

Witold Wojtowicz

Studien zur „bürgerlichen Literatur“ um die Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert



Witold Wojtowicz

Studien zur „bürgerlichen Literatur“ um die Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert

Die Untersuchung von kulturellen und literarischen Konventionen in der „Eulenspiegelliteratur“, die ungefähr zwischen 1580 und 1650 im Königreich Polen-Litauen gedruckt wurde, stellt den Gegenstand der Arbeit dar. Den Hintergrund bilden dabei die mit der Kultur der Frühen Neuzeit in Europa verbundenen Veränderungen. Die Texte der älteren polnischen Literatur werden mit ihren lateinischen und deutschen Pendants konfrontiert. Die Verwendung der Topik der verkehrten Welt, der Parodie, der satirischen Destruktion der gesellschaftlichen Hierarchie dient dazu, durch Anti-Werte wahre Werte zu erkennen. Das Hauptproblem der vorliegenden Untersuchung ist eine Antwortsuche auf die Frage nach dem Schicksal der Populärliteratur, die den allgemeineuropäischen Prozessen unterworfen und mit der Geistigkeit in Europa der Frühen Neuzeit verbunden war, ihre Spezifik aber in der altpolnischen Kultur hatte.

Der Autor

Witold Wojtowicz, Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Polonistik der Universität Szczecin (Polen); Polonistikstudium und Promotion an der Univ. Wrocław, Habilitation 2011 an der Univ. Warschau. Forschungsgebiete: Die altpolnische Literatur der Frühen Neuzeit und des Mittelalters.

Studien zur "bürgerlichen Literatur" um die Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert

SPRACH- UND KULTURKONTAKTE
IN EUROPAS MITTE
STUDIEN ZUR SLAWISTIK
UND GERMANISTIK

Herausgegeben von
Andrzej Kątny und Stefan Michael Newerkla

Band 4



PETER LANG
EDITION

Witold Wojtowicz

**Studien zur "bürgerlichen Literatur"
um die Wende vom 16. zum
17. Jahrhundert**

Übersetzt von Karin Ritthaler



PETER LANG
EDITION

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Gutachter:

Prof. Dr. habil. Edmund Kotarski
Prof. Dr. habil. Krzysztof Obremski

Umschlagabbildung: Titelseiten-Motiv aus „Literatura mieszczańska“
von Karol Badecki, Lwów/Lemberg 1925

The Publication is funded by the Ministry of Science and Higher Education of the Republic of Poland as a part of the National Programme for the Development of the Humanities. This publication reflects the views only of the authors, and the Ministry can not be held responsible for any use which may be made of the information contained therein.



NARODOWY PROGRAM
ROZWOJU HUMANISTYKI

ISSN 2192-7170

ISBN 978-3-631-63787-6 (Print)

E-ISBN 978-3-653-05735-5 (E-Book)

DOI 10.3726/978-3-653-05735-5

© Witold Wojtowicz, 2015

Peter Lang Edition ist ein Imprint der Peter Lang GmbH.

Peter Lang – Frankfurt am Main · Bern · Bruxelles ·
New York · Oxford · Warszawa · Wien



Open Access: Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Lizenz Namensnennung - Nicht kommerziell - Keine Bearbeitungen 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0). Den vollständigen Lizenztext finden Sie unter: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Diese Publikation wurde begutachtet.

www.peterlang.com

Inhaltsverzeichnis

Danksagung.....	9
Einleitung.....	11
Teil I	
„Bürgerliche“ und „eulenspieglerische“ Literatur.....	35
Kapitel 1. Die Volks- und Populärkultur.....	37
Das Volk	42
Religion und Kultur.....	48
Austausch und Partizipation.....	59
Die Gesellschaft.....	63
Kapitel 2. Auf der Suche nach einer „bürgerlichen Literatur“.....	75
Kapitel 3. <i>Blazeńskie zwierciadło</i> von Stanisław Grzeszczuk.....	97
Voraussetzungen und Gegenpole.....	100
Groteske – Absurdität – Sozialistischer Realismus.....	103
Die plebejische Literatur.....	106
Authentizität und Aktualität.....	109
<i>Blazeńskie zwierciadło</i> . Die plebejische Literatur – Kontinuität und Fortsetzung.....	111
Zusammenfassung.....	114
Kapitel 4. „... gleich einem Basiliskus, der mit dem Blick tötete.“ Eulenspiegel, Sowizdrzał und die „Eulenspiegelliteratur“.....	117
Wer war Eulenspiegel?.....	134
„Wer sich freuet, dass er Schalkheit treiben kann, der wird verachtet“.....	142
Die Zivilisierung der Manieren.....	145
Basiliskus.....	152
Teil II	
Über den „Zivilisationsprozess“ von Norbert Elias und die Veränderungen in der Kultur des 16. und 17. Jahrhunderts.....	155
Kapitel 5. „Zivilisationsprozess“ von Norbert Elias.....	157
Kapitel 6. „Wenn du anders handelst, dann erfährst du den Stock“: Der Zivilisationsprozess und die Gewalt.....	175

Kapitel 7. „Wenn du in den Scherzen auf etwas Unanständiges triffst, während du diese den Jungfrauen vorliest, dann übergehe es schweigend“:
Über den Zivilisationsprozess und die „bürgerliche“ poetische Sprache 205

Teil III

Das Lachen, der Karneval und das Schlaraffenland 247

Kapitel 8. Über das Lachen 249

Das Lachen nach Michail Bachtin 259

Ars iocandi 271

Exkurs 1. *Dworzanin polski* von Łukasz Górnicki über das Lachen 280

Exkurs 2. „Eulenspiegelliteratur“ und die „Babiner Republik“ 293

Kapitel 9. Karneval und Theater 301

Kapitel 10. „Sejmy niewieście“ [Frauen-Sejme] 339

Die Kontexte 350

Die Sejme 353

Sjem niewieści [Der Frauen-Sejm] 359

Babie koło [Der Frauenkreis] 365

Rezeption 367

Kapitel 11. „So alt ich auch bin, ich begehre die Ehe mit einem jungen Mann“ – *Marancyja* 371

Marancyja 375

„So werde ich bald zur Närrin“ 378

Die Magie 382

Wasser oder Wein 383

Didaktismus 385

Kapitel 12. Piotr Barykas *Z chłopia król* [Vom Bauern zum König]:

Über den Zeitvertreib der sitzenden Soldaten und die Pflichten
des gehorsamen Bauernstandes 397

Ein Narrenkönig 399

Der Karneval 402

Z chłopia król 405

Schultheiß und Popiel 407

Der Didaktismus 422

Schlusswort 434

Kapitel 13. *Peregrynacja Maćkowa* [Matzes Reise]:

Die Reise in das Schlaraffenland 439

Die Narration 439

Der Finckenritter 441

Fiktionen.....	442
Fremdheit.....	447
Die Architektur des Schlaraffenlandes	450
Didaktismus.....	451
Schlaraffenland.....	454
Das Erteilen einer Lektion von den Masuren.....	464
Schlusswort.....	469
Personenregister.....	473

Danksagung

In der deutschen Version der Habilitationsschrift wurden einige Ergänzungen hinzugefügt, wobei einige Bezugnahmen zu polnischsprachigen Arbeiten hier weggelassen wurden. Bewahrt und ergänzt wurden vor allem Bemerkungen, die sich direkt auf die „bürgerliche Literatur“ des 16. und 17. Jahrhunderts beziehen. Diese Ergänzungen richten sich vor allem an deutsche Slawisten.

Deutschsprachige Untersuchungen zu diesem Themenkreis wurden hier bis ca. 2007 berücksichtigt, anderssprachige Literatur bis ins Jahr 2010, teilweise aber auch später erschienene Werke. Dies resultiert aus dem Forschungsaufenthalt im Jahr 2007 an der Humboldt-Universität zu Berlin bei Prof. Dr. Werner Röcke.

Die vorliegende Arbeit konnte nur dank der Forschungsmittel aus dem Programm 31H 11 0053 80 des Programms „Narodowy Program Rozwoju Humanistyki“ des polnischen Ministeriums für Wissenschaft und Hochschulwesen (MNiSW) gefertigt werden.

Das Fehlen jeglicher deutscher Übersetzungen der hier besprochenen altpolnischen Originaltexte stellte eine ganz besondere Herausforderung dar. Die hier gemachten Übersetzungen sind vor allem von philologischem Charakter.

Aus diesem Grund gilt ein ganz besonderer Dank Karin Ritthaler, M.A. vom Institut für Slawistik an der Ernst-Moritz-Arndt-Universität in Greifswald für ihre unermüdliche und ausdauernde Übersetzungsarbeit, die mit äußerst viel Geduld getragen wurde.

Ein herzlicher Dank gebührt besonders Frau Prof. Dr. Ulrike Jekutsch ebenfalls vom Institut für Slawistik, Lehrstuhl für Slawische Philologie, für die erwiesene Gastfreundschaft.

Ein weiterer Dank gilt Prof. Dr. Werner Röcke und Dr. Katarina Gvozdeva für das Lesen von Teilen der Arbeit sowie Prof. Dr. Andrzej KaŃny für das Gegenlesen und die Aufnahme der Arbeit in die Reihe „Sprach- und Kulturkontakte in Europas Mitte. Studien zur Slawistik und Germanistik“.

Einleitung

Die Untersuchung von kulturellen und literarischen Konventionen in der sogenannten „Eulenspiegelliteratur“, die ungefähr zwischen 1580 und 1650 im Königreich Polen-Litauen gedruckt wurde, ist Gegenstand der vorliegenden Arbeit. Oft wird die „Eulenspiegelliteratur“ zu dem breiteren Begriff der „bürgerlichen“ beziehungsweise „plebejischen Literatur“¹ gezählt. Den Hintergrund der Untersuchung bilden die Veränderungen, die mit der Kultur der Frühen Neuzeit im Europa verbunden sind. So wird hier die besondere Gewichtung auf die detaillierten Analysen einzelner Textgruppen gelegt. Das erfordert eine genauere Betrachtung des schriftstellerischen Verfahrens, der „Rhetorik“ der Texte und der benutzten Konventionen, da manche gesellschaftlichen Bedingungen auf der Grundlage der sich an die rhetorischen Fähigkeiten anlehnenen Literatur nicht erfasst werden können. Die Literatur realisiert nicht nur eine ästhetische Pflicht. Ihre Funktion hat manchmal ein poetologisches (und rhetorisches), theologisches und medizinisches Ausmaß (wobei das Augenmerk auf die Rolle der *ars iocandi* gelenkt wird, das zur Bekämpfung der Melancholie eingesetzt wurde). Ein Problem bildet dabei die Inkohärenz der Begriffsstrukturen und der einzelnen Termini in Bezug auf die Selbstreflexion der damaligen Gesellschaft, denn die Nichtübereinstimmung bildet wiederum einen Unterschied zwischen den heutigen und den damaligen Begriffen der Unterhaltungs- und Gebrauchsliteratur.

Die Eulenspiegelliteratur ist ein Teil der alten polnischen Kultur von ca. 1580 und 1650. Dank der schriftstellerischen Konventionen verweist diese Literatur deutlich auf ihre Verbindungen mit der gesamteuropäischen Topik. Daher ergibt sich die Notwendigkeit neben der Hauptbetrachtungsweise auch die vielen Nebenstränge (wie zum Beispiel die Vorstellung von der Volkskultur bei Michail Bachtin in *Rabelais und seine Welt. Volkskultur als Gegenkultur* und damit verbundene Vorstellung vom Karneval) hinzuzuziehen. Diese Mehrsträngigkeit und die Werkanalysen (die Pflicht eines Philologen besteht auch in der Erklärung der Werke) begründen die Weiltäufigkeit dieser Arbeit.

Der Begriff „bürgerliche Literatur“ wird als eine rein literaturwissenschaftliche konventionelle Konstruktion benutzt, welche eine gewisse Werkgruppe um-

1 Der Begriff „bürgerliche Literatur“ kam in vier Titeln der „fünf Bände“ von Karol Ba-
decki vor, in der bibliographischen Monographie *Literatura mieszczańska w Polsce XVII
wieku* (Lwów 1925) (weiter: LM) sowie in den Gesamtausgaben der Texte: *Polska liryka
mieszczańska* (Lwów 1936) (weiter: PLM), *Polska fraszka mieszczańska* (Kraków 1948)
(weiter: PFM) und *Polska satyra mieszczańska* (Kraków 1950) (weiter: PSM) mit dem
Ausschluss des Bandes *Polska komedia rybaltowska* (Lwów 1931) (weiter: PKR).

fasst, die sich in den Ausgaben von Karol Badecki (1925-1950) (und den Ausgaben der gleichen Texte von jüngeren Herausgebern) befinden. Grundsätzlich wird hier nicht auf spätere Texte, wie die aus der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts und der ersten Jahrzehnte des 18. Jahrhunderts eingegangen. Es werden auch nicht die ideologischen oder gesellschaftlichen Konsequenzen, die mit diesem Begriff einhergehen, einbezogen. (In den Auslegungen des Literaturhistorikers Kazimierz Budzyk und später in denen von Stanisław Grzeszczuk kann die gemeinsame Überzeugung ersehen werden, dass die „Eulenspiegel-literatur“ im engen Sinn eine „plebejische Literatur“ ist und dass sie darüber hinaus das „Demokratentum“ verinnerlicht und von der „Volkstümlichkeit“ geprägt ist.) Der Begriff „bürgerliche Literatur“ bezieht sich ausschließlich auf die Textsammlungen der alten Literatur, die fast überall im polnischen Sprachgebiet bekannt waren (und deshalb auch für Vertreter unterschiedlichster Schichten der altpolnischen Gesellschaft interessant waren). Über den Begriff der „bürgerliche Literatur“ selbst wird viel diskutiert: Zuerst wurde er angenommen, dann verworfen² oder durch andere Konstruktionen ersetzt (am haltbarsten blieb die Begrifflichkeit von Stanisław Grzeszczuk).³ Diese Begriffskonstruktionen prägten ganze Jahrzehnte lang die Art des Literaturverständnisses, der Werke, die von Karol Badecki gesammelt wurde.

Im Gegensatz zu der 1989 herausgegebenen Arbeit von Urszula Augustyniak⁴, die sich auf die Herausstellung des gesellschaftlichen und nationalen Bewusstseins in der sogenannten plebejischen Literatur konzentriert, wird in der vorliegenden Arbeit näher auf die Analyse der Texte, die zu der sogenannten plebejischen Literatur gehörten, eingegangen. Aus diesem Grund wird hier nicht ausführlicher auf frühere Werke vom wissenschaftlichen, streng utilitären und erinnerungsliterarischen⁵ Charakter und insbesondere auch nicht auf das religiöse Schrifttum, welches die große Rolle der religiösen Reformen des 16. Jahrhunderts aufzeigt, eingegangen. Die Belassung des „veralteten“ Begriffs „bürgerliche Literatur“ von Badecki erklärt sich aus der von mir gewählten Distanz zu den meist später herausgegebenen marxistisch geprägten Arbeiten der 50-er Jahre.⁶

2 Jadwiga Kotarska (*Model popularnej liryki miłosnej w Polsce XVII wieku*, in: *Wiek XVII – kontrreformacja – barok*, Hrsg. J. Pelc, Wrocław 1970, S. 175) verwies sogar auf die Notwendigkeit der Entfernung dieses Begriffs.

3 Vgl. ausführlicher 3. Kapitel.

4 U. Augustyniak: *Koncepcje narodu i społeczeństwa w literaturze plebejskiej od końca XVI do końca XVII wieku*, Warszawa 1989.

5 Über die bürgerliche Historiographie schreibt auch U. Augustyniak (*Koncepcje narodu*, op. cit., S. 43 – die Fußnote 70 beinhaltet dazu vorhergehende Literatur).

6 Diese Überlegungen wurden in Einleitungen entwickelt, welche die „Volks“-Literatur popularisierten: *Literatura rybałtowska XVII w.*, bearb. von J. Kijas, Kraków 1950; *Dwa nurty literatury mieszczańskiej XVII w. w Polsce*, bearb. von K. Budzyk, H. Budzykowa, Warszawa 1951; *Literatura mieszczańska w Polsce od końca XVI do końca XVII wieku*,

Der Untersuchungsgegenstand umfasst nicht das vollständige altpolnische literarische Schaffen zwischen 1580-1650 (die *lingua franca* der Epoche war die lateinische Sprache, welche einen Buchvertrieb sowohl außerhalb des Gebiets der jeweiligen Vernakularsprache ermöglichte und den Zugriff der wissenschaftlichen Eliten zuließ), sondern umfasst besonders die damalige „Unterhaltungsliteratur“, die auch einige Verbindungen zur Hof- oder Adelsliteratur hat. Aber das Interessengebiet bezieht sich nicht auf didaktische Traktate, Rezeptsammlungen, theologische Abhandlungen, Ratgeber, historiographische Werke oder satirische Schriften (obwohl die letztgenannten auch in gewisser Weise mit in Betracht gezogen werden).

Die Texte aus den „fünf Bänden“ von Karol Badecki beziehen sich nur dann schwach auf die „bürgerliche Literatur“, wenn in ihr eine Analogie zu der deutschsprachigen bürgerlichen Literatur erkannt werden kann. Die Letztgenannte umfasst die vernakulären Chroniken (auch die Weltchroniken), satirische mit der Standeswirklichkeit verbundene Werke, Gedichte zu aktuellen politischen Themen, den Meistergesang und auch das Fastnachtspiel sowie das religiöse Spektakel.⁷ Betont werden muss dabei auch die etwas andere Position der Städte und des Bürgertums sowohl in der politischen Struktur der polnischen Adelsrepublik als auch in der kulturell-politischen Bestrebung dieser Gesellschaftsschicht. Beides führte nicht zur Bildung eines einheitlichen Standesbewusstseins und nicht zu der Herausbildung einer aktiven politischen Kultur.⁸

Die ältere polnische Literatur kann nicht isoliert betrachtet werden und die vorliegende Untersuchung musste an vielen Stellen über die Grenzen des Polnischen hinausgehen, dadurch werden die analysierten Texte mit ihren Entsprechungen und Mustern in der lateinischen (auch in der mittellateinischen und neulateinischen) und in der deutschen Literatur konfrontiert.⁹ (Aus diesem Grunde wurde in den letzten Jahrzehnten die Verbindung der polnischen Barockliteratur mit der romanischen Literatur, besonders mit der italienischen Kultur, stark hervorgeho-

bearb. von K. Budzyk, H. Budzykowska, J. Lewański, Bd. 1-2, Warszawa 1954; *Polska literatura mieszczańska XVII w. Wybór tekstów*, bearb. von M. Hernasowa, Wrocław 1956. Über die ideologische Rolle der Einleitungen in den 50-er Jahren der sog. Stalin-Ära, vgl. M. Zawodniak: *Teraźniejszość i przeszłość. Studia o życiu literackim socrealizmu*, Bydgoszcz 2007, S. 174-190.

7 R. Krohn: *Städtische Literatur zur Zeit Hermen Botes*, in: *Hermen Bote. Braunschweiger Autor zwischen Mittelalter und Neuzeit*, Hrsg. D. Schöttker, W. Wunderlich, Wiesbaden 1987, S. 85-91.

8 Weiter dazu Kapitel 2.

9 Vgl. auch J. Z. Lichański: *Polsko-niemieckie związki literackie w dobie baroku. Analiza stanu badań i wnioski*, in: *Barok polski wobec Europy. Kierunki dialogu*, Hrsg. A. Nowicka-Jeżowa, Warszawa 2003, S. 289-315.

ben.¹⁰) Der älteren polnischen Literatur geht eine gemeinsame Tradition voraus, obwohl die polnische Literatur einiges umgestaltet oder etwas aussortiert. Die ältere polnische Literatur kann ohne Bezugnahme auf andere Literaturen entweder gar nicht oder nur schlecht verstanden werden. Es ist wichtig sich die kulturelle Nähe gewisser Erscheinungen bewusst zu machen (so wie es in der den Karneval thematisierenden Literatur geschieht), die aus der Perspektive des damaligen Europas selbstverständlich war. Es muss auch in Betracht gezogen werden, dass die Literatur des 17. Jahrhunderts (hier insbesondere das Drama) eine in der alten Kultur typische didaktische Funktion erfüllte und eine wichtige Rolle auf der amtlich-öffentlichen Ebene spielte – so hatte das Theater am gesellschaftlichen und politischen Leben einen besonderen Anteil.¹¹ Die „Verbürgerlichung“, d.h. die Tendenz der älteren Literaturhistoriker die Autoren sowie Lesepublikum im Kreise des kulturellen Einflusses der Städte zu sehen, wird letztendlich zur Funktion der „Verspieltheit“ dieser Literatur.

Man sollte dabei auch die langsame aber kontinuierliche „Entwicklung“ der Kultur zwischen dem 12. und 18. Jahrhundert berücksichtigen.¹² Hieraus bildet sich gemäß Wolfgang Brückner eine Reihe von Analogien oder Erscheinungen, die sich auf die Kultur des Mittelalters beziehen und ihre Fortführungen im Barock haben.¹³ Peter von Moos verlegt in Anknüpfung an das Konzept des „langen Mittelalters“ von Jacques Le Goff¹⁴ die untere Grenze der Epoche noch um weite-

-
- 10 Vgl. z.B. die Besprechung der bisherigen komparatistischen Untersuchungen in: A. Nowicka-Jezowa: *Badania porównawcze nad barokiem w Polsce. Na drogach syntezy*, in: *Barok polski wobec Europy*, op. cit., S. 9-23.
 - 11 J. Okoń: *Barokowy dramat i teatr w Polsce*, in: idem: *Na scenach jezuickich w dawnej Polsce. (Rodzimość i europejskość)*, Warszawa 2006, S. 83-85.
 - 12 Vgl. z.B. P. von Moos: *Geschichte als Topik. Das rhetorische Exemplum von der Antike zur Neuzeit und die historiae im „Policraticus“* *Johanns von Salisbury*, Hildesheim 1996, S. XVI.
 - 13 Vgl. z.B. die Betrachtung von Wolfgang Brückner (*Erzählende Kurzprosa des geistlichen Barocks. Aufriss eines Forschungsprojekts am Beispiel der Marienliteratur des 16. bis 18. Jahrhunderts*, „Österreichische Zeitschrift für Volkskunde“ 1983, S. 111 ff.), der auf viele Ähnlichkeiten zwischen der Kultur des Frühen Mittelalters und dem 18. Jahrhundert verweist sowie die Ausführungen von Heinz Schilling (*Konfesjonalizacja. Kościół i państwo w Europie doby przednowoczesnej*, übers. von J. Kałużny, Poznań 2010, S. 105-114. (Die Auswahl der deutschsprachigen Texte, welche Schilling getroffen hat und für den polnischen Leser bestimmt hat, ist leider ohne bibliographische Angabe der deutschen Originaltexte herausgebracht worden.) Was den Anfang der Frühen Neuzeit anbelangt, vgl. R. Koselleck: „*Neuzeit*“. *Zur Semantik moderner Bewegungsbegriffe*, in: idem: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main 1979, S. 300-348.
 - 14 Vgl. J. Le Goff: *Un long Moyen Âge*, Paris 2004, S. 25-76.

re zwei Jahrhunderte: vom 14. Jahrhundert (Brückner) auf das 12. Jahrhundert.¹⁵ Die Gleichzeitigkeit der Annahme des Erbes des Mittelalters und der Renaissance sowie der typischen Merkmale der europäischen Barockliteratur wird zu einer akzeptierten Betrachtungsweise der polnischen Literatur des 17. Jahrhunderts. Das häufige Zurückgreifen auf die literarische Mediävistik resultiert aus der Überzeugung, dass das populäre Schrifttum mit den mittelalterlichen Formen in enger Verbindung steht. Die „bürgerliche Literatur“ stellt in einem nicht unbedeutenden Teil ein Relikt der spätmittelalterlichen Unterhaltungsdichtung dar. Diese Unterhaltungsdichtung wurde von den Autoren aufgegriffen und hinsichtlich des Interesses der Leser umsortiert und „aktualisiert“.

In der Arbeit werden stets zwei Eigenschaften der Literatur des späten Mittelalters und der Frühen Neuzeit betont – am häufigsten die konventionelle Abhängigkeit von der Darstellungsart und der schriftlichen Gestaltung sowie die Verstrickung mit den religiösen, rechtlichen und politischen Konventionen – auch wenn diese nur in der Form der Moralität, des „Sejms“ oder auch in der negativ valorisierten Gestalt des Eulenspiegels sichtbar wird.

Der heutige Forscher ist sich im Vergleich zu Badeckis Untersuchungen und seinen Kritikern sowie zu den Arbeiten von Grzeszczuk und dessen Kritikern bewusst, dass er sich mit einer größeren Komplexität auseinandersetzen muss. Die vorliegende Arbeit stellt die (wie schon vielfach betont) Vereinfachung der Klassifikation dar, welche das Verständnis der „bürgerlichen“ Werke beeinflusst. Mit dem Ziel einen Vergleich zu schaffen, wird daher auch auf eine Vielzahl von Texten zurückgegriffen, die nicht in das Betrachtungsfeld vorangegangener Arbeiten hinzugezogen wurden, welche sich mit der sog. „bürgerliche Literatur“ oder der sog. „Eulenspiegelliteratur“ auseinandersetzen.

Die analysierten Werke werden als eine kulturelle Realität betrachtet. Dennoch wird auf philologische Untersuchungsmethoden nicht verzichtet und neue Tendenzen der Literaturwissenschaft aufgegriffen, indem Inspirationen aus der Anthropologie und Soziologie genutzt werden. (Das Öffnen gegenüber den kulturologischen Methoden erlaubt einen Einbau der „bürgerlichen“ Texte in unterschiedliche Kontexte, welche neue Verbindungen suggerieren.) Aus dieser Perspektive wird die Literatur zum Instrument der menschlichen Selbstreflexion im Bereich der Kunst und des Privatlebens. Ins Zentrum der Betrachtung rücken Phänomene, welche man als für den Menschen spezifisch begreifen kann, wie z.B. die Triebe (wie

15 P. von Moos: *Geschichte als Topik*, op. cit., S. XXIV. Vgl. auch die wichtigen Untersuchungen von J.-D. Müller: „Alt“ und „neu“ in der Epochenforschung um 1500, in: *Traditionswandel und Traditionsverhalten*, Hrsg. W. Haug, Tübingen 1991, S. 121-144; H. Keller: *Überwindung und Gegenwart des „Mittelalters“ in der europäischen Moderne*, „Frühmittelalterliche Studien“ 2003, S. 477-496 (mit einer umfangreichen Bibliographie).

auch Emotionalität) und deren Kontrolle, das Bewusstsein von Sterblichkeit, die Kreativität in ganz unterschiedlichen Bereichen u. v. m. Die Öffnung der Geisteswissenschaft für die kulturwissenschaftlichen Instrumente erlaubt jedoch keine Betonung der Textautonomie. Die Texte unterliegen einer kulturellen und historisch bedingten Abhängigkeit¹⁶. Die Nutzung der Arbeiten aus dem Bereich der Anthropologie bedeutet nicht automatisch eine Reduktion der kulturellen Tätigkeit des Menschen auf die Ebene der Natur und das Abwerfen von Historizität der uns interessierenden Erscheinungen. Die polnischen Untersuchungen der „bürgerlichen Literatur“ waren weit von den Methoden des russischen Formalismus entfernt. Sie unterschieden sich in der Auslegung von Funktionen, der Wirkung von Texten und in den Interpretationsmethoden. Es ist wichtig zu sehen, dass all diese Untersuchungen es unterstreichen, dass die Texte und die Literatur als Vermittler von Gesellschaftsprozessen fungieren.

Die Arbeit nimmt auch Bezug auf Kulturtheorien, die teils weit von der Philologie entfernt sind (wie zum Beispiel der „Zivilisationsprozess“ von Norbert Elias und die damit verbundene kritische Diskussion). Sogar Vorschläge von Stephen Greenblatt, der ein Mitbegründer der „kulturellen Poetik“ ist, haben keinen streng theoretischen Charakter. Seine Arbeit gilt als Ausdruck des Widerstandes, gegen die „Flucht vor konkreten Fällen bis hin zu Abstraktionen“.¹⁷ Dies ist einerseits Ausdruck der Skepsis gegen theoretische Methoden andererseits Ausdruck des Glaubens daran, dass wir zuallererst konkrete literaturwissenschaftliche Probleme ohne Auslegungen der theoretischen Grundlagen lösen müssen.¹⁸ Die Systematisierung des Begriff-Schemas ist ein Weg, der schon einmal begangen worden war, was viele Forscher betonen.

Die Suche nach Gemeinsamkeiten (insbesondere in den „fünf Bänden“ von Badecki) ist gewöhnlich dem Risiko des Vorwurfs ausgesetzt, dass in der Funktion der Texte der gemeinsame Nenner fehle. Beispielhaft sind hier die „Frauen-Satiren“ zu nennen, in denen gerade die Verbindung verschiedener Poetiken und Ideologien eine besondere Beachtung verdient.¹⁹

In der vorliegenden Arbeit wird viel Aufmerksamkeit auf die „hohe Kultur“ gelegt und auf deren Beziehungen zu der niedrigen „Volksliteratur“, Volksgläubig-

16 Vgl. die Diskussion zwischen Walter Haug (*Literaturwissenschaft als Kulturwissenschaft*) und Gerhard Graevenitz (*Literaturwissenschaft und Kulturwissenschaften. Eine Erwiderung*). (Beide Abhandlungen in „Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte“ 1999, H. 1, S. 69-121).

17 S. Greenblatt: *Shakespeare and the Exorcists*, in: *Shakespeare and the Question of Theory*, Ed. P. Parker, G. Hartman, London 1985, S. 165.

18 S. Greenblatt: *Towards the Poetics of Culture*, in: idem: *Learning to Curse. Essays in Early Modern Culture*, London 1990, S. 226.

19 Vgl. Kap. 10 und 11 über „Frauen-Sejme“ und *Marancyja*.

keit und Eliten-Gläubigkeit (vgl. Kapitel 1). Es wird nicht nach der Nützlichkeit der Unterscheidung zwischen der Populärkultur und der „hohen Kultur“ gefragt. Das waren Eigenschaften der *cultural studies*, die in den 60-er Jahren im anglo-amerikanischen Raum entstanden sind.²⁰ Diese Perspektive nutzte den Marxismus. Eines seiner Untersuchungspostulate war die Liquidierung der traditionellen Unterscheidung (obwohl diese oft anders verstanden wurde) zwischen hoher- und Populärkultur (im Rahmen des Abbaus von diskriminierenden Praktiken). Das andere war die Behandlung kultureller Erscheinungen auf eine monogene Art, welche das gleiche Recht bei der wissenschaftlichen Analyse hatten.²¹

Im gewissen Sinn ist die „bürgerliche Literatur“ von Badecki mit Sammlungen von Exempeln oder mit der visionären beziehungsweise hagiographischen Literatur verwandt. Sie legt ein Zeugnis von der Mentalitätsgeschichte ab, die als Kreuzung von Soziologie, Geschichte, Psychologie etc. gesehen wird²². Als ein kulturelles Konstrukt zeigt sie aber auch die Grundlagen früherer Literaturwissenschaft auf, welche der alten Volkskunde nahe stand. Die Mentalitätsgeschichte betrifft kollektive Prozesse historischer Veränderungen, aber auch Umgestaltungen von üblichen Denkschemata oder des gesellschaftlichen Selbstverständnisses. So liegt das Hauptinteresse der vorliegenden Arbeit besonders auf den literarischen Texten, die – obwohl sie mit der Reflexion von Mentalitätsgeschichte verbunden sind – die Zeugnisse für diese Prozesse geben.²³

Ein bedeutender Teil der Populärtexte stellt die Frage, ob das klassische Wissen in der literarischen Darstellung des Alltags benutzt wurde und inwiefern der Alltag überhaupt hier auftritt. Mit Sicherheit gehörten die Autoren zu der höheren Kultur und können deshalb nicht als Repräsentanten der „Volkskultur“ oder „Volksschicht“ gesehen werden.

20 Vgl. z. B. *Cultural Studies. Grundlagentexte zur Einführung*, Hrsg. R. Bromley, U. Götlich, C. Winter, übersetzt von G. Kreuzner, Lüneburg 1999.

21 Wie im Falle der Frankfurter Schule und der Gruppe Tel Quel. Aus dem Marxismus stammen die Konzeptionen von Antonio Gramsci (welche Peter Burke benutzt). Er befasste sich mit dem Konflikt der Klassen als Kulturkonflikt, in dem die höhere Klasse über die untergestellten Klassen dominierte, diese wiederum aufgrund des vorgegebenen Erziehungsmodells und des vorgegebenen Status die Gesellschaft wahrzunehmen „lernten“, und somit also diese mit den Augen der dominierenden Klasse sahen. Die Dichotomie des Schemas verwischte aber die Vielfältigkeit der Kulturen und die Differenzierung innerhalb der „untergeordneten Schichten“ (Bauern, niedrigere städtische Gesellschaftsschichten usw.)

22 Vgl. z. B. S. Jöckel: *Die „histoire des mentalités“*. Baustein einer historisch-soziologischen Wissenschaft, „Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte“ 1987, S. 146-173.

23 In der Literatur betont man die Nichtreduzierung des Literarischen – vgl. z. B. R. Chartier: *Intellektuelle Geschichte der Mentalitäten*, in: *Mentalitäten-Geschichte. Zur historischen Rekonstruktion geistiger Prozesse*, Hrsg. U. Raulff, Berlin 1987, S. 69-91 (hier S. 91).

In der Arbeit von Robert Mandrou über die „Blaue Bibliothek von Troyes“ weist der Autor auf Kennzeichen der Populärliteratur hin. Diese treten in der „bürgerlichen“ bzw. „Eulenspiegelliteratur“ jedoch nur schwach auf. Zum einem ist es schwierig von einem besonderen Interesse an der „Realitätsflucht“ oder dem „Übernatürlichen“ zu sprechen und darüber hinaus von den „göttlichen und teuflischen Wunderkräften, die in den Andachtsbüchern“ präsent sind. Zum anderen gibt es hier kein besonderes Interesse an dem „Übernatürlichen“. (Das könnte ein Grund dafür sein, dass in der „Eulenspiegelliteratur“ in den 50-er Jahren die Ankündigung eines aufgeklärten Rationalismus und der Fortschrittlichkeit zu erkennen versucht wurde. Die marxistischen Auffassungen der 1950-er Jahre führten zu einem anagogischen oder gar mystischen Verständnis der „Eulenspiegelliteratur“, das charakteristisch für die Inhalte der religiösen Sprache war.) Des Weiteren handelt sich bei Mandrou um eine Burleske (die in den polnisch sprachigen Untersuchungen sehr häufig als „verkehrte Welt“ kategorisiert wird). Obwohl diese nicht dominierend ist, tritt sie in einer bedeutsamen Weise insbesondere in Parodien von Neuigkeiten auf.²⁴ Damit bilden diese (wie auch ihre Parodien), welche von ihrer Herkunft äußerst „adlig“ sind, paradoxerweise ein charakteristisches Beispiel für die „Volks-, oder „Populärliteratur“.²⁵

In der „bürgerlichen Literatur“ von Badecki gibt es keine Verwendung eines enzyklopädischen oder Detailwissens, die sonst typisch für eine hoch bürokratisierte Regierungsform ist und mit dem die Beamtenschicht der absolutistischen Staaten verfügte. Von einer ähnlichen Grundlage können wir erst in der Zeit des Herzogtums Warschau (1807-1815) sprechen. Hierbei spielte die Akademie für Recht und Administration (Szkoła Prawa i Administracji) eine wichtige Rolle.²⁶ Solch ein Wissen, das in der Denkweise des sarmatischen Adels nicht vorhanden war, da dieser auf die Rolle eines Staatsbeamten nicht vorbereitet war, „spielte“ in der Populärliteratur keine Rolle. Somit bestätigt die „bürgerliche Literatur“ indirekt die Rückständigkeit der damaligen Adelskultur.²⁷

24 R. Mandrou: *De la culture populaire aux 17e et 18e siècles: la Bibliothèque bleue de Troyes*, Paris 1999, S. 19-33, 51-72, 87-110, 114-117.

25 Drei Bereiche, die von Mandrou beschrieben wurden, geben die von Maria Topolska dargestellten Lesevorlieben der Bürger und Bauern ziemlich genau wieder (M. Topolska: *Czytelnik i książka w Wielkim Księstwie Litewskim w dobie renesansu i baroku*, Wrocław 1984, S. 280-298).

26 A. Mączak: *Rządcy i rządzoni. Władza i społeczeństwo w Europie wczesnonowożytnej*, Warszawa 2002, S. 204. Weder die Akademia Krakowska noch die Jesuitenschulen bereiteten auf eine praktische politisch-administrative Tätigkeit vor, eine Veränderung brachte erst die Schule der Piaristen (Warschauer Collegium Nobilium, entstanden im Jahre 1740) (ibidem, S. 205).

27 Vgl. A. Mączak: *Rządcy i rządzoni*, op. cit., S. 204.

Es stellt sich die Frage (auch wenn diese kontrafaktisch ist, wenn zum Beispiel nach dem materiellen Status eines Pfarrlehrers gefragt wird), ob die schreibenden „neuen“ „Eulenspiegel“ nicht einen Ersatz für Korporationsbünde bilden, die zu dieser Zeit in Europa populär waren. Die Mehrheit der polnischen Autoren absolvierte eine Ausbildung an der Krakauer Akademie oder stand zumindest in Verbindung mit dem universitären Milieu in Kleinpolen, so wie es in *Wyprawa plebańska* [Eine Aussendung durch den Pfarrer] aus dem Jahr 1590 oder in *Szkolna mizeria* 1633 [Die große Not der Dorfschullehrer] (1633) oder in *Rybalt stary i wędrowny* [Der alte Wanderlehrmeister] (1632) gezeigt wird. Die englischen Friedensrichter, die sich aus der Jugendzeit in Inns of Court kannten, bildeten einen Korporationsbund. (In der Zeit der ersten Stuarts hat die Mehrzahl der Gutsbesitzer-Eliten und des Pfarrklerus sich zumindest aus Oxford oder Cambridge gekannt). Analog dazu steht die Gruppe der „litterati“ im Königreich Neapel, die durch eine Hochschultradition verbunden war.²⁸ Analog dazu kann auch der Versuch der Gründung solch eines Bundes an der Akademia Zamoyska, die durch den Großkanzler und Großhetman Jan Zamoyski (1542-1605) gestiftet wurde, gesehen werden.

Darüber hinaus wird behauptet, dass in den Werken, die an die Pfarrlehrer adressiert waren, eine gewisse Integration des eigenen Tuns gefordert wurde, welche sich auf die wichtigen Ziele der eigenen Berufsgruppe konzentrierte.²⁹ Das parodistische Werk *Synod klechów podgórskich* [Die Synode der Pfarrlehrer aus Podgórze³⁰] (1607) (PKR 137-176)³¹ wäre ein „literarisches“ Beispiel dafür, wenn von einer Wirklichkeit im Text überhaupt ausgegangen werden kann und wenn dieser im begrenztem Maße auch soziologische Bedingungen thematisiert. Das altpolnische Bildungssystem kennt jedoch keine Institutionen, die den englischen Universitäten oder den Inns of Court ähnlich wären. Die Kollegien der Jesuiten (die für die Bildung von Adelsöhnen zuständig waren) waren zwar auf dem großen Gebiet der polnischen Adelsrepublik verteilt und für die Homogenisierung der Adelskultur verantwortlich, bildeten aber keine Bünde innerhalb der adligen Eliten. Ein Grund dafür könnte die Größenzahl des Adels gewesen sein, wie auch

28 Ibidem, S. 220.

29 Vgl. z.B. J. Kotarska: *Staropolskie wiersze do czytelnika*, in: *Literatura i instytucje w dawnej Polsce*, Hrsg. H. Dziechcińska, Warszawa 1994, S. 138.

30 Als „Podgórze“ wird hier das Gebiet in Polen (historisch westliches Gebiet in Małopolska) bezeichnet, das sich im Karpathenvorland befindet [Anm. K.R].

31 In der akademischen Auslegung wird angenommen, dass das Werk „die Anfänge der polnischen Berufs-Intelligenz“ oder der „Prä-Intelligenz“ beschreibt (Cz. Hernas: *Barok*, Warszawa 1978, S. 97-98).

die territoriale Größe der Adelsrepublik, was die Kontakte zwischen den Adelsvertretern aus den entfernten Regionen nicht einfacher machte.³²

Darüber hinaus sollte beachtet werden, dass der Reiz am ländlichen Lebensstil des Adels (gemeint ist die gesellschaftliche und politische Verschiedenheit der Adelsrepublik im Vergleich zu den westlichen Ländern) keine Möglichkeiten für eine Ausbildung bot. Diese spielte eine wichtige Rolle in der Gesellschaftsstruktur der Frühen Neuzeit. Der niedrige Bürokratisierungsgrad der Macht in der altpolnischen Adelsrepublik erforderte kein detailliertes Wissen der Kameralistik. Damit zeichnen sich (neben dem offensichtlichen Unterschied gegenüber der sozialen Rechtsstruktur in England) in der polnischen Adelsgesellschaft keine Parallelen zu der Rolle der Inns of Court bei der englischen Gentry (die sich mit dem Kaufmanns- und Bankwesen beschäftigte) ab.³³ Eine Schlüsselrolle spielte dabei auch das Gewohnheitsrecht.³⁴ Um überzeugen zu können und die Leute für sich zu gewinnen, damit Angelegenheiten „ausgeübt“ werden konnten, waren für den im Bereich des Bürger- und Gemeinwesens aktiven Adligen ein rhetorisches Wissen und dessen Anwendung unentbehrlich.³⁵ Denn es gab keine Möglichkeit einer Feststellung der vielschichtigen oder gefestigten Kommunikationsformen, welche die Autoren mit dem Publikum verbanden, wie es in der *Sodalitas Vistulana* oder in der zeitlich näheren „Babinischen Republik“ geschah.

Auch die Fiktionalität der literarischen Darstellung der gesellschaftlichen Bindungen zwischen Bettlern, Dieben etc. muss hier betont werden. Peter Burke neigt zu der Annahme, dass wir es bei diesem Texttyp eher mit einer literarischen „verkehrten Welt“ als eine Art Instrument der Satire zu tun haben und nicht mit Kriminellen- oder Bettlerkreisen mit einem hohen Organisationsgrad.³⁶ Die literarische Darstellung der Bindungen zeigt sich in manchen Texten von Badecki (als Beispiel dient hier *Peregrynacja dziadowska* [Eine Reise der Bettler] oder *Statut* von Jan Dzwonowski) als Prinzip der Beziehungen inner-

32 A. Mączak: *Historia jest we mnie*, Warszawa 2004, S. 91. Vgl. auch idem: *Wprowadzenie do obrad*, in: *Dwór a kraj. Między centrum a peryferiami władzy*, Hrsg. R. Skowron, Kraków 2003, S. 19. Das Bildungswesen entschied auch über die literarischen Spielereien sowie über den handgeschriebenen Textverlauf, der die altpolnische literarische Öffentlichkeit der Adelshöfe verband. Über die Kollegien der Jesuiten in Polen, s. K. Puchowski: *Jezuickie kolegia szlacheckie Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Studium z dziejów edukacji elit*, Gdańsk 2007.

