sowie zwischen Helena und ihrem inzwischen reuigen Vater:

Ther effter lopp Konung Henrich til henne [Helena]/ togh henne vänliga vthi Fampn/ och med gråtande Tårar kyste henne wänligen och käriligen/ och han gråt af stoor Glädie/ at han hade funnit henne igen (*som iag gifwer hwar at betänckia*) som så mister sin Allerkäreste/ och synnerlig han finner henne igen. Sedan är Konung Antonius/ hennes Fader/ kommen medh Knäfall och kyst henne/ ther medh hafwa både Herrarne bidit henne om förlåtelse/ hwad som the för hade brukit henne emoot/henne wänligen i fampn tagit/ och käriligen kyst. Tå hafwer hon med gråtande Tårar them gärna förlåtit: Och the låte henne afläggia the gamble kläder/ och låtit henne införas i sin Konungzlig Klädebonat/ som henne wäl tiente. Och tå äre hennes bägge Söner komne/ och fölle ned för henne/ hwilka hon bägge med gråtande Ögon hierteligen i fampn tagit/ them kyst/ och tryckt them til Bröst/ och ther effter hölz en stoor Herredag/ med all Härligheet och Glädie som thet sig borde. Hwem kann beskriwa then stora Frögd och Glädie/ the aff hwar abdra hade/ både leendes och gråtandes/ när the hwar andre ansåge? *Men iag gifwer Läsaren thet wijdare til at besinna och betänckia.*⁴²⁸

Die zuvor aus unterschiedlichen Gründen – Inzestvorhaben, Betrug bzw. Miss-
trauen, Verlust – gestörten Beziehungen zwischen den Protagonisten sind nun
wiederhergestellt. Dies wird auch deutlich an den materiellen Demonstrationen der
restituierten emotionalen und familiären Ordnung: Ein großes Fest wird abgehalten
(„medh all Härligheet och Glädie som thet sig borde“) und Helena wird wieder in
ihre königlichen Kleider gehüllt, die ihrer Würde entsprechen, auf die sie so lange
verzichten musste („som henne wäl tiente“). Darauf folgen im letzten Kapitel das
Wunder der Restitution des Körpers und die Verteilung der (gerechten) Herrschaft.

Mutter-, Gatten- und Elternliebe und die Inszenierung familiärer Eintracht also
stellen für den Erzähler entscheidende Aspekte in der Historie dar, die er zum Anlass
nimmt, sich selbst in die Erzählung einzumischen und den Leser zu ermahnen. Dies
mag auf eine Lektüre des Textes als frühneuzeitlichen „Familienroman“ schließen
lassen: Neben der Bedeutung der Tugend der geduldigen Helena, die an den
imitatio-Anspruch der Heiligenlegende und des Lebens Christi erinnert und den

⁴²⁸ *Helena* 1679, Bl. D6^v-D7^r; meine Hervorhebungen (Da eilte König Heinrich zu ihr, nahm sie
freundlich in die Arme, küsste sie innig und unter vielen Tränen und weinte sehr vor Freude, dass
er sie nun wiedergefunden hatte (*was ich jedem zu bedenken gebe*), der seine Herzallerliebste verlo-
ren und auf diese Weise wiedergefunden hat. Dann kam Antonius, ihr Vater, fiel vor ihr auf die
Knie, und beide Männer baten sie um Vergebung für das, was sie ihr zuvor angetan hatten, nah-
men sie in die Arme und küssten sie liebevoll. Da hat sie ihnen unter Tränen gerne vergeben. Und
sie ließen sie ihre alten Kleider ablegen und königliche Gewänder anziehen, die ihr ziemten. Dann
kamen ihre beiden Söhne, fielen vor ihr nieder, und sie schloss sie unter Tränen zärtlich in die
Arme, küsste sie und drückte sie an ihre Brust. Ein großes Fest wurde abgehalten, mit aller Herr-
lichkeit und Freude, wie es sich gehörte. Wer kann die große Freude beschreiben, die sie aneinan-
der hatten, lachend und weinend, als sie einander ansahen? *Dies aber gebe ich dem Leser weiter zu
bedenken und zu besinnen*).