33 A. Mączak: *Nierówna przyjaźń. Układy klientalne w perspektywie historycznej*, Wrocław 2003, S. 190.

34 S. Grodziski: *Z dziejów staropolskiej kultury prawnej*, Kraków 2004, S. 140 ff.

35 A. Mączak: *Rządzący i rządzeni*, op. cit., S. 204.

36 Vgl. die Bemerkungen von Peter Burke über die Subkultur der Bettler (P. Burke: *Helden, Schurken und Narren. Europäische Volkskultur in der frühen Neuzeit*, Übersetzung aus dem Englischen von S. Schenda, Stuttgart 1981, S. 59-60).

halb der Bettlergesellschaft oder der Zunft. Hieraus ergibt sich das „eulenspiegelhafte“ Selbstverständnis der Literaten innerhalb dieser Literaturart, was oft in der Sekundärliteratur unterstrichen wird. Besonders im Fall der Bettler sollte betont werden, dass die Vergabe breiterer, gesellschaftlicher und beständiger Rahmen für die von ihnen betriebene Profession der effektiven Überlebensstrategie dieses Milieus zuwiderläuft.³⁷

Erinnern sollte man auch an die Narrengesellschaften im Europa der Frühen Neuzeit. Untersuchungen zeigen, dass diese nicht nur in der Welt der literarischen Fiktion auftraten.³⁸ Das war keine vorübergehende Erscheinung, die sehr häufig in Verbindung mit dem Karneval zum Vorschein kam. Die Narrengesellschaften schufen feste Strukturen, die viele Jahre und sogar Jahrhunderte überdauerten. Erinnert sei hier nur an „Infanterie dijonnaise“ (oder „Mère folle“) und „Abtei“ von Conards des Rouen.³⁹ (In diesem Zusammenhang wird in der letzten Zeit an die eher begrenzte, vor allem aber an die „gesellige“ Reichweite der „Babinischen Republik“ gedacht.⁴⁰) Eine längere Zeit über wurde die Herkunft der Narren-Reiche, der Narren-Abteien oder ähnlicher *sociétés joyeuses* usw., wie man in der Fachliteratur Karnevals-gesellschaften bezeichnet hat, in Verbindung mit der „Säkularisierung“ der kirchlichen *Festa Fatuorum* gesehen und ihre Tätigkeit nur als subversive und parodistische Geste hinsichtlich „offizieller Institutionen“ verstanden.⁴¹ Laut der Studien von Natalie Zemon Davis wurde erst in den 80-er Jahren des 20. Jahrhunderts die soziologische und anthropologische Grundlage der Narrengesellschaften im Europa der Frühen Neuzeit entdeckt, was zu einem tieferen Verständnis deren Rituale sowie der sie begleitenden Texte führte. Nach Zemon Davis sind die Narrengesellschaften eine Organisationsform von Männern,

-
- 37 N. Schindler: *Widerspenstige Leute. Studien zur Volkskultur in der frühen Neuzeit*, Frankfurt am Main 1992, S. 296.
- 38 Einen guten Einblick in die Struktur der Narrengesellschaft zusammen mit einer historischen Dokumentation dieser gibt die Arbeit von N. Zemon Davis: *Humanismus, Narrenherrschaft und die Riten der Gewalt. Gesellschaft und Kultur im frühneuzeitlichen Frankreich*, aus dem Amerikanischen von N. Löw Beer, Frankfurt am Main 1987, S. 106-135.
- 39 K. Gvozdeva: *Karnevaleske Statuten im spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Frankreich*, in: *Von der Ordnung zur Norm: Statuten in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Hrsg. G. Drossbach, Paderborn 2009, S. 347-365. Weitere Betrachtungen in Anlehnung an den Artikel von Katja Gvozdeva. Man sollte den Kontrast sehen, welchen die „Babinische Republik“ darstellt. Zu den Gesellschaften, vgl. auch P. Burke: *Helden, Schurken und Narren*, op. cit., S. 114 ff.
- 40 Siehe R. Grzeškowiak: *Rej między innymi. Rzeczpospolita Babińska a poeci*, in: *Mikołaj Rej w pięćsetlecie urodzin. Studia literaturoznawcze*, Hrsg. J. Sokolski, M. Cieński, A. Kochan, Wrocław 2007, S. 277-289. Vgl. weiter Exkurs 2.
- 41 Vgl. J. Heers: *Vom Mummenschanz zum Machttheater. Europäische Festkultur im Mittelalter*, aus dem Französischen von G. Osterwald, Frankfurt am Main 1986.

die keine Ehegemeinschaft eingingen.⁴² Narrenfreiheit dieses Gesellschaftstyps ist legitimiert durch den Schwellen-Status ihrer Mitglieder. Die Formen ihrer Aktivitäten können durch die Gesellschaftsfunktion, die sie erfüllt haben, besser verstanden werden. Die „anthropologischen Konstanten“ jener Gesellschaften sollten in Relation zu der Ganzheit der Kultur oder zu dem breit verstandenen Gesellschaftsmilieu betrachtet werden. Das Alter war kein obligatorisches Kriterium in den männlichen Narrengesellschaften, die in der Stadt ansässig waren, denn hier gab es zum Teil Männer, die viel älter und verheiratet waren. Erst, wenn dies in Betracht gezogen wird, können Werke wie *Statut* von Jan Dzwonowski, als eine dünne Spur altpolnischer Karnevalsgesellschaften verstanden werden.

Um Erscheinungen zu erfassen, auf deren Grundlagen die „bürgerliche Literatur“ konstruiert wurde, wurden Textinterpretationen wie die des Eulenspiegels (vgl. Kapitel 4) notwendig, um Beziehungen zu der altpolnischen „Eulenspiegel-literatur“ zu enthüllen. Diese Interpretationen zeigen die Vielschichtigkeit und die komplexen Verbindungen innerhalb einzelner Werke.

Der Hauptwandel der modernen Rezeption des „Eulenspiegels“ (und des Schrifttums, das als „Eulenspiegelliteratur“ bezeichnet wird) bedeutet eine Abkehr von der völligen Befangenheit über *naturalia et pudenda* (was durch den Eulenspiegel demonstriert und in dem populären Schrifttum des 16. Jahrhunderts oft dargestellt wurde). Der Wandel führte am Ende zu der Erkenntnis, dass die eulenspieglerischen *naturalia et pudenda* ein kritisches Aufzeigen der gesellschaftlichen Realität, insbesondere der literarischen und kulturellen Konventionen, war. Wissenschaftler des 19. Jahrhunderts sahen das populäre Schrifttum als Träger der Tradition eines Volkes an.⁴³ Die Werke der „Eulenspiegel-“ und der „bürgerlichen Literatur“ waren keiner Rigorosität des klassischen Geschmacks und der klassischen Gelehrsamkeit unterworfen. In dieser Literatur wurde *in nuce* die nicht adlige, volkstümliche und auch bürgerliche Tradition des alten Polen bewahrt. Diese Auffassung ist der Nachlass der postromantischen Autonomiekonzeption der „Volksliteratur“ in Opposition zur literarischen Kultur der damals herrschenden Schichten. Dieses Konzept wurde Ende des 19. Jahrhunderts entwickelt, was dazu diente, dass in der „Volksliteratur“ die Anfänge des Nationalbewusstseins zu entdecken versucht wurde.⁴⁴ Karol Badecki erbt das Grundproblem von diesen Entdeckern der „Volksliteratur“, nämlich das Operieren mit dem Begriffsschema, das nicht unterscheidet zwischen dem, was noch aus dem Mittelalter oder dem, was von einer Kultur der Stadt oder einer Tradition des Dorfes stammt, soweit deren Ursprung überhaupt vorbehaltlos angenommen werden kann. Darüber hinaus

42 N. Zemon Davis: *Humanismus, Narrenherrschaft*, op. cit., S. 106-135.

43 Vgl. T. Kizwalter: *O nowych kierunkach badań problematyki narodu*, „Przegląd Historyczny“ 1995, H. 3-4, S. 375 ff.

44 U. Augustyniak: *Koncepcje narodu*, op. cit., S. 14.

weiß er die innere und regionale Unterscheidung der bäuerlichen Kultur nicht zu schätzen.⁴⁵

Marcolphus, Eulenspiegel und die „Eulenspiegelliteratur“ verwirklichten das ausgeprägte Gefühl der Komik, die dem einfachen Volk, insbesondere den Bauern, eigen war. Das Volk hatte anscheinend keinen von der Kultur beeinflussten Kontakt mit der Natur. Eine interpretatorische Herausforderung und ein Problem waren die irritierende Unanständigkeit der „volkstümlichen“ Wahrnehmung. Diese konnte nicht mit den bürgerlichen Vorstellungen von guten Bräuchen vereinbart werden. Die Werke wurden auf verschiedene Weise als obszön oder skatologisch gesehen. Die Art der Bewertung bildete ein Begriffsraster, das zum Beispiel in Bezug auf „adlige“ *Figliki* [Scherzepigramme] von Mikołaj Rej, die in den Jahren 1562 und 1574 herausgebracht wurden, angewendet wurde.

Mit Sicherheit haben sich die Autoren im 16. und 17. Jahrhundert (sogar wenn wir das moralische Ausmaß der Konfessionalisierungsprozesse berücksichtigen⁴⁶) weniger geniert als die Forscher im 19. Jahrhundert. Geschlechtlichkeit und Sexualität wird zu einem sehr wichtigen Element des populären Schrifttums (vgl. Kapitel 7) und gewöhnlich als Quelle der Komik benutzt. Das betrifft sowohl die Scherzgedichte wie auch zum Beispiel die Karnevalskomödie *Marancyja* (vgl. Kapitel 11).

In den Untersuchungen der 50-er Jahre des 20. Jahrhunderts und in den Arbeiten von Stanisław Grzeszczuk wurde dieses Rezeptionsmodell weiter verwendet (vgl. Kapitel 3). Die Arbeiten des Letztgenannten bildeten eine Modifikation der marxistischen Literaturwissenschaft mit ihren finalistischen Überzeugungen und ihrem Antiklerikalismus sowie ihrer spezifisch interpretierten Gesellschaftswirklichkeit. In den sogenannten antiklerikalen Texten wird in der Regel nicht der Klerus als Ganzes angegriffen, sondern diejenigen seiner Vertreter, welche die Normen der Kirche verletzen oder überschreiten. Der Antiklerikalismus wird in der alten Literatur am häufigsten in satirischen Texten aufgenommen, die gewisse gesellschaftlichen Normen erfüllen und ein Verhalten aufzeigen, das diese Normen nicht befolgen oder missachten.⁴⁷ Darüber hinaus ist die „bürgerliche Literatur“ (die den ideologischen Konfessionalisierungsprozessen unterliegt, da diese das rationale und disziplinierte Leben sowie die Einstellung dazu forcie-

45 Vgl. P. Burke: *Helden, Schurken und Narren*, op. cit., S. 34-35.

46 Die Literatur und das Schrifttum haben einen großen Anteil an diesen Prozess durch Weiterreichung von Normen (und als Hilfe für deren faktische Annahme), s. Abhandlung von R. Bogner: *Die Bezähmung der Zunge. Literatur und Disziplinierung der Alltagskommunikation in der frühen Neuzeit*, Tübingen 1997.

47 Vgl. *Anticlericalism in Late Medieval and Early Modern Europe*, ed. by P.A. Dykema, H.A. Oberman, Leiden-New York-Köln 1993.

ren)⁴⁸ auch von adligen Idealen⁴⁹ durchdrungen und in ihrer Aussage gewohnheitsgemäß enorm didaktisch. Auch das Verhältnis zu der hohen Kultur ist hier nicht anders als in den sonstigen Strömungen des altpolnischen Schrifttums. Außerhalb dieser Methode stellt sich die Frage nach der Gewichtung des Konfessionalisierungsprozesses sowie der Wandlungen, die von Norbert Elias als „Zivilisationsprozess“ bezeichnet wurden, welche in der Frühen Neuzeit „die Zivilisierung“ aller körperlichen Funktionen umfassten. Im 17. Jahrhundert verbreiteten sich die „höflichen“ Sitten⁵⁰, die außerhalb der Adelsgesellschaft auch das Bürgertum und die höfischen Dienstboten in die Pflicht nahmen.⁵¹ Dieser Prozess bezog sich auf die wachsende Selbstkontrolle (darin auch auf die Kontrolle der Gewalt) und das Verständnis von Emotionen: Die Verinnerlichung von Zwängen und gesellschaftlichen Normen. Die Zivilisation der Frühen Neuzeit wird durch ein Prisma der Verinnerlichung von Gewalt wahrgenommen und die Scham wird zum Instrument der innerlichen Kontrolle (vgl. Kapitel 5). Das Begriffsraaster, das durch die bürgerliche Moral geschaffen wurde, und später die marxistische Auffassung des Problems (auch im Ansinnen der späteren Autoren der 60-er und 70-er Jahren, welche die früheren Arbeiten der 50-er Jahren revidierten) verhüllten gänzlich

-
- 48 Die Spezifik der Adelsrepublik war die Monopolisierung der Standesfreiheiten (dies betont in seinen Arbeiten A. Mączak, vgl. A. Mączak: *Nierówna przyjaźń*, op. cit., S. 159-207). Das Schrifttum und die Literatur kodifizieren das Selbstbewusstsein des Adels, indem sie diesen in ideologischen Deklarationen loben (z. B. M. Bogucka: *Staropolskie obyczaje w XVI—XVII wieku*, Warszawa 1994, S. 36). Das wesentliche Problem der „bürgerlichen Literatur“ betrifft den in ihr ausgedrückten Bereich der Nichtteilnahme an der Literatur und Kultur oder am geistigen Leben der Regierungsschicht.
- 49 Die hier vorgestellte Auffassung unterscheidet sich von der, welche z. B. Cz. Hernas thematisiert: „Die Initiatoren der kulturellen Veränderung konnten jedoch nicht der bürgerlichen oder plebejischen Literatur untergeordnet werden, deren vollständige Blüte eben auf die Jahre 1590-1620 fiel. Hier trat nämlich ein grundsätzlicher Widerspruch im Verständnis des Menschen ein, seiner Angelegenheiten und Natur, und in dem Begreifen der Metaphysik des menschlichen Schicksals. Seitdem stimmte das gegenreformatorische Programm mit dem Modell des Adelsstaates überein und es gab schon keine Chancen einer Einschaltung gesellschaftlicher Leidenschaften dieser Literatur in die Programme der neuen Kulturpolitik“ (Cz. Hernas: *Zarys rozwoju literatury barokowej*, in: *Polska XVII wieku. Państwo, społeczeństwo, kultura*, Hrsg. J. Tazbir, Warszawa 1977, S. 322-323, siehe auch S. 326-327, 338-339). Eine ähnliche Auswertung gibt es auch in dem Lehrwerk „Barock“.
- 50 Ein starker Druck wurde auf die „Hofsitten“ in den altpolnischen Erotikliedern ausgeübt (s. J. Kotarska: *Erotyk staropolski. Inspiracje i odmiany*, Wrocław 1980).
- 51 Vgl. B. Baranowski: *Kultura ludowa a kultura szlachecka w XVII i XVIII wieku*, in: *Narodziny i rozwój nowoczesnej kultury polskiej*, Hrsg. J. Wojtowicz, J. Serczyk, Toruń 1974, S. 37 ff.

die Gewichtung dieser umstrittenen Prozesse, die in der ganzen westeuropäischen Kultur vorstättengingen.⁵²

Die literarische „Umkehr“ der gesellschaftlichen Hierarchie (und auch der mit ihr verbundenen Vorstellungen) ist sehr häufig kein Protest (trotz der Annahmen, die dem Marxismus nahe stehen), sondern eine Stabilisationsform und Festigung der vorhandenen Ordnung und eine Erinnerung an einen Normenbestand, indem den Lesern oder Zuschauern ein Gegensatz demonstriert wird.⁵³ Der Beweis *ex negativo* zeigt, dass die Welt, so wie sie ist, richtig ist. Erst das Verlassen des Schemas *mundus inversus* kann einen Gedanken an Veränderung zulassen. Dieser Gedanke bezieht sich sowohl auf die literarischen Ausdrucksformen als auch auf die gesellschaftliche Wirklichkeit.⁵⁴ Die Benutzung einer Burleske, einer Topik der „verkehrten Welt“ oder einer Parodie ist an sich kein Grund für eine Veränderung, obwohl diese indirekt in sich solch ein Potential enthalten kann. Die hier analysierte Populärliteratur ist jedoch fern von solch einer Auffassung, die erst manchen Texten zur Zeit der polnischen Aufklärung eigen ist.⁵⁵

Kennzeichnend ist die geringe Anzahl der Texte, welche die Ideologie des Adelstandes mit der Wirklichkeit des Alltags konfrontieren, um diese ideologischen Vorstellungen bloßzustellen und zu zerschlagen. Erinnert werden sollte auch an die Konventionalität in den Werken, die von Badecki als „bürgerli-

-
- 52 N. Elias: *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, Bd. 1: *Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes*, Bd. 2: *Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation*, Frankfurt am Main 1997. Siehe J. Duindam: *Myths of Power: Norbert Elias and the Early Modern European Court*, Amsterdam 1995; G. Schwerhoff: *Zivilisationsprozess und Geschichtswissenschaft. Norbert Elias' Forschungsparadigma in historischer Sicht*, „Historische Zeitschrift“ 1998, S. 561-605. Es wird auf die Andersartigkeit der altpolnischen Kultur hingewiesen, siehe A. Mączak: *Nierówna przyjaźń*, op. cit., S. 159-207.
- 53 J. Tazbir: *Sowizdrzalskie zagadki*, „Przegląd Historyczny“ 1983, H. 2, S. 337-445 (zitiert aus der Ausgabe in: J. Tazbir: *Szlaki kultury polskiej*, Warszawa 1986, hier S. 76).
- 54 Siehe P. Burke: *Helden, Schurken und Narren*, op. cit., S. 213-218 oder J. Heers: *Vom Mummenschanz zum Machttheater*, op. cit., S. 189-196) in Bezug auf den sog. Tag der unschuldigen Kinder (28.12.).
- 55 Hier kann die Frage nach der „Eulenspiegelliteratur“ gestellt werden. Wie verhält sie sich hinsichtlich ihres Pseudo-Revolutionsverhaltens oder ihres scheinbar revolutionshinweisenden Charakters? Dies ist besonders wichtig angesichts der Untersuchungen über die Gesellschaft der polnischen Adelsrepublik, insbesondere der Überzeugung, dass der Klientelismus zum Wesen des Herrschaftssystems wurde und zum Fundament der Gesellschaftsstruktur des 18. Jahrhunderts. Das Dasein des revolutionsfremden Klientelismus mit den für ihn charakteristischen Anzeichen kann man schon im 16. Jahrhundert erkennen, s. A. Mączak: *Klientela. Nieformalne systemy władzy w Polsce i w Europie XVI—XVIII w.*, Warszawa 2000, S. 30.

che Literatur“ gesammelt wurden.⁵⁶ Diese Tendenz überrascht nicht: Auf vielen Gebieten des altpolnischen Schrifttums wird die Konventionalität des Textes oder Gattung betont (gemäß des Grundsatzes des damaligen Werkschaffens). In diesem Kontext muss allerdings die Andersartigkeit oder der revolutionäre Charakter der „Eulenspiegelliteratur“ überraschen (und gleichzeitig auch einen Verdacht wecken). Beide weisen eher auf den gesellschaftlichen Kontext hin, in welchem eine solche Konzeption geschaffen wurde. Eine ähnliche Tendenz kommt auch in dem Begriff „bürgerliche Literatur“ nach Karol Badecki vor, die im gewissen Maße eine Kopie der Untersuchungen französischer Literaturwissenschaftler ist. Die Thesen in Badeckis Arbeit sind befangen von der Art des Verständnisses der französischen Kultur der Frühen Neuzeit und bilden einen Übertragungsversuch dieses Bildes auf das altpolnische Schrifttum. Diese Vorgehensweise musste sehr attraktiv gewesen sein. Die Inkohärenz solch eines Verständnisses, sein unzuverlässiges Verfahren, stellt ein eigenes Problem dar. Diese Situation vertieften Überlegungen der dem Marxismus zugetanen Literaturhistoriker der 50-er Jahre. Die Werke der „bürgerlichen Literatur“ erfordern aber ein Herausnehmen aus den Kontexten, die ihre Interpretationen (und nicht nur den Interpretationsrahmen) geschaffen haben.

Ein besonderes Merkmal früherer Untersuchungen der „bürgerlichen Literatur“ (im Unterschied zu der sich an klassischen Vorlagen orientierenden Literatur) war vor allem der Versuch sie als eine Reflexion der gesellschaftlichen Realität zu sehen. Beobachtet werden kann dies in den Arbeiten von Aleksander Brückner (Einleitung in *Literatura mieszczańska*) und Karol Badecki (Einleitung in *Polska komedia rybałtowska*, in welcher er die „eigenen heimatlichen Wurzeln“ akzentuiert). Später, in den 50-er Jahren, erfreute sich diese Vorgehensweise einer besonderen Wertschätzung. Der in der Romantik praktizierende Kult der Schaffung von Originalität wurde mit der Soziologisierung der Literatur durch die marxistischen Kritiker verknüpft. Das Pseudoauthentische dieser Literatur wurde auch zum Ausgangspunkt der Untersuchung mentaler Prozesse des frühneuzeitlichen Polens in der Arbeit von Urszula Augustyniak.⁵⁷ Dieser Grundaspekt der Untersuchungen (der zugleich auch Maßstab für die Eulenspiegelliteratur war) wurde in der Auffassung von Badecki beispielsweise in Verbindung gestellt mit „dem verständlichen, universellen Primitivismus und der simplen Einfachheit der Lehrmeisterkomödien (komedia rybałtowska)“ (PKR XVIII) sowie mit „der großen Nicht-Sorgfalt der Autoren und der Typographen“, welche die „Denkmäler in ihrem ursprünglichsten Kleid“ (PKR XXI) darstellen.

Anfang der 80-er Jahre machte Janusz Tazbir auf „ein gewisses Gefühl des Unwohlseins“ aufmerksam, weil auf dem Gebiet dieser literaturwissenschaftli-

56 Vgl. z. B. Kap. 10 über „Frauen-Sejme“: Diese Texte weisen die Argumente auf, die für einen adligen Rezipienten kennzeichnend sind.

57 U. Augustyniak: *Koncepcje narodu*, op. cit.

chen Konstruktion „keines ihrer Elemente in Frage gestellt wurde und zu anderen einzelnen Definitionssegmenten keine weiteren kognitiven Fragen gestellt wurden“.⁵⁸

Die Lektüre der „bürgerlichen Literatur“ zeigt, dass besonders Ende der 1950-er wir es mit einer Erfahrungsprojektion der Intellektuellengenerationen dieser Zeit zu tun haben.⁵⁹ Deshalb liegt das Problem eher auf dem Gebiet der Soziologie des Wissens als auf dem der historischen Poetik und betrifft eher das Funktionieren der Humanistik in den kommunistischen Ländern.

In den untersuchten Werken wurde vor allem nach außer-poetischen Werten gesucht beziehungsweise diese wurden nach schwer zu beschreibenden Kriterien, wie dem Sensibilitäts- oder Begabungsgrad der Wiedergabe eines „tatsächlichen“ Sittenbildes bewertet. Sehr wenig Aufmerksamkeit wird dabei der Untersuchung literarischer Konventionen gewidmet und den Details des poetischen Stils. Typisch ist, dass der Großteil der Texte, die als „bürgerliche Literatur“ bezeichnet werden, satirische Texte sind (sowohl die parodistischen „Frauen-Sejme“ als auch die „Albertus-Komödien“) und falls sie eine Unterhaltungsfunktion erfüllen, wird hauptsächlich ihre didaktische Intention betont.

Erinnern wir an dieser Stelle an die in der Geschichtstheorie vorhandene Überzeugung, dass die Historiographie eine Form des Nachdenkens über die Vergangenheit oder sogar ein literarisches Artefakt (Hayden White)⁶⁰ ist, ein lingu-

58 J. Tazbir: *Sowizdrzalskie zagadki*, op. cit., S. 67.

59 Darauf wurde schon seit längerem hingewiesen, z.B. in Bezug auf die „karnevaleske Kultur“ von Bachtin. Der Mechanismus scheint hier ähnlich, wenn nicht gleich zu sein. Wir können den Eindruck erhalten, dass, abgesehen von dem Problem der politischen Intention, nämlich der Stalin-Kritik von Bachtin, die Arbeiten, die auf der Grundlage der im Kern unmöglichen Auseinandersetzung mit dem kommunistischen Regime entstanden sind, mit einem ziemlich kleinen Aufwand zu viel hinsichtlich der menschlichen Kultur erklären versuchen (so A. Kaempfe: *Die Funktion der sowjetischen Literaturtheorie*, in: M. Bachtin: *Literatur und Karneval. Zur Romantheorie und Lachkultur*, übersetzt von A. Kaempfe, München 1969, S. 133-148). Die Überlegungen Bachtins über das Lachen betreffen im Wesentlichen nicht die Kirche, die Institution der feudalen Macht, sondern den kommunistischen Staat (R. Lachmann: *Vorwort*, in: M. Bachtin: *Rabelais und seine Welt. Volkskultur als Gegenkultur*, aus dem Russischen von G. Leupold, Frankfurt am Main 1995, S. 7-9). Es wird angemerkt, dass man die Spezifik der Wirkung der Reflexion von Bachtin mit der Rolle der „zeitlichen Umstülpung der gesellschaftlichen Prinzipien“ verbinden soll. Dies sollte mit der Tatsache verbunden werden, dass die Übersetzung des Buches über Rabelais auf den kulturellen und gesellschaftlichen Wendepunkt Ende der 60-er Jahre in Westeuropa traf. (W. Dudzik: *Karnawały w kulturze*, Warszawa 2005, S. 10; D. Ulicka: *Kilka uwag o języku Bachtina*, in: *Ja – inny. Wokół Bachtina. Antologia*, Hrsg. D. Ulicka, Bd. 1, Kraków 2009, S. 502).

60 Der Status der historischen Narration wurde von White dargestellt als ein „verbales Artefaktum, das ein Modell der Strukturen und längst vergangener Prozesse“ ist „und das

istisches Verfahren, das „mögliche Welten“ bildet, welches sich aus vielen literarischen Prozessen zusammensetzt und auch viele verschiedenartige diskursive Strategien verbindet. Die „linguistische Wende“, welche den Hintergrund der Werke von White bildet, war auch ein Überwindungsversuch sozioökonomischer Methoden (wie in der ersten Phase der „Annales“-Schule zu sehen ist) durch die Betonung kultureller Einflüsse, in welchen die Sprache eine Schlüsselrolle spielt.

In der vorliegenden Arbeit wird die Spezifik der genannten Untersuchungen erkennbar, welche aus der Inspirationen der Mentalitätsgeschichte heraus geführt worden waren und welche sich auf dem Bereich der Welterklärung und der Perzeption der kulturellen Wirklichkeit beziehen, die von einem einzelnen Text ausgeht (wie in den Beispielen der Arbeiten aus dem Bereich der Mikrogeschichte zu sehen ist). Diese Werkanalyse verbindet sich mit einem fortwährenden Bezug auf Themen der Mentalitätsgeschichte, die verbunden sind mit dem Verständnis, dem Denken oder Interpretieren der Wirklichkeit. Daraus resultiert auch die Spannung zwischen den Analysen der einzelnen Texte mit der ihnen eigenen stilistischen Gestaltung und weiteren Werten, welche ihre Einmaligkeit unterstreichen, und dem Bezug auf Kategorien, mit denen die Mentalitätsgeschichte arbeitet (wie zum Beispiel mit den unterschiedlichen Ausdrucksformen oder Lebensarten des Menschen). Auch wenn die Texte gewisse Schemata für Erklärungen schaffen, an welchen die Mentalitätsgeschichte interessiert ist, unterwerfen diese Schemata den ästhetischen Umformungen (gemäß den für die Literatur charakteristischen Konventionen) und stellen Fragen oder geben sie zur Diskussion und Kritik frei.⁶¹

Die hier dargestellte Aufnahme schöpft ihre Inspirationen aus dem kulturologischen Gesichtspunkt der Literaturwissenschaft. Diese kulturologische Herangehensweise bedeutet das Abwerfen der szientistischen und postmodernen Tradition, mit den hier üblichen Untersuchungsstandards, der Methodologie und der Erzählweise. Diese Standpunkte verabsolutieren den Objektivismus und den historischen Relativismus. Gleichzeitig werden beide von fehlerhaften Annahmen und einem nicht trefflichen Kulturverständnis unterstützt, mit dem die Ge-

nicht der Kontrolle auf dem Weg des Experiments und der Beobachtung unterliegt“, vgl. H. White: *The Historical Text as Literary Artifact*, „Clio“ 1974, S. 278.

61 Dies geschieht besonders in Umbruchszeiten und Krisen (W. Röcke: *Historische Anthropologie. Ältere deutsche Literatur*, in: *Germanistik als Kulturwissenschaft. Eine Einführung in neue Theoriekonzepte*, Hrsg. C. Benthien, H. R. Veltin, Reinbek 2002, S. 41 ff.). Zum Beispiel ist die Melancholie für die Autoren medizinischer Abhandlungen, die in der Tradition von Galen stehen, etwas anderes als ihr nuanciert dargestelltes Bild in der Literatur, in der sie zum Ausdruck von Kreativität wird oder zur Quelle der Selbstreflexion oder die die Fähigkeit besitzt, individuelle Emotionen differenziert aufzuzeigen.

schichtswelt, auch die Literaturgeschichte, durchdrungen ist.⁶² Aus diesem Grund muss man beim Konzeptualisieren der „bürgerlichen Literatur“ für verschiedene theoretische Vorschläge offen sein, daraus ergibt sich programmatische und methodologische „Eklektik“ des Autors.

Die Autorität des Begriffs, die von den sich schon früher damit beschäftigenden Wissenschaftler festgelegt wurde und welche die „plebejische“, „bürgerliche“ oder „Eulenspiegelliteratur“ untersucht haben, erfordert auch in diesem Bereich kulturwissenschaftliche Mittel, damit die besprochenen Texte erneut zum Untersuchungsgegenstand gemacht werden, mit dem Ziel ihre „fremde“ Mentalität zu erkennen. Es handelt sich dabei nicht um eine hermeneutische „Horizontfusion“ (wie bei Walter Haug). Die Texte wurden so eng in gewisse soziologische Theorien eingebettet, dass selbst die Theorie „zerrissen“ werden muss – was diese Texte erst recht „fremd“ macht und sie dann im gänzlich anderen Licht darstellen lässt.⁶³ Die Interpretation eines Textes bezieht sich auf schon vorstrukturierte Interpretationen und auf eine symbolische Welt von gefestigten Interpretationsarten (und nicht ausschließlich auf die – wie auch immer verstandenen – Kontexte). Die Interpretation bezieht sich auch nicht nur auf den Text „allein“. Wie stark hier die „Tradition“ der Erkenntnismethoden des 19. Jahrhunderts und der (post)marxistischen Literaturgeschichte sind, beweist nicht nur die Rezeption der Arbeiten von Grzeszczuk, das Buch von Piotr Pirecki und die Überlegungen von Teresa Banaś, sondern auch das Vorwort des kürzlich herausgegebenem Bandes von Kadasyan Nowokracki (zusammen mit dem Klappentext)⁶⁴.

Die ideologischen Komponenten, die in den früheren Untersuchungen der die literarische Wirklichkeit der „Eulenspiegelliteratur“ beschreibenden Literaturhistoriker, sollten nicht als bindend erachtet werden. Grzeszczuk unterstreicht die literarische und gesellschaftliche Andersartigkeit dieser Literatur, welche ihre Prioritäten, Wertsysteme und literarische Normen anders formuliert. So sieht sich zum Beispiel Szoltys [Schultheiß] aus *Z chłopa król* [Vom Bauern zum König] in der Kategorie der „tugendhaften Kompanie“ (zuerst in der Rolle eines Karneval-, „Kö-

62 J. Pomorski: *Punkt widzenia we współczesnej historiografii*, in: *Punkt widzenia w języku i kulturze*, Hrsg. J. Bartmiński, S. Niebrzegowska-Bartmińska, R. Nycz, Lublin 2004, S. 25.

63 Dazu vgl.: *Kultur als Text. Die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft*, Hrsg. D. Bachmann-Medick, Frankfurt am Main 1996.

64 P. Pirecki: *Polska komedia plebejska XVI i XVII wieku. Zarys monograficzny*, Łódź 2008; T. Banaś: *Pomiędzy tragicznością a groteską. Studium z literatury i kultury polskiej schyłku renesansu i wstępnej fazy baroku*, Katowice 2007, hier besonders, S. 169–221; K. Nowokracki: *Fraszki i facecje*, bearb. von R. Grześkowiak, Warszawa 2009. Auch die neueste Arbeit auf diesem Gebiet nutzt bedenkenlos das postmarxistische Vokabular, vgl. B. Stanaszek: *Jan z Kijan, Januarius Sovisralius, Jan Dzwonowski. Dwa pseudonimy, jedno nazwisko*, „Pamiętnik Literacki” 2013, H. 3, S. 207–216.

nigs“ und später als einen in seine ursprüngliche Identität zurückgekehrten Bauern) oder Konstancja in *Sejm niewieści* [Frauen-Sejm] von Marcin Bielski beurteilt die Frauen aus der Betrachtungsweise der Männer heraus und innerhalb der patriarchalischen Kultur, denn sie diszipliniert die Frauen, die einen Sejm abhalten, indem sie diese auf die richtige Ordnung verweist, welche die gesellschaftliche und moralische Erhabenheit der Männer voraussetzt. Die Autoren „zwingen“ ihre Helden, damit sie gegen ihren eigenen Willen handeln, aber ganz gemäß der ideologischen Aussage des ganzen Textes, in welchem sie eine Rolle spielen. So sieht sich auch der Jude in *Hayduk Mikłusz odmienia ort u żyda*⁶⁵ [Der Heiducke Mikłusz wechselt eine kleine Münze bei einem Juden] selbst in einer antisemitischen Kategorie: „Wilk chowany, żyd chrzczony, / przyjaciel obłudny, / Dobrze o nich rozumieć, nałóg na to trudny. / Tak i z żyda dobry człek zaden być nie może, / Bo się on bez machlerstwa zapomoc nie może [Z. 123-126] [Ein gezähmter Wolf, ein getaufter Jude, / das ist ein falscher Freund. / Es ist gut, diese drei zu kennen, schwer, sich daran zu gewöhnen. / Und aus dem Juden wird sowieso kein guter Mensch, / weil er ohne Betrügereien nicht sein kann]. Die Protestanten in *Synod ministrów heretyckich* [Synode der häretischen Geistlichen] bemerken (wie durch die Worte vom Pastor Stanisław) die Erfolglosigkeit der Gebete zum häretischen Gott und die Allgegenwärtigkeit (der ihnen gegenüber auftretenden) Gewalt: „Bo też widzę, że Pan Bóg najmniej nie dba o mnie. / Ba, pono o wszystkich nas, bo nas jakoś straszy, / Pokoju nie masz, wszędy uciekają naszy. / Choć śpiewamy koždy dzień: „Da pacem Domine“, / Przecie trudno o pokój, kłopot nas nie minie. / Widzę, brzydzi się nami Bóg i wiarą naszą, / Przeto leda mendycy wszędy nas nastraszą (Z. 218-222) [Ich sehe, dass der Herrgott sich am wenigsten um mich kümmert, / Pah, wohl um uns alle, weil er uns alle erschreckt, / du findest keine Ruhe, überallhin flüchten die unsrigen. / Obwohl wir jeden Tag „Da pacem Domine“ singen, / es ist nicht einfach den Frieden zu bekommen, die Sorge wird uns nicht umgehen. / Ich sehe, dass Gott sich vor uns und unserem Glauben ekelt, / und alle wertlosen Bettler jagen uns Angst ein].

Die negativ dargestellten Figuren Marcolphus und Eulenspiegel in *Poselstwo z Dzikich Pól* [Gesandtschaft aus Wildem Felde] von Jurkowski verwirklichen ein durch und durch positives Programm, nämlich die Gesundung der Adelsrepublik, die sich durch den Ausschluss einer Reihe von gesellschaftlichen Gruppen vollzieht. Die Wahrnehmung der eigenen Position findet anhand dominierender und verpflichtender Muster statt und ist kein Zeugnis einer Exklusion oder eines Aufbruchs, wie herkömmlich angenommen wird. Am häufigsten stellt

65 Hrsg. von Karol Badecki in „Pamiętnik Literacki“ im Jahr 1916 (S. 112-117). Zum Verhältnis der Gesellschaft gegenüber den Juden, aus den polnischen Arbeiten: J. Tazbir: *Obraz Żyda w opinii polskiej XVI-XVIII w.*, in: *Mity i stereotypy w dziejach Polski*, Hrsg. J. Tazbir, Warszawa 1991.

sie die Demonstration der eigenen Standards dar und verweist auf die Notwendigkeit der Abschaffung abweichender Formen.⁶⁶ Aus diesen Gründen ist die „bürgerliche Literatur“ oder „Eulenspiegel-literatur“ kein guter Beleg für die Kultur des Widerstandes gegenüber der Dominanz einer elitären oder offiziellen Kultur.⁶⁷ Die Dialogizität des Helden (nach Michail Bachtin)⁶⁸, die ein Auseinanderfallen der einheitlichen und geschlossenen Weltanschauungssysteme und des monologischen Sprechens ist, sowie die Dialogizität zwischen Text und Held offenbaren sich beim näheren Hinsehen als eine ideologische Täuschung. An dieser Stelle muss man es über eine spezifische Aura der „Wirklichkeit“ oder „Tatsächlichkeit“ (im Sinne von Clifford Geertz) sprechen, die von symbolischen Systemen in dem damaligen Schrifttum geschaffen und darin reproduziert wurde. Die Entdeckung der Mechanismen, welche die damalige Ordnung aufrecht erhalten haben, verlangt die Überwindung symbiotischer Wirksamkeit dieser Mechanismen, das Erkennen ihrer „Logik“ und ihrer gesellschaftlichen (und zugleich literarischen) Konsequenzen.

Groteske, Komik oder auch Lachen sind mit Sicherheit vielschichtig (vgl. Kapitel 8). Hier wird das betont, was von der Wissenschaft oft vernachlässigt wird, dass die Verwendung der Topik der verkehrten Welt, der Parodie, der satirischen Destruktion der gesellschaftlichen Hierarchie dazu dient, durch Anti-Werte wahre Werte zu erkennen. Diese Erkenntnis ermöglicht das Ablehnen dessen, was einen Anspruch auf Wahrheit (die in der Agrargesellschaft am häufigsten eine Monopolstellung einnahm) nicht erfüllte. Diese Mechanismen verweisen auf Standards der Kommunikation, zu der auch die literarische Kommunikation gehört.⁶⁹

-
- 66 Dies wird in eng religiösen Texten gezeigt: Im Streit mit den Protestanten oder Andersgläubigen kann der Teufel als Verteidiger der katholischen Doktrin auftreten, wie z. B. im *Dialog*, der ca. 1549 entstand und von Z. Celichowski mit dem Titel *Pokusy szatańskie albo Rozmowa Szatana z Grzesznikiem* (vgl. M. Włodarski: *Ars moriendi w literaturze polskiej XV i XVI w.*, Kraków 1987, S. 107 ff.) herausgegeben wurde. Das Lob der Messe, der Pilgerfahrten und der Prozessionen gehört zu der Aussage des Teufels (*Trzy nieznane dialogi wieku XVI.*, Hrsg. Z. Cielichowski, Poznań 1899).
- 67 Siehe z. B. das Verstehen der Populärkultur von Michel de Certeau (*Kunst des Handelns*, aus dem Französischen von R. Voullie, Berlin 1988, z. B. S. 55-76). In solch einem Ausmaß sieht auch Stanisław Grzeszczuk das Problem der „Eulenspiegel-literatur“, sie stellt ein Beispiel für eine offensichtliche Opposition dar bzw. drückt die Verkehrung der Norm, nämlich eine Art indirekte Opposition, aus (und verweist auf die Rolle der Parodie in dieser Auffassung). Siehe weiter Kapitel 3.
- 68 M. Bachtin: *Untersuchungen zur Poetik und Theorie des Romans*, Hrsg. von E. Kowalski, aus dem Russischen übers. von M. Dewey, Berlin 1986, hier S. 77-260 (*Das Wort im Roman*), 262-464 (*Formen der Zeit und Chronotopos im Roman*), 465-507 (*Epos und Roman*).
- 69 Siehe A. Dąbrówka: *Teatr i sacrum w średniowieczu. Religia, cywilizacja, estetyka*, Wrocław 2001, S. 528-543.

Im Kontext der so beschriebenen Oppositionshaltung der „bürgerlichen“ oder „Eulenspiegelliteratur“ gegenüber den feudalen oder den Adelsmustern besteht das Problem der ununterbrochenen Anziehungskraft des Adels sowie des Versuchs der Disziplinierungsmaßnahmen (z. B. durch die Kirche) sowie deren Wirkung auf das Populärschrifttum (vgl. Kapitel 1 und 2). Diese Versuche wurden in einem gewissen Maß ignoriert, an die eigenen Bedürfnisse angepasst oder auf verschiedene Arten umgestaltet. Die Grundlage für eine hohe Kultur in der Adelsrepublik war die Kultur des privilegierten Standes, die mit dem Adel verbunden war. Unter den Autoren der „bürgerlichen“ Literatur verbargen sich selten Personen bürgerlicher Herkunft. Im politisch-rechtlichen Bereich stellte der Adel eine Gemeinschaft dar. Er war das „politische Volk“⁷⁰, das aber im Unterschied zum modernen Verständnis des Terminus „Volk“ auf die Überzeugung von „Naturalität“ der Kategorie des „politischen“ Volkes verzichtete. Im Kontext des Wissens über die Adelsgesellschaft ist die These über das Elitäre dieser Kultur (im Gegensatz zu der Literatur der niedrigen Schicht) nicht aufrechtzuerhalten. Der grundsätzliche Fehler der Arbeiten der 1950-er Jahren war die Annahme des Elitären in der Adelskultur sowie die mehr oder weniger deutliche Überzeugung von einer Kultur schaffenden Rolle der nichtadligen Schichten in der alten Kultur.

Die Literatur bildet im Einklang mit dieser Überzeugung das „Wissen“ des Adels über sich selbst und festigt die Wirklichkeit sogenannten „Rassen“-Mythos⁷¹ (Dies geschieht auch indirekt durch die Annahme einer unanfechtbaren Geltung dieses Wissens.) An diesem Mythos orientiert sich seiner Meinung nach die Dominanz des Adels.⁷² Die Literatur beinhaltet ein „prestigebildendes“ Element (bedeutsam ist dabei die Literatur, die das Leben eines adligen Gutsbesitzers auf dem Lande hoch lobt). Sie festigt die Position, hält am *Status Quo* des Adels fest und lobpreist die adlige Geburt als eine Voraussetzung für die adlige Tugend.⁷³ Diese Literatur dient der Selbstzufriedenheit des adligen Rezipienten, dehnt ihren Akzeptanzgrad aus, indem sie integrativ handelt. Hierzu kann ein großer Teil der „bürgerlichen Literatur“ gezählt werden.

70 A. Zajączkowski: *Szlachta polska. Kultura i struktura*, Warszawa 1993; idem: *Elity urodzenia. Szkic*, Warszawa 1993. Siehe auch J. Tazbir: *Rzeczpospolita i świat. Studia z dziejów kultury XVII wieku*, Wrocław 1971, S. 23-43 (Kap. Świadomość narodowa).

71 Die Formulierung nach Andrzej Zajączkowski (*Szlachta polska*, op. cit.).

72 Solch eine Funktion besitzen z. B. die Begräbnis-Predigten, siehe z. B. S. Baczewski: *Szlachectwo. Studium z dziejów idei w piśmiennictwie polskim (druga połowa XVI wieku – XVII wiek)*, Lublin 2009, hier S. 215-217.

73 M. Bogucka: *Staropolskie obyczaje*, op. cit., S. 25-26, dort auch notierte Beispiele aus dem Werk von Mikołaj Rej sowie Mikołaj Sep Szarzyński und Jan Chryzostom Pasek.

Andrzej Zajączkowski lenkte die Aufmerksamkeit darauf, dass in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts und in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts der Adel zu einem transzendenten Wert wurde, der mit dem Katholizismus verglichen werden kann.⁷⁴ Die Literatur, welche die Vorlage der vorliegenden Arbeit bildet, entstand auf der Schwelle des Erwachsenwerdens dieses Prozesses. Die Panegyrik wurde zum idealen Instrument des Ausdrucks und der Zelebrierung dieses transzendenten Wertes des Adelstandes. Die Standeszugehörigkeit sollte die Gemeinsamkeit der Nachfahren der „Sarmaten“ kennzeichnen, zu welcher der ganze Adelsstand gehörte ohne Rücksicht auf ethnische Unterschiede. (Die Grenzen der sarmatischen Kultur waren nicht streng und korrespondierten nicht mit den ethnischen Grenzen).

Die Prozesse der Polonisierung im 17. Jahrhundert bedeuten eine Sarmatisierung, das heißt die Übernahme der Kultur der Schicht, die sich ihrer Identität am stärksten bewusst war. Die Homogenisierung der Adelskultur führte zur Anlehnung der Identität an einem immer breiter werdenden Grad der Religion und der Sprache bzw. mehrerer Sprachen. Eine entscheidende Rolle bei der Akzeptierung des gesellschaftlichen Standes und der Eigenart des Adels spielte die lateinische Sprache.⁷⁵ Ihre Unkenntnis wurde zum Gegenstand des satirischen und ironischen Angriffs (zum Beispiel in *Potkanie Jannasa z Gregoriasem klechą* [Treffen von Jannas mit dem Pfarrlehrer Gregor] (1598) (PKR 69-104): „Nie trudnoć prokuratę dostać, „dum legere“ / „Noscis“ kęs po łacinie „et eris habere“ / Porządek prawa polski“, Z. 406-408 [Es ist nicht schwer ein Mäzen zu werden, „dum legere“, / „Noscis“ ein bisschen auf Lateinisch „et eris habere“. / Das ist die Ordnung des polnischen Rechts]). Die Akzentuierung der Kenntnis der lateinischen Sprache unterstreicht die Kondition der eine Synode abhaltenden Pfarrlehrer aus Podgórze (*Synod klechów podgórkich*) (PKR 137-176). Die Verordnungen, die eng mit dem religiösen Leben verbunden waren, sind in der lateinischen Sprache geschrieben oder teilweise mit dem Lateinischen verflochten. So zum Beispiel in: 20. *In mortali peccato nemo audeat intrare ecclesiam, atque publicus peccator publicae paeniteat* (PKR 177). Im Kontext der Rolle der Sprache bildete das Polnische ein nationales Bewusstsein.⁷⁶

Darüber hinaus darf die Schlüsselrolle der Religion nicht außer Acht gelassen werden. Im 16. oder 17. Jahrhundert gehört die Religion nicht zu einem Gesell-

74 A. Zajączkowski: *Szlachta polska*, op. cit., S. 51-52.

75 Siehe J. Tazbir: *Sarmatyzacja katolicyzmu w XVII wieku*, in: *Wiek XVII – kontrreformacja – barok*, op. cit., S. 20 ff.; idem: *Rzeczpospolita i świat*, op. cit., S. 27-28. Über die Rolle der anderen Sprache unter den Vertretern der höheren Kultur, P. Burke: *Helden, Schurken und Narren*, op. cit., S. 284-295. S. Kap. 2, S. 94-95.

76 Über die Rolle der Sprache als eine nationale Integrationsform, siehe U. Augustyniak: *Koncepcje narodu*, op. cit., S. 37 ff.

schaftssystem von vielen, denn die Säkularisierungsprozesse haben noch nicht begonnen. Relevant ist auch die Wahrnehmung der Adelsrepublik auf der Landkarte der allgemeuropäischen Prozesse dieser Zeit. Das religiöse Ausmaß (die religiösen Wahrnehmungsarten und Aktivitäten) durchdringt die ganze Kultur, Politik und Wirtschaft. In welcher Art und Weise dies lebendig war, beweisen die Geschehnisse des sarmatischen Messianismus, der im 19. Jahrhundert auftritt und der spezifisch die Kultur der polnischen Romantik bildet.⁷⁷ Die christliche Kultur durchdringt die Volkskultur.⁷⁸ Jedoch in der Diskussion über den Begriff von Le Goff⁷⁹ wird das Gewicht der Christianisierungsprozesse betont, die auf die Zeit der Reformation und Gegenreformation fällt. Gerade in dieser Zeit wurde Europa christlich, durchlebte in besonderer Weise religiöse Leidenschaften in allen Lebensbereichen. Nach Winfried Schulz bedeutet die Epoche der Glaubensteilungen und religiöser Kämpfe innerhalb Europas des 16. Jahrhunderts „ein Problem der konkurrierenden Kanons und ihrer gegenseitigen Beziehung“.⁸⁰ Jedoch zur polnischen Spezifik konnten nicht nur die Prozesse gehören, die zwischen dem absolutistischen Staat und der Kirche stattfanden und die für das Europa des 17. Jahrhunderts charakteristisch waren.

Anders ausgedrückt: Das Hauptproblem der vorliegenden Untersuchung ist eine Antwortsuche auf die Frage nach dem Schicksal der Populärliteratur, welche den allgemeuropäischen Prozessen unterworfen und mit der Geistigkeit in Europa der Frühen Neuzeit verbunden war, aber ihre Spezifik in der altpolnischen Kultur hatte.

77 A. Waśko: *Romantyczny sarmatyzm. Tradycja szlachecka w literaturze polskiej lat 1831-1863*, Kraków 1995, früher J. Ujejski (*Dzieje polskiego mesjanizmu do powstania listopadowego włącznie*, Lwów 1931).

78 Weiter Kap. 1.

79 Siehe z. B. J. Le Goff: *L'apogée de la chrétienté: v. 1180 - v. 1330*, Paris 1982.

80 W. Schulze: *Kanon und Pluralisierung in der frühen Neuzeit*, in: *Schrift und Gedächtnis. Archäologie der literarischen Kommunikation*, Hrsg. A. Assmann, J. Assmann, Ch. Hardmeier, München 1983, S. 317-325. Siehe auch H. Schilling: *Konfesjonalizacja*, op. cit.

Teil I
**„Bürgerliche“
und „eulenspieglerische“ Literatur**

Kapitel 1

Die Volks- und Populärkultur¹

Die christliche Kultur wird in der Regel in unterschiedliche Wirkungsphasen eingeteilt (da ihre innerliche Differenzierung und Veränderung bedacht werden muss). Nach der Christianisierung, die bis Ende des Mittelalters dauerte,² wird oft auf die Rolle des 16. Jahrhunderts mit der Konfessionalisierung³ des westlichen Christentums und auf die den Massen zugeschnittene religiöse Pädagogik hingewiesen. Diese Phase endet im 18. Jahrhundert, an dessen Ende ein neuer Prozess

-
- 1 Ich nutzte vor allem die Arbeit von Peter Burke *Popular Culture in Early Modern Europe*. Zitiert nach der deutschen Übersetzung P. Burke: *Helden, Schurken und Narren. Europäische Volkskultur in der frühen Neuzeit*, Übersetzung aus dem Englischen von S. Schenda, Stuttgart 1981, weiter verkürzt als „B“) Siehe auch R. Muchembled: *Kultur des Volks – Kultur der Eliten. Die Geschichte einer erfolgreichen Verdrängung*, aus dem Französischen übersetzt von A. Forkel, Stuttgart 1984. Die Volkskultur wird hier nach Burke als eine „nicht-elitäre“ Kultur bzw. (hier benutzt Burke die Terminologie von A. Gramsci) als eine Kultur der „Klassen der Unterlegenen“ innerhalb einer Kulturhegemonie der dominanten Klasse verstanden (s. auch T. J. Jackson Lears: *The Concept of Cultural Hegemony: Problems and Possibilities*, „American Historical Review“ 1985, S. 567-593).
 - 2 Das Ende des Mittelalters bedeutet in Polen das Ende der Massenchristianisierung – ausführlicher dazu T. Wiślicz: *Zarobić na duszne zbawienie. Religijność chłopów małopolskich od połowy XVI do końca XVIII wieku*, Warszawa 2001, S. 19 ff. Siehe auch S. Bylina: *Wiara i pobożność zbiorowa*, in: *Kultura Polski średniowiecznej XIV-XV w.*, Hrsg. B. Geremek, Warszawa 1997, S. 403-450. Über die ideologisch-gesellschaftlichen Wirkungsprozesse des Christentums im polnischsprachigen Schrifttum, vgl. *Kultura elitarna i kultura masowa w Polsce późnego średniowiecza*, Hrsg. B. Geremek, Wrocław 1978, kürzlich erschienen B. Wojciechowska: *Od Godów do Świętej Lucji. Obrzędy doroczne w Polsce późnego średniowiecza*, Kielce 2000; S. Bylina: *Chryścianizacja wsi polskiej u schyłku średniowiecza*, Warszawa 2002; *Ecclesia et civitas. Kościół i życie religijne w mieście średniowiecznym*, Hrsg. H. Manikowska, H. Zaremska, Warszawa 2002; *Animarum cultura. Studia nad kulturą religijną na ziemiach polskich w średniowieczu*, Bd. 1: *Struktury kościelno-publiczne*, Hrsg. H. Manikowska, W. Brojer, Warszawa 2008.
 - 3 Siehe H. Schilling: *Konfesjonalizacja. Kościół i państwo w Europie doby przednowoczesnej*, übers. von J. Kałużny, Poznań 2010, siehe Anmerkung in der Fußnote 13 der Einleitung.

in den Vordergrund rückt, der mit der Entwicklung des weltlichen, nicht konfessionell gebundenen Bildungswesens, verbunden ist.⁴

Es zeigte sich, dass in Bezug auf die gegenseitigen Verbindungen, der Begriff „Volkskultur“ nicht getrennt werden kann von der „hohen Kultur“ der Kirche. Diese Unterscheidung wurde in der Romantik eingeführt und blieb in deren ideologischen Wirkungszeit erhalten. Auch Ausdruckformen der Volksreligiosität wurden durch die religiöse Vorherrschaft inspiriert und modifiziert.⁵ Der Autor des gegenreformatorischen Werkes *Appendix albo zawieszenie wyznania* [Appendix oder Aufhebung der Konfession] (1615) brachte neben anderen in der Sammlung Texte, die für den Druck geeignet und mit dem Arianismus verbunden waren, die Anekdote *O studze* [Über den Diener] heraus. Diese Anekdote betont die kulturelle Hegemonie der Herren (denn die Religion des Dieners ist immer auch die Religion der Herren) aber auch den eigentümlichen religiösen Indifferentismus (oder Konformismus) des Dieners. Die mit dem Glauben verbundenen Fragen finden Antworten in Bezug auf den Glauben des Herrn, schließlich des „Herrn Kozłowski“. Der Versuch einer näheren Präzisierung der religiösen Vorstellungen des Herrn Kozłowski (welche die gleichen wie der Glaube des Herrn des Dieners sein sollten) endet mit der Bemerkung des Dieners: „Wie go diabeł, miłościwy panie, jako pan Kozłowski wierzy, już to nie mojej głowy.“⁶ [Weiß der Teufel verehrter Herr, woran Herr Kozłowski glaubt, das kann mein Verstand nicht erfassen.] Hier resultiert der Glaube jetzt nicht mehr aus einer Selbstreflexion, einer Überzeugung oder einer Identifizierung mit gewissen Wertgruppen.

-
- 4 Siehe z. B. Cz. Hernas: *W kalinowym lesie*, Bd. 1: *U źródeł folklorystyki polskiej*, Warszawa 1965, S. 159-160; B 221 ff., 295 ff. Die Trienter Reformen wurden Ende des 18. Jhs., besonders auf den östlichen Gebieten der Adelsrepublik, noch nicht gänzlich eingeführt (S. Litak: *Ze studiów nad religijnością niższych warstw społecznych w Rzeczypospolitej w XVIII wieku*, „Przegląd Humanistyczny“ 1996, H. 1, S. 168-169).
- 5 Siehe insbesondere in Bezug auf die städtische Kultur und die Karnevalskultur z. B. die Arbeit von D.-R. Moser: *Fastnacht – Fasching – Karneval. Das Fest der „Verkehrten Welt“*, Graz-Wien-Köln 1986.
- 6 *Kontrreformacyjna satyra obyczajowa w Polsce XVII wieku*, Hrsg. Z. Nowak, Gdańsk 1968, S. 338. Diese Formel begründet sich in den Empfehlungen, die noch mit der *Ars moriendi* verbunden waren und die sich auf die geistige Haltung des Sterbenden beziehen, welche in der Zeit der religiösen Spaltungen besonderen Wert hatten. Die dogmatischen Zweifel, welche von den Vertretern der Hölle vorgetragen wurden, sind so entschieden worden, dass man sich mit ihnen nicht auseinandersetzte oder sie verschwieg, so wie es Erasmus von Rotterdam empfohlen hatte (*Liber de praeparatione ad mortem*): „Sicut credit Ecclesia“ [So wie die Kirche glaubt] (vgl. M. Włodarski: *Ars moriendi w literaturze polskiej XV i XVI w.*, Kraków 1987, S. 106 – zitiert aus der Krakauer Edition aus dem Jahr 1534, Karte G 1r).

So kann auf zwei Tendenzen der „Volks“-Religiosität im christlichen Europa hingewiesen werden: Der Glaube an die magische Funktion von Sakramentalien und die Frömmigkeit, die eine visuelle Partizipation des religiösen Inhalts voraussetzt.⁷ Beispiele dafür finden wir z. B. in der altpolnischen Version der Legende *Legenda o św. Aleksym* [Die Legende vom Heiligen Alexius] (aufgeschrieben ca. 1453), in der ein „Brief“ von Alexius als ein signifikanter Gegenstand gehandelt wird, der – durch seine visuelle Perzeption – die Identität des Heiligen klärt.⁸ Solche Beispiele finden sich besonders in Texten, die sich von einer mündlichen Tradition ableiten lassen und die sowohl im Sinne der Konvention als auch im Sinne eines möglich auszuführenden Vortrags stehen. Die Zeugnisse der religiösen Perzeption, die ein Primat bildlicher Vorstellungskraft voraussetzt und dank deren religiöse Inhalte in Gestalt visueller Gegenstände vorgestellt werden konnten, sind in Werken innerhalb der altpolnischen Kultur verstreut aufzufinden. Auf diese Religiosität berief sich u. a. Mikołaj Rej (1505-1569) in seinen *Figliki* [Scherzepigramme] zum Beispiel in (177) *Chłopa ksiądz o św. Trójcy wierzyć uczył* [Wie ein Pfarrer den Bauern lehrte an die Dreifaltigkeit zu glauben].⁹ Der Pfarrer visualisiert hier das Geheimnis der Dreifaltigkeit anhand familiärer Gegebenheiten des Bauern, was zu einer Quelle der Komik und des Spotts des protestantischen Schriftstellers wird.¹⁰

7 R. W. Scribner: *Volks Glaube und Volksfrömmigkeit. Begriffe und Historiographie*, in: *Volksfrömmigkeit in der Frühen Neuzeit*, Hrsg. H. Molitor, H. Smolinsky, Münster 1994, S. 121-138; vgl. Aufsätze in: R. W. Scribner: *Religion and Culture in Germany (1400-1800)*, ed. L. Roper, Leiden 2001, S. 52-103.

8 Siehe weiter W. Wojtowicz: *Między oralnością a pismem. Kilka uwag o staropolskiej „Legendzie o św. Aleksym”*, „Pamiętnik Literacki” 2007, H. 2, S. 190-191.

9 M. Rej: *Figliki*, Vorwort J. Krzyżanowski, bearb. von M. Bokszczanin, Warszawa 1974, S. 129.

10 Siehe auch N. Schindler: *Widerspenstige Leute. Studien zur Volkskultur in der frühen Neuzeit*, Frankfurt am Main 1992, S. 153-159 (Unterkapitel *Zur Dialektik von Ernst und Spaß*). Der Autor verweist hier auf die Möglichkeit, dass die Teilung der beiden Sphären anders hätte verlaufen können. Dies geschieht trotz häufiger Annahme, dass die Grenzen zwischen *sacrum* und *profanum* in der Volksreligiosität vermischt sind (ibidem, S. 237). (Das hätte dann auch die Wirksamkeit der religiösen Didaktik bestätigt, angefangen von den Reformen des 12. Jhs., die eine Grenze zwischen *sacrum* und *profanum* gezogen hat). Dies bestätigt ebenfalls die „Veränderlichkeit“, „Durchdringung“ und „Ausdehnbarkeit“ der Volkskultur. In diesem Kontext thematisiert der Spott von Rej eher die Wirkungslosigkeit der katholischen Religionsdidaktik (was ein häufiges Motiv in *Figliki* ist) als die religiöse Volksperzeption mit dem in ihr unmöglichen Konzeptualisieren des Dogmas der Dreifaltigkeit. Das Fehlen eines Erfolgs der religiösen Didaktik, die sich der bildlichen „Übersetzung“ bedient, stellt vor allem eine unangenehme Überraschung für den Pfarrer dar, in Gegensatz zu dem Bauern, der sich einer Unmöglichkeit der Übersetzung dieses Dogmas „bewusst“ ist und der den Pfarrer

Aus diesen Gründen wird auf die Unwirklichkeit des Konzepts hingewiesen, in der die „Volkskultur des Mittelalters und der Renaissance“ Elemente der „Volkskultur“ der Antike trägt. Nach Dietz-Rüdiger Moser geschieht hier aber das Gegenteil: Über gewisse Fakte können wir nur dann sprechen, wenn wir deren spezifisch christliche Herkunft voraussetzen (und aus dieser Perspektive können wir hier die Volksform einer Akkulturation betrachten). Als das beste Beispiel dafür dient hier der „Karneval“, der nach Michail Bachtin einen besonderen Platz in der „Lachkultur des Volkes“ einnimmt.¹¹ Die Tradition des Karnevals könnte eine antike Tradition sein – aber als Teil des liturgischen Jahres bildete er sich erst im späten Mittelalter in der Stadt heraus.¹² Die Überbleibsel früherer Traditionen können nicht vom Ganzen getrennt werden, die zusammen mit späteren Elementen gebildet wurden.¹³

Einige Folkloristen sahen im Karneval gern ein Fortbestehen der antiken Tradition – einen Ausdruck vorchristlicher Fruchtbarkeitskulte, die mit dem Frühlingsbeginn und dem Beginn des Vegetationszyklus der Natur verbunden waren. Doch angemerkt werden muss dabei, dass die Anpassungen der heidnischen Feste an den liturgischen Kalender eher selten waren. Als Beispiel dafür kann hier das

in eine komische Situation bringt. Vgl. J. Maciuszko: *Mikolaj Rej. Zapomniany teolog ewangelicki z XVI wieku*, Warszawa 2002, hier S. 505-506.

- 11 Die Karnevals-Konzepte bespricht S. Chappaz-Wirthner: *Le Turc, le Fol et le Dragon. Figures du carnaval haut-valaisan*, Neuchâtel-Paris 1995, S. 3-52. Ich verweise auf die ideologische Funktion des christlichen Karnevals (insbesondere in der Zeit der religiösen Spaltungen) und sehe diese Erscheinung nicht in einer ahistorischen Beschreibungskategorie, wie es z. B. in den Arbeiten von P. Burke geschieht: „Kurz, der Karneval war eine Zeit der institutionalisierten Unordnung, der ritualisierten Umkehrungen“ (B 204). Wie es scheint, schöpft Burke hier aus der Beschreibung von Goethes Karnevals in Rom im Jahr 1788 (aus seiner *Italienischen Reise* – vgl. B 20), er kopiert hier unwillkürlich die Überzeugungen, welche die kulturschaffende Kraft des Volkes betrifft, obwohl er vorher betont, dass (P. Burke: *Popular Culture in Early Modern Europe*, London 2009, S. 10 (Introduction to the Third Edition)): „Das Risiko eines aufgebauschten politischen Bewusstseins der untergeordneten Gruppen“ sich auch mit dem kulturellem Bewusstsein verbinden muss. Überlegungen über den Karneval und seiner Konsequenzen verdankt die vorliegende Arbeit vor allem D.-R. Moser. Die Ergebnisse aus der Arbeit Mosers, die im Jahr 1986 herausgegeben wurden, wurden in den Erkenntnissen in der Arbeit von Mezger im Jahre 1991 bestätigt (*Narrenidee und Fastnachtsbrauch. Studien zum Fortleben des Mittelalters in der europäischen Festkultur*, Konstanz 1991 – die Besprechung der Hauptaspekte der Diskussion um das Buch von Moser aus dem Jahr 1986 – ibidem, S. 14-15).
- 12 D.-R. Moser: *Lachkultur des Mittelalters? Michael Bachtin und die Folgen seiner Theorie*, „Euphorion“ 1990, H. 1, S. 94.
- 13 W. Mezger: *Narrenidee und Fastnachtsbrauch*, op. cit., S. 467-513 (Das Kapitel 7: Triumph der Narrheit am Vorabend der Fastenzeit, hier S. 482).

Fest der Mariä Lichtmess dienen, dessen Entsprechung das Urfest zu Ehren der Proserpine war (dessen Grundlage bildete eine Prozession, welche sich die Symbolik des Lichtes zu Nutze machte)¹⁴ oder Weihnachten, welches an Stelle eines Festes der Wintersonnenwende stattgefunden hat. Nach Moser wurden die heidnischen Feste im liturgischen Kalender der Christen zu Tagen der Faste oder Buße.¹⁵

Man verwies auf das Fehlen einer Fortführung der antiken „Volkskultur“ sowie darauf, dass die Volkskultur nicht reduziert werden kann auf Kulturen, die in der Vorstellungsvielfalt vom Vegetationszyklus gesehen wurden. Diese Ansichten entstanden im Streit mit den romantisch verwurzelten Vorstellungen darüber, was ein Volk ausmacht und wurden in der Volkskunde des 19. Jahrhunderts entwickelt. Die Ansichten versuchten viele Riten in der nicht-historischen Vergangenheit zu festigen, indem sie ihr Fortbestehen bis hin zu den Anfängen der Industrialisie-

-
- 14 Als Beispiel kann man auf die Aussage des Pfarrers verweisen, der in *Rozmowy polskie* von Wit Korczewski (16. Jh.) dem Studenten, der aus Leipzig gekommen ist, die Rechtmäßigkeit der Fortführung der heidnischen Sitten als Tradition erklärt, welche bei den „neuen Christen“ andauert, trotz der Religionsänderung: „On dawny zwyczaj pogański / Przemienili w krześcijański: / Dopuszcili mieć gromnice / W święto Maryjej dziewice, / Która światłość porodziła, / Jen wszytek świat oświeciła“ (Z. 515-520) [Dieser alte heidnische Brauch / wurde in einen christlichen Brauch umgewandelt: / Kerzen wurden erlaubt / an Mariä Lichtmess, / weil sie das Licht geboren hatte, / wodurch sie die ganze Welt erleuchtete] (W. Korczewski: *Rozmowy polskie, lacińskim językiem przeplatane, rytmy ośmiorzeczniemi złożone*, in: *Komedie, dialog polemiczny i moralitet XVI wieku*, bearb. von K. Wilczewska, Lublin 2002, S. 1-125, hier S. 22). Über die allgemeine Wertschätzung der Kirche für *consuetudines antiquae*, siehe auch S. Bylina: *Chryścianizacja wsi polskiej*, op. cit., S. 173 ff. Ein früheres Zeugnis dieser Einstellung ist die Anerkennung der Rechtmäßigkeit und der Wertigkeit des altpolnischen Rituals der Kopfschur („postrzyżyny“) (als eine Sitte der Ahnen, die zur „heiligen“ Tradition wurde) beim vollen Bewusstsein dessen urheidnischen Brauchtums (das nicht als ein Kultelement betrachtet wurde oder als eine Magietätigkeit bzw. das Element des Aberglaubens), wie bei Magister Vincentius (um 1150-1223) in seiner Chronik (siehe kürzlich J. Sondel: *Wincenty zw. Kadubkiem jako apologeta prawa rzymskiego*, in: *Onus Atlanteum. Studia nad „Kroniką“ biskupa Wincentego*, Hrsg. A. Dąbrowka, W. Wojtowicz, Warszawa 2009, S. 104-106).
- 15 D.-R. Moser: *Auf dem Weg zu neuen Mythen oder von der Schwierigkeit, falschen Theorien abzuschwören*, „Euphorion“ 1991, H. 3/4, S. 435-436; idem: *Schimpf oder Ernst? Zur fröhlichen Debatte über Bachtins Theorie einer „Lachkultur des Mittelalters“*, in: *Sprachspiel und Lachkultur. Beiträge zur Literatur- und Sprachgeschichte*, Hrsg. A. Bader u. a., Stuttgart 1994, S. 289-290. Weiter siehe auch idem: *Bräuche und Feste im christlichen Jahreslauf. Brauchformen der Gegenwart in kulturgeschichtlichen Zusammenhängen*, Graz-Wien-Köln, 1993. Trotz der Behauptungen von Moser ist dieser Prozess nicht so sehr „einseitig“, siehe z. B. in B 194-195, 242-244 oder in S. Bylina: *Chryścianizacja wsi polskiej*, op. cit., S. 133-136.

rungsepoche erblickten und die Möglichkeit ihrer Veränderung negierten.¹⁶ Die bürgerliche Kultur des 19. Jahrhunderts baute auf diese Weise eine idyllische Alternative bzw. Anti-Welt zu der entstehenden Industriezivilisation auf und zu dem durch sie angegebenen Tempo der Veränderungen.¹⁷ Die romantische Sichtweise von zwei Kulturströmungen (der Volks-, die bis zum Vorchristentum reicht¹⁸ und der „offiziellen“ Strömung) zeigte ihre Aktualität besonders in den dem Marxismus zugetanen Forschungen.

Das Volk

Die Volkskultur wird oft als „Kultur der schweigenden Mehrheit“ bezeichnet. Aus diesem Grunde lässt sie sich nur schwer untersuchen. Auf ihr Vorhandensein verweisen nur Marginalien innerhalb der Adelskultur (oder die zum „adligen“ Schrifttum gehörenden Texte¹⁹) sowie einige symbolische Darstellungen aus der alten Kultur. Undurchführbar ist eine Untersuchung über die Selbstwahrnehmung des „Volkes“ mit Hilfe seiner eigenen Kategorisierungs- und Beschreibungsweisen, wie Auffassungen und Einordnungen, die „innerhalb“ einer jeweiligen Kultur als Ausgangspunkt weiterer Betrachtungsweisen benutzt werden. Stets müssen dabei die Umgestaltungen der Inhalte der Populärkultur betrachtet werden, wobei ihre Niederschrift selbst einen Mediationsakt zwischen der elitären Kultur und Volkskultur bildet.²⁰ Ein besonderes Beispiel hierfür bietet der einfache Bauer. Im

-
- 16 Siehe W. Brückner: *Kontinuitätsprobleme und Kulturbegriff in der Volkskunde*, in: *Kontinuität, Geschichlichkeit und Dauer als volkskundliches Problem*, Hrsg. W. Brückner, H. Bausinger, Berlin 1969, S. 31-46.
- 17 N. Schindler: *Spuren in die Geschichte der „anderen“ Zivilisation*, in: *Volkskultur. Zur Wiederentdeckung des vergessenen Alltags (16.-20. Jh.)*, Hrsg. R. van Dülmen, N. Schindler, Frankfurt am Main 1984, S. 26 ff.
- 18 Ein sehr charakteristisches Beispiel stellen die (spät-)barocken Bazylianner-Lieder (welche die postmortalen Qualen der Sünder thematisieren) dar. Diese haben sich in das Gedächtnis des Volkes eingepägt. Nach über 50 Jahren wurden sie von den Folkloristen der Romantik entdeckt sowie als archaische und makellose Lieder eingeordnet, die von einer reinen „Volkszugehörigkeit“ zeugen – A. Nowicka-Jeżowa: *Bazylianie na kresach – pośrednicy między kulturą oficjalną a ludową*, in: *Literatura i instytucje w dawnej Polsce*, Hrsg. H. Dziechcińska, Warszawa 1994, S. 72.
- 19 So greift zum Beispiel in der Sammlung *Sielanki* von Szymon Szymonowic (1558-1629), die Idylle (IX) *Kiermasz* das Problem der Normveränderung betreffs der Bauernknechte auf und die Idylle (XVII) *Pastuszy* betrifft u. a. die Unzufriedenheit der Bauern nach dem Verbot des Weidens der Rinder in dem herrschaftlichen Wald.
- 20 Dieses Problem wird von den Forschern ständig betont – siehe N. Schindler: *Widerspenstige Leute*, op. cit., S. 8-9.

„Schweigen“ verharrt dieser schließlich bis ins 19. Jahrhundert: „Er ist nur das Objekt einer Literatur, die von anderen geschrieben wird, oft von Wohl-, mehr noch von Missgesinnten.“²¹ Elfriede Moser-Rath betont, dass der Bauer oft ein beliebtes Objekt des Spottes war,²² was ein Hinweis darauf ist, dass sein Vermögens- und Gesellschaftsstatus ihm keine aktive Haltung gegenüber gesellschaftlichen Ereignissen ermöglichte (darin eingebunden war auch die ihm zugänglich gemachte Bildung). Der Bauer wird mit einem „Über“-Mitgefühl beschrieben, wie z. B. bei der Darstellung des Elends, in welchem er lebt. So geschieht es in *Victoria deorum* von Sebastian Klonowic (ca. 1545-1602) (hier mit einer rhetorischen *augmentatio*, da beim Klonowic der beschriebene Bauer ein reicher Bauer ist, der über Dienerschaft disponiert):

Znękany wieśniak w ciągłym udręczeniu jest zameęczany na śmierć, dyszy, drży, znosi głód i pragnienie, marznie, zlewa się potem, dźwiga ciężkie brzemię, skarży się, wzdycha, pracuje dniem i nocą, a wszystko to dla bezlitosnego pana, o którego zyski troszcząc się ogłupia swój umysł, pieczę się na słońcu, dygocze podczas zimnego wiatru i śniegu, moknie na deszczu, zameczą sługi i bydłęta, prawie że okrada ze snu oczy, zabierając na pracę czas przeznaczony do wypoczynku.²³

[Der geplagte Bauer erleidet ständige Todesqualen, er keucht, zittert, hungert, dürstet, friert, ist schweißüberströmt, trägt schwere Last, klagt an, seufzt, arbeitet Tag und Nacht. All dies tut er für einen unbarmherzigen Herren, um für dessen Gewinn zu sorgen. Er ruiniert seinen eigenen Verstand, wird von der Sonne verbrannt, zittert im kalten Wind und Schnee, wird vom Regen durchnässt, quält die Bediensteten und das Vieh, raubt seinen Augen den Schlaf, indem er der Ruhe die Zeit stiehlt und diese für die Arbeit nutzt.]

Die Bauernschicht wird in den (literarischen) Quellen stets von der höheren Schicht beschrieben. Diese Textquellen bilden auch für uns heute noch die Grundlage für

21 K. Ranke: *Agrarische und bäuerliche Denk- und Verhaltensweisen im Mittelalter*, in: *Wort und Begriff „Bauer“*, Hrsg. R. Wenskus, H. Jankuhn, K. Grinda, Göttingen 1975, hier S. 208, zit. nach E. Moser-Rath: „*Lustige Gesellschaft*“. *Schwank und Witz des 17. und 18. Jahrhunderts in kultur- und sozialgeschichtlichem Kontext*, Stuttgart 1984, S. 232. Siehe auch Kapitel 4 Das Tradieren der populären Kultur (B 103-127).

22 E. Moser-Rath: „*Lustige Gesellschaft*“, op. cit., S. 236.

23 *Literatura mieszczańska w Polsce od końca XVI do końca XVII wieku*, bearb. von K. Budzyk, H. Budzykowa, J. Lewański, Bd. 1–2, Warszawa 1954; Bd. 1, S. 118 (Z. 727-735). Es muss die Distanz, zumindest zum 16. Jh. betont werden, die das „pessimistische Bild der gesellschaftlich-wirtschaftlichen und irrationalen Exploration des Bauern durch den Adel“ in den 50-er Jahren von Historikern gebildet und eine standhafte Resonanz in den Arbeiten der polnischen Literaturwissenschaftler gefunden hat“, A. Wyczański: *Pisarze polscy XVI wieku na tle rzeczywistości społecznej*, in: „*Corona scientiarum*“. *Studia z historii literatury i kultury nowożytnej ofiarowane Profesorowi Januszowi Pelcowi*, Hrsg. J. Głazewski, M. Prejs, K. Mrowcewicz, Warszawa 2004, S. 167-174 (hier S. 169).

die Betrachtung dieser Schicht. So dient auch das Werk *Charakterystyka chłopa polskiego* [Die Charakteristik des polnischen Bauern] eines anonymen Schreibers (53) als Beispiel dafür:

Bo każdy wiejski chłop jest miles in taberna, stultus in ecclesia, tardus in vendendo, tenax in emendo, fortis in bibendo, angelus in aula, Moyses in schola, praeco in praetorio, ebrius in solvendo, celer in acciando, tardus in restituendo, in messe sedulus, in confessione mutus, in foro astutus, in irascendo diabolus, in comedendo bestialis, in bibendo porcus, piger in orando, diligens in arando, in largitione petra, in colloquio morio, inter choreas ludio, in honorando simia, in doctrina durus, in lucro saepius perius etc.²⁴

[Weil jeder Bauer im Dorfe wie ein Soldat in der Kneipe, wie ein Dummer in der Kirche ist: Er ist nicht willig zum Ankauf oder zum Verkauf, fleißig beim Trinken, ein Engel auf dem Hofe, ein Moses in der Schule, ein Diener in der Behörde, ein Säufer bei der Auszahlung. Schnell nimmt er etwas an, hält sich zurück beim Wiedergeben, ist fleißig bei der Ernte, stumm bei der Beichte, geschäftstüchtig auf dem Markt und zornig wie ein Teufel. Er frisst wie ein Tier, trinkt wie ein Schwein, vernachlässigt das Beten, ist fleißig beim Pflügen, unerschütterlich in der fehlenden Großherzigkeit, ein Dummkopf beim Diskutieren, ein Komödiant beim Tanzen, ein Affe bei der Ehrenbietung, unempfindlich gegen Belehrungen, oft treulos bei versprochenen Zahlungen usw.]

Aus dem 16. Jahrhundert stammt das Werk *Opisanie przechernej i sztucznej natury chłopskiej przeciwko panom swoim*²⁵ [Die Beschreibung des Wesens der Bauern, die ihren Herren gegenüber betrügerisch und durchtrieben sind]. Aus dem 17. Jahrhundert sind literarische „Zeugnisse“ der *infernus rusticorum* (zu denen die Adelsrepublik wurde) in der Gestalt „bäuerlicher Lamentierereien“ erhalten geblieben, die die Erwartungen gegenüber den Fronbauern betonen und den damit verbundenen Missbrauch, was eine indirekte Form von Kritik darstellt.²⁶ *Lament chłopski na pany* [Die Lamentiererei des Bauern über die Herren] untergräbt jedoch nicht die hierarchische Ordnung: „Próżno się tedy frasujem na pany / Onym od Boga rząd na nas poddany“ (Z. 163-164) [Umsonst ärgern wir uns über die Herren, / welche Macht über uns von Gott erhalten haben]²⁷.

24 *Wiersze polityczne i przepowiednie. Satyry i paskwile z XVI wieku*, Hrsg. T. Wierzbowski, Kraków 1907, S. 93-94.

25 A. Brückner: *Źródła do dziejów literatury i oświaty polskiej. V. Wiersze polskie średniowieczne*, „Biblioteka Warszawska“ 1893, Bd. 1, S. 260-261.

26 Siehe z. B. A. Litwornia: *Problematyka lamentów chłopskich*, in: *Literatura i metodologia. Konferencje teoretycznoliterackie w Spale i Ustroniu*, Hrsg. J. Trzynałowski, Wrocław 1970, S. 9-33; J. Magnuszewski: *Zagadka chłopskiego lamentu*, in: idem: *Tropami folkloru i literatury. Studia slawistyczne*, Warszawa 1983, S. 130-144.

27 *Dwa nurty literatury mieszczańskiej XVII w. w Polsce*, bearb. von K. Budzyk, H. Budzykowska, Warszawa 1951, S. 253-260, hier S. 259.

Diese Frage berührte unlängst Małgorzata Mieszek, indem sie auf die Aussagen der Helden in *Lament chłopski* aufmerksam machte (Mikuta, Z. 105 ff, Dyrda).²⁸ Ähnlich verhält es sich in *Lament chłopski na złe lata* [Die Lamentiererei des Bauern über die schlechten Jahre] aus dem Jahre 1620 (das in *Dzwonek serdeczny* [Die herzliche Glocke] enthalten ist) (PLM 172-173). Die einzige Hoffnung innerhalb des Unglücks, welche den Bauern treffen kann, ist das Vertrauen in die göttliche Vorsehung, mit welcher das Werk *Lament* endet: „A jeśli Pańskiej łaski mi nie będzie, / Żle ze mną wszędzie“ (Z. 458-459) [Und wenn es die göttliche Gnade nicht gebe, / dann wird es mir überall schlecht gehen].

Die Erfahrung einzelner Personen wurde kaum oder gar nicht wiedergegeben (außer in den Zwischenspielen bei den Jesuiten oder in den schon erwähnten „bäuerlichen Lamentierereien“).²⁹ Wenn die Figur des Bauern ein Mitgefühl auslöste oder auslösen sollte, dann kann hier von einem gewissen Interesse an der bäuerlichen Situation gesprochen werden. Dieses Interesse war der christlichen Didaktik untergeordnet und entströmt aus der Poetologie der Dramatik. Das Mitleid wird laut des Verständnisses des Aristoteles von der Funktion der Komödie ausgelöst. Als Folge einer tragischen Erfahrung in der Tragödie wird es auch von der Komödie nachgeahmt, welche ebenso solch ein Gefühl hervorruft. Aus diesen Gründen wird das Volk kaum in „wissenschaftliche“ Prozesse eingebunden. Es wird auch kaum in der historischen Narration eingeschlossen.

Die Repräsentanten des Adels nahmen an vielen Ritualen, Feiern oder Bräuchen des „Volkes“ teil. Damit bilden sie auch eine „rustikale“ Adelskultur. (Typisch dafür sind die Werke des spätbarocken Dichters Wespazjan Kochowski (1633-1700).³⁰) Die Beziehungen zwischen der Adelskultur und der Volkskultur sind sehr vielschichtig. Die Vielschichtigkeit ist im Laufe der Zeit immer mehr gewachsen und dies ist kein Zufall, sondern das Ergebnis eines Prozesses, den

28 Siehe M. Mieszek: *Intermedium polskie XVI-XVIII w. (Teatry szkolne)*, Łódź 2007, S. 173-175. Vgl. A. Litwornia: *Problematyka lamentów chłopskich*, op. cit., S. 18 sowie S. 23.

29 Es wird sogar angenommen, dass im Jesuiten-Theater es zu der Entdeckung der „Welt des Dorfes und des Volkes“ kam, besonders des weißrussischen Dorfes. Dies war den Zielen der Jesuiten untergeordnet. Die Welt wurde nicht „realistisch“ dargestellt (J. Okoń: *Wschód na Zachodzie? (Obraz Orientu w teatrze szkolnym doby baroku)*, in: idem: *Na scenach jezuickich w dawnej Polsce. (Rodzimość i europejskość)*, Warszawa 2006, S. 75-78. Dort gibt es auch weitere bibliographische Hinweise.

30 Siehe Cz. Hernas: *W kalinowym lesie*, op. cit., Bd. 1, S. 53-55. Laut Hernas hat Wespazjan Kochowski sich bewusst für die folkloristische Komponente entschieden, weil sie für ihn eine „Frucht des heimatlichen Traditionskultes ist“ (ibidem, S. 53). Der Meinung des Schreibenden nach bezeugen die Werke, die von Hernas zitiert werden, ein Durchdringen der unterschiedlichen Kulturkreise im Kontext der Agrarisierung des gesellschaftlichen Lebens zur Zeiten Kochowskis.

man als Ausgang oder Ausschalten von Eliten aus der Teilnahme an der Volkskultur definieren kann.³¹

Das Fehlen von Empathie oder Einblickes in die Lage der Bauern ist ebenfalls ein wichtiges Merkmal für die Literatur dieser Zeit.³² Die „bürgerliche Literatur“ wiederholt Stereotypen der Adelskultur: Die Entrechtung im System der patrimonialen Macht oder das Fehlen der persönlichen Freiheit. Ein Bauer bleibt unter der Herrschaft des Planetengottes Saturn³³ und seine gesellschaftliche Stellung unterscheidet sich nicht weiter von Berufen, die keine gesellschaftliche Anerkennung haben (wie Henker, Prostituierte usw.) Die Figur des Bauern stellt einen negativen Bezugspunkt zum Adligen dar, wie es zum Beispiel in den Worten des polnischen Diogenes zu sehen ist, der die „verkehrte Welt“ in *Tragedia o polskim Scylyrusie* [Die Tragödie des polnischen Scylyrus] von Jan Jurkowski (ca. 1580-1639) vorstellt:

-
- 31 B 284-295. Die Identifikation der theatralischen Inhalte mit der Populärliteratur (insbesondere auf dem Gebiet des Intermediums) bildet hierbei einen besonderen Aspekt (siehe S. Windakiewicz: *Teatr ludowy w dawnej Polsce*, Kraków 1902). Diejenigen, die sich an der Diskussion beteiligten, betonten die anhaltende Verbindung zwischen dem dramatischen Werk und der schulischen, der jesuitischen, Szene (z. B. A. Brückner: *Z dziejów dawnego teatru polskiego*, „Pamiętnik Literacki“ 1902, S. 539-556). Diese Diskussionen bespricht Małgorzata Mieszek (*Intermedium polskie*, op. cit., S. 28 ff.). Über die spätere Ideologisierung des polnischen Theaters in der marxistischen Literaturwissenschaft, siehe ibidem, S. 32 ff. Noch Jerzy Ziomek sieht in seinem Lehrbuch *Renesans* (Warszawa 1996, S. 414) die Intermedia auf den jesuitischen Szenen als Einbeziehung der „Tradition des Volkstheaters“ in das Schultheater. Andererseits betont Jan Okoń das Fehlen einer durch Wissenschaftler eindeutig festgelegten Reichweite des Populärtheaters (J. Okoń: *Intermedium polskie XVII wieku. Próba typologii*, „Pamiętnik Literacki“ 1986, H. 1, S. 124). Das Konstrukt des „Volks“-Theaters ist aber ein Zeugnis dafür, dass die Eliten aus der Populärliteratur mit eingeschlossen wurden – das zeigt die unbeabsichtigte Voraussetzung und der Kontext der ganzen Diskussion.
- 32 Was natürlich nicht bedeutet, dass die Ganzheit der literarischen Produktion von Personen adliger Herkunft diese nicht habe: Die oberflächigen Mitleidsfloskeln für das Schicksal der Bauern finden wir auch auf einer ähnlichen Weise in *Flis* von Sebastian Klonowic (ca. 1545-1602). Ein Beispiel dafür ist hier (IV 90) *Zając na ubogiego kmiotka* [Der Hase im Vergleich zu einem bescheidenen Bauern], der aus *Zwierzyniec* von Mikołaj Rej stammt (*Pisma wierszem (Wybór)*, bearb. von J. Krzyżanowski, Wrocław 1954, S. 271). Die Grundlage dieses Epigramms bildet eine Parallele zwischen „kmiotek“ und „zajączek“ zusammen mit der Puente: „I zajączków, gdyby tak nie często gonili, / Każdy by ich więcej miał, by sie rozrodzili“ (Z. 7-8) [Und wenn man die Hasen nicht gejagt hätte, / hätte ein Jeder mehr von ihnen, da sie sich vermehrt hätten], s. auch Cz. Hernas: *W kalinowym lesie*, op. cit., Bd. 1, S. 22-23.
- 33 Siehe auch P. Sillem: *Saturns Spuren. Aspekte des Wechselspiels von Melancholie und Volkskultur in der Frühen Neuzeit*, Frankfurt am Main 2001, S. 45-63, 146-147.