Text in der Tradition eines mittelalterlichen *exemplum virtutis* positioniert, eröffnet sich darüber hinaus in der „Glorifikation“ der Familie eine vormoderne Perspektive. In der *hustavla* und anderen moraltheologischen und ökonomischen Texten der skandinavischen frühen Neuzeit ist nach dem Verhältnis zwischen den Eheleuten auch das Verhältnis zwischen Eltern und Kindern, die Verantwortung der Eltern für ihre Kinder, Gegenstand der Auslegungen des Autors.⁴²⁹ Den idealen Zustand des „Hausfriedens“ stellt eine optimal funktionierende Familie dar, in der sowohl die innerfamiliäre hierarchische Ordnung gewahrt ist als auch die moralischen, emotionalen und materiellen Pflichten und Verantwortungen der einzelnen „Stände“ untereinander wahrgenommen werden.

Für einen vormodernen Leser der *Helena*, aber auch des *Apollonius* und der *Gri-seldis*, der durch die Prominenz der *hustavla* und anderer theologisch-ökonomischer Literatur im kulturellen und religiösen Milieu des lutherischen Skandinaviens im 16. und 17. Jahrhundert mit deren Ordnungsvorstellungen vertraut ist, mögen gerade diese restituierten familiären und staatlichen Ordnungen am Ende der Historien ein entscheidender Aspekt gewesen sein. Die appellhaften Kommentare des Erzählers lassen jedenfalls darauf schließen. Hier bieten die Historien einen diskursiven Anschluss an die didaktische, ökonomische und theologische Literatur der Zeit, was mit Sicherheit auch als ein Grund für die große Popularität solcher Historien verstanden werden kann. Dass freilich der Reiz der Lektüre gerade im Erzählen von der Gefährdung solcher Ordnungen besteht, steht außer Frage – allein die epischen Schilderungen der Abenteuer- und Irrfahrten im *Apollonius* und der *Helena* lassen darauf schließen – widerspricht m.E. der ersten Feststellung jedoch nicht. Gefährdung, ein mögliches „Ausrenken“ oder sogar Zusammenbrechen der familiären und staatlichen Ordnung und deren schließlich doch noch erfolgte Restitution präsentieren sich hierin als spielerisches narratives Verfahren frühneuzeitlicher Historienbücher.

3.2.5.2 Hildegardis och Talandus

Die Historie von Hildegardis, eine Erzählung aus dem Sagenkreis um Karl den Großen, wurde erstmals zusammen mit *Echtenskaps Kärleeks Ähre-Crona* 1641 gedruckt: *Een lustigh och sanfärdig Historia/ om Drottning Hildegardis, Caroli Magni Husfrw/ och hennes Stiuffbrodher Talando*.⁴³⁰ Dieser Überlieferungsverbund, der bis

⁴²⁹ Vgl. z.B. Fischer, *Huus Tafla*, S. 284-313.

⁴³⁰ (Eine lustige und wahre Geschichte von Königin Hildegard, der Frau Karls des Großen, und ihrem Stiefbruder Talandus). KB Stockholm, Mikrofilm, Sign. F1700/2330 a, Bl. C2^v (der Druck befindet sich direkt im Anschluss an *Ähre-Crona* im genannten Erstdruck von 1641). Im Folgenden zitiere ich *Hildegardis* aus der Ausgabe von 1641. – Vgl. dazu auch SFV, S. 8-9 und Bäckström, *Svenska Folkböcker* I, S. 264-274 sowie Schück, *Svensk Litteraturhistoria* I, S. 364; Collijn, *Sveriges Bibliografi*, Sp. 390-391 und insbesondere ausführlich Glauser, *Ausgrenzung und Disziplinierung*, S. 148, Anm. 191. Weitere Ausgaben von *Fyra köpmän* nach dem Stockholmer Erstdruck von 1641 sind – die folgenden Angaben nach Glauser, ebda. und Collijn, ebda.: 1689 (o.O.), 1699 Stockholm, 18. Jahrhundert Mitte (o.O.), *1786 (Lund), 18. Jahrhundert II (2 Auflagen, o.O.),

ins frühe 19. Jahrhundert erhalten bleibt, zeigt eine enge inhaltliche und motivgeschichtliche Verbindung zwischen beiden Texten: Beide Texte gehören zum Erzählkomplex der unschuldig verfolgten und verleumdeten Frau, und beide erzählen von einer (erfolgreichen) Treueprobe, die die Tugendhaftigkeit und Treue der Ehefrau ins Zentrum des Geschehens und der Didaxe des Erzählten stellt. Hier nimmt der Anhang bzw. die zweite Historie desselben Drucks eine Unterstützungsfunktion für die narrative und didaktische Intention der ersten Historie wahr, ähnlich wie in der dänischen und schwedischen Transmission von *Griseldis/En Doctors Datter*.⁴³¹

Die Ehefrau Karls des Großen, Hildegardis, wird während dessen Abwesenheit von ihrem eigenen Stiefbruder, Talandus, sexuell bedrängt. Sie weigert sich, doch als das nicht mehr hilft, gelingt es ihr, ihn durch einen Trick zu täuschen (indem sie scheinbar auf seine Forderung eingeht und ihm in sein Gemach folgen will) und in einer Kammer einzusperren. Als ihr Mann aus dem Krieg heimkehrt, lässt sie Talandus aus Mitleid wieder frei. Dieser jedoch will sich für seine Schmach und das verweigernte Begehren rächen und verklagt Hildegardis ihrerseits der Unzucht: dass sie ihn, der auf sie aufpassen wollte, eingesperrt habe, um besser ihren ehebrecherischen Aktivitäten zu frönen. Karl der Große glaubt ihm und lässt seine Frau zum Tod verurteilen. Sie kann jedoch fliehen und lebt fortan in Rom, wo sie als Ärztin wirkt und bald berühmt wird. Talandus, durch Gottes Strafe blind und aussätzig geworden, gelangt schließlich ebenfalls nach Rom, wo er Hildegardis – unerkannt – um Heilung bittet. Sie heilt seine Krankheit, nachdem sie ihn zunächst zur Beichte geschickt hat. Von der wundersamen Heilung seines Schwagers erfährt Karl der Große und trifft zusammen mit dem Papst im Petersdom die berühmte Ärztin, in der er seine Frau erkennt. Hildegardis erzählt ihrem Mann den wahren Sachverhalt der Talandus-Geschichte und wird daraufhin vom Kaiser, der nun ihre Tugendhaftigkeit und Unschuld erkennt, rehabilitiert. Talandus soll mit dem Tode bestraft werden, doch Hildegardis bittet um sein Leben. Er verbringt den Rest seines Lebens in großer Armut außer Landes.

Auffallend ist in dieser Erzählung – wie bereits im *Apollonius* und in der *Helena* – eine Eröffnungsepisode des (versuchten) Inzestes, diesmal unter Stiefgeschwistern. Auch hier steht eine Vergewaltigung der Frau durch den männlichen Aggressor als drohendes Ereignis im Raum, also nicht etwa eine weibliche Verführerin. Wesentlich stärker als im *Apollonius* und in der *Helena* tritt allerdings die moralische Wertung des Erzählers in dessen Kommentaren zutage: Die Sympathien des Lesers werden eindeutig auf die tugendhafte weibliche Protagonistin gelenkt und die potenzielle inzestuöse Tat scharf verurteilt.⁴³² Entsprechend wird Talandus als

1809 Karlskrona, 1810 Göteborg, 1836 Lund. Die *Hildegardis*-Historie begleitet die *Fyra köpmän*-Drucke bis 1810, wird 1843 in *Folk-Sagor för Gamla och Unga* II, Örebro, aufgenommen. Sahlgren bestärkt Bäckströms Vermutung, der Erzählung liege eine deutsche Vorlage zugrunde (vgl. SF V, S. 9).