Dziwny świat, lud dziwniejszy w swym głupim rozumie, / Niebem chce być dziś ziemia [...] / Już sie szlachcic imieniem, a nie cnotą chlubi, / [...] Dziś panowie w swym ciele chłopską duszę mają, / [...] Zapomniawszy swych herbow, z cnotą każą wiarę, / W niezbożności zniszczyli swą wrodzoną miarę.³⁴

[Seltsam ist die Welt und noch seltsamer ist das Volk mit dummen Verstand / die Welt will heute der Himmel sein [...] / Schon lobt sich der Adelige mit seinem Namen und nicht mit seiner Tugendhaftigkeit / [...] heute haben die Herren in ihrem Leib eine bäurische Seele. / Sie vergessen ihre Wappen, sie besudeln ihre Tugend und ihren Glauben / durch die Unfrömmigkeit vernichten sie ihre angeborenen Werte.]

Eine der sehr verbreiteten Vorstellungen, welche die gesellschaftliche Ungleichheit beweisen sollte, war die Genealogie: Die Vorfahren des Bauerntums stammen von Cham ab, aufgrund des Fluches von Noah. Der Adel und die Geistlichen stammen jedoch von Sem und Jafet.³⁵ Dabei fehlt die im 17. Jahrhundert entstandene Reflexion zum Thema der Abhängigkeit des Menschen von seiner gesellschaftlichen Stellung (wie z. B. bei Jan Amos Komenski³⁶). Darüber finden wir in der bürgerlichen Literatur auch keinen Hinweis. So kann z. B. *Peregrynacja Maćkowa* [Matzes Reise] (vgl. Kapitel 13) als Spott gegen das Streben nach Wissen der bäuerlichen Söhne verstanden werden (*vana curiositas* wird in der Fahrt nach *Cocagne* realisiert). Sie ist letztendlich eine Bestätigung für den Erhalt der Grenzen des Standessystems. Auch durch Wortverdrehungen (was eine der wichtigsten Quellen der Komik ist) bestätigt das Werk die Unfähigkeit des bäuerlichen Sohnes bei einer Teilnahme an der höheren Kultur und an der Bildung.

Eine besondere Eigenschaft der „bürgerlichen“ oder „Eulenspiegelliteratur“ ist das Fehlen der Gestalten *à la* Marcolphus, die fähig waren ihre Überlegenheit gegenüber den bürgerlichen oder aristokratischen Gegnern zu zeigen (und sei es auch nur auf der Ebene der Komik).³⁷

34 J. Jurkowski: *Dziela wszystkie*, Bd 1: *Tragedia o polskim Scyllyrusie*, bearb. von J. Krzyżanowski, S. Rospond, Wrocław 1968, S. 94-96.

35 Siehe E. Moser-Rath: „*Lustige Gesellschaft*“, op. cit., S. 233 mit Bezug auf: K. Grubmüller: *Nôes Fluch. Zur Begründung der Herrschaft und Unfreiheit in mittelalterlicher Literatur*, in: *Medium aevum deutsch. Festschrift für Kurt Ruh*, Tübingen 1979, S. 99-119; K. Ranke: *Agrarische und bäuerliche Denk- und Verhaltensweisen im Mittelalter*, op. cit., S. 211.

36 Vgl. E. Moser-Rath: „*Lustige Gesellschaft*“, op. cit., S. 233 und 242.

37 Weiter siehe Kap. 4, das dem *Eulenspiegel* gewidmet ist. Außergewöhnlich ist hier der Dialog *Mikolaja Reja rozmowa z wieśniakiem* [Mikolaj Rej's Gespräch mit dem Bauern] (hängt vom Intermedium *Rusticus et nobilis* ab – siehe M. Mieszek: *Intermedium polskie*, op. cit., S. 188-189). Die Gründe der Überlegenheit des Bauern sollten in der religiösen Fremde des adligen Sprechers situiert werden (*Facecje staropolskie*, bearb. von J. Kijas, Kraków 1951, S. 96-97).

Charakteristisch dafür ist auch die Diskussion, die von Łukasz Górnicki (1527-1603) in *Rozmowa Polaka z Wlochom*³⁸ [Ein Gespräch eines Polen mit einem Italiener] vorgestellt wird und in welcher dem gemeinen Volk (gleich einem Kind) „das Genießen von Freiheit“ oder der Besitz einer Seele abgesprochen wird. Der natürliche Stand des gemeinen Volkes ist die Stellung eines Sklaven. Doch in der Hälfte des 17. Jahrhunderts verwies Szymon Starowolski auf die Natur als Grundlage der gesellschaftlichen Unterscheidung und betonte, dass die Unterworfenen, d. h. die leibeigenen Bauern (*inscripti glebae*), keine Sklaven sind³⁹:

Natura tedy, z woli Bożej, jedne ludzie do posłuszeństwa, a drugie do rozkazowania stworzyła, i te do posłuszeństwa obróciła, które rozumem małym opatrzyła, a owe do rozkazowania, którzy w rozumie i cnocie przodek przed drugimi mają.⁴⁰

[Die Natur hat nach Gottes Willen die einen Menschen zum Gehorchen die anderen zum Befehlen geschaffen. Die Natur hat diese zum Gehorchen geschaffen, die mit einem geringen Verstand ausgestattet wurden, und jene zum Befehlen, die den Verstand und die Tugend den anderen ein Voraus haben.]

Urszula Augustyniak bemerkte, dass Schriftsteller wie Klonowic eine Ausnahme bilden. Dieser hat die Existenz der Bauern durch das Prisma den Humanismus gesehen sowie innerhalb der Botschaft für eine christliche Gesellschaft. Dabei versteht er Missbräuche gegenüber den Untertanen als Verletzung der moralischen Normen. Bei späteren Autoren der „Eulenspiegelliteratur“ gibt es eine Tendenz, die sich davon unterscheidet, nämlich eine, welche die moralische Unterlegenheit des Bauerntums betont und dadurch die Unterschiede der Stände hervorhebt.⁴¹

Religion und Kultur

In das Bewusstsein der Menschen des späten Mittelalters rückte gegenüber der „Volkskultur“ die Andersartigkeit einer Universität, die der Kirche unterstand, näher. So schrieb zum Beispiel Jan Długosz (1415-1480):

Die Gelehrten und Weisen begannen im Zuge der Entwicklung von Wissenschaft und dem Anwachsen von Bücherzahlen nicht nur in den Städten, Städtchen oder Schlössern, sondern auch in den Dörfern und Siedlungen des polnischen Königreiches Predigten zu halten. Unter dem Einfluss des häufigen Hörens von dem Recht Gottes und dem Reden über Ihn fingen die Herzen der einfachen Bauern und der ungehobelten

38 Ł. Górnicki: *Pisma*, bearb. von R. Pollak, Bd. 2: *Rozmowa Polaka z Wlochom*, Warszawa 1961, S. 348-349. Vgl. Cz. Hernas: *W kalinowym lesie*, op. cit., Bd. 1, S. 39.

39 Sz. Starowolski: *Reformacja obyczajów polskich*, Kraków 1859, S. 137.

40 Ibidem, S. 138.

41 U. Augustyniak: *Koncepcje narodu i społeczeństwa w literaturze plebejskiej od końca XVI do końca XVII wieku*, Warszawa 1989, S. 115.

Leute an sich zu einem mehr erzogenen Verstand und zu besseren Manieren zu verändern. Von niederträchtigen Taten und Sitten fingen die Menschen an auf rechtschaffene Taten und Vorlieben überzugehen.⁴²

Die Entwicklung der Predigertätigkeit im Kreise der diözesanen Geistlichkeit erlaubte einen breiteren und intensiveren Einfluss auf das moralische Leben der Gläubigen. Die frühneuzeitliche Unterscheidung des Brauchtums der Eliten von dem Brauchtum des einfachen Volkes gilt in diesem Kontext als „verweltlichte“ Konsequenz des Separierungsprozesses der Geistlichen vom Rest des Christentums. Dieser Prozess war noch für die Reformen im 12. Jahrhunderts⁴³ kennzeichnend, insbesondere (siehe Długosz) für die sichtbare Verbindung des Volksbrauchtums (und der Religiosität) mit Aberglauben und Irrungen.

Die Gegenüberstellung von Volk und Eliten entspricht dem methodologischen Konstrukt, das mit dem Ausbau von Eliten-Identitäten des frühneuzeitlichen Europas verbunden ist, gemäß dem humanistischen Bildungsprofil, welches sich in seinem Vorgehen von Formen gesellschaftlicher, wirtschaftlicher (aber vor allem) religiöser und sittlicher Aktivität des Volkes unterscheidet. Dieses Konstrukt erlaubte den Eliten sich im leuchtenden Schein ihrer eigenen Bildung und Religiosität zu wiegen, der wesentlich anders war als der Aberglaube, die Bildungslosigkeit, das Fehlen guter Manieren und die Unaufgeklärtheit des „Volkes“.⁴⁴ Zur Topik des literarischen Europas der Frühen Neuzeit gehört auch die Anbindung des Volkes an die Fortuna und die Platzierung des so verstandenen Topos in die Perspektive der Überlegungen des *vanitas vanitatum*.⁴⁵ Das Volk drückt hier eine

-
- 42 *Polska Jana Długosza*, Hrsg. H. Samsonowicz, Warszawa 1984, S. 45 – dieser Abschnitt stammt aus *Liber beneficiorum dioecesis Cracoviensis*. Siehe S. Bylina: *Chrystianizacja elit i mas w Europie środkowoschodniej XV w.*, in: idem: *Chrześcijaństwo i historia*, Kraków 1990, S. 145-168; kürzlich die Arbeit von K. Ożog (*Wpływ środowiska uniwersyteckiego na kształtowanie i rozwój kultury religijnej w Polsce średniowiecznej*) und H. Manikowska (*Wpływ środowiska uniwersyteckiego na kulturę religijną w modelu recepcji kultury*), die in *Animarum cultura. Studia nad kulturą religijną na ziemiach polskich w średniowieczu* zu finden sind (Bd. 1: *Struktury kościelno-publiczne*, Hrsg. H. Manikowska, W. Brojer, Warszawa 2008, S. 407-439 (hier besonders S. 433-435) sowie 441-458).
- 43 Peter Burke verweist auf diesen Prozess indirekt, indem er auf die Identität der disziplinierenden Empfehlungen von Seiten der Kirchenlehrer zum Verhältnis zur „Volksreligion“ aufmerksam macht – von der späten Antike bis zum dem 18. Jh. (vgl. B 221 ff, insbesondere S. 230-233).
- 44 R. C. Trexler: *Reverence and Profanity in the Study of Early Modern Religion*, in: *Religion and Society in Early Modern Europe 1500-1800*, Ed. K. von Greyerz, London 1984, S. 245-269. Siehe B 284-295.
- 45 Vgl. J. Delumeau: *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIII. - XVIII. Siècles)*, Paris 1983, S. 200-260.

Labilität aus (wie in dem schon zitierten Werk *Opisanie przechernej i sztucznej natury chłopskiej*: „w nich [kmiaciach] żadnego statku“ (Z. 1) [ihnen [den Bauern] fehlt jegliche Beständigkeit], was die Rolle der stoischen Ideale im Bewusstsein der gesellschaftlichen Eliten unterstreicht. Nach Peter Burke ist dies ebenfalls ein Beispiel für das Begreifen anderer Kulturen, in denen eigene Wahrnehmungs- und Verhaltensmuster als verkehrt verstanden werden: „kmiacie są dziwne stworzenie“ [die Bauern sind seltsame Geschöpfe] (vgl. Z. 1). In dieser Funktion wird in der Adelsliteratur auch der einfache Bauer gesehen.⁴⁶

Die europäischen Eliten des 16. Jahrhunderts waren noch „bi-kulturell“, d.h. dass sie einerseits über eine akademische Kultur verfügten aus der ein überwiegender Bevölkerungsteil ausgeschlossen war, andererseits nahmen sie an der Kultur teil, die als „Volks-“ oder „Populärkultur“ definiert werden kann (B 36-41). Eine ähnliche Haltung (im Sinne einer Genese des Begriffs „Volkskultur“) können wir in den Arbeiten von Robert Muchembled antreffen, der von einer Volks- oder (Populär-)Kultur spricht, die ein neuzeitliches Konstrukt bildet.⁴⁷

Die Haltung gegenüber dem Volk veränderte sich erst im Laufe des 18. Jahrhunderts, das eine romantische Idealisierung seiner unbelasteten Zivilisationswerte ankündigte. Noch Ende des 18. Jahrhunderts beinhaltet die Kultur des Volkes all das, was nicht zu einer „aufgeklärten Kultur“, sondern zum Bereich von Aberglauben und Unsinnsgeschichten (*fabulae aniles*) gehörte. Die „Volkskultur“ drückte für Johann Gottfried Herder schon ein neues und positives Verhältnis zur Vorstellung aus, die er in der Abhandlung *Über die Wirkung der Dichtkunst auf die Sitten der Völker* hervorhebt (B 17-18). In der polnischen Kultur zeichnete sich diese charakteristische Hinwendung zum Volk an der Wende vom 18. ins 19. Jahrhundert ab.⁴⁸

Nach Meinung von Christoph Daxelmüller beginnt gerade im 18. Jahrhundert die Unterscheidung zwischen „Frömmigkeit“ und „Volksfrömmigkeit“: Ein Konstrukt, das von den Eliten wahrgenommen und innerhalb der Bildungskonzepte im 18. Jahrhundert verwendet wurde.⁴⁹ Dieser Standpunkt, obwohl aufgebaut und die Werke der religiösen Reformen im Europa der Frühen Neuzeit nicht beachtend, zeigt eine charakteristische Tendenz – die Prozessualität des

46 Über unterschiedliche Vorstellungen des Volkes – vgl. E. Moser-Rath: „*Lustige Gesellschaft*“, op. cit., S. 232-247.

47 R. Muchembled: *Kultur des Volks – Kultur der Eliten*, op. cit.

48 Siehe z. B. Cz. Hernas: *W kalinowym lesie*, op. cit., Bd. 1, S. 225-236. Zofia Stefanowska unterstreicht in der Rezension des Hernas' Buches die Andersartigkeit des romantischen Interesses an der Folklore mehr als Czesław Hernas selbst („Pamiętnik Literacki“ 1967, H. 2, S. 604-605).

49 Ch. Daxelmüller: *Volksfrömmigkeit ohne Frömmigkeit*, in: *Volksfrömmigkeit*, Hrsg. H. Eberhardt, E. Horander, B. Pottler, Wien 1990, S. 4 ff.

Begreifens von Relationen zwischen den verschiedenen Kulturgebieten und den gesellschaftlichen Erscheinungen. Die kirchlichen Quellen, zum Beispiel die synodalen Statute, zeigten die normativen Absichten der Kirche – sie demonstrierten die Grenze zwischen dem Erlaubten und dem Unerlaubten.⁵⁰ Dabei sollte die Rolle des Gewissens nicht außer Acht gelassen werden, die als ein Gegenstand zur Disziplinierung der niedrigeren Gesellschaftsschichten gesehen wurde. Zu einem gesellschaftlichen Faktum wird dies jedoch erst Ende des 18. Jahrhunderts, wenn es zur Internalisierung innerhalb des Volkes kommt.⁵¹

In diesem Zusammenhang kann auf eine große Vielfalt satirischer Literatur des Europas der Frühen Neuzeit zurückgegriffen werden. Die spezifische Funktion dieser Literatur ist ihre Distanz zu verachtungswerten Sitten (des Volkes) und die Hervorhebung richtiger moralischer und religiöser Muster. Man kann eine Reihe von Beispielen aus Sammlungen anfügen, die in dem Werk *Polska fraszka mieszczańska* [Polnische bürgerliche Scherzgedichte] von Badecki zu finden sind, welche diese Tendenz ausdrücken. Dazu gehören: (8) *Ptaszkowie niebiescy nie sieją, ani orzą* (PFM 163) [Die Vögel am Himmel säen nicht und ernten nicht] aus der Sammlung *Fraszki Sowirzala nowego* (1614) [Scherzgedichte des neuen Eulenspiegels], (27) *Pręgiarz lwowski* [Lemberger Pranger] (PFM 169) (welcher sich über die Religiosität des Volkes lustig macht, die es den Bauern erlaubt dank der Studenten in den Verurteilten einige Apostel zu sehen) sowie (42) *Cech krakowiecki* (PFM 178-179) [Die Krakower Zunft]. Das Letzgenannte unterstreicht die „nicht Einhaltung“ der religiösen Standards:

Tak się pomieszali, nie wiedzą, jak wierzą, / Święto z żydem odprawi, a z lutrem wieczerzą. / A nazajutrz do popa, do cerkwie, na knysze, / I tak każdy, ani wie, na czym się kołysze (Z. 17-20).

[Sie haben sich so sehr vermischt, dass sie nicht wissen, woran sie glauben / den Feiertag feiern sie mit dem Juden und das Abendmahl mit dem Lutheraner / und am nächsten Tag gehen sie zum Popen in die orthodoxe Kirche um Knish zu essen / und so weiß keiner worauf er sich stützen soll.]

Das satirische Bild der Volksreligiosität beinhaltet (17) *Druga na tę notę* (PFM 198-199) [Das zweite Lied nach der gleichen Melodie] oder auch die größere Abschnitte von (49) *Nowiny Podgórszkie* (PFM 212-214) [Neuigkeiten aus Podgórze] aus der Sammlung *Fraszki nowe Sowirzalone* (1615) [Die neuen eulenspieglerischen Scherzgedichte]. Urszula Augustyniak erinnert daran, dass die Nationalitäten- und Glaubensvielfalt in dem frühneuzeitlichen Polen als Ausdruck

50 H. Smolinsky: *Volksfrömmigkeit als Thema der neueren Forschung*, in: *Volksfrömmigkeit in der Frühen Neuzeit*, Hrsg. H. Molitor, H. Smolinsky, Münster 1994, S. 11.

51 Ch. Marx: *Staat und Zivilisation. Zu Hans Peter Duerrs Kritik an Norbert Elias*, „Saeculum“ 1996, S. 296.

einer Andersartigkeit angesehen wurde, aber auch als Gegenstand des Spottes beziehungsweise als Quelle innerlicher Konflikte, die es auszulöschen galt. Die Schriftsteller waren weit von der Verteidigung dieser Tatsache entfernt.⁵² Gegen die Meinung von Zbigniew Nowak⁵³ stellt hierfür das Werk *Synod klechów podgórskich* [Die Synode der Pfarrlehrer aus Podgórze] (1607) (PKR 137-176) ein gutes Beispiel dar (wenn man über den Bereich der „fraszka sowizdrzalska“ hinausgeht). Das Vorhaben des Pfarrschullehrer Petrus, seinen materiellen Stand zu verbessern, indem er seine Konfession ändert, ruft eindeutige Reaktionen hervor:

Wszyscy, pluając, wołali: Idź do diabła, kiedy chcesz, nie siedź między nami [...] I na starość do piekła chcesz dla trochy chleba (Z. 386 und 388).

[Alle spuckten und riefen: Scher dich zum Teufel, wann immer du willst und sitz nicht bei uns [...] Und im Alter strebst du zur Hölle, wenn du jetzt etwas vom Brot möchtest.]

Ähnlich drückt sich bei Adam Władysławiusz (Lebensdaten unbekannt), den man mit Sicherheit als Bürger im Sinne des gesellschaftlichen Status bezeichnen kann, die Zurückhaltung gegenüber dem Bauerntum in der Zurückhaltung gegenüber der religiösen bäuerlichen Perzeption aus, wie in (10) *Glupi tajemnic nie rozumieją* [Die Dummen verstehen das Geheimnis des Glaubens nicht] aus dem Werk (PFM 89) *Przygody i sprawy trefne ludzi stanu wszelakiego* [Abenteuer und tolle Sachen von Leuten verschiedener Stände] (1613). Während der Palmsonntagsprozession ist ein Bauer davon überzeugt, dass die Figur des getragenen Christus, der Herr selbst ist. Der Bauer bittet Jesus, dass er doch zum Mittagessen in sein bescheidenes Haus kommt. Die Priester sind dem Bauern wohlgesonnen, doch distanzieren sie sich ihm gegenüber: „Widząc prostotę księży, nic się nie gniewali, / Że to obraz Jezusów jemu powiadali. / Że sam wysoko mieszka nad wszystkimi nieby, / Rzeczy naszych nie żąda, nam daje potrzeby“ (Z. 15-18) [Während die Priester den einfachen Menschen sehen, wurden sie nicht böse, / dass sie ihm von dem Bild Jesu erzählt haben. / Dass er alleine über allen Himmeln wohne / und unsere Sachen nicht fordere und uns das gibt, was wir nötig haben].

Solch ein wörtliches Verständnis der religiösen Vorstellungen war noch für Łukasz Górnicki (1527-1603) eine wichtige Eigenschaft der altpolnischen Kultur, aber er identifizierte das Verständnis nicht mit dem Bauernstand, indem er in ihm das Zeugnis einer kulturellen Verzögerung sah („a gdyż sie Polacy i prośbą do świętych brzydzą, i chcą wszystko brać cieleśnie, słów, a nie sensu patrząc“ [weil die Polen sich schämen an die Heiligen ihre Bitten zu richten und sie alles wörtlich nehmen und nicht nach dem Sinn schauen]).⁵⁴

52 U. Augustyniak: *Koncepcje narodu*, op. cit., S. 48.

53 Vgl. Z. Nowak: [Wstęp], in: *Kontreformacyjna satyra obyczajowa*, op. cit., z. B. S. 169.

54 Ł. Górnicki: *Dworzanin polski*, Bd. 1, bearb. von R. Pollak, Wrocław 2004, S. 18. „Die Körperhaftigkeit“ der religiösen Vorstellungen wird zu einem wichtigen Element der

Einer der wichtigsten Gesichtspunkte der hier beschriebenen Tendenz bildet die Unterscheidung der richtigen moralischen Sitten von denjenigen, die verurteilt werden müssen – was eine besondere Gewichtung bei den Denkern der Reformation hatte.⁵⁵ Die seit der Reformation hervortretenden moralisierenden Kampagnen betrafen zuerst die höchsten Gesellschaftsschichten (insbesondere was den Zutritt zur Bildung anbelangt) und erst später, im Verlauf von fast einem Jahrhundert, begannen diese alle Volksschichten zu erfassen.⁵⁶ Die eigentliche Christianisierung in Anlehnung an die neuen Religionsstandards gab es erst – anders als der Vorschlag von Jacques Le Goff – im 17. Jahrhundert.⁵⁷ So kann man sie auch mit der Rolle der Missionen im 18. Jahrhundert auf dem polnischen Gebiet in Verbindung bringen.⁵⁸

Dieser Unterscheidungsprozess der Eliten von dem Volk und ihre Auto-Identifikation stellt eine Voraussetzung für die Bewertungen der Historiker im 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts. Die Struktur des Prozesses selbst wurde wiederum (ohne ideologische Implikationen des Christentums) auf die Untersuchungsverfahren der Historiker übertragen, welche marxistische Inspirationen nutzten und des Weiteren zwei oppositionelle und undurchdringliche Kulturgebiete schufen.

Das wesentliche Element dieses frühneuzeitlichen Prozesses war die Isolierung der Volkssitten von den ihnen erst zugeschriebenen Bedeutungsgehalten (auch im Kontext der diese Sitten christianisierenden Praxis der Kirche) und ihre Einschätzung in der Perspektive der Ausschreitungen oder Degenerationen. Der Isolierungsprozess vom ursprünglichen Bedeutungsgehalt ging in die Beurteilung über, welche von der Perspektive der äußeren Rahmen der moralischen Ordnung gemacht wurde (zusammen mit den sich abzeichnenden Emanzipationsprozessen dieser Ordnung von der Kuratel der Kirche).⁵⁹ Zu einer charakteristischen Eigenschaft der stattfindenden Veränderungen wurde der auf die ganze kulturelle Volks- oder Populärschicht gestreute Verdacht der Unreinheits-Sünde (auch wenn diese früher zu den sieben Todsünden zählte).⁶⁰ Wir nähern uns damit an die verweltlichte „irritierende Unschicklichkeit“ der „Perzeption des Volkes“, von der

Geistigkeit des Sarmatismus, vgl. J. Tazbir: *Sarmatyzacja katolicyzmu w XVII wieku*, in: *Wiek XVII – kontrreformacja – barok*, Hrsg. J. Pelc, Wrocław 1970, S. 20 ff.

55 N. Schindler: *Widerspenstige Leute*, op. cit., S. 202 ff.

56 R. Muchembled: *Kultur des Volks – Kultur der Eliten*, op. cit., S. 152 ff., 179 ff., B 221 ff.

57 Siehe z. B. G. Schwerhoff: *Zivilisationsprozeß und Geschichtswissenschaft. Norbert Elias' Forschungsparadigma in historischer Sicht*, „Historische Zeitschrift“ 1998.

58 Dies unterstrich auch Czesław Hernas (*W kalinowym lesie*, op. cit., Bd. 1, S. 82, 97-98). Siehe G. Siwek: *Misje ludowe. Historia – teologia – praktyka*, Kraków 2009, S. 32-53.

59 So im Begriff von Norbert Schindler (*Widerspenstige Leute*, op. cit., S. 203-204).

60 Ibidem, mit Bezug auf die Arbeit von G. Pallaver: *Das Ende der schamlosen Zeit. Die Verdrängung der Sexualität in der frühen Neuzeit am Beispiel Tirols*, Wien 1987. Eine ähnliche Auffassung ist bei Peter Burke zu finden (B 221-256).

uns nur ein Schritt von der Vitalität der „Gegenkultur“ des „Volksfestes“ trennt, nämlich von dem Karneval.

Peter Burke weist darauf hin, dass die Kluft zwischen der „hohen“ und „niedrigen“ Kultur einen gewissen Prozess bildete, in dessen Ergebnis man das Volk als etwas zum Teil Exotisches zum Teil Seltsames (in Bezug auf seine Andersartigkeit) sah, was eine Kehrseite des Prozesses der Identitätsfindung durch die humanistischen Eliten des 16. Jahrhunderts ausdrückte (die Volkskultur stellte eine Art „verkehrter Welt“⁶¹ dar). Das Volk wurde zum Untersuchungsgegenstand. Es gestaltete das Bewusstsein der feudalen Gesellschaftseliten mit. In der Auffassung von Burke kann man schlecht von einer „hohen“ oder einer „niedrigen Kultur“ sprechen. Man kann nur auf zwei Transmissionsmodelle verweisen. Die „hohe Kultur“ bildet einerseits einen Gegenstand der Sorge der Bildungsinstitutionen der Agrargesellschaft (wie Universitäten, Schulen) und muss auf einen schmalen Personenkreis, der das Schreiben beherrschte und diese Kultur vermitteln konnte, begrenzt werden. Andererseits nimmt eben diese Elite an der Populärkultur teil, indem sie diese gleichzeitig sowohl zu begrenzen als auch zu reglementieren sucht (B 71-76). Ein Beispiel für diese Tendenz bietet *Peregrynacja dziadowska* [Eine Reise der Bettler] von Januarius Sowizralius (1612) (PKR 177-231). Hier wird mit einer kritischen (und moralischen) Distanz das Bettlermilieu dargestellt, indem auf die hier typischen (und tadelnswerten) Mechanismen hingewiesen wird, welche hier das Überleben ermöglichen („ludzi wwoǳcie w błędy / Niechaj babskie nauki znaczne będą wszędy“, Z. 175-176) [Führt Leute in die Irre. / Weiber-Weisheiten sollen überall Beachtung finden] (vgl. auch Rede von Chelpa, Z. 39-178). Hier werden das schlechte und das gemeine Handeln betont. Das Werk ist ein gutes Beispiel für die Reglementierung der Populärkultur (hier der Bettler) im Gegensatz zu der früheren *Tragedia żebracza* [Bettlertragödie] (1552)⁶², welche ähnliche Fragestellungen beinhaltete, in der jedoch die genannten Tendenzen nicht vorkommen. Die kritischen Aussagen des Kupiec [Käufer] in *Tragedia* über die Welt der Bettler endet mit seiner Niederschlagung (weil er vom Bettler provoziert wurde) und dem Eingeständnis, dass die Bettler ein Recht auf ein eigenes Fest haben (das als eine fiktive, höchstwahrscheinlich karnevaleske Hochzeit des Dygudejs mit seinem „Weib“ im Wirtshaus in Potok stattfand).⁶³ In *Peregrynacja dziadowska* weist der Titel selbst auf „jarmarcznicy, trzęsigłowy; w

61 Diese These wird besonders von P. Burke akzentuiert.

62 *Dramaty staropolskie. Antologia*, bearb. von J. Lewański, Bd. 1, Warszawa 1959, S. 229-269 (Rekonstruktion von Józef Magnuszewski).

63 In den karnevalesken Inszenierungen nahmen grundsätzlich keine Frauen teil, ihre Rolle war nur stellvertretend gespielt worden, siehe D.-R. Moser: *Lachkultur des Mittelalters*, op. cit., S. 95 in Bezug auf *Sąd Parysa* – B. Król, S. Mrozińska, Z. Raszewski: *Inscenizacja „Iudicium Paradis” na Wawelu w roku 1522*, „Pamiętnik Teatralny” 1954, H. 1, S. 3-22.

który sposób zwykli bywać na miejscach świętych“ (PKR 179) [die Jahrmarktbesucher und Wackelköpfe, die auf heiligen Plätzen weilten], was ein Gegenstand satirischer Vorstellung war. Der Autor verwehrt jedoch eine Kritik auf diejenigen, die von „Gottes gerechter Strafe heimgesucht werden oder bei den Kirchen und Krankenhäusern sitzen“ (PKR 179). *Zamknięcie* [Der Schluss] bringt noch einmal die Wahrheit hervor: „Dobrze dawać jałmużnę babom, abo dziadom, / Ale takim, co ich kto prawie dobrze świadom. / Którzy, abo w szpitalu, abo przy kościele, / Jakąkolwiek chorobą ułomni na ciele. / Ale nie tym, co owo po jarmarkach łążą, / Lada kędy na trecie w błocie sie umarzą“ (Z. 971-976)⁶⁴ [Es ist gut den Frauen oder den Bettlern ein Almosen zu geben, / das heißt denjenigen, die als solche bekannt sind, / die entweder in den Hospitälern oder an der Kirche sitzen / und diejenigen, die, wer weiß, was für eine Krankheit in sich tragen. / Aber nur nicht denjenigen, die auf den Jahrmärkten herumvagabundieren / oder sich sonst wo auf einem Platz im Dreck wälzen.]

Von der anderen Seite ist dieses Milieu auch für eine Transmission der „Volkskultur“ in die höhere Gesellschaftsschicht der Adelsrepublik mitverantwortlich, wie in der Aussage von Marek und Bałabasz zu sehen ist, in der die Frauen Truchna und Karczonka angepriesen werden: „[...] u szlachcianek mają zachowanie / Od nich sie wiele uczą i mościwe panie. / Zwłaszcza koło połogów jako sie sprawować, / Pannom włosy przystroić i twarzy farbować“ (Z. 303-306) [Sie verkehren bei den adligen Frauen, / von ihnen lernen auch die gnädigen Frauen viel. / Besonders was sie im Wochenbett tun sollen, / wie sie den Fräuleins die Haare machen oder die Gesichter anmalen sollen] oder in der langen Erklärung der Zwoniczka stara (Z. 745-786), die auf die große Rolle der natürlichen Magie hinweist. Die Letztgenannte spielt eine Art „Vermittlerin“ (B 77-89)⁶⁵, die laut eigener Worte „sowohl in der Kirche, als auch in der Schule aufgewachsen“ ist (Z. 745). Zahlreiche Verhältnisse verbinden die Welt der Armen mit der Welt der Leute unterschiedlicher gesellschaftlicher Positionen, die aber eine ansässige Lebensart führen. Die Armen waren in der frühneuzeitlichen Gesellschaft nicht immer gleich den um Almosen bittenden Personen. Sie konnten ein Gebet opfern und damit dem Schenker ihre Dankbarkeit ausdrücken (das Almosen stammt aus der christlichen Nächstenliebe und auch aus Sorge um das eigene Seelenheil).⁶⁶

Das Werk *Synod klechów podgórskich* (1607) beschreibt in seinen „Konstitutionen“ die Grenzen zwischen der zulässigen und unzulässigen Anteilnahme und dem kulturellen Austausch (in der sittlichen und eng religiösen Auffassung):

64 Ähnlich bei B. Geremek: *Świat „opery żebraczej”. Obraz włóczęgów i nędzarzy w literaturach europejskich XV–XVII wieku*, Warszawa 1989, S. 274-275.

65 Vgl. B. Geremek: *Świat „opery żebraczej”*, op. cit., S. 268.

66 N. Schindler: *Widerspenstige Leute*, op. cit., S. 262 ff.

8. W karczmie nie ma być żaden na biesiedzie dla zgorszenia ludu pospolitego [...]
 18. Aby się żaden nie ważył czarownicom dawać z kościola wosku, strzępków, wody krzciłnej, mchu z dachu, kości trupich, rdze ze dzwonów, oprócz wody święconej, kropidła, ziela, bylice, bo tych wszystkich rzeczy używają na zepsowanie dobytku, na ostroczenie małżeństw, na osypowanie dziewczeczek, także młodzieńców. Także stuły brzemiennym do opasowania nie godzi się dawać. We krzciłnicy nie dać się przeglądać dla żółtaczki.
 (PKR 168-170)

[8. In der Kneipe soll sich keiner zum Ärgernis des gemeinen Volkes aufhalten. [...]
 18. Keiner soll den Hexen aus der Kirche das Kerzenwachs geben, keine Stofffetzen, kein Taufwasser, kein Moos vom Kirchendach, keine Leichenknochen, keinen Rost von den Glocken, kein geweihtes Wasser, keinen Weihwasserwedel, keine Kräuter, keinen Beifuss, weil sie diese Sachen benötigen, um das Hab kaputtzumachen, die Ehen zu verleiden, junge Mädchen und Jungen zum unehelichen Geschlechtsverkehr zu verleiten. Es schickt sich auch nicht ihnen die Stola zu geben, um dieser die Schwangeren umzubinden. Und wegen der Gelbsucht sollte man sich im Taufbecken nicht selbst betrachten.]

Die Pfarrschullehrer spielen die Rolle von Vermittlern zwischen der gelehrten, universitären Kultur und dem Volk. In den scherzhaften „Konstitutionen“ herrscht ein satirischer Ton zum Thema der Armut der Pfarrschullehrer (auch in *Conclusio*) und der Frage nach dem Funktionieren des Pfarrschullehrers in der altpolnischen Gesellschaft:

2. Przykazujemy, aby żaden klecha we wsi nie uczył dzieci grammatyki, ani śpiewać, żeby po tym nie byli mędrzy niżli my – a tak na starość i szkoły byśmy się nie docisnęli – jeno tak, lada jako, na odbyt.
 (PKR 168)

[Wir meinen, dass kein Pfarrlehrer im Dorf die Kinder weder Grammatik noch das Singen lehren soll, sonst würden diese dann schlauer werden als wir. Denn im Alter werden wir keine Schule mehr besuchen – nur so, egal wie, ganz egal.]

Der Umfang und das Ausmaß der Diffusion (aber auch der kulturellen Vermittlung) zeigt *Conclusio*:

Nuż kędy mniskie księgi, tam trudno głupiemu
 Izalim nie dogodził w kościele każdemu.
 Ceremonij kościelnych, kto ich lepiej świadom?
 Wszakęście mię równali w mej młodości dziadom.
 Jakoż prawda, żem się też uczył i od dziadów. [...]
 [...]
 Wielem też w karczmach pijał, abo za łby chodził.
 Wieleż ze mnie zgorszenia ludzkich dziełek brało.
 (PKR 172-173) (Z. 900-908)

[Nun, wenn es die Bücher der Mönche schon gibt und dem Dummen zu schwer sind, / wie soll ich es dann sonst in der Kirche jedem recht machen? / Die kirchlichen Zeremonien, wer kennt sie besser? / Zwar habt ihr mich in meiner Jugend mit den alten Bettlern verglichen, / es ist aber wahr, dass ich auch von den alten Bettlern etwas lernte. [...] / Ich trank auch viel in den Kneipen, oder es ging mir an den Kragen. / Viele Ärgernisse bereitete ich den Kindern.]

Dies ist ein Grund dafür, dass für das späte Mittelalter und die Frühe Neuzeit nicht ausgeschlossen werden kann, dass es eine Abgrenzung oder sogar Trennung dieser beiden Schichten gab. Viel richtiger ist die Annahme, dass eine gegenseitige Durchdringung oder Verbindungen zwischen der Gelehrtenkultur und der Populärkultur, zwischen dem Wissen der vor allem auf mündlicher Überlieferung basierten Agrargesellschaft und der das Schreiben beherrschenden Gelehrtenkultur, stattgefunden hat (B 85-86). Dennoch weisen die hier zitierten Texte auf einen Zuwachs des soziokulturellen Abstandes hin (insbesondere zwischen den Autoren der „Eulenspiegelliteratur“ und dem Bettlermilieu – die Trennungslinie wird hier sehr deutlich sichtbar). Im Bezug auf die relativ homogene Kultur der Bildungsschicht (was nicht die Differenzierung der Eliten verwischen sollte) verweist Burke auf eine große regionale, gesellschaftliche Unterschiedlichkeit und Vielfalt der „Populärkultur“: Das Benehmen der Hirten ist eben anders als das Benehmen der Diener oder Bauern (B 42-71). Man kann keine zwei Bereiche von Tradition und Sitte abgrenzen. Die Elite nimmt an der großen Tradition teil, aber auch an der „plebejischen“ Kultur. Die Plebejer sind die Nutznießer der großen Tradition – entweder nutzen sie diese oder sie nehmen an ihr teil (B 36-76). Die Populärkultur zeigt ihre Originalität darin, was sie mit den Fragmenten tut, welche sie aus der „gelehrten“ Kultur übernommen hat. Die letztgenannte manipuliert die „populäre“ Kultur, aber diese selbst schöpft aus der „gelehrten“ Kultur soviel sie will.⁶⁷

Die Feststellung von Vielfalt und gegenseitiger Wirkungen (und ihrer Effekte) ist eine wichtige Voraussetzung für Analysen der mehr oder weniger „populären“ Literatur, der Literatur des „Bürgers“ oder der des „Volkes“. Ich abstrahiere hier nicht nur von den marxistisch orientierten Überlegungen, in denen die Fähigkeit einer Kulturbildung von der Kaufkraft der gegebenen Gesellschaftsgruppe abhängig war, sondern auch von der Untersuchungsmethode, die auf das Konstrukt des „gesunkenen Kulturguts“ orientiert war und das eine Diffusion der Kulturtexte darstellte (B 71-76). In dieser Richtung formulierte auch seine Reflexionen Bronisław Nadolski, als er von einer „Versickerung bis in den Boden des Volkes hinein“ sprach. Er bezog sich dabei auf die „Marcolphi, Aesopi, Pontiani, Melusi-

67 J. Le Goff: *The Learned and Popular Dimensions of Journeys in the Otherworld in the Middle Ages*, in: *Understanding Popular Culture: Europe from the Middle Ages to the Nineteenth Century*, Ed. S. L. Kaplan, Berlin 1984, S. 27.

nen und Fortunati“.⁶⁸ Einige Autoren jener Epoche sahen diese Kulturwirklichkeit ähnlich. Bekannt ist der Passus aus *Żale nagrobne na szlachetnie urodzonego i znacznie uczonego męża nieboszczyka pana Jana Kochanowskiego* [Die Trauerschriften auf dem Grabmal eines adlig Geborenen und sehr gelehrten Mannes, des Verstorbenen Herrn Jan Kochanowski] von Sebastian Klonowic:

Nacieszywszy naprzód uszy domowe swych panów,
 Posyłał też nowe Psalmy do inszych ziemianów.
 Potym też przy dobrej myśli czasem się przydało,
 Że się też to, choć nierychło, między gmin podało.⁶⁹

[Als er zuerst die Ohren seiner Herren belustigte, / schickte er auch die neuen Psalme an andere Gutsbesitzer. / So geschah es, dass wenn wir gutgedünkt waren, / sie in das gemeine Volk kamen.]

Das wohl bekannteste (und spektakulärste) Beispiel dieser Tendenz stellt *Bogurodzica* [Gottesgebärerinnen Maria] dar, das schon in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts als „pieśń dziadowska“ [Liedgedicht der Bettler] gesehen wurde.⁷⁰ Darüber hinaus, wie Sztyła (Z. 549-552) in *Peregrynacja dziadowska* (PKR 177-213) zeigt, brachte das Singen der *Bogurodzica* nur ein kleines Almosen ein.⁷¹ Von der Tradition der Verwendung des Liedes *Bogurodzica* während einer Schlacht erinnert in *Albertus z wojny* [Albertus aus dem Krieg] (1596) (PKR 31-65) ein Pfarrer (Z. 684-687) (PKR 58).⁷² Doch Albertus macht auf eine potentielle Ko-

68 B. Nadolski: *O nową syntezą literatury polskiej XVI wieku*, in: *Księga pamiątkowa ku uczczeniu czterdziestolecia pracy naukowej prof. dra Juliusza Kleinera*, Łódź 1949, S. 193.

69 S. Klonowic: *Żale nagrobne na ślachetnie urodzonego i znacznie uczonego męża, nieboszczyka pana Jana Kochanowskiego*, [Hrsg. H. Wiśniewska], Lublin 1988, S. 28.

70 Der Bischof Marcin Szyszkowski ließ in seiner Krakauer Diözese im Jahr 1621 die Einführung des Absingens von *Bogurodzica* durch die Armen vor dem Hochamt. Das sollte helfen bei dem Bekanntwerden mit der katholischen Doktrin. Diese Methode wurde auch in die Diözese von Przemyśl (Prömsel) angewendet, vgl. T. Wiślicz: *Zarobić na duszne zbawienie*, op. cit., S. 28.

71 Über das Bettlerrepertoire, das an diejenigen gerichtet war, die sich nach Preußen begeben haben, behandelt in *Peregrynacja dziadowska* die Aussage des Kuźma (Z. 507-518) (PKR 197). Vgl. P. Grochowski: *Dziady. Rzecz o wędrownych żebrakach i ich pieśniach*, Toruń 2009, S. 191 ff.