⁴³¹ Weitere Beispiele bei Glauser, *Ausgrenzung und Disziplinierung*, S. 146-150, der auch verschiedene Funktionslisierungsmöglichkeiten von Anhängen (in Kombination mit unterschiedlichen Haupttexten) zeigt, etwa bei der schwedischen *Historia om en biskop och en ostadd tjänare*.

⁴³² *Hildegardis*, Bl. C2r: „Men then ädle och dygdesame Frw/ war så stadigh och kysk/ at förr än hon ville vthi sin Herres långlige Frånwaru/ begåå Blodskam och Horerij medh sin Stiuffbrodher/ tå

Verkörperung alles Nicht-Tugendhaften präsentiert.⁴³³ Dass sein Vorhaben moralisch höchst verwerflich ist, zeigt auch die Verwendung des Begriffs „kådheet“ (*Hildegardis*, Bl. C3^r), womit eindeutig die christliche Todsünde *luxuria* (Wollust) gemeint ist.

Talandus' spätere körperliche Verunstaltung bzw. Disfunktionalität durch Blindheit und Aussatz wird als Gottes gerechte Strafe für ein Vergehen verstanden, das eben gerade die Verführung des Körpers durch das „sündige Fleisch“ beinhaltet hätte: „I medler tijdh/ straffade Gudh (som är en rättsvijs Domare) then otuchtige Talandum, så att han bleff blind och spetälsk.“⁴³⁴ Der Text demonstriert hier gewissermaßen das *ius talionis*. Die spätere körperliche Heilung des Talandus geht entsprechend einher mit der geistlich-moralischen Reinigung, der Beichte und Buße:

Talandus giorde som hon [Hildegardis] honom befalte/ bekende sine Synder/ och giorde Bättring/ och sedan kom han til henne/ hon giorde honom frisk och hälbregda [!]/ så att han bekom sin syyn och hälsa igen.⁴³⁵

Auch wenn Hildegardis Talandus durch ihre Güte vor der Todesstrafe bewahrt, so lässt ihm die narrative Gerechtigkeit doch eine angemessene Strafe zuteilwerden: er lebt fortan im Exil, „i stoor Armodh och Älendigheet.“⁴³⁶ Hildegardis dagegen ist in ihrer Güte, Tugendhaftigkeit, in der Praktizierung der christlichen Nächstenliebe, auch in ihrer Tätigkeit als Ärztin (auch sie lebt inkognito in Rom, ähnlich wie Helena) wiederum als heiligmäßige Frau gezeichnet.

Ähnlich wie in *Echtenskaps Kärleeks Ähre-Crona* und in der *Helena* behauptet sich auch in dieser Historie die weibliche Protagonistin in ihrer (auf die Sexualität bezogenen) Tugendhaftigkeit und ehelichen Treue. Ihr gelingt es, der Rache des vorschnell und oberflächlich urteilenden Ehemannes zu entkommen und unerkannt außer Landes eine zweite Existenz zu führen, die ihr zu Ruhm und Ansehen verhilft. Schließlich steht am Ende der Erzählung ihre moralische Rehabilitierung durch den Ehemann, der nach Gott an zweiter Stelle als irdisch-moralischer Richter fungiert, und der böse Verführer wird bestraft. Im Mittelpunkt steht die Treue und Tugendhaftigkeit der Frau; wie moralisch zweifelhaft freilich eine Treueprobe (wie

wille hon heller lijda döden.“ (Die edle, tugendhafte Frau war aber so standhaft und keusch, dass sie lieber sterben wollte als in Abwesenheit ihres Mannes Blutschande und Unzucht mit ihrem Stiefbruder zu treiben).

⁴³³ *Hildegardis*, Bl. C2^v: „thenne otuchtige Menniskia [...] medh sitt lättfärdige och skörachtige anmodande“ (dieser unzüchtige Mensch mit seinem leichtsinnigen und unzüchtigen Vorhaben); ebda.: „Talandus, såsom en skörachtig och vthi all oloffligh kärleek vptändt“ (Talandus, in frevelhafter und unrechter Liebe entflammt); Bl. C3^r: „thenne otuchtige Talandus“ (dieser unzüchtige Talandus); Bl. C4^r: „hennes Stiuffbrodher/ den förlogne Bofwen“ (ihr Stiefbruder, der verlogene Kerl/Schelm).

⁴³⁴ *Hildegardis*, Bl. C4^r (Derweil bestrafte Gott als der gerechte Richter den untugendhaften Talandus mit Blindheit und Aussatz).

⁴³⁵ *Hildegardis*, Bl. C4^v (Talandus tat, wie sie ihm geheissen, beichtete seine Sünden und tat Buße. Dann kam er wieder zu ihr. Sie heilte ihn, so dass er seine Sehkraft und seine Gesundheit wieder erlangte).

⁴³⁶ *Hildegardis*, Bl. C4^v (in großer Armut und in Elend).

in *Echtenskaps Kärleeks Ähre-Crona*) an sich sein mag und welches Licht sie auf das Treueverständnis des Mannes wirft, kommentiert der Text nicht, ebenso wenig das falsche Verhalten des zunächst an die Untreue der Frau glaubenden Ehemannes, der sie sogleich mit dem Tod bestrafen will.

Abschließend möchte ich auf einen interessanten Aspekt zum Thema Sexualität und Gewalt eingehen, den Kathryn Gravdal in ihrer Untersuchung zur Problematik der Vergewaltigung in französischen literarischen und juristischen Texten des Mittelalters behandelt.⁴³⁷ Sie führt vor, wie komplex und widersprüchlich (nämlich nicht eindeutig negativ bewertet) bereits die Begrifflichkeit von „Vergewaltigung“ im Altfranzösischen ist, und stellt überzeugend dar, inwiefern insbesondere in der mittelalterlichen hagiographischen Literatur und in den höfischen Romanen von Chretien de Troyes solche Handlungselemente oder Episoden, die von einer drohenden oder ausgeführten Vergewaltigung erzählen, in ganz unterschiedlicher Weise narrativ geschickt inszeniert und zu einem wichtigen handlungsantreibenden Motor der Texte und zu einem Interessefokus des (zuhörenden oder lesenden) Publikums gemacht werden.⁴³⁸ In den Heiligenlegenden, die Gravdal untersucht, ist der Konnex von Jungfräulichkeit und Heiligkeit zentral. Vergewaltigungsandrohung, Verkauf in die Prostitution, drohende Verführung oder aufgezwungene Ehe stellen demnach typische Topoi in weiblichen Heiligenviten dar. Die literarische Gestaltung sexueller Gewalt kann hierbei unterschiedliche didaktische Funktionen erfüllen, wie Gravdal zeigt: die Heroisierung der Heiligen, die die Verteidigung ihrer Jungfräulichkeit mit dem Leben bezahlt, als weiblicher *miles Christi*; die Möglichkeit der *imitatio Christi* bzw. die Christusähnlichkeit der Frau, indem sie zur Gegenspielerin des diabolischen (männlichen) Verführers wird; schließlich die Demonstration der göttlichen Gerechtigkeit (die Vergewaltigung wird niemals ausgeführt, die Heilige stirbt stets jungfräulich, der Verführer wird bestraft).⁴³⁹ Hier könnte man – freilich nur sehr vorsichtig, denn es handelt sich ja um gänzlich unterschiedliche Genres und Kontexte der Entstehung – durchaus Ähnlichkeiten zu den Historien von *Hildegardis* und *Echtenskaps Kärleeks Ähre-Crona*, zur *Helena*, auch zum *Apollonius* ziehen. Auf die Nähe der Chansons de geste und damit der *Helena*-Transmission zur hagiographischen Literatur wurde schon hingewiesen. Hier ist es zwar nicht die jungfräuliche Heilige, sondern die Ehefrau, aber doch die unschuldig verfolgte, quasi heilige Frau, die ihre Keuschheit und die eheliche Treue bewahrt und gegen alle drohenden Verführer verteidigt. Die Bedeutung der Jungfräulichkeit der weiblichen Protagonisten im *Apollonius* wird etwa an Lucinas Dienst im Dianatempel oder an Tarsias Rettung aus der Prostitution deutlich. Jungfräulichkeit und Heiligkeit sind in ihrer Kombination bezeichnenderweise häufig über den weiblichen Körper definiert, der in der hagiographischen Literatur als ein zentrales Moment für die Heiligkeit der Frau gelesen werden kann: ein gefährdetes Medium

⁴³⁷ Kathryn Gravdal: *Ravishing Maidens. Writing Rape in Medieval French Literature and Law*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1991.