72 Das Gedenken an die „alte“ Verwendung dauert weiterhin an, wie Waclaw Potocki im Teil 4 *Wojna chocimska* nach der Ansprache von Jan Chodkiewicz schreibt: „Wszyscy wręczących łez rzucą gorące granaty / Na Turków przed wielkiego Twórcę majestaty; / Wszyscy się chcą z nimi bić, z tak wdzięcznej przynęty / Zabrzmi głośno po całym wojsku pean święty / Bogarodzice; przez nią chcą Syna ubłagać, / Żeby swoich chciał stwierdzić, nieprzyjaciół strwagać“ (*Wojna chocimska*, IV, 647-652) [Alle werden gegen die Türken heiße Granaten heißer Tränen / vor dem Schöpfer werfen. / Alle wollen mit ihnen kämpfen und der Ermunterung wegen / stimmt das Heer den heiligen Pään „Bogurodzica“ laut an: / Dadurch wollen sie den Sohn anflehen, / dass er die Seinen hart und die Feinde feige

mik aufmerksam, wenn die *Bogurodzica* traditionell in einer Schlacht gesungen werde: „Już dziś o niej nie slychać, babom ją oddali / W imię Boże, jałmużny aby nie dawali. / Byłoby śmiechu dosyć, ktoby wiódł do tego, / Śpiewać Bogurodzicę czasu wojennego“ (Z. 688-691) [Schon heute hört man nichts von diesem Lied. / Den alten Frauen wurde es überreicht, / damit sie nicht nur gegen ein „Vergelt’s Gott“ Almosen bekommen. / Es gäbe viel Gelächter, wenn jemand die Bogurodzica während der Schlacht singen würde].

Austausch und Partizipation

In der angelsächsischen Anthropologie und Gesellschaftsgeschichte ebenso wie in den französischsprachigen Untersuchungen zur Mentalitätsgeschichte und in den Arbeiten der Schule „Annales“ (welche sich in den szientistischen Paradigmen der historischen Wissenschaften befinden) versuchte man eine Antwort auf die Frage nach der Bildung der Kultur durch die „Volksmassen“ zu finden.⁷³ Diese Arbeiten zeigen einen differenzierten Austausch- und Partizipationsprozess zwischen Kultur der Eliten und Kultur der Massen, welchen es im 17. und 18. Jahrhundert gab (und welcher sich nicht immer vollständig beschreiben lässt). Auf diesen Auffassungen basierend, kann laut Christoph Daxelmüller auf fundamentale Gegensätze zwischen der Gelehrtenkultur und der Kultur der Ungelehrten (der Massen) hingewiesen werden, die sehr häufig in ein Kontinuum, das zwischen den Extremen geschlossen wurde, übergehen soll. Die Gegensätze können sich folgend darstellen lassen⁷⁴:

Kultur der Gelehrten	Kultur der Ungebildeten
Lesefähigkeit	Analphabetismus
Latinität	Volkssprachlichkeit
Systematische Magie (Theorie)	Praktische Magie (Praxis)
<i>Magia daemoniaca</i>	<i>Magia naturalis</i>
Literarische Tradition	Orale Vermittlung

machen möge] (zit. nach: W. Potocki: *Wojna chocimska*, bearb. von A. Brückner, Wrocław 2003, S. 153).

73 Siehe Ch. Daxelmüller: *Das literarische Magieangebot. Zur Vermittlung von hochschichtlicher Magiediskussion und magischer Volksliteratur im 17. Jahrhundert*, in: *Literatur und Volk im 17. Jahrhundert. Probleme populärer Kultur in Deutschland*, Hrsg. W. Brückner, T. 2, Wiesbaden 1985, S. 838-839. Ein Beispiel für die englischsprachigen Untersuchungen stellt die Arbeit von Peter Burke dar (welcher Daxelmüller kritisch gegenübersteht) und als Beispiel für die französischsprachigen Arbeiten können die zitierten Abhandlungen von Robert Mandrou oder Robert Muchembled genannt werden.

74 Ch. Daxelmüller: *Das literarische Magieangebot*, op. cit., S. 838-839.

Zwischen diesen Kulturen mussten Assimilationsprozesse von Inhalten sowie ausgedehnte Prozesse von Partizipationen stattgefunden haben.⁷⁵

Eine Schlüsselrolle in der Opposition zwischen der hohen und der populären Kultur spielt dabei das Vorhandensein des Schrifttums. Das wird in vielen Abhandlungen betont.⁷⁶ Auf der Begriffsebene „Schriftlichkeit – Mündlichkeit“ könnten die Erscheinungen, die auf der linken Seite der Zusammenstellung aufgelistet wurden, als Folge begriffen werden, die mit der Reduktion der mündlichen Kultur verbunden war. Die Kultur der Ungelehrten ist die Konsequenz der Mündlichkeit und damit die der Nicht-Schriftlichkeit.⁷⁷ In anderen Arbeiten, die weniger die kognitive Revolution betonen, welche durch die Verschriftlichung hervorgerufen wurde, wird gezeigt, dass nicht die ganze mündliche Kultur des Mittelalters eine Kultur ohne Schrifttum war, sondern wie die Kultur der Nicht-Schriftlichkeit keine ausnahmslos mündliche Kultur war.⁷⁸

Die magischen Praktiken (die in dieser schematischen Zusammenstellung stark hervortreten) stellen die Schlüsselformen der intellektuellen und religiösen Aktivität der Europäer des 17. Jahrhunderts dar, welche theoretische Ideen der Renaissance entwickelten, die später das Interesse am Okkultismus in der Kultur des 18. Jahrhunderts hervorgerufen haben (und den langsamen Prozess dessen Überwindung in den neu entstandenen Naturwissenschaften). Die Magie blieb bis in die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts eine allgemein akzeptierte Wirklichkeitsform: Ihre Negierung entsprach gewöhnlich der Negierung der göttlichen Übermacht.⁷⁹ Sie war auch Zeugnis von Einfachheit und Ungelehrtheit.⁸⁰

75 Ch. Daxelmüller betont (*Das literarische Magieangebot*, op. cit., S. 839, Fußnote 21), dass die verallgemeinernde Anmerkung von Burke, in der den Volksmassen die Teilnahme an der Kultur der Eliten versagt wird, unzutreffend ist. Siehe idem: *Volksfrömmigkeit*, in: *Grundriss der Volkskunde. Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie*, Hrsg. R. W. Brednich, Berlin 1988, S. 329-351.

76 Siehe z. B. die Ausführungen von J. Goody: *Die Logik der Schrift und die Organisation von Gesellschaft*, übers. von U. Opolka, Frankfurt am Main 1990.

77 E. A. Havelock: *Als die Muse schreiben lernte*, aus dem Amerikan. von U. Enderwitz, Frankfurt am Main 1992, S. 109-130.

78 Zum Beispiel M. Chinca, Ch. Young: *Orality and Literacy in the Middle Ages: A Conjunction and its Consequences*, in: *Orality and Literacy in the Middle Ages. Essays on a Conjunction and its Consequences. In Honour of D. H. Green*, Ed. M. Chinca, Ch. Young, Tournhout 2005, S. 4.

79 Ch. Daxelmüller: *Das literarische Magieangebot*, op. cit., S. 840.

80 Marcin Bielski verweist in *Kronika wszystkiego świata* auf die typische Sünde des Bauernstandes, wie den Glauben an einen Zauber. (In seinen Augen beschäftigt sich der Bauernstand nicht mit der Magie, was dessen Gesellschaftsstatus unterstreicht.) Weitere Sünden, die typisch für die anderen Stände sind, sind z. B. der Ehebruch (der wird den Pfarrern zugeschrieben) oder Plünderungen, welche die Ritter charakterisieren sollen etc. (siehe J. Tazbir: *W kręgu myśli utopijnej*, in: idem: *Szlaki kultury polskiej*, Warszawa

Johannes Kepler verbindet sein Wissen aus dem Bereich der Astronomie mit dem Glauben an die Existenz von Hexen. Anton Fugger begleitet seine ökonomische Aktivität mit magischen Methoden.⁸¹ Auch Stanisław Gąsiorek (vor 1504-1562), genannt Kleryka oder Anserinus, der Autor von *sortilegium (Fortuna)* sowie Jan Gawiński (1622-ca. 1684), der Gąsioreks *Fortuna* mit dem geglätteten Gedicht („wiersz polerowniejszy“) imitierte,⁸² nahmen an eben dieser hohen Kultur (und nicht an der „Volks“- oder „Populär“-Kultur) teil, weil beide die Anziehungskraft des theoretischen Modells bestätigen, das fähig war eine Zukunftsvorhersage zu machen. Erst in diesem Kontext kann von einem Dialog mit „Populärkultur“ gesprochen werden.⁸³ Die Gegenüberstellung der elitären Populärkulturen führte zum Beispiel auch zur Platzierung von Traumbüchern in dem zweiten Bereich der „Kultur der Ungebildeten“, welche sicherlich aus dem Geist der hohen intellektuellen Kultur des ersten Bereiches entsprangen.⁸⁴

Die Austausch- und Interaktionsprozesse erfordern gute Erfassungsinstrumente zur Beschreibung von Abhängigkeiten und Charakteristiken des Aufbaus von religiösen oder gesellschaftlichen Identitäten der Kulturschaffenden des Europas der Frühen Neuzeit.⁸⁵ Steife und umso mehr dichotome Erklärungsversuche von Kultur bereiten gewöhnlich Probleme, daher sind gestufte Bezeichnungen, welche die Wechselseitigkeit berücksichtigen, viel passender. Im Grunde haben wir es hier mit einer „gegenseitigen Durchdringung verschiedener kultureller Strömungen“ zu tun, mit „Prozessen der Mimikren und Osmosen, welche zwi-

1986, S. 108). Siehe auch T. Wiślicz: *Zarobić na duszne zbawienie*, op. cit., S. 161-183. Die Distanz zu der Zauberei als einem typischen Element der Volkswelt wird z. B. in der Arbeit von N. Schindler: *Widerspenstige Leute*, op. cit., vorgestellt. Diese Denkweise, zu der sich Schindler distanzier, ist ein Beobachtungsraster, das eng mit dem Bewusstsein der Teilnehmer an der höheren Kultur verbunden ist.

- 81 Siehe E. Gellner: *Pflug, Schwert und Buch. Grundlinien der Menschheitsgeschichte*, übersetzt von U. Enderwitz, Stuttgart 1990, S. 65 ff.
- 82 Siehe D. Chemperek: *Poezja Jana Gawińskiego i kultura literacka drugiej połowy XVII wieku*, Lublin 2005, S. 323-336.
- 83 Vgl. ibidem, S. 325.
- 84 So z. B. Cz. Hernas: *Potrzeby i metody badania literatury brukowej*, in: *O współczesnej kulturze literackiej*, Bd. 1, Hrsg. S. Żółkiewski, M. Hopfinger, Wrocław 1973, S. 24. Siehe z. B. H. Kapeluś: *Senniki staropolskie. Z dziejów literatury popularnej XVI-XVIII wieku*, in: *Studia z dawnej literatury czeskiej słowackiej i polskiej*, Hrsg. K. Budzyk, J. Hrabák, Warszawa-Praha 1963, s. 295-306, insbesondere S. 303-304 und 306.
- 85 Siehe *Wandel der Volkskultur in Europa. Festschrift für Günter Wiegmann zum 60. Geburtstag*, Hrsg. N.-A. Bringeus, U. Meiners, R.-E. Mohrmann, D. Sauer mann, H. Siuts, Bd. 1-2, Münster 1988. In Bezug auf die Veränderungen innerhalb der materiellen Kultur, siehe Z. Kłodnicki: *Die Dynamik des Wandels der Sachkultur in Polen*, in: ibidem, S. 325-347.

schen der Volks- und Adelskultur hervortreten“.⁸⁶ Man bemerkte auch, dass sich der Unterschied zwischen dem offiziellen oder adligen Werk und der Folklore (dem bäuerlichen Werkschaffen) im späteren Barock verringert und generell wird auch beobachtet, dass „es fast keinen altpolnischen Schriftsteller gibt, in dessen Werken man eine Bestätigung finden könne, er kenne die gegenwärtige Folklore nicht. So verhält es sich seit Ende des 16. Jahrhunderts“.⁸⁷ (Diese Tendenz verhält sich umgekehrt zu den Veränderungen, welche von Peter Burke analysiert wurden (B 221-256).⁸⁸) Ein Beispiel für solch eine Osmose ist das Gedicht *Co było ciężko poczęć, nie chce się pokinąć* [Was schwer entstand, will nicht verloren gehen], das sich in *Moralia* von Waclaw Potocki befindet, auf dessen Bedeutung zum ersten Mal Jan S. Bystron im Artikel *Z dziejów polskiej pieśni ludowej* [Aus der Geschichte des polnischen Volksliedes] verwies.⁸⁹ Hier bittet der Autor am Ende eines Festes eine Adelige um das folgende Lied:

Pocznie o człowieka grzesznego upadku.
 Już – rzekę – adwent minął, mięsopust w ostatku,
 Post za pasem. Gdyby co o Maćku z Dorotą,
 Co się dziś w mojej karczmie przy gorzałce gniotą.
 Dopieroż moja panna gardziołek rozpasze:
 Czego dotąd i karczmy nie słycały nasze,
 Co jej ślina przyniesie o swej ciotce z swakiem,
 Jako ją ten zaciął w tańcu pasternakiem,
 Jako gząc się za piecem, Małgorzata z Fryckiem
 Cztery zęby trzonowe wybiła mu cyckiem,
 Aż na ostatek z Prychną zaśpiewa nam Bienia.
 Już – rzekę – mościa panno, dosyć tego pienia.⁹⁰

[Es fängt mit dem Singen über den Sündenfall des Menschen an. / Ich sage, der Advent ist schon vergangen, der Karneval vergeht gerade, / die Fastenzeit ist schon am

-
- 86 Siehe J. Tazbir: *Sowizdrzalskie zagadki* (ich zitiere nach der Ausgabe in: idem: *Szlaki kultury polskiej*, op. cit., hier S. 72) in Bezug auf die Behauptungen von Grzeszczuk, die davon sprechen, dass der Grundstein der Eulenspiegelliteratur eine Verbindung mit der „Volkskultur“ ist. Über die Notwendigkeit der gegenseitigen Wirkung der „Hof“- auf die „Volks“-Kultur und umgekehrt schrieb in vielen Arbeiten J. Tazbir.
- 87 Cz. Hernas: *Staropolska pieśń ludowa. Problemy źródeł i metodologii*, in: *Z polskich studiów slawistycznych*. Seria II: *Nauka o literaturze*, Warszawa 1963, S. 353.
- 88 Siehe P. Burke: *Kultureller Austausch*, aus dem Engl. von B. Wolf, Frankfurt am Main 2000.
- 89 J. S. Bystron: *Z dziejów polskiej pieśni ludowej*, „Pamiętnik Literacki“ 1935, S. 63-67. Auf den Artikel und den Text von Potocki beruft sich Czesław Hernas hinsichtlich der gegenseitigen Durchdringung des bäuerlichen und adligen Brauchtums (*W kalinowym lesie*, op. cit., Bd. 1, S. 142).
- 90 W. Potocki: *Moralia*, Hrsg. T. Grabowski, J. Łoś, Bd. 1, Kraków 1915, S. 195-196, hier S. 196.

Kommen. Wenn es um Maciek und Dorota geht, / dann treiben sie es heute in meiner Kneipe beim Schnaps. / Mein Fräulein, sie fängt laut und sittenlos zu singen an: / So etwas haben bisher unsere Kneipen nicht gehört. / Sie singt wie ihr der Schnabel gewachsen ist: Von der Tante mit dem Onkel, / wie er sie mit seiner Pastinake beim Tanz drückte / und wie Margarethe mit dem Fritz es hinter dem Ofen trieben, / so dass sie ihm vier Backenzähne mit ihrer Brust ausgeschlagen hat, / bis sie schließlich mit Prychna den Benedikt zu singen anfang. / Ich sage, jetzt: Liebes Fräulein, genug des Singens!]

Aus den genannten Werken hat nur das erste Lied einen eng religiösen Charakter, aber es ist an die „Volks“-Perzeption angepasst. Die übrigen drei Lieder sind zweifellos „Volks“-Lieder, das letzte Lied bewahrte sich bis in die Zeiten von Bystron in Teschener Schlesien auf, eine andere Variante stammt aus der Gegend von Andrychów.⁹¹

Die Arbeit versucht die Nutzung (und die Veränderung) der mehr oder weniger „Volks“-Traditionen und Ausdrucksformen aufzuzeigen, welche in den „fünf Büchern“ von Karol Badecki vorzufinden sind. Diese Werke sind keine Werke von „Volks“-Dichtern, sondern von Personen, die in der höheren Kultur angesiedelt waren. Die Volksverbundenheit wird damit ausschließlich zum Element der Volkskultur, das höchstens als ein Element der Komik zugelassen wird.

Die Gesellschaft

In dem Werk „Polnische Gesellschaft vom 10. bis 20. Jahrhundert“⁹² wird betont, dass die Nachkommenschaft des Adels, der Bürger und der Bauern stets im dörflichen und kleinstädtischen Milieu zusammen lebte. Im Erwachsenenalter blieben die Menschen mit ihren gesellschaftlichen Kontakten verbunden, was automatisch zum Informationsaustausch, der Weiterleitung der Sitten und des Aberglaubens führte. Das Verhältnis der Unterlegenheit und der Ungleichheit spielte in diesen Kontakten eine Schlüsselrolle. Diese Abhängigkeit war entscheidend für die Beziehung der adligen Grundbesitzer zu den Vertretern anderer Stände.⁹³ Die bäuerliche Gesellschaft kann nicht ohne deren Beziehungen zum Adel analysiert werden. Diese Beziehungen waren nicht immer von einer bedingungslosen Unterlegenheit geprägt.⁹⁴ Auf den Königs- und Magnatengütern war der Kontakt des

91 J. S. Bystron: *Z dziejów polskiej pieśni ludowej*, op. cit., S. 66-67.

92 *Spoleczeństwo polskie od X do XX wieku*, Hrsg. I. Ichnatowicz, A. Mączak, B. Zientara, J. Żamowski, Warszawa 1999.

93 Ibidem, S. 349, 356.

94 Siehe auch M. Bogucka: *Staropolskie obyczaje w XVI-XVII wieku*, Warszawa 1994, S. 25-26, 39-42. Z. B.: „Die dörfliche Lebensweise verbindet den Adel mit dem Bauern.

Dorfes zum Schloss und zum Hof etwas lockerer, denn der Adelige übernahm die Rolle eines Beamten oder eines Ökonomen. Auf den Gütern des mittleren Adels war der Kontakt näher und intensiver: Für Musik sorgten die Dorfmusikanten, die physische Nähe des Hofes und der Bauernhütte erleichterte die „kulturelle Diffusion“.⁹⁵ Dies betraf auch die Kleidung, die Ausstattung des Wohnraumes, die Tauf-, Hochzeits- oder Beerdigungssitten.⁹⁶

Hier haben wir es mit einem ständigen Durchdringen der Volksfolklore in die Adelskultur zu tun.⁹⁷ Dieser Prozess vollendet sich gleichzeitig mit der Nachahmung der Adelskultur oder der Gruppe der niedrigeren gesellschaftlichen Schicht.

Im rechtlichen Status haben sich der Adel und das Volk radikal voneinander unterschieden. Dennoch traten zwischen ihnen so viel Ähnlichkeiten oder Konvergenzen hervor, dass die Oppositionen oft viel milder waren (insbesondere wenn es sich um einen ähnlichen materiellen Status handelte) oder als Ergebnis einer kulturellen Osmose gemildert wurden.⁹⁸ Hier gehörten der Adel und der Bauernstand zur gleichen landwirtschaftlichen Welt, die dem Naturzyklus unterlegen war – ganz im Gegensatz (im gewissen Ausmaß) zu der Stadt und deren Einwohner.⁹⁹

Der Inhalt, der adeligen *silva rerum*-Bücher, die Gelegenheitslieder, Erzählungen und Gedichte bäuerlicher Herkunft beinhalten, zeigen die Bindung und die Nähe der Geschmäcker des Adelshofes und der „bäuerlichen Kultur“.¹⁰⁰ Die „plebejische Literatur“ trat sowohl in den adeligen und bürgerlichen *silvae rerum* (die schwer zu unterscheiden sind), als auch in den Indexen der verbotenen Bücher hervor.¹⁰¹

Es gab eine gewisse Gemeinsamkeit, die aus dem gegenseitigen Nutzen und Pflichten bestand“ [S. 26].

95 *Spoleczeństwo polskie*, op. cit., S. 351.

96 J. Tazbir: *Kultura szlachecka*, op. cit., S. 48. Siehe B 71-76.

97 J. Tazbir: *Kultura szlachecka*, op. cit., S. 49.

98 Siehe z.B. ibidem, S. 8 mit Bezug auf Oskar Kolberg (idem: *Sandomierskie*, in: idem: *Dziela wszystkie*, Bd. 2, Warszawa 1963, S. 173, Fußnote). Siehe auch: *Wandel der Volkskultur in Europa*, op. cit. (hier besonders die Abhandlungen, die im Teil. II Kulturvermittlung und Kulturkontakt enthalten sind, S. 219-347 sowie im Teil V Historische Studien zu kulturellen Strukturen und Prozessen, S. 637-873).

99 M. Bogucka: *Staropolskie obyczaje*, op. cit., S. 26. Diese Ansicht betont Claude Backvis in seinen Arbeiten: „der polnische Adel war in seinem Wesen ein Bauernstand, der sich mit der Viehzucht beschäftigt“ (C. Backvis: *Panorama poezji polskiej okresu baroku*, Hrsg. A. Nowicka-Jeżowa, R. Krzywy, Warszawa 2003, Bd. 2, S. 96).

100 Siehe z.B. Cz. Hernas: *W kalinowym lesie*, Bd. 2: *Antologia polskiej pieśni ludowej ze zbiorów polskich XVIII w.*, Warszawa 1969.

101 U. Augustyniak: *Koncepcje narodu i społeczeństwa*, op. cit., S. 22.

Noch im 16. Jahrhundert behandeln Heinrich Bebel und Sebastian Franck die Sprichwörter als das Kulturerbe des ganzen Volkes (B 295-296). In der altpolnischen Kultur ist es die Arbeit von Salomon Rysiński mit seinem *Proverbiorum polonorum centuriae decem et octo* (1618)¹⁰², in der er nach Volkssprichwörtern zurückgreift. Der dritte Band des Wörterbuches des Jesuiten Grzegorz Knapski aus dem Jahr 1632 (*Thesaurus polono-latino-graecus*) beinhaltet altpolnische Sentenzen und Sprichwörter als Entsprechungen zu der antiken Idiomatik.¹⁰³

Als Beispiel für diese Strömung im 16. Jahrhundert können die im Jahr 1543 herausgegebenen *Ludycje wieśne*¹⁰⁴ [Kalender mit ländlichen Vorhersagen für das ganze Jahr] dienen und wenn man ebenfalls die Sprichwörter von Biernat z Lublina (ca. 1465 - ca. 1529) als Volkssprichwörter klassifizieren will, dann könnten diese ebenso ein Beispiel dafür sein. Einen komplexen Fall in dieser Tendenz stellt zweifellos das Lied *Pieśń świętojańska o Sobótce* [Das Johannismacht-Lied über die Johannismachtfeier] von Jan Kochanowski dar.¹⁰⁵ Indem der Dichter hier die mythologische Erzählung vom Prokne, Philomele und Tereus eingeführt hat, konnte er den Brauch der Johannismacht, der *bis dato* in den Kategorien des fremden und heidnischen Brauchtums eingeordnet war und auf traditioneller und religiöser Ebene nicht akzeptiert wurde, als Gelehrtdichtung würdig nobilitieren.¹⁰⁶ Sehr interessant ist in diesem Zusammenhang das Werk *Przymówka chłopska* [Eine bäuerliche Stichelei] von Kochanowski (welches aus dem Nachlass des

102 Spätere Ausgaben aus den Jahren 1619, 1620, 1629 und 1634 mit dem Titel *Przypowieści polskie*.

103 In diesen Kategorien sieht Backvis die Parömiologen des 17. Jhs. wie Salomon Rysiński (um 1565-1625), Grzegorz Knapski (1564-1638), Andrzej Maksymilian Fredro (1620-1679) (C. Backvis: *Panorama poezji polskiej*, op. cit., Bd. 1, S. 213). Siehe auch: J. Puzynina: „*Thesaurus*” Grzegorza Knapskiego. *Siedemnastowieczny warsztat pracy nad językiem polskim*, Wrocław 1961; M. Eder: *U źródeł aforystyki polskiej. Studium o „Przysłowiaach...” Andrzeja Maksymiliana Fredry*, Wrocław 2008, S. 72 ff.

104 Siehe Cz. Hernas: *W kalinowym lesie*, op. cit., Bd. 1, S. 109-111 sowie spätere Abhandlungen dieses Autors: *Ludycje wiesne*, „Pamiętnik Literacki“ 1954, H. 1, S. 156-170. Die eine Vorhersage, die in *Ludycje* enthalten ist (neben dem Vorwort, der weihnachtlichen Kolende und vor dem Lied über den Wein) ist ein Produkt der gelehrten Kultur, obwohl diese aus den Volksvorstellungen entspringt. Vgl. auch S. Grzeszczuk: *Blazeńskie zwierciadło*, op. cit., S. 338-339.

105 Siehe die Arbeit von Helena Kapeluś (H. Kapeluś: *Ludowość w twórczości Kochanowskiego* („*Sobótka*“), in: *Jan Kochanowski i epoka renesansu. W 450. rocznicę urodzin poety 1530-1980*, Hrsg. T. Michałowska, Warszawa 1984, S. 250-262).

106 Ein Beispiel ist Marcin z Urzędowa (um 1500-1573), Autor von *Herbarz polski*, der das Brauchtum der Johannismacht verurteilt (anhand von Überlegungen zum Beifuß). Vorher verurteilte dies Stanisław ze Skarbimierza (1365-1431) (*Sermones sapientiales*, Hrsg. B. Chmielowska, Bd. 2, Warszawa 1986, S. 86). Ähnliche Fassung der Intention in *Pieśń świętojańska o Sobótce* – wie Backvis bemerkt – kann man auch in der Abhandlung von

Dichters publiziert wurde), in dem er eine Antwort in den Mund eines Zinsbauern legt, der von seinem Herren zum gemeinsamen Biertrinken eingeladen wurde (was die Angst vor dem Herren und der gesellschaftliche Kluft nehmen sollte):

„Pij ty, włódarku, i mów co się będzie zdało,
 Prosto, jako za naszych ojców więc bywało!”
 „Takci bywało, panie, pijałiśmy z sobą
 Ani gardził pan kmiotka swojego osobą;
 Dziś wszystko już inaczej, wszystko spoważniało;
 Jako mówią: postawy dosyć, wątku mało.”¹⁰⁷ (Z. 5-10)

[„Trinke nur, Zinsbauer, und sage was du willst gerade hinaus, / so wie es zur Zeit unserer Väter getan wurde!“ / „Ja, so war es, Herr, wir tranken miteinander, / man verachtete den Bauern nicht wegen seiner Person, / heute ist alles anders, alles ernster; / Wie man so sagt: viel Stellung, wenig Inhalt.“]

Janusz Drob, der erst vor Kurzem dieses Werk analysierte, verwies auf die „Verwerfung der Elemente der Volks- und zugleich volkstümlichen Kultur als Ausdruck, der sich vertiefenden Separierung der ernsten Kultur der Eliten und weniger ernsten Kultur der niedrigeren Stände. Dieses Geschehen fand nur im Bewusstsein oder in der ideologischen Vorstellung statt und nicht in der Praxis des Alltags“.¹⁰⁸ Die Bedeutung dieses Epigramms begriff ähnlich auch Julian Krzyżanowski, indem er aufzeigte, dass der Bauer der hier nicht in einer satirischen Weise gezeigt wird, eine Art Partner darstellt (ähnlich wie der Wójt [der Vogt] in dem Werk *Krótką rozmową* [Ein kurzes Gespräch] von Mikołaj Rej). Er sei sich seiner Lage bewusst und – was wesentlich ist – er sei ein Mensch mit einer „Kultur, die dem Herren nicht nachstelle“.¹⁰⁹ Czesław Hernas wiederum machte (im Kontext der Lieder *Panna XII* sowie *Panna I* und *Panna IX* vom Lied *Pieśń świętojańska o Sobótce* [Das Johannismacht-Lied über die Johannismachtfeier]) darauf aufmerksam, dass „die humanistische Reflexion von *Przymówka chłopska* eine Beobachtung ohne Konsequenz“ sei.¹¹⁰ Dieses Werk weise auf den fortschreitenden Prozess der kulturellen Separierung der höheren Gesellschaftsschichten hin (B 284-295). Die Rückkehr zum einstigen Gesellschaftsspiel mit Untergebenen

Zofia Szymdtowa finden (*Owidiuszowe nuty w „Sobótce“ Jana Kochanowskiego*, in: eadem: *Poeci i poetyka*, Warszawa 1964, S. 64-67).

107 Zitiert nach J. Kochanowski: *Dzieła polskie*, bearb. von J. Krzyżanowski, Bd. 1, Warszawa 1976, S. 215.

108 J. Drob: *Honor i śmiech w staropolskiej kulturze szlacheckiej*, in: *Śmiech i łzy w kulturze staropolskiej*, Hrsg. A. Karpiński, E. Lasocińska, M. Hanusiewicz, Warszawa 2003, S. 107.

109 J. Krzyżanowski: *Ludowość w poezji Kochanowskiego*, in: idem: *Paralele. Studia porównawcze z pogranicza literatury i folkloru*, Warszawa 1961, S. 80-82 (zitiert aus S. 82).

110 Cz. Hernas: *W kalinowym lesie*, op. cit., Bd. 1, S. 23.

wird als Gelegenheit zur Demonstrierung des eigenen Status genutzt. Dabei erweckt die Teilnahme des Herren beim Zeitvertrieb und bei den Volksbräuchen Loyalität und Anerkennung des Herren aus.

Im Unterschied zu diesen Beispielen muss auf die Intention hingewiesen werden, welche Franciszek Karpiński (1741-1825) in seiner Sammlung *Pieśni nabożne* [Die frommen Lieder] verfolgte. Sie sollte der religiösen Erziehung des Volkes dienen.¹¹¹ Auch *Pielgrzym w Dobromilu* [Der Pilger in Dobromil] (1819) von Izabela Czartoryska (1746-1835) sollte (neben einer besseren Aneignung der ethischen Grundsätze der Kirche durch das Volk) ein historisches Bewusstsein für die Bauerschicht wecken.¹¹² Das Kennenlernen der bäuerlichen Kultur begleitete die Notwendigkeit der Erhöhung ihres Ansehens und der Entfernung ihrer sittlichen Mängel.¹¹³ In den letzten Beispielen wird im Vergleich zu dem anonymen Autor von *Sylwa radomszczańska* (aus den Jahren 1699-1703) der Unterschied im Herangehen an das Volk und seine Kultur sichtbar. In dessen Sammlung sind ungefähr die Hälfte der Werke entweder Volkstexte oder Texte, die als Bauernlieder stilisiert wurden.¹¹⁴

Im 18. Jahrhundert gewann auch die Verständlichkeit des Textes, der von der Elite für die niedrigere Schicht bestimmt wurde, dadurch dass der Text sich der Vorstellungen dieser Schicht bediente. Manchmal führte dies zum sekundären Zugang in die Folklore. Solch ein bekannter und vieldiskutierter „Fall“ ist das Lied (*Pieśń dziada sokalskiego w kordonie cesarskim*) [Das Lied des Bettlers aus Sokal im kaiserlichen Militärkordon] von Franciszek Karpiński. Das Lied hat sich angeblich (nach Meinung Karpiński in seinen Tagebüchern) bei den Wanderbettelern aus der Gegend von Sokal bewahrt. In dieser Gegend soll es einen Leiermann gegeben haben, der (nach Karpińskis Tagebüchern) dieses Lied gesungen hatte und der hier als „Armer, später unter den Deutschen litt“.¹¹⁵ Folkloristische Motive nutzte Jakub Jasiński in der Priapeia *Chciało się Zosi jagódek* [Es gelüsterte Zosia nach Beeren]. Diese Motive benutzten auch andere Schriftsteller des 18. Jahrhunderts, wie Stanisław Trembecki (1739-1812) in *Pieśń dla chłopów krakowskich przez Wisłę przepływających*¹¹⁶ [Lieder für die Krakauer Bauern, die über die

111 Vgl. auch J. Pasierb: *Religijność polska w okresie Oświecenia*, in: *Życie kulturalne i religijność w czasach Stanisława Augusta Poniatowskiego*, Hrg. M. Drozdowski, Warszawa 1991, S. 32-50.

112 Siehe auch E. Sławińska: *Koncepcje i rozwój literatury dla ludu w latach 1773-1863*, Bydgoszcz 1996, S. 16-35, insbesondere S. 27-29, siehe auch B. Woźniczka-Paruzel: *Dzieje ojczyste dla ludu doby romantyzmu*, Wrocław 1990.

113 Siehe auch J. Burszta: *Kultura ludowa – kultura narodowa. Szkice i rozprawy*, Warszawa 1974, S. 160.

114 Siehe Cz. Hernas: *W kalinowym lesie*, op. cit., Bd. 1, S. 143, 145-150.

115 Ibidem, Bd. 1, S. 194.

116 Cz. Hernas: *W kalinowym lesie*, op. cit., Bd. 1, S. 47, 190-191.

Wechsel auf einem Boot gefahren sind] oder der schon oben genannte Franciszek Karpiński in *Pieśń mazurska* [Das masowische Lied].¹¹⁷ Die Tatsache, dass hier gewisse Volkstraditionen (auch orale) mit eingebracht wurden, zeigt, dass wir es hier nicht mit Mechanismen der Assimilation und Reproduktion zu tun haben, schon gar nicht mit einem originellem Beitrag der Volkskultur zur Entwicklung der Populärliteratur. Gewisse Formen knüpfen an die Volkskultur an, wurden aber immer gemäß den Mustern der Gelehrtenkultur (insbesondere der Religiosität) oder den literarischen Mustern verwandelt.¹¹⁸ Nach Czesław Hernas vollzieht sich bei Książnin, Karpiński aber auch bei Szymanowski ein aktives Verhältnis zum Volksschaffen durch einen Versuch der Adaptation des rhythmisch-prosodischen Modells und dem Versuch der Adaptation von anthropologischen Ansichten.

Wichtig sind auch zwei kleine Sammlungen von Adam Kępski¹¹⁹ (*Pieśni wiejskie, Pieśni mazowieckie*¹²⁰) [Dorflieder, Lieder aus Masowien), dem Sekretär des großen Kronmarschalls.¹²¹ Die Sammlungen wurden erst heute durch spätere Abschriften von Jacek Ogrodzki (1711-1780) bekannt. Wesentlich ist dabei, dass hier nicht zwischen Gelehrten- und Volkskultur differenziert wird, auch wenn der Autor sich in der Aufzeichnung satirischer und gelegentlicher Liebeslieder spezialisierte und sein Ziel es war, den Studenten frische Volkstexte anzubieten.¹²²

117 Siehe ibidem, S. 50. Über die Folkloremotive im Werk von Książnin siehe ibidem, S. 199-203, im Werk von Karpiński – ibidem, S. 203-205.

118 Zum Beispiel Dominik Rudnicki (1676-1739) nutzte das Volkslied, die Kneipengesänge (siehe z. B. M. Eustachiewicz: *Twórczość Dominika Rudnickiego*, Wrocław 1966 (hier Kap. Rudnicki jako zbieracz pieśni popularnych). Józef Baka (1707-1780) nutzte aus der jahrhundertlangen Tradition der Kontrafaktur. Seine *Uwagi o śmierci niechybnej* gehen auf die Form der Volkslieder (aus Masowien) ein, siehe auch Cz. Hernas: *W kalinowym lesie*, op. cit., Bd. 1, S. 125-130. Hernas verweist hier auf Stanisław Brzeżański's *Owczarnia w dzikim polu* (1717). Der Autor ordnete seinen Text den mnemotechnischen Schemata unter, daher gelang es ihm nicht die Übermittlung der doktrinalen Inhalte wiederzugeben, da bei seinem Versuch die Poetik des Volksliedes umgangen war. Diese Methode kann man auch in dem Werk von Karol Juniewicz (1695-1756) erkennen (vgl. J. Kowzan: *Karola Mikołaja Juniewicza późnobarokowa wierszowana katecheza dla maluczkich*, „Literatura Ludowa“ 1996, Nr 6, z. B. S. 13-44).

119 Siehe Cz. Hernas: *W kalinowym lesie*, op. cit., S. 144, 157-162, 196-199.

120 Die größtenteils von Cz. Hernas im 2. Band von *W kalinowym lesie* publiziert wurden, op. cit. (S. 41-50, 51-67).

121 Adam Kępski war Schüler der Szkoły Nowodworskiej in Krakau und Teilnehmer an literarischen Wettbewerben, die von der Biblioteka Żałuskich veranstaltet wurden, schließlich war er auch Autor von dem „religiös-philosophischen Traktat“: *Myśli o Bogu i człowieku* [Gedanken über Gott und die Menschen] (Warszawa 1756).

122 Cz. Hernas: *W kalinowym lesie*, op. cit., Bd. 1, S. 144.

Die Sammlungen von Kępski¹²³ ist ein Beispiel für die Agrarisierung der altpolnischen Kultur, ein Beweis für das Vorhandensein einer mangelnden Abspaltung der Adelsschichten vom Volk schon in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, was sich in der Vorliebe zu den Volksliedern ausdrückt. Und auch in diesem Kontext zeigt es sich deutlich: Kępski schrieb Gedichte und Lieder nieder, welche die „Volks“- und „Eulenspiegel“-Tradition aufnahmen und gleichzeitig auch die obszönen masurischen Volkslieder.

Die Welt der großen Herren (eine besondere Rolle spielte dabei das Magnaten-Patronat)¹²⁴ und die Welt des Adels bilden besonders in der Kultur des 18. Jahrhunderts zwei verschiedene Welten, welche vielfältig miteinander verknüpft waren. Es handelt sich hier um zwei verschiedene Kulturen: die Kultur der Elite (mit ihren Kontakten zum Westen mit der Absorbierung und Verfolgung von Neuigkeiten) sowie die Kultur des Landadels – misstrauisch und abgeschnitten von diesen Kontakten. Die raffinierte Kultur der Magnatenhöfe, mehr oder minder mit den allgemeuropäischen Kulturkonjunkturen verbunden, nahm Muster der Aufklärung an.¹²⁵ Die provinzielle Adelskultur wurde von Generation zu Generation immer „zweitrangiger“, „hinterwäldlerischer“ und im gewissen Sinne – immer stärker „sarmatisch“.¹²⁶ Zitieren kann man hier das karikaturhaft (oder satirisch) gezeichnete Kindheitsbild von Mikołaj Doświadczyński (Hauptfigur des Romans von Ignacy Krasicki (1735-1801) unter demselben Titel). Die Teilnahme an magischen Handlungen des Volkes (und seiner Perzeption) ist ein Kennzeichen für die Mentalität des Grundbesitzers eines ziemlich reichen Hofes.

Aus dieser Perspektive sind besonders die Andersartigkeit der Gesellschaftsformen bei Nutzung von Kulturgegenständen und die Andersartigkeit ihres Gebrauchs auffallend.¹²⁷ Zu dieser andersartigen Kategorie gehört zum Beispiel auch

123 Siehe z. B. Cz. Hernas: *W kalinowym lesie*, op. cit., Bd. 2, S. 7-40.

124 Siehe A. Mączak: *Klientela. Nieformalne systemy władzy w Polsce i w Europie XVI–XVIII w.*, Warszawa 2000.

125 Siehe auch A. Mączak: *Rządzący i rządzeni. Władza i społeczeństwo w Europie wczesnonowoczesnej*, Warszawa 2002, S. 241-243.

126 K. Zienkowska: *Stanisław August Poniatowski*, Wrocław 2004, S. 62. Ähnlich sieht es auch zum Beispiel B. Baranowski: *Kultura ludowa a kultura szlachecka w XVII i XVIII wieku*, in: *Narodziny i rozwój nowoczesnej kultury polskiej*, Hrsg. J. Wojtowicz, J. Serczyk, Toruń 1974, S. 37-38. Hierbei ist es wert auf die These von Claude Backvis zu erinnern: Eine Annäherung oder Hinwendung zu den Bauern (im Sinne von ästhetischem Wohlgefallen) und den „Dorfgewohnheiten“ stellt eine Verwerfung der Hofkultur dar, besonders die des Königshofes (C. Backvis: *Panorama poezji polskiej*, op. cit., Bd. 1, S. 211-212).

127 Siehe R. Chartier: *Volkskultur und Gelehrtenkultur. Überprüfung einer Zweiteilung und einer Periodisierung*, in: *Epochenschwellen und Epochenstrukturen im Diskurs der Literatur und Sprachgeschichte*, Hrsg. H. U. Gumbrecht, U. Link-Heer, Frankfurt am Main

die Popularisierung der musikalischen Folklore durch die Wettiner.¹²⁸ (Was man sicherlich als Kategorie des Prozesses des „aufsteigenden Kulturgutes“ verstehen kann, da Elemente der Volkskultur in der barocken Hofkultur genutzt werden, indem sie aus dem ursprünglichen Kontext, herausgerissen wurden.¹²⁹) Dies resultiert aufgrund des Bedarfs nach einem Spiel (welches die eigene höfische Identität unterstreichen sollte), das auf der Grundlage der „einfachen“ Sitten raffiniert ironisiert wurde, mit der zeitlichen Überschreitung der Spielteilnehmer der durch die höfischen Etiketten gesetzten Grenzen.¹³⁰ Diese Tendenz ist charakteristisch für die Rokoko-Strömung in der europäischen Kultur (sie reicht weit in das 17. Jahrhundert zurück). Die Teilhabe der Untertanen an höfischen Feierlichkeiten bedeutet die Annahme des Erbes der Volkskultur, wobei hier keine grundsätzliche Teilnahme der „Volks“-Vertreter anzunehmen ist. Die pastorale Thematik, die für die europäische Aristokratie des 17. und 18. Jahrhunderts charakteristisch ist,¹³¹ beschreibt die Ideologie der Pastorella und der Vilanella. Nach Alina Nowicka-Jeżowa ist die Vorliebe der altpolnischen Werkschaffenden zur Vilanella (die als ein Ergebnis literarischer Stilisierungsverfahren gesehen wurde) mit dem Einfluss der italienischen Kultur verbunden.¹³² Das Gebiet, auf dem sich Einflüsse der Folklore und Volkslieder (der Organisation der musikalischen Form) abzeichneten, ist die altpolnische Vilanella.¹³³ Im gewissen Maße kann man hier von einem Einfluss auch in Bezug auf die altpolnischen Hejnale sprechen, insbeson-

1985, S. 381 sowie 385-386. Chartier stellt die Frage nach einer „Volks“-Religion (wobei es ungewiss ist, ob es sich hierbei um Bauern handelt oder um die Untergebenen im Gegensatz zu den Eliten oder um den Laien im Gegensatz zum Klerus) und betont, dass der Begriff „Volk“ die Rolle der gesellschaftlichen Bindungen beschreibt, die sich außerhalb der dominierenden Rolle der Autorität befinden (S. 378).