⁴³⁸ Vgl. hierzu und zu den folgenden Ausführungen Gravdal, *Ravishing Maidens*, S. 1-71.

⁴³⁹ Vgl. Gravdal, *Ravishing Maidens*, S. 23-24.

für die Rettung des Seelenheils durch die zu bewahrende Unberührtheit, für deren extremste Verteidigung auch der (Märtyrer-)Tod erlitten wird.⁴⁴⁰

Die Inszenierungen von (drohendem) Inzest und anderer sexueller Gewalt werden in den Historien literarisch unterschiedlich ausgestaltet für ein Spiel mit moralischen Normen und Tabus, mit Konstruktionen von Weiblichkeit, Sexualität und Gewalt.⁴⁴¹ Komplex und vielfältig sind auch die Bezüge und Parallelen zu anderen Textsorten, Vorlagen oder Überlieferungslinien: dem mittelalterlichen höfischen Roman, der hagiographischen und Legendenliteratur, dem Familienroman antiker Prägung, der Chanson de geste usw. Indem etwa mehrere der hier behandelten Historien die christlichen Tugenden, insbesondere die Geduld, *patientia* („tålamodh“), den Lesern und besonders auch den Leserinnen zur *imitatio* empfehlen, rekurren sie auf das antik-mittelalterlich-christliche Tugendverständnis und schließen zudem an die „Poetik“ hagiographischer Literatur an: Soll in Heiligenlegenden das *exemplum virtutis* des Heiligen die Leserschaft zur Nachahmung anregen, so tut dies auf eine gewisse Weise auch das Historienbuch, indem (etwa bereits auf dem Titelblatt) in der *Helena* wie in der *Griseldis* und im *Apollonius* eben die Geduld zur *imitatio* nahe gelegt wird. Zugleich eröffnen diese vielfachen Bezüge in den Historien – was hier für den skandinavischen Kontext besonders interessant ist – einen impliziten Dialog mit den Vorschriften und Vorstellungen von Ehe und ehelicher Liebe, wie sie die zeitgenössische Hausväterliteratur formuliert hat. So ergeben sich zahlreiche Anschlussmöglichkeiten und diskursive Bezüge zwischen den verschiedenen Genres. Nicht zuletzt spielen dabei auch (vielleicht zufällige) Überlieferungsverbünde eine Rolle: so wurde etwa eine Ausgabe der Historie von *Hildegardis* in einen Band eingebunden, wo sie unmittelbar vor Petrus Bjuggs *Huus-Speegel* (Druck von 1689) steht.⁴⁴² Es erscheint plausibel, dass die Leserschaft (bzw. Zuhörer) von Bjuggs Text über die rechte Ordnung im Haushalt und unter den

⁴⁴⁰ Vgl. Claire Marshall: „The Politics of Self-Mutilation: Forms of Female Devotion in the Late Middle Ages“, in: Darryll Grantley und Nina Taunton (Hg.): *The Body in Late Medieval and Early Modern Culture*. Aldershot u.a.: Ashgate, 2000, S. 2-21, hier S. 12: „Yet it is clear that the potentiality for corruption is always in the female body, a fact which no doubt accounts for the prevalence and importance of the dead virgin as the dominant representation of female sanctity.“

⁴⁴¹ In diesem Kontext ist ein literarisches und kulturgeschichtliches Phänomen äußerst interessant, das mit den behandelten Konstruktionen von Weiblichkeit, Sexualität und Gewalt zusammenhängt, auf das ich hier aber nur verweisen kann: die Beliebtheit der Lucretia-Gestalt in der Literatur und Kunst des 16. und 17. Jahrhunderts. Die Römerin Lucretia, die vom Etruskerkönig Tarquinius Superbus vergewaltigt wird und sich daraufhin das Leben nimmt, gilt als Inbegriff der Keuschheit. In der Ikonographie sind dementsprechend die Szene des Überfalls oder die des Selbstmords die häufigsten. – Für den skandinavischen Kontext ist aufschlussreich, dass Lucretia auch im Rahmen der skandinavischen Hausväterliteratur im Zusammenhang mit Beispielen fleißiger und vorbildlicher (Haus-)Frauen genannt wird und damit im Bewusstsein der Leser moraltheologischer und ökonomischer Literatur als durchaus präsent erscheint. Wie Bergner zeigt, wird sie auch gern mit einem Spinnrad abgebildet und verweist damit auf das Spinnen als Tätigkeit der „guten Hausfrau“ im Alten Testament (vgl. Spr 31, 19; 31, 22 u. 31, 24). Vgl. Bergner, *Dygden som levnadskonst*, S. 79, Anm. 26.

⁴⁴² Vgl. Bjugg, *Een Huus-Speegel*, S. 84-785.

Bewohnern des Hauses auch mittels der *Hildegardis*-Erzählung eine Belehrung über die gute, tugendhafte und vorbildliche Ehefrau zu hören bekamen und die Historie auch als solche verstanden, als unterhaltsame, aber durchaus didaktisch angelegte Geschichte. Dass übrigens sowohl Griseldis, Lucina, Melusina, Helena (zumindest im Hauptteil der Erzählung), die Frau des Ambrosius in *Echtenskaps Kärleeks Ähre-Crona* und Hildegardis allesamt Ehefrauen sind, kann über eine zufällige Konstellation hinaus vielleicht eine zusätzliche Attraktivität der Historien demonstrieren: lassen sich doch so an diesen Protagonistinnen ehefrauliche Tugendvorstellungen literarisch durchspielen, die mit der zeitgenössischen Hausväterliteratur korrespondieren und zugleich auf eine Alltagswelt der Leserschaft Bezug nehmen: Im reformierten Skandinavien des 16. und 17. Jahrhunderts ist mit Sicherheit die (lutherische) Ehe- und Hausfrau die repräsentativste Erscheinungsform weiblicher Existenz.

3.3 Zusammenfassung

Die in diesem Teil der Untersuchung behandelten Historien zeigten ein breites Spektrum von Kontextualisierungsmöglichkeiten. Die dänische Bearbeitung von *Euriolus oc Lucretia* lässt sich im Licht eines (spät-)mittelalterlichen literarischen Liebesdiskurses betrachten, der auf antike Vorbilder zurückgreift und der mit der Historie in einen skandinavischen Kontext transportiert wird. Die außereheliche Liebe, von der diese Historie erzählt, steht in ihrem „ordnungsgefährdenden Potenzial“ in einem starken Spannungsverhältnis zum zeitgleichen Sprechen über Liebe und Ehe in der skandinavischen Hausväterliteratur. Dort wird neben der immer wieder primär ausgeführten Vorrangstellung des Mannes in Ehe und Haushalt durchaus differenziert über das Verhältnis der Ehepartner zueinander gesprochen und häufig gerade das partnerschaftliche Element betont. Ein Text wie der *Apollonius* bewegt sich etwa im Vergleich zum *Euriolus* wesentlich mehr im Rahmen der „hushällningslitteratur“, indem sich Liebe und Sexualität mehrheitlich innerhalb einer (zudem standesgemäßen) Ehe abspielen; die einleitende Inzestszene jedoch sowie spätere latente Inzestbezüge zeigen, wie die Historie als vielschichtiges Spiel mit Ordnungssystemen von Liebe, Sexualität und Ehe gelesen werden kann. Solche „Spiele“ zeigen in verschiedenen Varianten auch die anderen Historienbücher: *Melusina* führt die Verbindung von Liebes- und Ehediskurs (der im *Euriolus* als unvereinbar erscheint) sowie vor allem die engen Kohärenzen von innerem und äußerem Frieden (Hausfrieden–Staatsfrieden) und die Zerbrechlichkeit von Ordnung vor. Die *Griseldis* scheint auf einen ersten Blick die Rede von der Vorrangstellung des Mannes im Haus und der Unterordnung der Frau zu bestätigen, zeigt aber auch Widersprüchliches auf. In *Echtenskaps Kärleeks Ähre-Crona* bzw. *Tvende Kiøbmænd* erweist sich die (betrogene Ehe-)Frau als unschuldige Heldin; mit dem Experiment um die eheliche Treue bewegt sich die ursprüngliche Boccaccio-Novelle