- 128 A. Zórawska-Witkowska: *Wiek XVIII – apogeum i schyłek muzyki staropolskiej*, in: *Zmierzch kultury staropolskiej. Ciągłość i kryzysy (wiek XVII–XIX)*, Hrsg. U. Augustyniak, A. Karpiński, Warszawa 1997, S. 68–69. Siehe auch eadem: *Muzyka na dworze Augusta II w Warszawie*, Warszawa 1997.
- 129 Siehe die Arbeit von F. Sieber: *Volk und volkstümliche Motive im Festwerk des Barocks dargestellt an Dresdner Bildquellen*, Berlin 1960.
- 130 Siehe R. Alewyn: *Das große Welttheater. Die Epoche der höfischen Feste*, Berlin 1985, S. 30 ff.; Diese Erscheinung sollte man mit der Rolle der pastoralen Kultur bei der Hofgesellschaft verbinden, darauf verwies Norbert Elias in: *Die höfische Gesellschaft. Untersuchungen zur Soziologie des Königtums und der höfischen Aristokratie mit einer Einleitung zur Soziologie und Geschichtswissenschaft*, Frankfurt am Main 2002, S. 385 ff.
- 131 S. Graciotti: *Wstęp*, in: I. Krasicki: *Wybór liryków*, bearb. von S. Graciotti, Wrocław 1985, S. III–XIII.
- 132 A. Nowicka-Jeżowa: *Wilanki staropolskie. Społeczna i literacka problematyka mody wiejskiej*, in: *Z dziejów życia literackiego w Polsce XVI i XVII wieku*, Hrsg. H. Dziechcińska, Wrocław 1980, S. 139 ff.
- 133 A. Nowicka-Jeżowa: *Wilanki staropolskie*, op. cit., S. 141 ff.

dere bei (1) *Hejnal wiejski* [Hejnal auf dem Lande] (PLM 247-248), das sich in der Sammlung *Pieśni tańce, padwany, kwoli zabawie uczciwej szlachetnej młodzi polskiej* [Lieder, Tänze, Pavane für das Spiel der anständigen, adligen polnischen Jugend] befindet.¹³⁴

Zwischen dem 16. und 17. Jahrhundert kommt es zur völligen Trennung zwischen „Volkskultur“ und „hohen Kultur“. Circa 1650 wird der Unterschied zur westeuropäischen Kultur immer stärker bemerkbar. Die Gelehrten, welche die Volksreligiosität ablegten, machten das Volk zu einem faszinierenden Objekt ihrer Studien (B 296 ff.). Pierre Chaunu betont ein charakteristisches Faktum: Ludwig XIV. war nicht imstande der Liturgie zu folgen und im religiösen Leben war er dem Volk genauso gleich, wie die flämischen Bauern im 15. Jahrhundert.¹³⁵ So kennzeichnet sowohl die Eliten als auch die gesellschaftliche Unterschicht eine gleiche kulturelle und religiöse Haltung (trotz drastischer Unterschiede ihres gesellschaftlichen Standes). Resümierend kann festgestellt werden, dass um das Jahr 1500 die Verachtung der Gebildeten gegenüber dem Volk dominiert sowie auch die Teilnahme an dessen (aber an der gemeinsamen) Kultur (was noch einmal um so mehr zeigt, wie fehlerhaft die oppositionelle Haltung gegenüber der frühneuzeitlichen Kulturströmung war) (B 36-41, 299). Robert Muchembled verwies darauf, dass jede gesellschaftliche Gruppe des 15. und 16. Jahrhunderts an der Ganzheit der gleichen Welt teilnahm und dass der Unterschied des gesellschaftlichen Status nicht zu Sensibilitätsunterschieden zwischen den Vertretern der Herrschaft und denen, die ihr unterlegen waren, führte.¹³⁶

Für die Zeit um das Jahr 1800 ist die Nichtteilnahme der Eliten an der ihnen mental fremden Welt des Volkes kennzeichnend¹³⁷ sowie – andererseits – die Entdeckung des Volkes als ein exotisches Studienobjekt und das Interesse, zusammen mit einer (etwas später entstandenen) romantischen Bewunderung, an seiner andersartigen Kultur (B 284 ff.). Die mythologisierte Nation oder Volk ist hier noch kein gesellschaftspolitischer Demiurg.¹³⁸ Gesehen wird es als ein Objekt, das letztendlich aufgeklärt werden soll und frei von Fehlern gemacht werden soll,

134 Siehe auch Cz. Hernas: *Hejnal polskie. Studium z historii poezji melicznej*, Wrocław 1961, S. 27.

135 P. Chaunu: *Le temps des Réformes. Histoire religieuse et système de civilisation*, Bd. 1: *La Crise de la chrétienté, l'éclatement (1250-1550)*, Paris 1975, S. 200.

136 R. Muchembled: *Die Erfindung des modernen Menschen*, op. cit., S. 13.

137 Muchembled verweist auf die Anfangsgrenze des Prozesses auf den Anfang des 17. Jahrhunderts (ibidem, S. 13).

138 Siehe z. B. die Analyse dieses Mechanismus in der Arbeit von M. Litwinowicz-Drożdźiel: *O starożytnościach litewskich. Mitologizacja historii w XIX-wiecznym piśmiennictwie byłego Wielkiego Księstwa Litewskiego*, Kraków 2008.

durch Erziehung der Massen (die wiederum ihre Ignoranz erkennen und gleichzeitig nicht darüber hinausgehen sollen, was sie ihrem Stand schuldig sind).

Der sich an der Schwelle zur Neuzeit bemerkbar machende Prozess der Selbst-Strukturierung und der Distanzierung und Separierung der Eliten, dank des „Zivilisationsprozesses“ (der die Gestalt einer Raffinesse und einer körperlichen Disziplinierung annimmt) nimmt auch ein zweites Ausmaß an. Dieses bezieht sich auf die Eliten, welche bei der Formierung von Massen eine große Verantwortung haben, welche sich auf das Zivilisieren des Volkes und dessen Aufklärung beruft. Durch die Ausbildung des Volkes beeinflussen die Eliten jetzt viel mehr die gesellschaftlich inkompetente Masse. Sie gestalten ihr alltägliches Leben um.¹³⁹

Eine sehr charakteristische Haltung gegenüber dem „Volk“ repräsentiert Pfarrer Grzegorz Piramowicz (1735-1801) in *Powinności nauczyciela* [Die Pflichten des Lehrers]. Hier seien das Ziel und der Nutzen der Lehre des Lesens, die an die Kinder in den Dörfern und den kleinen Städten, folgende: „Damit es ihnen leichter ist, etwas durch Lesen und für sich selbst zu erfahren, und für diejenigen, die nicht lesen können, über die Kenntnisse, wie die wirtschaftlichen und Kaufmannssachen oder über die Handwerke. Durch das Lesen können sie sich auch selbst aufklären und andere, die weniger Kenntnisse haben, über die Frömmigkeit, die Verehrung Gottes, über das gutmütige Leben, über Tugendhaftigkeit, über Kindererziehung, über Vermeidung von Vergehen“.¹⁴⁰

Noch vor dem 19. Jahrhundert erkennen wir den Unterschied, der im Vergleich mit dem Konfessionalisierungsprozess entstanden ist. Jetzt wird auf die ideologische „Reinheit“ und die Kohärenz des „Volkes“ verwiesen, das über die beschriebene, statisch verstandene Identität disponiert. Diese Tendenz zeichnet sich im 18. Jahrhundert ab und wird in der späten Aufklärung besonders deutlich. So taucht zum Beispiel bei Friedrich Nicolai das Verständnis für die Andersartigkeit des Lebensstils des Volkes auf dem Lande auf, das in die „Verurteilung“ des Aberglaubens nicht hineinpasst.¹⁴¹ Eine besondere Neigung zum „Volk“ bemerkt man auch Ende des 18. Jahrhunderts, das die Prä-Romantik aufbaut.

Noch stärker ändert sich die Situation im 19. Jahrhundert. Die Symbiose der lokalen mit den klassischen Elementen, die von der antiken Tradition getragen werden, ist erschöpft. Der Prozess der Nationenbildung – und im hiesigen Teil

139 R. Muchembled: *Die Erfindung*, op. cit., S. 13-14.

140 G. Piramowicz: *Powinności nauczyciela*, Vorwort und bearb. von T. Mizia, Warszawa 1988, S. 140. Siehe auch E. Sławińska: *Koncepcje i rozwój literatury dla ludu*, op. cit., S. 9-16.

141 H. Bausinger: *Aufklärung und Aberglaube*, „Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte“ 1963, S. 361.

Europas – die nationale Wiedergeburt der West- und der Südslawen wie auch die panslawistischen Vorstellungen standen der klassischen Tradition der Mythenbildung entgegen. Die „neue“ Tradition war an der lokalen Folklore angelehnt.¹⁴² Es ist wichtig daran zu denken, dass einer der wesentlichsten Aspekte der Polemik der Klassizisten mit dem Werk und dem kulturellen Verständnis von Adam Mickiewicz (1798-1855), der ihm vorgeworfene Verrat an der hohen Kultur war. Die Kulturrevision von Mickiewicz bevorzugte nun die lokalen Mythen, „schlichte Reime, niedrige Wörter sowie Volksgespenster“ [„zgrzebne rymy, niskie słowa oraz ludowe upiory“]. Damit wurde die klassische und vor allem lateinische Kultur der Mittelmeerländer in den Hintergrund gestellt.¹⁴³

142 Zum Beispiel M. Bobrownicka: „*Modus vivendi*“ kultury antycznej wśród Słowian Europy Środkowej, in: *Łacina w Polsce. Zeszyty Naukowe*, Hrsg. J. Axer, H. 1-2: *Między Slavia Latina i Slavia Orthodoxa*, Warszawa 1995, S. 21.

143 Siehe zum Beispiel M. Piwińska: *Tradycja „złota” czy „papuzia”?* *Romantycy o polskiej poezji renesansowej*, in: eadem: *Wolny myśliwy. Osiem prób czytania Mickiewicza*, Gdańsk 2003, S. 201-202.

Kapitel 2

Auf der Suche nach einer „bürgerlichen Literatur“

Während der Jagiellonen-Zeit (1386-1572) entwickelte der Adel ein spezifisches Bewusstsein vom Bürger, das eine entscheidende Bedeutung für die Struktur- und Gesellschaftsform der Adelsrepublik hatte.¹

Polen stellte im Vergleich zu Mittel- und Nordeuropa kein Land dar, das schwach urbanisiert war. Die Besiedelung dauerte das ganze 16. Jahrhundert bis zur Hälfte des 17. Jahrhunderts, so dass es hier letztlich (ohne Litauen) 900 Städte gab, die im Verhältnis zu anderen europäischen Städten aber eher klein waren. In Polen des 16. bis zur Hälfte des 17. Jahrhunderts gab es zwei mal mehr Bürger (ca. 20-25% aller Einwohner) als Adlige, die ungefähr 8-10% der Bevölkerung ausmachten – obwohl zwischen dem 15. zum 16. Jahrhundert die Bürger von der politischen Szene entfernt worden waren. Im Vergleich zu Tschechien und Ungarn war diese Verdrängung erfolgreicher und weitreichender. Die politische Marginalisierung leitete die ökonomische Marginalisierung ein (welche am Ende des 16. bzw. am Anfang des 17. Jahrhunderts stattfand).² Nach Meinung von Maria Bogucka kann dabei auch ein Prozess festgestellt werden, in dem das Bürgertum einen konservativen oder passiven Standpunkt gegenüber den wichtigsten politischen Ereignissen und Strömungen einnahm. (Dabei handelt es sich zum Beispiel um die „Vollstreckung von Rechten und Gütern“ (egzekucja praw i dóbr) oder die schwache Teilnahme an der Reformationsbewegung.³) Eine große Rolle spielte auch das Anwachsen privater Städte: Der stadtbauliche Zuwachs gründete sich eben auf der Entstehung von Zentren, deren rechtlicher Status eine vollständige Abhängigkeit vom Besitzer bedeutete. Zwischen dem 16. und 17. Jahrhundert machten diese Städte 60% aller Städte aus. Über die Hälfte der Städte in der Adelsrepublik unterstand direkt einem Magnaten und dem Adel. Dadurch waren

-
- 1 A. Mączak: *Rządcy i rządzeni. Władza i społeczeństwo w Europie wczesnonowożytnej*, Warszawa 2002, S. 8.
 - 2 M. Bogucka: *Miasta a życie polityczne w Polsce XVI-XVII w.*, in: *Władza i społeczeństwo w XVI i XVII wieku. Prace ofiarowane Antoniemu Mączakowi w sześćdziesiątą rocznicę urodzin*, Hrsg. M. Kamler u. a., Warszawa 1989, S. 39-40.
 - 3 Ibidem, S. 41-42, 45.

die Städte von Kontakten und dem Schutz der Zentralmächte abgeschnitten. Das machte ihre politische Position zweitrangig. Die Entwicklung der privaten Städte diente der Stärkung der Position ihrer Besitzer, sie war kein Instrument der Stärkung der Staatsmacht. Diese Situation war anders als zum Beispiel in Deutschland, wo die privaten Städte als eine Unterstützung der sich an der Schwelle der Frühen Neuzeit formierten absolutistischen Territorialmächte gesehen wurden. In Polen kam es darüber hinaus im 16. und 17. Jahrhundert zur Schwächung der Position der königlichen Städte aufgrund der Eingrenzung der Selbstverwaltungsfreiheiten, des Rechts und der immer größer werdenden Bedeutung des Vogts (*starosta grodowy*).⁴

In der altpolnischen Gesellschaft fand die Entwicklung der adligen Ideologie kein Gegengewicht in einem Kulturmodell, das an Ideen angelehnt war, die in Kreisen des Bürgertums gebildet wurden.⁵ Man sollte dabei an Konflikte und Widersprüche innerhalb der Städte denken, die kein einheitliches „Bürgertum“-Konstrukt oder eine „Stadtkultur“ zu bilden erlaubten. Eine gewisse Bedeutung konnte dabei die ethnische Differenz der Städte spielen⁶ – die Polonisierung bedeutete in der Regel Sarmatisierung und damit die Übernahme der Mus-

4 Ibidem, S. 42.

5 Es fehlte hier (anders wie in Tschechien) nicht nur an einem starken gemeinsamen Schaffen im Verband zum Interessenschutz des Bürgertums. Es fehlte auch wie in Tschechien die Einbeziehung des Bürgertums in eine nationalgesellschaftliche Bewegung der hussitischen Revolution und der späteren Reformation, sowie – zusammen mit dem Adel – die Bildung einer Opposition zu den Habsburgern (ibidem, S. 45). Vgl. auch M. Bogucka, H. Samsonowicz: *Dzieje miast i mieszczaństwa w Polsce przedrozbiorowej*, Wrocław 1986, S. 569-570. Die Nicht-Integrierung des Bürgertums (die Autoren geben das Beispiel der Unfähigkeit einer gemeinsamen Aktion zum Schutze des Lebens eines Bürgers, der sog. *głównoczyzna*) stellte diese in ungünstiger Situation in Verhältnis zu der Standes-Solidarität des Adels. Eine Ausnahme bildeten hier die Städte des Königlich-Preußens, besonders dessen parlamentarische Vertretung (ibidem, S. 570).

6 Vgl. auch J. Tazbir: *Rzeczpospolita i świat. Studia z dziejów kultury XVII wieku*, Wrocław 1971, S. 31. Tazbir negiert hier die Bedeutung der ethnischen Unterschiedlichkeit als Faktor, der die Position der Städte in der ersten Polnischen Republik erklärt. Die analoge Unterscheidung innerhalb des Adelstandes sollte zu seiner Polonisierung dieser Schicht beitragen. Dieses Problem erklärt die wachsende Schwierigkeit der Überschreitung von Ständesbarrieren. Als völlig unmöglich zeigte sich die Polonisierung des Bürgertums in den preußischen Städten durch Eheschließung mit dem polnischen Adel. Nach Bogucka stellte die ethnische oder religiöse Andersartigkeit eine wesentliche Barriere für die Übernahme sarmatischer Muster dar (M. Bogucka: *Staropolskie obyczaje w XVI-XVII wieku*, Warszawa 1994, S. 37-38; M. Bogucka, H. Samsonowicz: *Dzieje miast i mieszczaństwa*, op. cit., S. 574). Augustyniak erklärt die Lage der Städte im polnisch-litauischen Staat mit der Unterschiedlichkeit der Städtearten, mit ihrer eigenen gesellschaftlichen Aufteilung innerhalb des städtischen Milieus und mit dem viel diskutierten Problem der Sprachun-

ter der Adelskultur.⁷ Dies führte zur Nachahmung von Bräuchen und Lebensstil des Adels sowie der Annahme, dass die Ideale des Adels die eigenen wären.

Die Bürger streben nach einem Aufstieg in die Adelsgesellschaft oder wenigstens nach der Nachahmung deren Sitten. Als Folge drang die adelige Mentalität in die Stadt hinein.⁸ Nach Bogucka wird „das adlige Gutshaus, das von Schriftstellern und Poeten aller Gesellschaftsschichten hoch gerühmt wurde, gewissermaßen zum Zentrum des kulturellen Lebens in Polen. Von hier kamen die Muster für Haltungen, Meinungen, Sitten und sogar Mode, die von allen anderen Gesellschaftsgruppen akzeptiert und nachgeahmt wurden. Die Bürger und Bauern, die vom Adel dominiert und unfähig waren, eine eigene und selbständige Kultur zu bilden, ahmten eifrig im Rahmen ihrer Möglichkeiten die adligen Muster nach. Dadurch bildete sich ein einheitliches altpolnisches Brauchtum heraus. Das geschah trotz starker sozialer Unterschiede und trotz der Bestrebungen des Adels, sich (gemäß der adligen Gewohnheit) als Wächter der Gesellschaftsgeschichte zu positionieren. Dieses Brauchtum führte zur Nivellierung der regionalen und sogar ethnischen Unterschiede. Die katholische Kirche war den Vereinheitlichungsprozessen gegenüber wohlgesonnen. Ihre Rolle im Kulturleben des Landes wuchs zunehmend angesichts der Gegenreformation. Gerade im Brauchtum sah sie deshalb einen wichtigen Kontrolleur und Garanten für die religiösen Gebote und Verbote betreffs des Sexuallebens, des Konsums usw.“⁹

In diesem Kontext, der sich in der sozioökonomischen Vorherrschaft des Adels begründet, kann keine homogene „bürgerliche Literatur“ herausgefiltert werden. Grundsätzlich kann daher nur die „Breite“ der Infiltration der gegenseitigen Einflüsse in der frühneuzeitlichen Gesellschaft aufgezeigt werden.¹⁰ Besonders in

terschiede (U. Augustyniak: *Koncepcje narodu i społeczeństwa w literaturze plebejskiej od końca XVI do końca XVII wieku*, Warszawa 1989, S. 80).

- 7 Die Kontinuität und Beständigkeit der Kultur des Rittertums muss betont werden, was ihre Widerstandsfähigkeit gegenüber den politischen, wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und ethischen Veränderungen erklärt (im Falle der Adelsrepublik bedeutete dies auch die Beständigkeit des Sarmatismus, der von einigen Forschern des 18. Jahrhunderts deutlich wahrgenommen wurde, vgl. auch A. Scaglione: *Knights at Court. Courtliness, Chivalry and Courtesy from Ottonian Germany to Italian Renaissance*, Berkeley 1991).
- 8 M. Bogucka: *Miasta a życie polityczne w Polsce XVI-XVII w.*, op. cit., S. 45-46; sowie: *Staropolskie obyczaje*, op. cit., S. 38-39; M. Bogucka, H. Samsonowicz: *Dzieje miast i mieszczaństwa*, op. cit., S. 573-574; J. Tazbir: *Kultura szlachecka w Polsce. Rozkwit – upadek – relikty*, Poznań 1998, S. 50-54.
- 9 M. Bogucka: *Staropolskie obyczaje*, op. cit., S. 41.
- 10 Die Hervorhebung der bürgerlichen Literatur – wie in den Arbeiten von Stanisław Grzeszczuk – die in dem Patriziat entstand, verwischt das Problem der Teilnahme des bürgerlichen Mittelstandes an Kultur, darin an Literaturkultur, besonders bei unklaren und verklärten Gesellschaftszugehörigkeiten in den Städten.

der Epoche des Barocks muss die alle Aspekte des gesellschaftlichen Lebens beherrschende Dominanz der Adelskultur gesehen werden.¹¹ Aus diesem Grunde überrascht die Literatur nicht, welche die Überlegenheit des des Modells (bzw. der Modelle) der Adelskultur hervorhebt und durch jede Beobachtung des Gesellschaftslebens seine Tatsächlichkeit und die nicht in Frage gestellte Gewichtung unterstreicht. Die Attraktivität der Gutsbesitzerwirklichkeit wird zum Beispiel in dem „eulenspieglerischen“ Epigramm (2) *Co ludzie robią na świecie* [Was die Menschen auf der Welt machen] (PFM 159-160) aus *Fraszki Sowirzala nowego* [Epigramme des neuen Eulenspiegels] (1614) betont:

Nieraz widzę stada, idą barany, woły,
 Widzę gumna nawiezione, pełne stodoły.
 Widzę sady obrodzone, w nich pszczoły roje,
 Namniej się ja tym cieszę, gdy to nie moje.
 Nie mam uciechy na świecie, nie mam zabawy,
 Przeto i rozumu nie masz, błazenem prawy.
 (Z. 39-44)

[Oft sehe ich viele Herden. Es gehen Widder und Ochsen. / Ich sehe volle Scheunenplätze, volle Scheunen. / Ich sehe volle Gärten, in ihnen Bienenschwärme. / Ich freue mich kaum darüber, da es nicht mein eigen ist. / Ich habe keine Freude an der Welt, keine Lebensfreude, / und deshalb habe ich auch keinen Verstand. Ich bin ein richtiger Narr.]

Das Werk polemisiert nicht mit der Ideologie der Freude am Dorfleben des Adels (und bestätigt auch nicht die Irrationalität der Welt, die von der Adelsrepublik erstellt wurde)¹². Das Werk ist deren Lob und Anerkennung, was aber für den Autor enttäuschend ist, da er sich dessen bewusst wird.¹³ (Die Fragen nach der bürgerlichen oder

11 J. Tazbir: *Kultura szlachecka w Polsce*, op. cit., S. 9. Diesen Aspekt unterstreichen viele Historiker – M. Bogucka: *Staropolskie obyczaje*, op. cit., S. 41.

12 Cz. Hernas: *Barok*, Warszawa 1978, S. 122.

13 Anders S. Grzeszczuk in: *Blazeńskie zwierciadło. Rzecz o humorystyce sowizdrzalskiej XVI i XVII wieku*, Kraków 1994, S. 235 oder C. Backvis: *Panorama poezji polskiej okresu baroku*, Hrsg. A. Nowicka-Jeżowa, R. Krzywy, Bd. 2, Warszawa 2003, S. 38. Beide Arbeiten zitieren das Gedicht (2) *Co ludzie robią na świecie* ohne den beiden Endversen, was eine „Blamierung der Ideologie des Landsadel“ zu deuten erlaubt (C. Backvis: *Panorama poezji polskiej*, op. cit., Bd. 2, S. 38). Der Autor des Gedichts beendet seine Betrachtungen mit dem Argument in Form einer Sentenz (in der vernakularsprachlichen und in der lateinischen Version): „Bym miał, co król Salomon, te majątności, / Miał bym też był taki rozum i te mądrości“ (Z. 45-46) [Hätte ich wie Salomon das gleiche Vermögen / So hätte ich den selben Verstand und die selben Weisheiten] (vgl. auch *Thesaurus proverbiorum medii aevi. Lexikon der Sprichwörter des romanisch-germanischen Mittelalters*, begr. von S. Singer, Bd. 1: A - Birne, Berlin 1995, S. 190-191 [s. v. arm, Beispiele 174-175]).

der adlig-bürgerlichen Kultur thematisierte zum ersten Mal Aleksander Brückner (1856-1939) und Jan Stanisław Bystron (1892-1964). Diese Fragen wurden erst wieder später aufgegriffen, wobei die wissenschaftliche Konferenz im Jahre 1973 dabei eine wichtige Rolle spielte, da diese die adligen Traditionen in der Kultur Polens zum Thema hatte.¹⁴ Das „ruhige, das fröhliche und heitere Dorf“, welches Jan Kochanowski in *Pieśń świętojańska o Sobótce* [Das Johannisnacht-Lied über die Johannisnachtfeier] verfasst hat, rief bei den Autoren sowohl des Adels als auch des Bürgerstandes wahre literarische Begeisterungstürme hervor.¹⁵ Die Ideale des Adels wurden zum Vorbild nicht nur für die bürgerlichen Eliten, sondern auch für andere Gesellschaftsgruppen in der Stadt. Paraden der Stadtmiliz, Turniere, Konfraternitäten (wie z. B. das Krakauer „Bractwo Kurkowe“) sind Beispiele dafür, die an die mittelalterlichen Rittertraditionen anknüpften. Einer Faszination unterlegen waren auch Attribute, die einen Adligen kennzeichneten, wie zum Beispiel ein Kontusch oder das Säbel. Diese Zusätze gaben den Bürgern den typischen Glanz des Adels. Im Zusammenhang mit solchen äußeren Attributen der Sarmatisierung der höheren Bürgerschichten müssen aber auch die konträren Entwicklungen in Erinnerung gebracht werden, wie z. B. die bewusst einfach gewählte Kleidung der Teilnehmer an der berühmten „Schwarzen Prozession“ in Warschau am 02. Dezember 1789, welche die aufstrebende Stärke des Bürgertums aufzeigte.¹⁶

Die bürgerliche Literatur des 15. Jahrhunderts sammelte Relikte der Ritterepik, die ihre Triumphe ca. im Jahr 1200 gefeiert hatte. Die Verbreitung der ritterlichen Epik ist ein wichtiges Argument für die Richtigkeit des Konzepts des „gesunkenen Kulturguts“, weil es eine Nachahmung von Texten aus kulturell höheren Schichten ist, die nach und nach „hinunter fallen“ und von den Gesellschaften eines niedrigeren Standes angenommen wurden.¹⁷ In diesem Zusammenhang muss auf die Übersetzung des Werks *Magielone* (entstanden nach 1565) verwiesen werden sowie auf *Historia Aleksandra Wielkiego* [Die Geschichte vom Alexander dem Großen] (1550) (die eine freie Übersetzung von *Historia Aleksandris Magni regis Macedoniae de proeliis* ist)¹⁸ oder

14 *Spoleczeństwo polskie od X do XX wieku*, Hrsg. I. Ichnatowicz, Warszawa 1989, S. 370

15 Vgl. die Arbeit von Adam Karpiński (*Staropolska poezja ideałów ziemiańskich. Próba przekroju*, Wrocław 1983).

16 *Spoleczeństwo polskie od X do XX wieku*, op. cit., S. 370-371. Über die Situation der Städte im 18. Jahrhundert, vgl. M. Bogucka, H. Samsonowicz: *Dzieje miast i mieszczaństwa*, op. cit., S. 576-586 (über die „Schwarze Prozession“ – ibidem, S. 581-582).

17 Vgl. P. Burke: *Helden, Schurken und Narren. Europäische Volkskultur in der frühen Neuzeit*, Übersetzung aus dem Englischen von S. Schenda, Stuttgart 1981, S. 71-76. Über die Popularität der „höheren“ Helden (der Machthaber, des Adels etc.), vgl. ibidem, S. 184 ff.

18 *Historia o żywocie i znamienitych sprawach Aleksandra Wielkiego*, Hrsg. J. Krzyżanowski, Kraków 1939.

auf *Meluzyna* [Melusine] (1569),¹⁹ deren Ausgaben Mitte des 16. Jahrhunderts herauskamen. Sie stellen Beispiele für eine bürgerliche Literatur dar (was davon abweicht, was u. a. mit den Arbeiten von Kazimierz Budzyk oder Stanisław Grzeszczuk begründet wurde). Ähnliches kann man in dem Werk *Fortunat* [Fortunatus] sehen, das aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts stammt und das ca. 1570 herausgegeben wurde (und welches eine Übersetzung des *Volksbuches* aus dem Jahr 1509 ist).²⁰ Das Interesse an exotischen Vorstellungen, an Wundern, die auf dem Boden der „einheimischen“ Kultur nicht eintrafen, oder an märchenhaften Vorstellungen weist auf die Kraft, die von dem spätmittelalterlichen Roman ausging. Die bürgerliche Kultur (wenn man überhaupt von so einer sprechen kann) war zu schwach, um sich gegen den Einfluss solcher Relikte zu stellen. Im 15. und 16. Jahrhundert suchten die Adelsvertreter und die Vertreter der Aristokratie in der ritterlichen Epik das ideale Maß für den von ihnen bemerkten Werteverfall und für die von ihnen geforderte Erneuerung. Die Literatur dieser Jahrhunderte bestätigte die Position und den Wert des Adels.²¹

Die polnische Adelskultur war eine „rustikale“ Kultur: Sie ähnelte der Kultur der Bürger, die nicht selten die Funktion der Bauer übernahmen, und der Kultur der Bauern selbst. Die Adelsrepublik bildete noch im 18. Jahrhundert eine ländliche Gesellschaft. Auf dem Dorfe und in den kleinen Städtchen mit dörflichem Charakter wohnte damals über 90 % der Bevölkerung. Die Existenz der Menschen, die mit Landwirtschaft und Zuchtbetrieb verbunden waren und wie sie die Welt sahen, war vom natürlichen biologischen Rhythmus und der Abfolge der Jahreszeiten geprägt.²²

19 Bis heute gibt es keine moderne polnische kritische Ausgabe des altpolnischen Textes aus dem 16. Jahrhundert, vgl. aber H.-G. Roloff: *Stilstudie zur Prosa des 15. Jahrhunderts. Die Melusine des Thüring von Ringoltingen*, Köln 1970; *Thüring von Ringoltingen: Melusine*, Hrsg. H.-G. Roloff, Stuttgart 1991.

20 *Fortunat*, Hrsg. J. Krzyżanowski, Kraków 1926. Vgl. W. Reitz: *Fortunatus*, München 1984 sowie Reinhold R. Grimm: *Rezeptionsweisen des Ritterroman in der Neuzeit* in: *Literatur und Gesellschaft des Spätmittelalters*, Hrsg. H.U. Gumbrecht, Heidelberg 1980, S. 315-334 (von ca. 1550 an werden die Ritterromane auch zu einer Lektüre für Kinder). Unlängst erschien u. a. das Buch von Anna Mühlherr „*Melusine*“ und „*Fortunatus*“: *verrätseltes und verweigerter Sinn*, Tübingen 1991. Über altpolnische *Historia o Fortunacie* (ca. 1570), vgl. J. Strieder: *Der polnische „Fortunatus“ und seine deutsche Vorlage*, „Zeitschrift für slavische Philologie“ 1960, H. 1, S. 32-91 (der Autor betont die Weltoffenheit des Fortunatus, welche charakteristisch auch für die Kaufmänner ist, ibidem, S. 45).

21 Vgl. R. Krohn: *Städtische Literatur zur Zeit Hermen Botes*, in: *Hermen Bote. Braunschweiger Autor zwischen Mittelalter und Neuzeit*, Hrsg. D. Schottker, W. Wunderlich, Wiesbaden 1987, S. 76-79.

22 Diesen Aspekt unterstrich sehr stark in seinen Arbeiten Aleksander Brückner. Die „rustikalen“ Ansichten bilden eine Art Verbindung zwischen der Bauernkultur und der Adels-

Der Charakter der polnischen Kultur konnte keiner Veränderung unterliegen solange das Bürgertum keine starke wirtschaftliche, politische und eine (damit sehr häufig verbundene) kulturelle Position erlangte. Diese Veränderung trifft weder im 16. noch im 17. Jahrhundert ein.²³

Was die Muster der adligen Kultur anbelangt, so können gewisse Aspekte, die eine spezifisch bürgerliche Traditionen haben, auch in der Kultur der Städte von Königlich-Preußen beobachtet werden (diese wurden in einer städtischen Umgebung geschaffen und funktionierten dort auch).²⁴ Sie ist ganz anders als die kulturelle Wirklichkeit der polnischen Adelsrepublik. Zentren, die ihre ethnischen Eigentümlichkeiten und konfessionellen Unterschiede bewahrten, zeigten sich widerstandskräftig gegenüber der Ideologie des Sarmatismus und gegenüber dessen Weltanschauung und Sitten. Ein charakteristisches Beispiel dafür stellt das Bürgertum der pommerschen Städte dar, im Hinblick auf das ökonomische Potential und den niedrigen Polonisierungsgrad. (Man darf auch die starken Kontakte mit dem holländischen und deutschen Bürgertum sowie die religiösen Unterschiede, die durch den lutherischen und calvinischen Glauben herrühren, nicht außer Acht lassen.) Das preußische Bürgertum wiederum war von seiner ideellen Selbstständigkeit gekennzeichnet.²⁵

Man denke daran, dass auch in den preußischen Städten historische Poeme oder Panegyriken entstanden sind, welche die Motive des Sarmatismus annahmen und welche sowohl den Magnaten als auch den Machthabern gewidmet wurden. Die Kultur von Königlich-Preußen stellte eine Symbiose aus verschiedenen Elementen dar.²⁶ Die Frage, die in den bisherigen Untersuchungen noch nicht weiter verfolgt wurde, betrifft die Unterschiede zwischen dem gesellschaftlichen und kulturellen Status der Schriftsteller in den jeweiligen Städten und in jeweiligen Zeiträumen.

kultur (oder Landadelkultur), die von der Unterentwicklung der Institutionen, die dem feudalen westlichen Staat eigen waren, stimuliert wurden.

23 K. Zienkowska: *Stanisław August Poniatowski*, Wrocław 2004, S. 276.

24 Darauf verwies auch im Kontext der Arbeiten aus den 50-er Jahren Stanisław Herbst, hier besonders in: S. Herbst: *Polско-niemiecka kultura mieszczańska w XVI w.*, in: idem: *Portreba historii czyli o polskim stylu życia. Wybór pism*, Bd. 1, Warszawa 1978, S. 503-510. Diese Überlegungen übernahm später Maria Bogucka.

25 M. Bogucka, H. Samsonowicz: *Dzieje miast i mieszczaństwa*, op. cit., S. 574.

26 Vgl. M. Bogucka: *Staropolskie obyczaje*, op. cit., S. 37-38 früher M. Bogucka, H. Samsonowicz: *Dzieje miast i mieszczaństwa*, op. cit., S. 574-575. Weiter: E. Kotarski: *Gdańska poezja okolicznościowa XVII wieku*, Gdańsk 1993; sowie: *Instytucje komunikacji literackiej w siedemnastowiecznym Gdańsku*, in: *Literatura i instytucje w dawnej Polsce*, Hrsg. H. Dziechcińska, Warszawa 1994, S. 22-47; sowie: *Gdańsk literacki (do końca XVIII wieku)*, Gdańsk 1997. Vgl. auch Arbeiten im Sammelband *Literatur und Institutionen der literarischen Kommunikation in nordeuropäischen Städten*, Hrsg. E. Kotarski in der Zusammenarbeit mit M. Chojnacka, Gdańsk 1996.

Laut Henri Brunschwig konnte der kulturelle Wandel erst dann vollzogen werden, als der Adel in bürgerlichen Kategorien zu denken anfang, gleich den preußischen Junkern im 18. Jahrhundert. Das geschah, obwohl es hier nur eine verhältnismäßig kleine Gruppe des reichen, aber gelehrten Bürgertums gab, das den Ton innerhalb der Verwaltung und der Kultur im preußischen Staat angab. So stellte die Meinung des Bürgertums die Meinung der preußischen Monarchie dar.²⁷ Im Gegensatz dazu gab es in der polnischen Adelsrepublik des 16. und 17. Jahrhundert keinen Platz dafür. Doch des Weiteren muss auch bedacht werden, dass in den Ländern Brandenburg-Preußens und der Habsburger, die Niederlage der Stände im Wettstreit mit den Königen zum Ausbau der zivilen und militärischen Verwaltung führte.²⁸

Im Europa der Frühen Neuzeit traten die Veränderungen der Verhaltensregeln nur zögernd ein und die feudalen bzw. aristokratischen Normen wurden durch die bürgerlichen Normen nur langsam ersetzt.²⁹ Erst im 18. Jahrhundert wurde die Dominanz des Adels vom Bürger in Frage gestellt, was die Grundlage für eine Emanzipation bildete. In Polen erfasste dieser Umbildungsprozess die königlichen Städte nur im schwachen Ausmaß. Anders aber in Warschau, wo es viel stärker zum „Erwachen“ des Bürgertums kam. Doch bis zu der Zeit des Großen Sejms (1788-1792) kann auch hier von keiner Herausbildung eines einheitlichen Bürgerstandes gesprochen werden.³⁰

Die (in der Sejm-Verfassung von 1550) von den adligen Ideologen verkündete Teilung der Gesellschaft in „das einfache Volk“ und „das ritterliche Volk“ führte im 17. Jahrhundert zur Monopolstellung der Adelsschicht innerhalb der parlamentarischen Vertretung und gleichzeitig zu deren Anspruch, alleini-

-
- 27 Vgl. H. Brunschwig: *Gesellschaft und Romantik in Preußen im 18. Jahrhundert*, übersetzt von M.-L. Schultheiß, Frankfurt am Main 1976. Ohne Rücksicht darauf, wie wir die Beziehungen zwischen dem Bürgertum und dem Adel verstehen, die von einer Konkurrenz gekennzeichnet waren (in diesen Kategorien sollte man die Marginalisierung des Bürgertums im Adelstaat verstehen) oder ob als Nacheiferung oder Anpassung, gegenseitiger Ergänzung oder langsamer Verschmelzung zu einer Einheit, ist eben die letzte Möglichkeit der „Zugangs- und Schlüsselpunkt“ (ein interessantes Beispiel stellt hier die Kultur der preußischen Städte dar, vgl. die Literaturangaben in der vorherigen Fußnote). Die Evolution des Adelstaates im 17. Jh. zeigt diametral eine andere Entwicklungstendenz.
- 28 A. Mączak: *Rządzący i rządzani*, op. cit., S. 9. Im brandenburgisch-preußischem Staat war die zivile Verwaltung nur ein Zusatz zu der militärischen Machtstruktur (ibidem, S. 103).
- 29 Vgl. R. Wild: *Literatur im Prozess der Zivilisation. Entwurf einer theoretischen Grundlegung der Literaturwissenschaft*, Stuttgart 1982, S. 79-89.
- 30 Vgl. K. Zienkowska: *Ślawetni i urodzeni. Ruch polityczny mieszczan w dobie Sejmu Czteroletniego*, Warszawa 1976, S. 75-95.

ge wahre „Patrioten“ zu sein. Wie schon erwähnt, fing die Emanzipierung des Bürgertums erst in der Zeit des Großen Sejms an und damit in den letzten Jahren der Adelsrepublik. Durch diese Emanzipation sah der Adel die Stadtbürger als ein Subjekt der Gesellschaft, die nicht mehr als „Gewimmel“, sondern als das „Volk“ der Seinesgleichen (*naród*) betrachtet wurden.³¹ In dieser Zeit geschah es, dass der Adlige Jan Duklan Ochocki (1766-1848) beim Präsidenten der Stadt Warschau Jan Dekert (1738-1790) einen Toast zu Ehren „unserer Brüder, des würdevollen Bürgerstandes“ ausrief.³² Doch alle Versuche einer Annäherung der Bürgerschicht an den Status des Adels sowie alle Versuche den Bürger auf die gleiche Gesellschaftsebene wie den Adel zu stellen, endeten mit Protesten und mit einer öffentlichen Unzufriedenheit (u. a. macht Maria Bogucka auf die vom König Władysław IV. Wasa (1595-1648) gestifteten Titel „Ritter des Goldenen Sporns“ aufmerksam)³³ sowie mit den Gesetzen des Sejms, welche die geforderten (im Sinne der Autoren „wiederhergestellten“) gesellschaftlichen Verhältnisse festgelegt haben.³⁴ Ebenso nichts nennenswert Anderes geschah in der Sphäre der Gewohnheit, d. h. die Stadt wurde weiterhin als „ein Platz voller Lärm, schrecklichen Gestanks, des Gedränges, der Märkte voller Betrugs und verschiedener Arten von Vergehen“ gesehen.³⁵ Walerian Nekanda Trepka (ca. 1585-1640) zeichnet in seinem *Liber chamorum* ein Bild des Plebejers als Menschen des niedrigen, moralischen Standes. Der Adel übertrifft andere Schichten aufgrund seiner Herkunft, seiner materiellen Position, der physischen Möglichkeiten und seiner richtigen Betreuung von Tugendhaftigkeiten.³⁶

31 Antoni Mączak macht darauf aufmerksam, dass zum Beispiel in *Pamiętniki* von Jan Duklan Ochocki die Städte eine Außenrolle gegenüber der adeligen Kultur spielen, die vollkommen „rustikale“ Ansicht verfolgt. Die Fahrt nach Warschau ist eine Fahrt auf den königlichen Hof, nicht in die Stadt. Lublin zeigt sich in den *Pamiętniki* vor allem als der Sitz des Tribunals, Krakau in der Tat als das Andenken an die Heimatsvergangenheit, das Bürgertum Warschaus wiederum nimmt erst Konturen nach dem Mai-Umbruch im Jahre 1791 an. Unter den Bürgern kennt er nur Bankiers, die aufgrund ihrer Salons sich den reichen, Einfluss nehmenden Adelskreisen annäherten (*Klientela. Nieformalne systemy władzy w Polsce i Europie XVI-XVIII w.*, Warszawa 2000, S. 292-293).

32 A. Mączak: *Klientela. Nieformalne systemy władzy*, op. cit., S. 293.

33 M. Bogucka: *Staropolskie obyczaje*, op. cit., S. 28.

34 Ibidem, S. 28. Die Autorin zitiert das Gesetz aus dem Jahr 1611, die u. a. die Veräußerung der Landgüter befehlen, welche von den Bürgern erworben waren.

35 Ibidem, S. 16.

36 P. Potoniec: *Od chama do pana – konterfekt plebejusza w oczach szlachcica* („Księga rodów plebejskich” Waleriana Nekandy Trepki), in: *Między barokiem a oświeceniem. Sarmacki konterfekt*, Hrsg. S. Achremczyk, Olsztyn 2002, S. 45.

In so einem Kontext erfüllt das Konstrukt „der bürgerlichen Literatur“ von Karol Badecki (die Claude Backvis als „unglücklich lancierte Bezeichnung“³⁷ nennt) in der polnischen Literaturwissenschaft eine kompensierende Funktion. Diese erfüllt ihre Aufgabe in Bezug auf die zivilisierende und kulturelle Entwicklung der Staaten und bezüglich der Gesellschaften innerhalb des westlichen Europas.³⁸ Das Zögern jedoch, das den soziokulturellen Status der Werke betrifft, die so oder so zu der Populärliteratur gehören, ist keine ausschließliche Eigenart der polnischen Geisteswissenschaften. So wurden zum Beispiel die „soties“, die sich, dadurch dass ihre „Akteure“ Narren waren, deutlich von den Farcen unterschieden. Die „soties“ wurden als ein Produkt der „Volkskultur“ oder der Kultur der „Nichtgelehrten“ gesehen. Die verkomplizierten Versstrukturen, die sich an diejenigen annäherten, welche im Kreis der „Grands Rhétoriciens“ entstanden waren, erlaubten es, sie eher den anonymen Kreisen der höfischen intellektuellen Elite zuzuschreiben (was allerdings später wieder korrigiert wurde, weil es sich hierbei in Wahrheit um städtische Bruderschaften handelte, die sich mit der „karnevalesken“ Aktivität beschäftigten).³⁹

In der altpolnischen Literatur zwischen dem Ende des 16. bis zur ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts sollten mit Bedacht gesellschaftliche, wirtschaftliche und politische Bedingtheiten ergründet werden, die in der westlichen Literatur ähnlich soziokulturell motivierte literarische Erscheinungen aufwiesen.