in einer reizvollen Spannung zur Treue als Fundament der ehelichen Ordnung. Ebenso im didaktischen Dialog *Samtaal emellan twenne vnga Hustrur* bzw. *Ecteskabs Samtale* und *Kortvillig Dialogus*, der im ex negativo-Beispiel der trotzigen Xantippe (Karine bzw. Barbara) das Ideal der häuslichen und ehelichen Hierarchie bestätigt.

In den Historien *Helena* und *Hildegardis* schließlich wird das Motiv der „unschuldig verfolgten Frau“, das wiederum, ähnlich wie im *Apollonius*, mit einer Inzestgeschichte (wenn auch ohne vollzogenen Inzest) verknüpft wird, ausgebaut zu einer Erzählung von Jungfräulichkeit, Heiligkeit, Körper und Gewalt. Mit dem drohenden Inzest als Eingangsthema zeigt sich die häusliche und familiäre Ordnung in Erzählungen wie diesen am stärksten gefährdet. Inszenierungen weiblicher Heiligkeit in *Helena* und *Hildegardis* gehen einher mit einer Bedrohung des weiblichen Körpers durch gewalttätige Sexualität; die schließliche Rehabilitation der Heldin bedeutet neben der Rekonstruktion des intakten Körpers (in *Helena*) auch die Einrenkung der familiären und häuslichen Ordnung. Auffallend ist in diesem Zusammenhang auch, dass in der *Helena*-Erzählung der einzige vorkommende Erzählerkommentar sich auf das Verhältnis zwischen Helena und ihren Kindern bzw. zwischen den Eheleuten Heinrich und Helena sowie zwischen Helena und ihrem Vater bezieht; die rechte emotionale Qualität und vor allem die harmonische Wiederherstellung dieser Beziehungen am Ende der Historie wird dem Leser zu bedenken gegeben. Bevor jedoch wirklich Grenzen überschritten und Tabus gebrochen werden, werden in fast allen Historien die Maßstäbe und Grundsätze der außeliterarischen, theologisch-moraldidaktischen Normen bewahrt. Eine Ausnahme scheint allerdings der Apolloniusroman darzustellen, in dem der Vater-Tochter-Inzest wirklich vollzogen wird. Am Ende aller Historien ist die Ordnung aber wieder „eingerenkt“, die Übeltäter zeigen Reue (wie Helenas Vater) oder werden bestraft (Johan von Florenz, Talandus), die Ehepaare – nun wieder in der richtigen Konstellation vereint – leben glücklich zusammen, und auch die politischen Herrschaftsverhältnisse und Fragen der Nachkommenschaft können ordnungsgemäß geregelt werden.

In ihren facettenreich gestalteten Erzählmodellen beziehen sich die dänischen und schwedischen Historienbücher der frühen Neuzeit auf einen zeitgenössischen Kontext der ehelichen und häuslichen Ordnung, wie ihn die Hausväter- und Ökonomieliteratur beschreibt. Als literarische, fiktionale Weltentwürfe spielen und experimentieren sie mit ihm, verlassen jedoch nie ganz seinen Rahmen; sie sprengen seine festgeschriebenen Ordnungen zwar nicht, aber sie nutzen und reflektieren deren Dehnbarkeit und eröffnen vielfältige Möglichkeiten diskursiver Vernetzungen.