Es scheint, dass das Konstrukt der „bürgerlichen Kultur“ eine Projektion der Reflexion der französischen Kultur ist. Die französische Kultur hatte tatsächlich schon im 17. Jahrhundert bürgerliche Züge. Nicht-Angehörige des Adels, die geadelten Bürger, nahmen hier an der Verwaltung des Landes oder an der Gerichtsbarkeit teil. Ihre politische und kulturelle Position war daher anders als die Position des Bürgertums in der Adelsrepublik während der uns interessierenden Zeit.⁴⁰

Dies korrespondiert mit den Städten, die als Zentren der Kultur (und nicht nur in ihrer Rolle als Wirtschaftsfaktor) gesehen wurden. Nach Meinung von Claude Backvis entspricht die durch Karl Badecki „erfundene“ soziologische Bezeich-

37 Eine Bezeichnung von Claude Backvis (*Nad antologią dramatu staropolskiego*, übers. von H. Szymańska, in: C. Backvis: *Szkice o kulturze staropolskiej*, ausgewählt von A. Biernacki, Warszawa 1975, S. 400).

38 Maria Bogucka und Henryk Samsonowicz, die Autoren von *Dzieje miast i mieszczaństwa w Polsce przedrozbiorowej* charakterisieren das Problem der bürgerlichen Kultur in der Adelsrepublik als „von einer reiner bürgerlichen Kultur, die in den Niederlanden, England, Frankreich und Deutschland entstand, kann man in Polen wohl überhaupt nicht sprechen“ (ibidem, S. 548).

39 K. Gvozdeva: *Doubles sots/sauts/sons/sens de Rhétorique. Rhetorik und Rebus-Spiel in den Narrenperformances im spätmittelalterlichen Frankreich*, „Zeitschrift für Germanistik“ 2001, H. 2, S. 361.

40 K. Zienkowska: *Stanisław August Poniatowski*, op. cit., S. 277.

nung dem Begriff, der zur Beschreibung der westlichen Literaturen im Mittelalter verwendet wurde.⁴¹

Die soziokulturelle Besonderheit der städtischen Zivilisation (im Sinne der Übertragung der spezifisch städtischen Traditionen in die erzählende Literatur vor dem Jahr 1500) bleibt im Widerspruch zu den neuen Untersuchungen. Die meiste dieser Literatur war von Konventionen, Motiven und Relikten der „Hof-“ und „Adel“-Literatur durchdrungen.⁴² Das Bild der altpolnischen „bürgerlichen Literatur“ oder „Eulenspiegelliteratur“ bestätigt diesen Untersuchungsstand. Die Patrizier strebten jedoch nach einem Mäzenatentum über die Werke, welche Merkmale einer „Hof“-Literatur aufwiesen (was als Ersatz für die aristokratischen Gesellschaftsfunktionen gewertet werden kann, die durch Schirmherrschaft des Patriziertums übernommen wurden). Das Bürgertum wiederum wollte an der ritterlichen Kultur teilnehmen, aber keine ideologische Alternative bilden. Das städtische Mäzenatentum betraf die Werke der „Hof“-Literatur, die im Grunde keine Spuren bürgerlichen Bewusstseins trugen. Das Patriziertum ahmte den aristokratischen Lebenswandel nach, indem es herrliche Gebäude baute, aristokratische Kleidung trug und ihren Umgangsformen nacheiferte. (Ein charakteristisches Beispiel für die Faszination an den adligen und ritterlichen Idealen stellt das oft zitierte Grabmal von Seweryn Boner (1486-1549) dar, einem Hofbankier von König Zygmunt I. Stary (1467-1548) in der Krakauer Marien-Kirche. Boner, ein in den Adelstand erhobener Patrizier, ist hier als ein Ritter in Rüstung dargestellt.⁴³)

Ein weiteres und hervorragendes Beispiel für die aristokratischen Bestrebungen des Patriziertums ist die Einstellung zu der König-Artus-Sage.⁴⁴ Es handelt sich hierbei um einen Übernahmeprozess eines „fremden“ Kulturerbes oder einer „äußerlichen“ Kultur durch das Patriziertum. Es kann auch einen eigenartigen Kompensierungsprozess bedeuten, welcher die Identifikation der Patrizier mit der adligen oder aristokratischen Kultur ermöglichte. Durch Absorption des Lebenswandels oder zumindest einer Reihe seiner Attribute wurde die Stellung in der Gesellschaft hervorgehoben (wie es eins zum Beispiel die Ritterturniere taten). Berühmt wurden Beispiele des Bürgertums in Norddeutschland oder den Niederlanden, wo Kaufleute die Ritterlichkeitssymbole übernahmen, indem sie den Hl.

41 C. Backvis: *Panorama poezji polskiej*, Bd. 1, op. cit., S. 210 sowie Bd. 2, op. cit., S. 28 (hier mit dem Hinweis auf Brückner als Autor der Übertragung des Begriffs, der die mittelalterlichen „bürgerlichen“ Texte Westeuropas beschreibt).

42 Vgl. R. Krohn: *Städtische Literatur zur Zeit Hermen Botes*, op. cit., S. 73.

43 Vgl. z. B. M. Bogucka, H. Samsonowicz: *Dzieje miast i mieszczaństwa w Polsce*, op. cit., S. 568. Bogucka ist überzeugt, dass die ideologischen Inhalte, die für das Bürgertum eigen waren, ein Epitaph ausdrückte (ibidem).

44 P. Paszkiewicz: *Spoleczna i kulturowa geneza Dworu Artusa*, „Porta Aurea” 1992, S. 22.

Georg oder König Artus zum Patron ihrer Bruderschaften machten.⁴⁵ Der Roland wurde wiederum zum Symbol der Unabhängigkeit der städtischen Gemeinden.⁴⁶

Das wirtschaftliche Potential des Bürgertums ging weder im 13. noch im 14. Jahrhundert in politische Macht ein.⁴⁷ Antoni Maćzak betont, dass die Städte mit ihrem hierarchischen Korporationssystem das eigentliche Element des Feudalismus sind.⁴⁸ Auch in der Stadt war die Position einer weltlichen Person durch die Geburt vorgezeichnet.⁴⁹ Das Bürgertum war es, das den neuzeitlichen Staaten in Westeuropa die Beamten lieferte.⁵⁰ Die Stadtwirtschaft nahm zwar destruktiv auf das feudale Dorf Einfluss, doch der Patrizier achtete sorgsam auf die durch die

45 Vgl. z.B.: P. Paszkiewicz: *Spoleczna i kulturowa geneza Dworu Artusa*, op. cit., S. 20 ff.

46 A. Maćzak: *Rządzący i rządzeni*, op. cit., S. 55, vgl. auch S. 163-176. Das Ideal des westeuropäischen Patriziats war die Integration mit dem Adel oder mit der Aristokratie ohne Verlust der Position in der Stadt (ibidem, S. 175). Über die Artus-Ideologie, vgl. P. Paszkiewicz: *Spoleczna i kulturowa geneza Dworu Artusa*, op. cit., S. 15-28; R. Krohn: *Städtische Literatur zur Zeit Hermen Botes*, op. cit., S. 74-75. Über den Danziger Artushof, vgl. E. Śledź: *Rola dworu Artusa w dziejach Gdańska*, „Porta Aurea“ 1992, S. 29-38. Die Feierlichkeiten, die mit dem Artus-Hof verbunden waren, wurden eine Art allgemeineuropäische Manie, nicht nur auf den Magnaten-Höfen, sondern auch in den Kreisen der bürgerlichen Gesellschaft. Das Gesellschaftsleben unterlag der Kraft dieser literarischen Fiktion, vgl. W. Haug: *Die Entdeckung der Fiktionalität*, in: ibidem: *Die Wahrheit der Fiktion*, S. 141. Nebenbei sei bemerkt, dass der Vorname Parsival beim polnischen Adel nicht auftritt, aber übernommen wurde er innerhalb des Bürgertums (des Patriziats) Krakaus und Lembergs, J. Wiesiołowski: *Romans rycerski w kulturze społeczeństwa późnośredniowiecznej Polski*, in: *Literatura i kultura późnego średniowiecza w Polsce*, Warszawa 1993, S. 146.

47 Hier beziehe ich mich besonders auf die Arbeit von N.R. Cantor (*The Civilization of the Middle Ages*, New York 1993), der behauptet, dass im 13. Jh. die Händler nicht fähig waren das intellektuelle und wirtschaftliche Potential in eine politische Macht umzubilden.

48 Der Feudalismus wird von Perry Anderson (*Lineages of the Absolutist State*, London 1974, S. 407) folgend wahrgenommen: „feudalism typically involves the juridical serfdom and military protection of the peasantry by a social class of nobles, enjoying individual authority and property, and exercising an exclusive monopoly of law and private rights of justice, within a political framework of fragmented sovereignty and subordinate fiscality, and an aristocratic ideology exalting rural life“. Der Feudalismus, trotz der Schwächung und der Zerstörung der Lehnsbindung, ist als ein brauchbares Instrument der Beschreibung für die europäischen Gesellschaften des 14. bis 18. Jahrhunderts.

49 A. Maćzak: *Rządzący i rządzeni*, op. cit., S. 17.

50 Die Vorrangstellung des Adels und die Schwäche des Bürgertums während der Adelsrepublik drückte sich in der Unmöglichkeit aus, Kandidaten für die Ämter zu stellen (ibidem, S. 127). Gleichzeitig muss auf die Rolle des Beamten im absolutistischen Europa hingewiesen werden, denn das gesellschaftliche Ausmaß des Absolutismus kann nicht nur dank der Dichotomie Adel-Bürgertum begriffen werden, weil so wichtig die Rolle der Beamtenschicht ist (ibidem, S. 188).

Stände vorgegebenen Begrenzungen und nahm die Rolle eines feudalen Gutsbesitzers ein.⁵¹

Allgemein gesehen war es die Geringschätzung des Adels gegenüber dem Bürgertum. Die Dominanz des Adels begründete sich in der Ethik und daraus resultierend wurden die bürgerlichen Tätigkeiten in Frage gestellt.⁵² Im 16. und 17. Jahrhundert drückten sich in der „Ideologie des Adels“ die antibürgerlichen Einstellungen der mittelalterlichen Kirche aus. Auf andere Betätigungen des Adels hinsichtlich des Handels verweist Stanisław Orzechowski (1513-1566) in *Policya* [Die Regierung] (wobei er sich auf die Autorität der Aristotel'schen Doktrin beruft). Die bürgerliche Tätigkeit sei eine Schande und von sich aus fremd und fern der Tugendhaftigkeit (welche doch dem Adel eigen sei):

prawda z kupią nie mieszka pospołu [...] rzemieślnik też mitręą żywiąc, co prawda, co wiara jest, często zapominać musi przeto też prawo polskie szlachcicowi obchodu miejskiego zabrania [...] sposób wszystkich rzemiosł taki jest, iż one sprośne i smrodliwe są.⁵³

[Der Handel hat nichts mit Wahrheit zu tun [...] der Handwerker arbeitet schwer und vergisst dabei was Wahrheit und was Glaube ist, deshalb verbietet das polnische Recht dem Adligen jegliches Handwerk in der Stadt [...] es sei nämlich jedem Handwerk eigen, dass es unflätig ist und dass es stinke.]

Ähnliche Ansichten, welche die Erhabenheit des Adels über dem Stand des Bürgertums zeigen, waren selbst Łukasz Górnicki (1527-1603)⁵⁴ eigen, der die Aufmerksamkeit auf die Diskussion zum Thema des Adelwesens in dem Werk *Dworzanin* [Der Höfling] (1566) lenkte.⁵⁵ *Flis* (1595)⁵⁶ von Sebastian Fabian Klonowic (ca. 1545-1602) lobt wiederum die Tätigkeit des adligen Grundbesitzers (der Interesse an der Flößerei von Getreide hat) mehr als die Tätigkeit des Stadtbürgers (am Anfang des Poems lobt er das Leben auf dem Dorfe, obwohl hier eigentlich

51 Ibidem, S. 19. Vgl. auch z. B.: M. Bogucka: *Staropolskie obyczaje*, op. cit., S. 38-39.

52 Vgl. weiter M. Bogucka, H. Samsonowicz: *Dzieje miast i mieszczanstwa*, op. cit., S. 568-572.

53 Zitiert nach S. Orzechowski: *Policyja królestwa polskiego*, Poznań 1859, S. 23-24.

54 R. Picchio: „Dworzanin” według Łukasza Górnickiego, in: *Od „Lamentu świętokrzyskiego” do „Adona”*. *Włoskie studia o literaturze staropolskiej*, Hrsg. G. Brogi Bercoff, T. Michałowska, Warszawa 1995, S. 74.

55 Vgl. z. B. die Aussage von Wojciech Kryski (der eine Art Zusammenfassung der Dispute ist) (Ł. Górnicki: *Dworzanin polski*, Bd. 1, bearb. von R. Pollak, Wrocław 2004, S. 46-47). Górnicki unterstreicht hier die Wichtigkeit der Überzeugungen und der Erwartungen, welche die gesellschaftliche Realität bilden, sowie das Primat der Geburt, die eine gute Erziehung garantiert, im Gegensatz zu den eigenen Verdiensten des Einzelnen.

56 S. Klonowic: *Flis, to jest spuszczenie statków Wisłą i inszymi rzekami do niej przypadającymi*, bearbeitet sowie mit Einleitung und Bemerkungen von A. Karpiński, Warszawa 1984.

die Lobpreisung der Seglerei stattfinden sollte, Z. 77-92). Der Autor verweist auf die „städtische“ Verdorbenheit, die aus der Lust am Profit herrührt. Aus diesem Grund ist das Leben des Händlers bedauernswert – ganz im Gegenteil zum Leben des Adligen.⁵⁷ *Flis* ist ein Werk, welches „die vom Adel durchgeführte Flößerei von Getreide besingt. Das Werk wurde von einem Bürger geschrieben, was ein weiterer Hinweis auf die ideelle Unreife und Unselbständigkeit des Bürgertums sein kann“.⁵⁸ Es ist den Schriftstellern, welche die Ideen des Merkantilismus thematisierten (wie Wojciech Gostkowski, Krzysztof Opaliński, Szymon Starowski, Andrzej Maksymilian Fredro) eigen, dass sie nicht im Stande sind die allgemeine Verachtung gegenüber den städtischen Tätigkeiten oder gegenüber dem bürgerlichen Lebensstil von sich zu weisen. Ihre Aufrufe die Stellung des Bürgerstandes höher zu stellen, fanden keinen Anklang, obwohl diese von dem Hinweis auf den Nutzen, der mit der Entwicklung des Handels und des Handwerks einherging, gestützt waren.⁵⁹ Darüber hinaus übermitteln diese Autoren dank ihrer humanistischen Bildung außer den anti-bürgerlichen Ansichten der kirchlichen Ideologie, ein Ermüden gegenüber der Zivilisation, das charakteristisch für die hellenistische und römische Welt war, und sie verwerfen deren Errungenschaften. Sie drücken auch den Unwillen gegenüber der Begeisterung für die technischen Errungenschaften des Menschen aus, so wie Klonowic, der seine Meinung in der marginalen Glosse zusammenfasst: „Cupiditas docet navigare“ [Die Gier leitet die Schifffahrt].⁶⁰ Die Sorge um das einfache Leben, der Traum vom goldenem Zeitalter – diese Vorstellungen finden sich in der Poesie von Teokryt, Vergil oder Tibullus. Allgemein gesehen waren diese Ideale ein Bestandteil in den Schulen der Zyniker, Stoiker oder Epikureer. Sie sahen beispielweise die technischen Errungenschaften aus der Perspektive eines überwältigenden Bedürfnisses nach Macht und Reichtum. Ihrer Meinung nach waren diese der wirklichen Bestimmung des Menschen fremd und brachten ihm nur Leid und Sorge.

Die „rustikalen“ Ansichten der adligen Kreise begünstigten ein spezifisches Interesse der Autoren und Leser an Sielanka [Idylle]. Diese findet im 17. Jahrhundert ihr Apogäum. In der Adelskultur findet sie ihren Ausdruck in der Guts-

-
- 57 M. Bogucka: *Staropolskie obyczaje*, op. cit., S. 27. Die Autorin zeigt Beispiele der negativen Valorisierung des Bürgertums (des Händlers) bei den adligen Schriftstellern wie Wojciech Gostkowski i Stanisław Zaremba.
- 58 M. Bogucka, H. Samsonowicz: *Dzieje miast i mieszczaństwa*, op. cit., S. 569. M. Bogucka: *Obraz miasta we „Flisie” Sebastiana Klonowica*, „Miscellanea Historico-Archivistica” 2000, S. 205-210. Über die Subkultur der Segler, Angler und Flösser, vgl. P. Burke: *Helden, Schurken und Narren*, op. cit., S. 56-60.
- 59 M. Bogucka, H. Samsonowicz: *Dzieje miast i mieszczaństwa*, op. cit., S. 572.
- 60 S. Klonowic: *Flis*, op. cit., S. 43.

besitzerliteratur. Symbolisch stehen dafür die verschiedenen Übersetzungen und Paraphrasen der *Epode II* von Horaz, wie auch der hier ausgedrückte Unwillen gegenüber der Stadt und dem Hof.⁶¹ Die Verehrung des Ländlichen ist ein charakteristisches Element der Ideologie des Adels und der Literatur, die im Kreise der Adelskultur entstand – dies unterscheidet die altpolnische Literatur des 17. Jahrhunderts vom europäischen Schrifttum dieser Zeit.⁶² Nur der Adel würde die gesellschaftliche, materielle und auch moralische Lage des Gutsbesitzers mit dem Begriff vom Glück verbinden.

Nur der adlige Gutsbesitzer könne sich vollkommen glücklich fühlen. Aus diesem Grunde kam es zu der Behauptung, dass allein ein rechtschaffener Gutsbesitzer glücklich sei und nur ein Gutsbesitzer tugendhaft und rechtschaffen sein könne. Die adlige Dichtkunst im 16. und 17. Jahrhundert verkündete diese Wahrheit permanent und sie war von grundsätzlicher, ideologischer Bedeutung.⁶³

Die Stadt wurde zu einem Anti-Muster. In der Literatur wurde sie oft zitiert, so wie im Gedicht des calvinistischen Dichters Józef Domaniewski (geb. ca. 1550 und gest. nach 1623) *Byt ziemiański i miejski* [Das Dasein als Gutsherr und als Stadtbewohner] (1620):

W mieście mnodzy szumilbowie
I dworscy darmojadowie
Co się nadaremno włóczą,
Krzyczą, wrzeszczą, gardła płużą.
Tanecznicy, muzykowie
Różnego cechu frantowie,
Gaszkwie, kuglarze, sprawcy,
I rozmaici szubrawcy.⁶⁴
(Z. 121-129)

[In der Stadt gibt es viele Dummköpfe / und Schmarotzer vom Hof, / die sich umsonst herumtreiben, / schreien, krakeelen und zuviel saufen. / Es gibt hier auch Tänzer, Musikanten, / verschiedene Narrenzünfte, / Frauenliebhaber, Gaukler, Verbrecher / und ganz verschiedene Schufte.]

Diese „rustikalen“ Ansichten der polnischen Kultur des untersuchten Zeitraums treten bei den polnischen Autoren immer wieder auf. Sie sind gekennzeichnet von der Vorliebe zur Kritik am militärischen Landsturm (wie in *Wyprowa plebańska* [Eine Aussendung durch den Pfarrer] und in den davon abgeleiteten Texten wie *Albertusy*) und einem Widerwillen gegenüber der Armee, besonders gegenüber der ständigen Armee. Sichtbar wird dies trotz der Kritik des Landsturms. (Die

61 J. Tazbir: *Kultura szlachecka w Polsce*, op. cit., S. 17-23.

62 Dies konstatierte auch schon S. Windakiewicz: *Poezja ziemiańska*, Kraków 1938, S. 77.

63 J. Gruchała, S. Grzeszczuk: *Wstęp*, in: *Staropolska poezja ziemiańska*, op. cit., S. 23-27.

64 Vgl. *Staropolska poezja ziemiańska*, op. cit., S. 203-214.

ständige Armee stellte in den Augen des Adels eine Bedrohung dar: Sie diene nur zur Einführung des Absolutismus und der gefährliche Beruf des Soldaten schließe darüber hinaus die wertvollen Bestrebungen nach Maßeinhaltung aus.⁶⁵ Die Verbundenheit mit den herrschaftlichen Höfen und deren Kultur wird betont (deutlich ist dies z. B. in *Co nowego abo dwór* [(Et)was Neues oder der Hofstaat]⁶⁶ sowie die Bindung an die ländliche und ständische Gerichtsbarkeit, wie es in „sejmy niewieście“ [Frauen-Sejme] zu sehen ist. Zu den Ausnahmen gehören Aussagen, wie die in der 131. Anekdote des Werks *Co nowego*. Diese verweist auf die Errungenschaften der Zivilisation und die Rolle der Städte durch die Worte von Wojtkowski, einem „höfischen Gutsbesitzer“, der aufgrund seines „Stadtlebens“ gerügt wird:

Aza nie lepiej mieszkać z ludem na burku, niż na gnoju? W cudzych, prawi, krajach a mianowicie we Włoszech, szlachta w mieściech mieszka, za czym codzień z sobą praktykując polerują się a na mieszkanie przesadzając się, miasta stąd budowane czynią. Nasi zaś Polacy w rozsypkę po polach, po wsiach, po lesiach mieszkając, ledwie się z sobą widają, żywot swój, jakby dziki, prowadząc a około roli wszytek rozum i staranie sadząc.⁶⁷

[Ist es nicht besser mit dem Bürger in der Stadt zu wohnen, als im ländlichen Dreck? Er sagt, dass in den fremden Ländern, wie Italien, der Adel in den Städten wohnt. Man pflege den Umgang miteinander und poliere die Manieren. Sie wettkämpfen um die Adelhäuser und aus diesem Grunde beteiligen sie sich am Städtebau. Unser polnischer Adel wiederum wohnt verstreut auf den Feldern, in den Dörfern und den Wäldern. Sie sehen sich kaum. Sie führen ihr Leben, als ob es ein wildes wäre und ihr Verstand dreht sich allein nur um den Gutsbesitz.]

In der „bürgerlichen Literatur“ gibt es sehr wenige Texte, die sich mit der spezifischen Problematik der Stadt (mit dem „Städtischen“) auseinandersetzen. In gewisser Weise stellt diese Literatur auch teilweise ihre bürgerlichen Leser dar – ganz im Gegensatz zu der „höfischen“ Literatur, mit den ihr eigenen Themen und Lesern. Ausnahmen bilden die Werke (32) *Wzdychanie obywatelów niektórych miast* [Das Seufzen der Bürger aus einigen Städten] (PFM 101) in *Przygody*

65 Vgl. auch J. Tazbir: *Sowizdrzalskie zagadki*, in: idem: *Szlaki kultury polskiej*, Wrocław 1986, S. 73-74. Der Antimilitarismus ist auch in vielen verschiedenen Werken wie in den neulateinischen *Elegien* von Kochanowski, in *Zwierciadło* von Rej und im Werk von z. B. Zbigniew Morsztyn zu sehen. Auf diesen Aspekt der adligen Mentalität verwiesen viele Forscher, u. a. C. Backvis in: *Panorama poezji polskiej* (Bd. 1, S. 368 ff. sowie Bd. 2, S. 54 ff.).

66 *Co nowego. Zbiór anegdot polskich z r. 1650*, Hrsg. A. Brückner, Kraków 1903.

67 Ibidem, S. 70-71, hier S. 71. Über die Lobpreisung der technischen Errungenschaften, die mit der städtischen Zivilisation verbunden ist, vgl. T. Bieńkowski: *Pisarze staropolski wobec problemów cywilizacji*, in: *Problemy literatury staropolskiej*. Seria trzecia, Hrsg. J. Pelc, Wrocław 1978, S. 73-74.

i sprawy trefnych ludzi stanu wszelakiego [Die Abenteuer und Angelegenheiten der Menschen aller Stände] (1613) von Adam Władysławiusz, welche den Grad der allseitigen Abhängigkeit der Städte vom Adel aufzeigen.

Mit einer großen Distanz muss dabei das, was Aleksander Brückner in *Słowo wstępne* [Einführung] in *Literatura mieszczańska w Polsce XVII wieku* [Die bürgerliche Literatur in Polen des 17. Jahrhunderts] von Karol Badecki schrieb, gesehen werden: „Die alte Literatur, so wie das alte Leben, die Gesellschaft, das „Volk“, war eine ausschließlich adlige. Sie drückte die Geisteshaltung und die Ideale, die Bildung und die Ansichten, die Praxis und das Bestreben der führenden Schicht aus. Es gibt für sie weder einen Bürger noch einen Bauern [...] Sogar die Bürger, die eine Feder führten, legten eine adlige Maske auf [...] Ein Schriftsteller-Bürger unterschied sich vom Adligen hauptsächlich durch seinen Nachnamen, nicht durch den Stil oder den Inhalt, nur durch den Namensanhang -wic (-wicz) [...] Es gab aber auch eine kleine Ecke der polnischen Poesie, in der ein Bürger-Bauer mutig die Stimme erhob und sich nicht feige dem Adel unterstellte“ (LM IX-X). Damit schuf Brückner einen Raum, der von den neuen „Eulenspiegeln“, den Autoren und den Texten gefüllt wurde, die nicht in die „adlige“ Wirklichkeit der Literatur und des Schrifttums hineinpassten (LM X ff.). Gibt es tatsächlich in dieser Zeit eine Literatur, in welcher der „Bürger und Bauer“ („mieszczanin-ludowiec“) zur Sprache kommt?

Die „bürgerliche Literatur“ sollte eigentlich ihren Gegenstand anders definieren. Im Unterschied zu der geistigen Literatur, die sich auf eine eschatologische Perspektive konzentriert und Wege präsentiert, die zur Erlösung führen, wie auch im Unterschied zu der Literatur, die Vorstellungen des höfischen Publikums mit Heilungskonzepten und mit den Verbesserungsvorschlägen für die gesellschaftliche Wirklichkeit präsentiert (zu dieser Problematik könnte das Werk *Poselstwo z Dzikich Pól* [Gesandtschaft aus Wildem Felde] von Jan Jurkowski (ca. 1580-1639) zählen) oder zu der Literatur, welche die Position und das Prestige des Adels und der Aristokratie unterstreicht, dementsprechend sollte die „bürgerliche Literatur“ sich auf die Problematik oder auf die städtische Wirklichkeit konzentrieren, die, ganz allgemein gesehen, den Horizont der Autoren beschreibt. Die Probleme der Stadt, ihre Hoffnungen, Ängste, Spannungen wie auch ihre Geschichte – oder die Wirklichkeit dieses Milieus sollten ein Erfahrungsgegenstand und das Werkschaffen der Autoren der „bürgerlichen Literatur“ sein.⁶⁸ Es sollte auch das Verhältnis zum Erbe der humanistischen Traditionen unterschieden werden oder – weiter gefasst – zur Rezeption der antiken Kultur. Das Thema, dessen literarische Umsetzung, aber auch die Ausrichtung auf die

68 R. Krohn: *Städtische Literatur zur Zeit Hermen Botes*, op. cit., S. 84.

Adressaten, sollte den Erwartungen des städtischen Milieus, das im Kontrast zur „höfischen“ Literatur steht, entsprechen.

In der „Eulenspiegelliteratur“, wie auch in der mehrere hundert Jahre bestehenden Adelskultur, bemerken wir eine starke Rolle von Regionalismen – insbesondere die Rolle von Podgórze, dem Karpaten-Vorland in Kleinpolen. Die Vertrautheit mit der Nachbarschaft und der Umgebung wird in witzigen und satirischen Texten betont, welche eine Vorstellung der Bauernkultur widerspiegeln, so wie in *Peregrynacja Maćkowa* [Matzes Pilgerreise] aus dem Jahr 1612 oder die Vorstellung des masurschen „Adels“ in *Prawdziwa jazda Bartosza, mazura jednego do Litwy na służbę* [Bartoszs wahre Dienstfahrt, des aus den Masuren stammenden Mannes, nach Litauen] aus dem Jahr 1643. Das Werk *Minucje sowiżrzalskie B* [Ein eulenspieglerischer Kalender B] (PFM 269-285) beinhaltet eine Reihe von Gedichten *O powodzeniu szczęśliwym miast niektórych* [Vom glücklichen Erfolg einiger Städte] aus Małopolska [Kleinpolen], die auch Prognosen für die Städte (23) *Kraków*, [Krakau] (24) *Lwów* [Lemberg], (25) *Przemysł* [Prömsel], (26) *Sędziszów*, (27) *Dębica*, (28) *Pilzno*, (29) *Biecz* [Beitsch] (PFM 280-284) beinhalten. Das ist allerdings eine Ausnahme und keine Regel in den von Badecki herausgebrachten Texten. Sie beweisen die Offenheit der kleinen Sammlungen gegenüber der Übernahme lokaler Inhalte.⁶⁹ Auch die populären Texte passen hervorragend in die „rustikale“ Adelskultur (und sogar in die adlig-bäuerliche Kultur). Zu nennen sind hier die kleinen Sammlungen von weltlichen Liedern, wie *Dama dla uciechy młodzieńcom i pannom* [Die Dame zur Freude der jungen Männer und Fräuleins] (vom Anfang des 17. Jahrhunderts) (PLM 1-35), *Dzwonek serdeczny* [Das herzliche Glöcklein] (1620) (PLM 157-173), *Pieśni, tańce i padwany* [Lieder, Tänze und Pavane] (PLM 207-241)⁷⁰, *Pieśni, tańce, padwany* [Lieder, Tänze, Pavane] (nach 1654) (PLM 243-268), *Pieśni i tańce zabawami uczciwymi gwoli* [Lieder und Tänze für einen anständigen Zeitvertreib] (1614) (PLM 97-134) sowie diejenigen, welche die „nichtbürgerliche“ Problematik aus dem Bereich *de curie miseria* thematisieren, wie *Obiecadlo dworskie albo żywot służących* [Das höfische Alphabet oder das Leben der Diener] (ca. 1630) (PSM 219-220) oder die Passagen von *Genealogia Nisidesa z Gratisem* [Die Genealogie von Nisides und Gratis] (1635) (PSM 243-255). In der vierten Ausgabe des kleinen Werks *Sejm domowy* [Der häusliche Sejm] von Jan Dzwonowski lautet der Untertitel *Sejmu walnego domowego artykułów sześć. Które są bardzo potrzebne wszelakim stanom, a zwłaszcza gospodarstwem się zabawiającym* [Des häuslichen Sejms sechs Artikel, die für alle Stände sehr nötig sind und

69 Vgl. J. Kotarska: *Miasto w oczach sowiżrzalów*, „Gdańskie Zeszyty Humanistyczne” 1992, S. 240-241.

70 Zur Datierung vgl. R. Grzeškowiak: *Barokowy tekst i jego twórcy. Studia o edycji i atrybucji poezji „wieku rękopisów”*, Gdańsk 2003, S. 77 ff.

besonders für diejenigen, die sich mit Wirtschaftsbetrieben beschäftigen] (LM 339). Er beweist damit die nicht aufhörende Anziehungskraft des adligen Modells und dessen dörflicher „Vergnügungen“.⁷¹

Die Texte zeigen des Weiteren eine eigene Homogenisierung der Kultur (im Rahmen der religiösen Didaktik der Kirche), was zum Beispiel in *Mięsopust abo tragicocomaedia na dni mięsopustne. Nowo dla stanow rozmaitych zabawy podana* [Der Karneval oder die Tragikomödie auf die fleischlosen Tage. Ein neues Spiel für alle Stände] (1622) zu sehen ist. Das Adelsmuster ist das einzige Muster, das die Vertreter aller Stände zu übernehmen wagen und das zum didaktischen Charakter und zum ständigen Unterscheidungsmerkmal in der Literatur wird. Dieses Modell erlaubt es auch nicht Vertreterinnen ihres Geschlechts gleich zu behandeln, was das Gedicht *Wiersz o fortelach i obyczajach białogłowskich* [Das Gedicht von Kunstgriffen und fraulichen Sitten] (PSM 151-172) thematisiert, in welchem es mit einem Ton des Vorwurf heißt: „To tak córki z matkami sobie poczynają, / Zwłaszcza miejskie, co się to ślachciankom równają“ (Z. 103-104) [So machen es die Töchter mit den Müttern, / besonders diejenigen in der Stadt, die sich den adligen Frauen angleichen].

Ähnliche Angelegenheiten werden im Gedicht *Zbytki i fortele miejskich białogłów* [Der Überfluss und die Kunstgriffe der städtischen Frauen] thematisiert, welches am Ende von *Oekonomia abo porządek zabaw ziemiańskich*⁷² [Ökonomie oder die Ordnung der landadligen Vergnügungen] von Władysław Stanisław Jeżowski steht. Der Autor lehnt sich dabei an das *proprium* von Stanisław Słupski an in dessen *Zabawy orackie* [Redespiele] aus dem Jahr 1618. Die Kleidung der Bürgerinnen wird hier zur Herausforderung des gesellschaftlichen Status der adligen Frauen, was einerseits eine Rüge und andererseits zugleich eine Forderung nach Verbesserung darstellt (Z. 945 ff.). Das Werk ist eine Satire auf die Bürgerinnen, denen die „Gutsbesitzerinnen“ gegenübergestellt werden.

Die Position des Adels und das politische Leben der Adelsrepublik wurden von königlichen Privilegien und Sejm-Konstitutionen bestimmt. Der wesentliche Regulator war aber das Brauchtum. Auf dieses bezieht sich Jeżowski in seinem Werk. Das Brauchtum bestätigte und festigte die rechtliche Regelung. Laut den Sejm-Konstitutionen aus den Jahren 1613, 1620 oder 1629 wurde den Plebejern das Anziehen adliger Kleidung verboten. In *Liber chamorum* brandmarkt Nekanda Trepka die Menschen bürgerlicher Herkunft, die mit dem Adel hinsichtlich ihres materiellen Status rivalisieren, indem sie ebenfalls teure Kleidung tragen („bławaty i futra drogie“) [blaue Seidenstoffe und teure Pelze] und er fordert, dass „konstytucją obwarowawszy określić, jaką robotą sukien zażywać mają miesz-

71 Vgl. J. Tazbir: *Sowizdrzalskie zagadki*, op. cit., S. 73-74.

72 S. Słupski: *Zabawy orackie 1618*. W. S. Jeżowski: *Oekonomia 1638*, Hrsg. J. Rostański, Kraków 1891, S. 65-70.

czanie i czapki jakie i jakiej farby“ [durch ein Gesetz soll gesichert werden, welche Art Stoffe, welche Kopfbedeckung und auch welche Farben die Bürger benutzen dürfen].⁷³ Jeżowski verbindet die obige Zurechtweisung (trotz des Tons eines Vorwurfs) mit einer Feststellung und Billigung gesellschaftlicher Bedingtheiten, welche sich auf die „gemischten“ Ehepaare beziehen:

Jeżeli którą dadzą za szlachcica kiedy,
Dostanie mieszczka męża, także też i biedy,
Zniewagi podostatku wszędy zawsze będzie,
Uciechy na pół z płaczem, z kiem gdziekolwiek siędzie.
Nie pokazuj się na zjazd, ani na wesele,
Lada kto jej nałaje i znieważy śmiele.
(Z. 1249-1254)⁷⁴

[Wenn eine Bürgerin einen Adligen zum Mann bekommt, / bekommt sie zwar den Mann, aber auch den Kummer, / wird sie immer und überall Beleidigungen erhalten, / halb Freude, halb Weinen, egal wie sie sich verhält, / bei einer Zusammenkunft oder bei einer Hochzeit, / bald wird sie irgendjemand ausschimpfen oder beleidigen.]

Wenn das Bürgertum adlige Kleidung anzieht, so wird das Tragen der Kleidung als eine Art Akzeptanz adliger Kulturmuster gesehen.⁷⁵ Die Vorrangstellung des Adels wird auch im Bildungsmodell sichtbar: Lateinkenntnisse werden zum charakteristischem Merkmal des gesellschaftlichen Status. Aber die plebejische Jugend lernt kein Latein.⁷⁶ So stilisiert sich Latein zu einer Sprache der Eliten (des Adels und nicht der Plebejer) und wird zum Kennzeichen des Adels: Das Lateinische zeichnete jemanden aus, war ein Instrument der gesellschaftlichen Differenzierung und ein Kontrollinstrument zugleich. Zu nennen ist hier auch die Dynamik der gesellschaftlichen Veränderungen: Im Dialog *Rozmowy polskie, łacińskim językiem przeplatane, rytmy ósmiorzeczynemi słożone*⁷⁷ [Die Gespräche auf Polnisch, durchflochten mit Latein, in achtsilbigen Reimversen] von Wit Korczewski, den der Autor in der Mitte des 16. Jahrhunderts schrieb, ist Latein ein Kennzeichen des Wissens und nicht der gesellschaftlichen Position. In diesem Dialog ist es das Latein, das einen Unterschied zwischen dem Zinsbauern (Kmieć) und seinem Sohn (Student) macht, der sich mit Hilfe dieser Sprache mit

-
- 73 Vgl. M. Bogucka, H. Samsonowicz: *Dzieje miast i mieszczaństwa*, op. cit., S. 561-562. W. Nekanda Trepka: *Liber generationis plebeiorum. (Liber chamorum)*, Hrsg. W. Dworzaczek, J. Baryś, Z. Kuchowicz, Teil 1: *Wstępny wydawców i tekst*, Wrocław 1963, S. 18.
- 74 Der Abschnitt stammt aus der zweiten Ausgabe von *Oekonomia* aus dem Jahr 1648 (vgl. S. Słupski: *Zabawy orackie 1618*. W.S. Jeżowski: *Oekonomia 1638*, op. cit., S. 82).
- 75 M. Bogucka, H. Samsonowicz: *Dzieje miast i mieszczaństwa*, op. cit., S. 562-563.
- 76 Vgl. auch M. Bogucka: *Staropolskie obyczaje*, op. cit., S. 32-34.
- 77 In: *Komedie, dialog polemiczny i moralitet XVI wieku*, bearb. von K. Wilczewska, Lublin 2002, S. 1-125.

dem Pfarrer (Pleban) unterhalten kann. Das führt zur folgenden Bemerkung des Analphabeten Kmieć: „Synu daj pokój łacinie, / Wszak ci na potym nie zginie. / Mów po polsku, wszakżeś Polak, / Cobyh ja też rozmyiał, prostak“ [Sohn, lass das Latein, / es wird nichts verfallen. / Sprich polnisch, weil du Pole bist. Damit ich, einfacher Mensch, dich verstehe] (Z. 760-764). Der Pfarrer und der Student sprechen lateinisch und das führt zu einer Gemeinsamkeit von welcher der Bauer ausgeschlossen ist. Etwas Ähnliches geschieht u. a. auch im Dialog *Szołtys z Klechą* [Schultheiß mit dem Pfarrlehrer] (1598).⁷⁸

Die „bürgerliche Literatur“ erscheint als Ausdruck eines romantischen Originalitätskultes. Sie entspricht den Bedürfnissen, indem sie eine Art Literatur bildet, welche klassische Muster oder – weiter gefasst – die Hinterlassenschaft der Antike nicht aufnimmt und an denen sie auch nicht interessiert ist. (Es fehlen in der „bürgerlichen Literatur“ die „gelehrten“ Elemente, die eine Verbindung zum klassischen Erbe darstellen, obwohl sie den Moralisierungsanforderungen gerecht werden soll, welche der christlichen Didaktik eigen sind. Diese sind wiederum der „bürgerlichen Literatur“ nicht fremd. Sie durchdringen das ganze Werk, oder zumindest Teile davon.) Gleichzeitig ist die „bürgerliche Literatur“ auch eine durch und durch westeuropäische Erscheinung. Sie ist frei vom literarischen „Diebstahl“, der kulturell (und literarisch) nutzlos und ethisch anstößig ist.⁷⁹ Damit überwindet ihre „Bürgerlichkeit“ das Problem der Zweitrangigkeit oder der „Nicht-Originalität“. Die Imitationen werden heute vor allem als Zeugnis einer literarischen Kultur einstiger Autoren gesehen.

78 Zitat aus *Dramaty staropolskie*, op. cit., Bd. 4, Warszawa 1961, S. 485-502. Der Schultheiß, dem der Herr befahl eine Schule zu führen, musste Latein beherrschen. Die Unkenntnis des Lateinischen stellt eine satirische Komponente in der Beschreibung der Gestalt des Helden dar. Der Versuch des Schultheißen das Lateinische zu beherrschen endet nicht nur mit einem parodistischen Rezept, das der Doktor übergibt (Zeile 227-238), sondern vor allem mit einer Prüglerei („Za tym Chłopiec z nim odszedzsy ma go czym wzbierać abo tylko trzaskać biczem. A Szołtys, wyrwawszy się, z lamentem tak niech narzeka“) [Und danach der Diener, der mit ihm weggegangen ist, soll ihn verprügeln oder nur so tun, als ob er ihn mit der Knute schlägt. Und der Schultheiß klagt lamentierend, nachdem er sich befreit hat]. Die Handgreiflichkeit soll das wirkliche Tätigkeitsfeld eines Schultheißen unterstreichen – dazu gehört nicht die Führung einer Schule oder die Kenntnis des Lateinischen. Das Wort „Latein“ bildet eine phraseologische Verbindung mit der Ausführung des Hiebes: „Łaciny mało umiem, nie śmiem mówić zgoła, / Choć mię o nię cudzono, związawszy u koła“ (Z. 199-200) [Latein kenne ich wenig und kann es nicht so gut sprechen, / obwohl man es mich lehrte, indem man mich gerädert hat].

79 Ein gewisses Problem für solch einen schablonenhaften Begriffs stellen hier die Verbindungen zu dem Werk von Jan Kochanowski dar (J. Kotarska: *Poetyka popularnej liryki miłosnej XVII wieku w Polsce*, Gdańsk 1970, S. 36-95).

Die Kritiker des letzten Viertels des 19. Jahrhunderts sehen die „bürgerliche Literatur“ als eine Literatur, die auf dem Hintergrund der Kritik von „adligen Sitten“ entstand und deshalb bildete sie ein wesentliches Gegengewicht zur Adelskultur.

Wenn angenommen wird, dass das gesellschaftliche System der Adelsrepublik mit der für sie charakteristischen Dezentralisierung und der institutionalisierten Ständeentwicklung, die Geburt der neuzeitlichen bürgerlichen Gesellschaft (die nur an die Vertreter der Adelsstandes gebunden war) zuerst ankündigt und später vom System des Magnatentums gebremst wird, dann sollte hier die Frage gestellt werden, wie sich diese Tendenz in den „bürgerlichen“ Werken darstellt. Die Andersartigkeit der Entwicklung der Adelsrepublik, das Nicht-Anwesendsein des Bürgertums in den Ständeversammlungen sowie das Fehlen eines dem König unterstellten Verwaltungsapparats fanden keine Widerspiegelung in der „bürgerlichen Literatur“, die von Karol Badecki im 20. Jahrhundert gesammelt wurde. Diese wird auch nicht in den parodistischen und satirischen „Sejms“ gebildet. Es gibt kein Nachdenken zum Beispiel über eine Verbindung bürgerlicher Eliten mit dem königlichen Machtapparat.⁸⁰ Dabei sollte die Richtigkeit der Äußerung betont werden, die in *Dzieje miast i mieszczaństwa w Polsce przedrozbiorowej* [Die Geschichte der Städte und des Bürgertums in der Zeit vor den Teilungen des Polens] gemacht wurde, dass die Literatur „immer nur eine ausschließliche und ganze Ideologie des siegreichen Adels“ verkündet hat.⁸¹ Das Werk der hier besprochenen anonymen Autoren ist jedoch weder eine Ausnahme noch eine Enklave.

80 Vgl. z. B. U. Augustyniak: *Koncepcje narodu*, op. cit., S. 156.

81 M. Bogucka, H. Samsonowicz: *Dzieje miast i mieszczaństwa*, op. cit., S. 573.

Kapitel 3

Blazeńskie zwierciadło von Stanisław Grzeszczuk

Wolfgang von Leyden stellt fest, dass die Geisteshaltung des Historikers, die auch aus seinen persönlichen und gesellschaftlichen Abhängigkeiten resultiert, seine Interpretationsmethode bestimmt. Die Intensität, welche von der Abhängigkeit des Historikers beeinflusst wird, bestimmt damit das Ergebnis seiner eigenen Arbeit.¹

Damit ist die Gewichtung der Identität des Historikers innerhalb des kognitiven Prozesses herauszuheben. (Diese Auffassung unterscheidet sich von der Herangehensweise Leopolds von Ranke und seiner Nachfolger, die das „Ich“ aus der historischen beziehungsweise literaturhistorischen Narration entfernt haben wollten.)

Die Erkenntnismittel, welche das Sprachbewusstsein der Menschen nutzen, ist also nicht nur eine Zusammenstellung von „Filtern“ der Informationen, die wir über die Welt erhalten, sondern krass gesagt, ist es die Fähigkeit der sprachlichen Darstellungsmöglichkeit, der Faktor, der das Wissen und die Kultur schafft.

Unser Wissen (*episteme*) hat eine konstruktive Eigenschaft. Alle Erkenntnisverfahren und -mittel sind von einer Theorie abhängig.² Dieser Konstruktivismus bedeutet damit, dass wir es mit der Erschaffung von Erkenntnisobjekten zu tun haben. In der Ausübung des Erkenntnisverfahrens müssen wir jedes Mal sprachliche Inhalte konstruieren. Die menschliche Erkenntnis (vor allem in den Geisteswissenschaften) spiegelt keine getrennt sprachliche oder -kulturelle Wirklichkeit wider, die außerhalb steht, sondern bildet einen „Dialog“ zwischen und innerhalb der Kulturen. (Die der menschlichen Erkenntnis unterstehende Wirklichkeit ist abhängig von der Methode des Forschers und von den von ihm genutzten Erkenntnismitteln).³ Der Literaturhistoriker rekonstruiert also nicht die Vergangenheit, sondern konstruiert diese.⁴ Das betrifft auch die Text-Denkmäler.

-
- 1 W. von Leyden: *Categories of Historical Understanding*, „History and Theory“ 1984, No. 1, S. 53-77.
 - 2 S.J. Schmidt: *On Writing Histories of Literature. Some Remarks from a Constructivist Point of View*, „Poetics“ 1985, S. 280.
 - 3 A. Zybortowicz: *Konstrukttywizm jako orientacja metodologiczna w badaniach społecznych*, in: *Światooglądy historiograficzne*, Hrsg. J. Pomorski, Lublin 2002, S. 141.
 - 4 S.J. Schmidt: *On Writing Histories of Literature*, op. cit., S. 294 ff. oder das Werk von Hayden White, H. White: *The Historical Text as Literary Artifact*, „Clio“ 1974, S. 277-303.

Zusätzlich bezieht sich dieser „Dialog“ nicht nur auf die Vergangenheit selbst, sondern auch auf ein unterschiedliches, historisches „Material“. Dieses wiederum ist nicht mehr nur Grundlage einer empirischen Auswertung, was einst ein „Ur-Kontext“ der Literaturhistoriker war.⁵

Eine Gegebenheit allein kann „objektiv“ nur eine einzelne archivarische Aufzeichnung irgendeines Textes im Sinne eines materiellen Gegenstandes sein. Sein Auftreten in unterschiedlichen Abschriften bewirkt aber, dass man einen einheitlichen Text bilden muss, den man schon vorher einer Interpretation freigestellt hat.⁶ Ein Text entsteht als Ergebnis von Interpretation und Beurteilung. Damit ist er schon keine „objektive Tatsache“. Seine Konventionalisierung wird sichtbar und er geht nicht im Rahmen der gesellschafts-wissenschaftlichen Praxis unter, so wie es im Falle einer Materialität des „Textes“ selbst geschieht. Wenn wir aber unsere Aufmerksamkeit auf die Wirkung des Textes richten, dann ist festzustellen, dass alle Informationen mühevoll einer Erkenntnismethode unterstellt werden sollten. (Die Analyse des Textinhalts, der vom historischen Zusammenhang abgespalten wurde, ist eine messbare Verarmung des Werks.) Die Situation wird noch komplizierter, wenn Textgruppen ins Auge gefasst werden, insbesondere Textgruppen, die von Forschern zum Beispiel aufgrund der gemeinsamen Soziogenese oder Aussage zusammengefügt wurden (so wie bei der „bürgerlichen Literatur“, der „Eulenspiegel-literatur“, der „Volksliteratur“ oder der „plebejischen Literatur“) und die im Wesentlichen ein Konstrukt des Historikers sind, welches von dessen eigener Erkenntnismethode abhängt. Das Verbinden der Texte, deren Inhalte und Gegebenheiten in ein kohärentes Ganzes ist das größte Problem der Literaturgeschichte.⁷

Literarische Werke sind historische Ereignisse.⁸ Die Reflexionen über das Werk *Blazeńskie zwierciadło* [Der närrische Spiegel] von Stanisław Grzeszczuk,⁹

5 J. Sławiński: *Analiza, interpretacja i wartościowanie dzieła literackiego*, in: *Problemy metodologiczne współczesnego literaturoznawstwa*, Hrsg. H. Markiewicz, J. Sławiński, Kraków 1976, S. 115 ff.

6 Vgl. A. Dąbrówka: *Refleksja nad sposobami pisania polskich historii literatury*, in: *Mediewistyka polska w XX wieku (wybrane problemy)*, Hrsg. S. Kwiatkowski, Wrocław 2008, S. 29-30.

7 S. J. Schmidt: *On Writing Histories of Literature*, op. cit., S. 282.

8 Vgl. z. B.: H. R. Jauß: *Zur Analogie von literarischem und historischem Ereignis in Geschichte – Ereignis und Erzählung*, Hrsg. R. Koselleck, W.-D. Stempel, München 1973, S. 535-536. Jauß macht darauf aufmerksam, dass das literarische Werk nicht verstanden werden kann ohne das Bewusstsein eines Kontinuum der Tradition – das historische Geschehen wirkt unabhängig davon, wie es verstanden wird.

9 S. Grzeszczuk: *Blazeńskie zwierciadło. Rzecz o humorystyce sowizdrzalskiej XVI i XVII wieku*, Kraków 1994. Ich beziehe mich vor allem auf die letzte Ausgabe der Arbeit. Die Thesen wurden wiederholt im Kap. 13 des Lehrwerks *Renescans*, Bochnia 2006, S. 365 ff.

welches eine Schlüsselstellung innerhalb der Untersuchungen der „Eulenspiegel-literatur“ in den letzten Jahrzehnten einnimmt, werden in den Kreis des Konstruktivismus eingeordnet. In diesem Kapitel werden die Erkenntnismethoden Grzeszczuks analysiert, die er in der zweiten Ausgabe (1994) des *Blazeńskie zwierciadło* festgestellt. Die autoritative Auffassung des Autors schließt in gewisser Weise die Ära terminologischer Überlegungen der marxistischen Arbeiten der 1950-er ab und bildete eine gewisse dauerhafte Ansicht, die aus der Erkenntnisprozedur sowie aus den gesellschaftlichen Bedingtheiten der Wissenschaftsinstitutionen resultierte.

Die Auseinandersetzung mit den Überlegungen Grzeszczuks veröffentlichte Janusz Tazbir in seinen *Sowizdrzalskie zagadki* [Eulenspieglerische Rätsel] (1983) sowie Ludwika Ślękowa in *W sprawie zagadek „literatury sowizdrzalskiej“* [Über die Rätsel innerhalb der „Eulenspiegelliteratur“] (1984).¹⁰ In diesen Arbeiten wird u. a. auf die Identität der kulturellen Tradition und auf die Ähnlichkeit des Leserkreises hingewiesen. Darüber hinaus wird das Unvermögen, eine Auflehnung oder eine Alternative gegenüber der Adelsideologie im „plebejischen“, „bürgerlichen“ und „eulenspieglerischen“ Schrifttum zu finden, hervorgehoben. Es wurde auch auf die „Vervielfachung der *a priori* angenommenen theoretischen Kriterien“ hingewiesen.¹¹ Ihre kollisionslose Existenz sicherte das gemeinsame Verständnis von gesellschaftlichen Erscheinungen und damit auch der Literatur.¹² Das Bestehen dieser „theoretischen Kriterien“ verbarg wirksam das Problematische am Konstrukt der „bürgerlichen Literatur“ und der „Eulenspiegelliteratur“. Ansonsten wurde das Konzept der „drei Richtungen der plebejischen Literatur“ nach Grzeszczuk in vielen Arbeiten aufgegriffen, so bei Zbigniew Nowak (*Kontrreformacyjna satyra obyczajowa w Polsce XVII wieku*)¹³ [Die gegenreformatorische Sittensatire in Polen des 17. Jahrhunderts] und im Lehrwerk *Barok* von Czesław Hernas (hier Kapitel I 5: *Poezja mieszczańsko-plebejska*)¹⁴.

-
- 10 Vgl. J. Tazbir: *Sowizdrzalskie zagadki*, „Przegląd Historyczny“ 1983, H. 2, S. 337-445 (ich zitiere aus der Edition: J. Tazbir: *Szlaki kultury polskiej*, Wrocław 1986, S. 66-78); L. Ślękowa: *W sprawie zagadek „literatury sowizdrzalskiej“*, „Pamiętnik Literacki“ 1984, H. 2, S. 393-397.
- 11 So bei U. Augustyniak: *Koncepcje narodu i społeczeństwa w literaturze plebejskiej od końca XVI do końca XVII wieku*, Warszawa 1989, S. 12.
- 12 Über die Ideologiesierung des altpolnischen Theaters (im Rahmen der marxistischen Literaturwissenschaft) schrieb Małgorzata Mieszek, indem sie gewisse wichtige Arbeiten besprach, wie u. a. die Arbeit von Kazimierz Budzyk, Hanna Budzykowa, Julian Lewański (*Intermedium polskie XVI-XVIII wieku. (Teatry szkolne)*, Kraków 2007, S. 32 ff.).
- 13 *Kontrreformacyjna satyra obyczajowa w Polsce XVII wieku*, Hrsg Z. Nowak, Gdańsk 1968.
- 14 In der Ausgabe aus dem Jahr 1976, S. 96-135.

Die Untersuchung Grzeszczuks wird sehr häufig mit einigen dem Marxismus nahen Auffassungen in der Historiographie oder mit dem Gebrauch dieser Auffassungen als Lösungen für den in *Blazeńskie zwierciadło* auftretenden revisionistischen Gedanken verbunden. Jedoch nahm der Marxismus einen sehr großen Einfluss auf die Interpretation der Literaturgeschichte ein durch eine Reflexion über die gesellschaftlichen und ökonomischen Kräfte. Die Kategorien, mit denen die Literatur in Bezug auf ihre „Revolutionalität“ untersucht wurde, haben „flache Wurzel“ und können nicht auf Texte an der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert angewendet werden. Eine Übertragung späterer Denkmodelle auf diese frühneuzeitliche Kultur, insbesondere deren Inhalt, die sich auf die Gesellschaftsklassen beziehen sowie die Übertragung der Denkstruktur der Wissenschaftler auf die Begriffe, welche in der früheren Kultur verwendet wurden, erzeugen ein falsches Bild.¹⁵ Sie bilden nach wie vor ein ahistorisches Verständnis dieser Literatur, das mit dem Schematismus der marxistisch-leninistischen Ideologie belastet ist.

Voraussetzungen und Gegenpole

Zunächst müssen die ihr eigenen Voraussetzungen, charakteristischen Vorstellungen, Theoreme und Funktionen rekonstruiert werden, auf deren Grundlage die „Eulenspiegelliteratur“ entstand. Stanisław Grzeszczuk schrieb folgendermaßen: „[Die Eulenspiegelliteratur] schafft eine oppositionelle Haltung gegenüber der Literatur der herrschenden Klassen, welche reich und selbstverherrlichend sind. Provokatorisch macht sie sich über die Mythen und Ideale der „offiziellen“ adligen, kirchlichen und bürgerlichen Kultur lustig. Sie parodiert die ethischen und ästhetischen Überzeugungen, verspottet die Poetik und Ideologie, schmälert böseartig die gesellschaftlichen, politischen, moralischen und sittlichen Wertvorstellungen, die in dieser Kultur anerkannt und geschätzt sind.“¹⁶

Bei dieser Auffassung kann die Umformung der Haltung von Karol Badecki erkannt werden, der in der Eulenspiegelliteratur eine Satire auf das plebejische Milieu sieht. Grzeszczuks Konzeption weitet den Geltungsbereich der Satire erheblich aus. Ausgangspunkt dieser Erweiterung war der Mythos über die anti-feudale Literatur des 16. Jahrhunderts, welcher in den 50-er Jahren des 20. Jahrhunderts entstand. In dieser Zeit wurde auf das Vorhandensein von antagonistischen Kulturen in der Gesellschaft verwiesen, ebenso wie auf die „Klasse der Ausbeu-

15 J. Le Goff: *The Learned and Popular Dimensions of Journeys in the Otherworld in the Middle Ages*, in: *Understanding Popular Culture: Europe from the Middle Ages to the Nineteenth Century*, Ed. S.L. Kaplan, Berlin 1984, S. 27.

16 S. Grzeszczuk: *Blazeńskie zwierciadło*, op. cit., S. 7, siehe auch z. B. S. 195.

ter“ und Kultur der „unterdrückten Volksmassen“.¹⁷ Der Mythos lehnte sich an die Theorie Lenins von zwei unvereinbaren Kulturen an, die vom Antagonismus gekennzeichnet sind und die für die Gesellschaften eigen war, die von dem Klassenkampf zerrissen waren.

Keine Kultur (auch nicht die Kultur der niedrigeren Klassen) entsteht ausschließlich aufgrund einer Opposition gegen die „dominierende Kultur“. Sie funktioniert auch nicht ausschließlich als ein gewisser Kontra-Code oder als eine radikal andere Lebensweise.¹⁸ Aus diesem Grunde ist die These von dem Elitären der Kultur der adligen Gesellschaft als Gegensatz zu der Literatur der niedrigeren Schicht nicht haltbar.

Die Überzeugung von einer Dominanz des adligen Kulturmodells und von der Verbundenheit der Volkstümlichkeit mit dem Umlauf „populärer“ Texte, wurden klar an das dichotomische Kulturmodell angelehnt, d.h. an die „Opposition der Volks- zu der offiziellen Kultur“.¹⁹ Der Mythos der Opposition „komische und parodistische Eulenspiegelliteratur“ versus „offizielle und ernste Literatur“ ist ein Konstrukt, das bei Michail Bachtin²⁰ auftritt (wobei seine Rolle in der polnischen Geisteswissenschaft nicht vergessen werden darf und besonders nicht in den Untersuchungen der alten Literatur)²¹. Es ist des Weiteren auch ein Konstrukt, das charakteristisch für die marxistische Ideologie ist.²² Die Eigenschaften der Volksliteratur sind als gegensätzlich zu der „ernsten Literatur“ generiert. In den Arbeiten von Grzeszczuk findet sich je nach Abschnitt auch die eine oder an-

-
- 17 Vgl. z.B.: U. Augustyniak: *Koncepcje narodu*, op. cit., S. 82-83 (hier die bibliographischen Angaben).
- 18 J. Le Goff: *The Learned and Popular Dimensions*, op. cit., S. 27.
- 19 Vgl. insbesondere: J. Tazbir: *Sowizdrzalskie zagadki*, op. cit., S. 72. Das Gewicht dieses Fehlers exponierte Janusz Tazbir, indem er auf die „Prozesse der Osmose und der Mimi-kry“ zwischen der Volkskultur und der Adelskultur aufmerksam machte.
- 20 M. Bachtin: *Rabelais und seine Welt. Volkskultur als Gegenkultur*, aus dem Russischen von G. Leupold, Frankfurt am Main 1995. Was die ideologischen Begründungen der Arbeiten Bachtins betrifft, vgl. z.B.: P. Stallybrass, A. White: *The Politics and Poetics of Transgression*, Ithaca 1986 oder der Sammelband *Bachtin, Stalin, and Modern Russian Fiction. Carnival, Dialogism and History*, Ed. M. K. Booker, D. Juraga, Westport 1995.
- 21 Auf die Arbeit Bachtins stützen sich die Überlegungen von Grzeszczuk, die dem „Realismus und der Groteske“ gewidmet sind (S. Grzeszczuk: *Blazeńskie zwierciadło*, op. cit., S. 302-303). Die Überlegungen, welche Bachtins ähneln, vgl. z. B. *Blazeńskie zwierciadło*, hier Kapitel VII Między autentyzmem i groteską (S. 164-194). Als Beispiel sei hier genannt: „Der eulenspieglerische Authentismus dient oder begleitet die äußerst herausgesuchte Phantasie, das groteske und parodistische Umkehren der Ordnung und der hierarchischen Werte“ (ebd. S. 193).
- 22 Nach Ansicht von Claude Backvis konnte der Autor von *Blazeńskie zwierciadło* „sich nicht ganz befreien“ von der marxistischen Literaturwissenschaft an der Schwelle der 40er i 50er Jahre (C. Backvis: *Panorama poezji polskiej*, op. cit., Bd. 2, S. 29).

dere Re-Konfiguration dieser Eigenschaften. Die häufigste Opposition, die auch im Titel selbst sichtbar wird, ist die Konfrontation von „Autorität“ der „offiziellen“ Literatur mit der „Nicht-Autorität“ (dem „Lachen“) der „Volks“-Literatur. Heute kann nicht mehr angenommen werden, dass „die Volksutopie auf dem Prinzip der vielfältigen Opposition gebildet wurde“.²³ Urszula Augustyniak stellte fest, dass der „Demokratismus“ der „Volksliteratur“ ein anachronistisches Erbe der noch post-romantischen Konzeption der Autonomie der „Volksliteratur“ ist, welches in Opposition zur Literaturkultur der herrschenden Schicht steht. Dieses Konzept entstand im 19. Jahrhundert und man war bemüht in der „Volksliteratur“ das nationale Bewusstsein zu sehen.²⁴ Entgegen den Ausführungen, welche die Richtigkeit der „gesellschaftlichen“ Orientierung früherer (auch literaturwissenschaftlicher) Arbeiten anzweifeln, versucht Augustyniak die Beziehungen zu entdecken, welche eine eindeutige Verbindung zwischen dem gesellschaftlichen Status des Autors und seiner soziokulturellen Identität bestätigen. Das scheint nicht zutreffend angesichts der Fragwürdigkeit derartigen Identifizierungen zu sein, zeigt aber, wie tief mit Hilfe des gesellschaftlichen Status die Überzeugung vom Status der Literatur definiert ist – oder sein soll.²⁵ Das geschieht in einer Situation, in der die überwiegende Mehrheit der Arbeiten auf die Diffusion kultureller Inhalte hinweist.

Aus diesem Grund wird in der oben genannten Arbeit auch Wert auf die Beobachtung der Sterbeprozesse der Populärliteratur gelegt. Laut Grzeszczuk beginnt das Ende der üppigen Blütezeit dieser Literaturart mit *Rybalt stary wędrowny* [Der alte Wanderlehrmeister] und *Szkolna mizeria* [Die grosse Not der Dorfschullehrer] aus den Jahren 1632 und 1633. Das Ende dieser Literaturart bedeutete auch die Intensivierung der Kontakte mit den ärmsten Vertretern der damaligen Gesellschaft (laut Grzeszczuk zeigte sich der endgültige gesellschaftliche Verfall der Autoren der „plebejischen Literatur“, indem sie ihr Dasein in miserablen Hospitälern fristeten). Die neuen „Eulenspiegel“ thematisieren noch stärker die „Volks“-Kultur und damit flossen die „Volks“-Motive auch in die „höhere Kultur“ ein. Das Ende der „Eulenspiegelliteratur“ bedeutete nach Augustyniak eine Verstärkung der Prozesse der Kulturdiffusion.²⁶

Die Opposition Adelskultur versus Volkskultur zeigte sich schon in der Auseinandersetzung zwischen Aleksander Brückner und Jan Bystron, Stanisław

23 J. Tazbir: *Kultura szlachecka*, op. cit., S. 115.

24 U. Augustyniak: *Koncepcje narodu*, op. cit., S. 14. Daher wird auch die „bürgerliche Literatur“ eine „Hochburg für nationale Inhalte“ bilden (wie zum Beispiel M. Hernas: *Wstęp*, in: *Polska literatura mieszczańska XVII wieku. Wybór tekstów*, bearb. von M. Hernas, Wrocław 1956).

25 Vgl. Anmerkungen im Zweiten Kapitel (S. 84), die sich auf den gesellschaftlichen Status der Autoren *soties* beziehen.

26 U. Augustyniak: *Koncepcje narodu*, op. cit., S. 23-24.

Windakiewicz und Helena Windakiewiczowa. Das Bild der Volkskultur, das von den Polemisten ausgearbeitet wurde, war dichotom aufgeteilt und berücksichtigte nicht die starke Beeinflussung in verschiedenen vorklassizistischen Kulturrichtungen.²⁷ Die „Eulenspiegelliteratur“ blieb ein Anti-Muster zum adligen oder gutbürgerlichen Werk – und das, obwohl es keine klare Abgrenzung zur soziologischen Identität der Schriftsteller gab, in dem Falle, dass der Schriftsteller bürgerlicher Herkunft gemäß den Mustern der adligen, d.h. der dominierenden Kultur schrieb.²⁸

Groteske – Absurdität – Sozialistischer Realismus

Grzeszczuk konstruierte eine Kontinuität der Literaturtradition der „Eulenspiegelliteratur“ in den schriftstellerischen Werken des 20. Jahrhunderts, wozu die Groteske (Witold Gombrowicz) und das Drama (Sławomir Mrożek) zählen. Er sah in der Literatur der Zeit zwischen dem 16. und dem 17. Jahrhundert keine besondere Parallele, sondern einen Anfang der Tradition, die sich bis hin in die heutigen Werken erstreckt. Auf dieses Problem machte auch Janusz Tazbir aufmerksam.²⁹ Die Methode ist das Zeugnis einer Zuführung des kulturell entfernten literarischen Materials, ohne Rücksicht auf seine spezifischen Zusammensetzungen oder Bedingtheiten und ohne Berücksichtigung der modernen oder aktuellen Vorgängen. Solch ein Lesen dieser Literatur verstößt gegen die für die Epoche charakteristische Verbindung des Schriftlichen mit der religiösen (und gesellschaftlichen) Didaktik.

Im Grzeszczuks Werk wird ein Historizismus angenommen, in dessen Rahmen die Ideen der „plebejischen“ Schriftsteller ihre Erfüllung in der fortschrittlichen literarischen Aktivität zur Zeit der Aufklärung von König Stanisław Poniatowski (1764-1795) sowie in dem revolutionären Werkschaffen des 19. Jahrhunderts finden. Dies wird mit der Suche während des Oktober-Tauwetters 1956 nach

27 Vgl. A. Brückner: *Dawna literatura mieszczańska*, „Przegląd Humanistyczny” 1925, S. 257-258 sowie idem: *Dzieje kultury polskiej*, Bd. 2: *Polska u szczytu potęgi*, Kraków 1930, S. 571.

28 Dieses Problem der „plebejischen Literatur“ behandelt im Kontext der Veränderung der Institution des Mezänatetums Urszula Augustyniak in der Arbeit *Koncepcje narodu*, op. cit., S. 22-23.

29 J. Tazbir: *Sowizdrzałskie zagadki*, op. cit., S. 76. Die Verbindungen der „plebejischen Literatur“ mit dem Werk des Autors von *Ferdynurke* „entdeckt” auch Piotr Pirecki (*Polska komedia plebejska XVI i XVII wieku. Zarys monograficzny*, Łódź 2008, z. B. auf der S. 67).

Tradition in der Kultur der 30-er Jahre (mit Formen wie Grotteske oder Absurden) sowie mit der Anbindung an die Grotteske in den 60-er Jahre gekoppelt³⁰

In solch eine Rolle wurde auch das Absurde Theater gesetzt: Das Absurde wird zu einer beschreibenden Form der „plebejischen Literatur“ in ihrer eulenspiegelhaften „Ausgabe“. So stellt zum Beispiel das Werk *Wyprawa plebańska* die „Poetik des real-gemachten Absurdes“ dar.³¹ Die Grotteske bildete einen natürlichen Bezugspunkt der Tauwetter-Schriftsteller, die auf Formen und Konventionen der 30-er Jahre zurückgegriffen haben, indem sie auf diese Weise den Sozialrealismus umgingen.³² Grzeszczuk nutzte die Grotteske auch als ein Instrument zur Beschreibung der Populärliteratur des 16. und 17. Jahrhunderts.

Die Grotteske und das Absurde bilden zwei Seiten der „eulenspieglerischen“ Literatur.³³ Die Anerkennung der Rolle der „verkehrten Welt“ (die jedoch nicht in den Kategorien der Didaktik interpretiert wurde, welche die *vanitas* akzentuiert)³⁴, korrespondiert mit der Grundeigenschaft der „Volksliteratur“ (welche eine oppositionelle Haltung gegenüber der „offiziellen Literatur“ hat). Ein Interpretationsmuster erzwingt daher ein Weiteres: Die Opposition zwischen der Volkskultur und der offiziellen Kultur liegt einer „Provokation“ zu Grunde. Die Provokation drückt nämlich aus, dass „die eigene plebejische Oppositionsform, in der die totale Negierung der bestehenden Ordnung sowie des verpflichtenden Wertesystems

30 In der Mini-Abhandlung von Marian Kisiel wird darauf hingewiesen, dass die Quellen der Poetik des Absurden (z. B. des Absurden Theaters oder der Kreativen Literatur) nach 1956 waren existenzhafte Inspirationen, besonders die von Jean Paul Sartre angeführten, die damals in Polen große Anerkennung fanden (M. Kisiel: *Zmiana. Z problemów świadomości literackiej przelomu 1955-1959 w Polsce*, Katowice 1999, S. 52-81).

31 S. Grzeszczuk: *Blazeńskie zwierciadło*, op. cit., z. B. S. 38, vgl. auch weiter z. B. S. 325-327.

32 Vgl. M. Kisiel: *Zmiana*, op. cit., S. 34, 74.

33 S. Grzeszczuk: *Blazeńskie zwierciadło*, op. cit., z. B. S. 88 ff.

34 Vgl. z. B. R. Curtius: *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern u. a., 1965, 104-108. In der Perspektive der „Volkskultur“ siehe P. Burke: *Helden, Schurken und Narren. Europäische Volkskultur in der frühen Neuzeit*, Übersetzung aus dem Englischen von Susanne Schenda, Stuttgart 1981, S. 199-205. Vgl. auch H. Kenner: *Das Phänomen der verkehrten Welt in der griechisch-römischen Antike*, Klagenfurt 1970; M. Kuper: *Zur Semiotik der Inversion. Verkehrte Welt und Lachkultur im 16. Jahrhundert*, Berlin 1993. Der Letztere macht darauf aufmerksam (S. 12), dass der Begriff von Curtius die Rolle der Adinaten übertreibt und die Topik der Impossibilia von den Motiven der „umgekehrten Welt“ nicht unterscheidet. Diese bildet einen dauerhaften Ausdruck der Melancholie, der nahe an die Vorstellungen des „schwachen Menschen“ kam, vgl. J. Delumeau: *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIII. - XVIII. Siècles)*, Paris 1983, S. 173-195. Die Melancholie kann Effekt der Verletzung der gesellschaftlichen Ordnung bedeuten gleichsam mit dem Streben nach Wiedererlangung der verlorenen Ordnung (W. Lepenies: *Melancholie und Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1969).

und der gesellschaftlichen Normen, sich mit Fehlen von Perspektiven auf ihre Veränderung verbindet“.³⁵ All das bildet die Quelle des Realismus als richtige Perzeptionskategorie, die typisch für das plebejische Volk ist.

Der „Realismus“ war für die marxistischen Kritiker wertvoll. Er entdeckte die Historizität der gesellschaftlichen Wirklichkeit und somit auch den Klassenkonflikt, wie auch die Notwendigkeit von Veränderung (welche für die neuen „Eulenspiegel“ zwar nicht erreichbar war, aber durch z. B. die schon erwähnten „Provokationen“ ausgedrückt wurde). Er erlaubt die Wahrnehmung dessen, dass die gesellschaftlichen Wirklichkeit anders ist als die Ideale der kirchlichen Ideologen. Diese Art Literaturkritik stellte sich gegen das Begreifen der Populärliteratur aus der Perspektive eines siegreichen Erfolgs der Gegenreformation. Sie versuchte eine souveräne und eigene Stimme des „Volkes“ aufzugreifen und die Geschichte der Populärliteratur aus diesem Gesichtspunkt zu beschreiben.

Die „Poetik des Absurden“ und die „verkehrte Welt“ erschienen in *Blazeńskie zwierciadło* mit grosser Häufigkeit sind das Heilmittel Grzeszczuks. Dieses baut er in die geschichtsliterarische Poetik innerhalb des soziologischen Kontextes der Populärliteratur ein.³⁶ Beide haben eine eigene Art Humor und Satire und dienen als Instrument des Kampfes gegen die feudale Unterdrückung und Religion. Dabei sollte die Konzeption Grzeszczuks die Erfahrungen der marxistischen Literaturwissenschaft der 50-er Jahre ersetzen.³⁷

Die Forschungen der Literaturgeschichte während der Nachkriegszeit in Polen standen in Abhängigkeit des Marxismus. Dies führte zur Geringschätzung der literarischen Formen und zu Gunsten der ideologischen, gesellschaftlichen und ökonomischen Fragen.³⁸ Der historiographische Mythos des Fortschritts, der ein wichtiges Element der marxistischen Literaturwissenschaft ist, bleibt weiterhin bestimmend. Auch das Revolutionäre und die Antireligiosität wurden betont. Pietätvoll wird dabei der fortschrittlich-realistische Charakter der „Eulenspiegelliteratur“ herausgefiltert (im Unterschied zu der „patrizischen Richtung“ der „bürgerlichen“ Literatur) und mit Nachdruck die „antifeudalen“ und „antiklerikalen“ Werke gesucht.

35 S. Grzeszczuk: *Blazeńskie zwierciadło*, op. cit., S. 243. Über diese Bemerkungen vgl. Kapitel X: Prowokacja, drwina, parodia (S. 243-270).

36 U. Augustyniak: *Koncepcje narodu*, op. cit., S. 13 (vgl. auch die Bemerkung auf S. 9).

37 Ein wichtiges Ereignis stellte die Konferenz der Polnischen Akademie der Wissenschaften im Oktober 1953 dar, welche die Ideologie der Renaissance betraf, der eine Reihe von Arbeiten vorausgingen, wie z. B. *Przełom renesansowy w literaturze polskiej drugiej połowy XV i pierwszej połowy XVI wieku* (Warszawa 1953) von Kazimierz Budzyk oder *Podłoże społeczno-gospodarcze polskiego Odrodzenia* von Stanisław Arnold (Warszawa 1954).

38 Vgl. auch M. Zawodniak: *Teraźniejszość i przeszłość. Studia o życiu literackim socrealizmu*, Bydgoszcz 2007, S. 121-142; J. Smulski: „Przewietrzyć zatęchłą atmosferę uniwersytetów”. *Wokół literaturoznawczej polonistyki doby stalinizmu*, Toruń 2009, S. 11-72.

Die plebejische Literatur

In der Terminologie von Stanisław Grzeszczuk funktionierte die plebejische Literatur als ein übergeordneter Begriff für eine Bezeichnung der Literatur als „volks-“, „bürgerliche“, „jahrmarktskomödienhafte“, „bürgerlich-eulenspieglerische“ oder „wanderlehrmeisterlich-eulenspieglerische“ Literatur.³⁹ Im Grunde beschrieben all diese Begriffe die unterschiedlichen Aspekte der plebejischen Literatur sowie diejenigen, die sich selbst auch eine gegensätzliche Richtung gab.⁴⁰ In der Konzeption von Grzeszczuk wurde die im 19. und 20. Jahrhundert vorgenommene Ausgliederung der Texte, die als „plebejische Literatur“ bezeichnet wurden, als Krönung der Forschungen gesehen. Die Gemeinsamkeit der Texte sollte sich in der gesellschaftlichen Identität der Schriftsteller offenbaren, die sich trotz der antagonistischen Haltung gegenüber den „bürgerlichen“ (auch „Patrizier-“) Idealen deutlich zeigte.⁴¹ Der Forscher machte dabei eine Unterscheidung zwischen der bürgerlichen Volksliteratur der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts (bezeichnet als „populäre Romane“) und einem gewissen Bereich dieser Literatur im 17. Jahrhundert. Diesen gewissen Bereich teilte er wiederum in zwei Bereiche: In die Bürger- (oder Patrizier-)Literatur und die Eulenspielliteratur.

Die in diesem Schrifttum scheinbar vorhandene und kohärente weltanschauliche Einstellung ist ein gewichtiges Konzeptionsproblem. Obwohl die gesellschaftlichen Schichten ein gemeinsames Wertesystem besitzen können, ist es schwer von einer übergreifenden Harmonie zu sprechen. Die spezifische „Mentalitätsgeschichte“ der „drei Bereiche“, welche sich im Gesamtwerk widerspiegelt, hat auch Grenzen in ihrer Anwendung. Für die Betrachtungen Grzeszczuks waren dabei sicherlich auch die Arbeiten von Julian Krzyżanowski wichtig und die

39 S. Grzeszczuk: *Blazeńskie zwierciadło*, op. cit., S. 65 ff. sowie S. 84-87.

40 S. Grzeszczuk: *Blazeńskie zwierciadło*, op. cit., S. 65 ff.

41 Ibidem, S. 85. Die Mehrheit der Schriftsteller sind Personen, die aus der Adelschicht stammen, wie es in seinen Abhandlungen Janusz Tazbir betonte (*Sowizdrzalskie zagadki*, op. cit., S. 68-70). Aus diesem Grund wird Betonung klar, dass sich die Autoren von der Bauernschicht unterschieden. Die Verachtung und der Unwille, welche erwähnt werden und welche auf die physische Arbeit hinweisen, gelten als Ausdruck der De-Klassierung: „Teraz nas zrównał z chłopami, / gdy do stodoły każe na młóckę z cepami“ [Heute hat er uns den Bauern gleichgesetzt, / als er uns hieß in die Scheune zu gehen um zu dreschen] (Zitat aus *Szkolna miseria* nach Tazbir, op. cit., S. 69). Brückner bemerkte dieses Problem im Kontext des Prozesses der Zersetzung des Schulwesens in den Pfarrgemeinden. Ein Zeichen dafür war der Umgang des Priesters mit dem Dorfschullehrer „als seinem Knecht“ (A. Brückner: *Cechy literatury szlacheckiej i miejskiej wieku XVII*, in: *Księga pamiątkowa ku czci Bolesława Orzechowicza*, Bd. 1, Lwów 1916, S. 168), ähnlich auch bei B. Geremek: *Świat „opery żebraczej“. Obraz włóczęgów i nędzarzy w literaturach europejskich XV-XVII wieku*, Warszawa 1989, S. 258.

davor erschienenen Arbeiten von Aleksander Brückner⁴². Eine besondere Rolle spielte dabei die Abhandlung *Cechy literatury szlacheckiej i miejskiej wieku XVII* [Die Eigenschaften der adligen und bürgerlichen Literatur des 17. Jahrhunderts], aus dem Buch *Księga pamiątkowa ku czci Bolesława Orzechowicza* [Festschrift für Bolesław Orzechowicz] (1916), das „sehr genau die Charakteristik und die Definition der Eulenspiegelliteratur“ beinhaltet. Im Wesentlichen bezieht sich das Konzeptionsproblem auf eine der wichtigsten Fragen: nämlich darauf, welche Merkmale für die „plebejische“ Literatur bei Grzeszczuk galten und welche für die „bürgerliche“ Literatur bei Badecki. In der Konzeption von Grzeszczuk entsteht die Literatur nicht nur als Ergänzung (wie auch bei Brückner), sondern vielmehr als ein Antimuster gegenüber der Adelsliteratur.⁴³

Hierbei tauchen zwei Hauptprobleme auf, die durch dieses Konzept nicht gelöst werden können:

Zum einen gibt es das Problem der Poetik der alten Literatur, welche die Möglichkeit die angetroffenen Konventionen zu parodieren erlaubte. Das hatte keinen Umsturzcharakter. Der Schriftsteller war durchaus im Stande in zwei Registern zu schreiben.⁴⁴ Erst die Verschiebungen der Relationen zwischen *sacrum* und *profanum*⁴⁵, die die frühneuzeitliche Kultur charakterisieren und die mit der Reformation und der Gegenreformation verbunden waren, führten zu einem Misstrauen den „lästerlichen“ und parodistischen Texten gegenüber (unabhängig von der literarischen Bewertung), welches in einigen literaturwissenschaftlichen Forschungen bis heute überdauert hat. Anders ausgedrückt: Die „adlige Literatur“ setzte ein Dasein von Parodie ohne soziologische Implikationen voraus (schloss es aber nicht aus). Die soziologischen Implikationen wurden von Brückner und später von Grzeszczuk unternommen. Diese Implikationen entstanden im Bereich solch einer Kultur, die vom Suchen eines Maßstabs der Ordnung und Kohärenz in der Kultur (des Klassizismus und später in der Kultur des 19. Jahrhunderts) beherrscht wurde. Dank dessen erlaubt die Parodie den Schriftstellern so zu schreiben, als ob sie sich in den parodistischen Darstellungen „von den Fesseln der religiösen Weltanschauung lösten“ und den Feudalismus durch die Umkehrung der vorhandenen gesellschaftlichen Muster zu kippen versuchten. Dabei muss auf die Gleichsetzung der Parodie mit der Satire hingewiesen werden, denn dank der

42 Vgl. S. Grzeszczuk: *Blazeńskie zwierciadło*, op. cit., S. 66 ff.

43 Die „Eulenspiegelliteratur“ ist nicht nur „anti-adlig“, sondern auch „anti-bürgerlich“ (z. B.: S. Grzeszczuk: *Blazeńskie zwierciadło*, op. cit., S. 193).

44 Vgl. z. B. L. W. Johnson: *Poets as Players – Theme and Variation in Late Medieval French Poetry*, Stanford 1990.

45 Vgl. Analyse von N. Zemon Davis: *Humanismus, Narrenherrschaft und die Riten der Gewalt. Gesellschaft und Kultur im frühneuzeitlichen Frankreich*, aus dem Amerikanischen von N. Löw Beer, Frankfurt am Main 1989, besonders S. 171-209.

Gleichsetzung betreibt die Parodie über gewisse Aspekte der gesellschaftlichen Wirklichkeit in der Adelsrepublik ihren Spott.

Zum anderen gibt es das Problem der didaktischen Verpflichtung der Kultur in der Frühen Neuzeit. Diese wurde durch die Schilderung des Antimusters bezüglich des Verhaltens von gesellschaftlichen Gruppen oder Individuen realisiert. Eine solche Schilderung bedeutete nicht automatisch eine Zustimmung zu dessen Inhalt. Sie zeigte lediglich ein Verhalten auf, das sich nicht in die von der Gesellschaft gebilligte Konvention fügte, sondern das gewöhnlich als „dumm“, „verrückt“ oder „nährisch“ bezeichnet wurde. Zu solch einem Verhalten sollte der vernünftige Mensch eine ausreichende Distanz finden. So sagt zum Beispiel der Sohn (Syn) zu der Welt (Świat) in der Moralität *Komedyja Justyna i Konstancyjej* [Die Komödie von Justin und Konstanze] (1557) von Marcin Bielski⁴⁶:

Szczęściem swoim nierówno szafujesz,
 W pomieszanych sprawach się nie czujesz.
 Lepiej sprawiasz rzeczy przyrodzone,
 Niżli ludzi ku Bogu skłonięne.
 Nie chcę wsiadać do twojej łódzicy,
 By mię nie obrocila na nice.
 (II, Z. 59-64)

[Dein Glück verteilst du nicht gleichmäßig, / in den unterschiedlichsten Dingen kennst du dich nicht aus. / Lieber tust du weltliche Sachen, / als dass du dich mit Leuten beschäftigst, die Gott zugewandt sind. / Ich will nicht in dein Boot steigen, / damit es nicht zusammen mit mir kentert.]

Der Sohn ist sich der Gefahr bewusst, welche in der Welt auf ihn lauert: Er steigt nicht in das Boot der „Verrückten“ oder der „Dummen“ ein, die sehr an dem hängen, was weltlich, körperlich ist und sich im Zeitlichen befindet. Er will damit nicht das Geistige der Bestimmung des Menschen aus den Augen verlieren. Sollte er dies dennoch aus freien Willen tun, so würde er in Konsequenz die Hoffnung auf die zukünftige Erlösung verlieren.

Ein sehr großer Teil der „Eulenspiegelliteratur“ stellt eine „Anti-Norm“ dar. Offensichtlich ist dabei, dass es sich hier um eine didaktische Intention handelt. Es wird ein Gegenmuster entworfen, das bei der Analyse alter Werke nicht außer Acht gelassen werden kann. In der Konzeption von Grzeszczuk bleibt diese didaktische Intention der „bürgerlichen Literatur“ aber unberücksichtigt. Diese Intention wurde *a limine* verworfen, als sei sie in der „Eulenspiegelliteratur“ nicht vorhanden,⁴⁷ weil Didaktismus nach Ansicht Grzeszczuks nicht in das gesellschaftliche Tun des „Volkes“, das sein eigenes Schaffen bestimmt, passt. Im Ge-

46 Diesen Text beziehe ich aus der Edition: M. Bielski: *Komedyja Justyna i Konstancyjej*, M. i J. Bielscy: *Sjem niewieści*, bearb. von J. Starnawski, Kraków 2001, hier S. 142.

47 S. Grzeszczuk: *Blazeńskie zwierciadło*, op. cit., S. 193-194.

gensatz dazu geht er davon aus, dass eine didaktische Intention nicht im Leben eines Volkes vorhanden ist, das eine eigene Kultur als Opposition zur offiziellen Literatur und Kultur bildet.

Ein und dasselbe Werk kann sowohl die Norm als auch das vollkommene Gegenteil beinhalten. So operiert zum Beispiel Jan Jurkowski in *Tragedia o polskim Scylyrusie i trzech synach koronnych* [Die Tragödie vom polnischen Skilyrus und seinen drei Thronfolgern] (1604)⁴⁸ mit einem idealen Bild, das den Adel hochstilisiert. Im Intermedium über Orczykowski⁴⁹ stellt sich Jurkowski aber den tatsächlichen Zustand (ebenso tut er in der Genealogie, dem Wappen und der Beschäftigung mit der Figur des Wielki Chwał) diesem idealen Bild⁵⁰ entgegen. Die Rolle des Intermediums ist das Aufzeigen einer Anti-Norm als Gegensatz zu dem angenommenen oder postulierten Muster (hier ist es der Bildungsstand auf den Herrenhöfen).

Authentizität und Aktualität

Augustyniak setzt sich kritisch mit den Überlegungen von Grzeszczuk auseinander. Dennoch bringt Sie dabei unter anderem auch die Argumente der „Authentizität und Aktualität“ ins Spiel.⁵¹ (Der Begriff „Authentizität“ ermöglicht bei ihr die Erörterung der „Begriffe Volk und Vaterland“⁵², da jeder Begriff den anderen bestärkt und von sich selbst abhängig macht). Die Begriffe „Authentizität und Aktualität“ müssen aber im Geist der von der Autorin kritisierten „einfachen Abhängigkeit zwischen den historischen Fakten und ihrer literarischen Widerspiegelung und Umwandlung“⁵³ gesehen werden.

Weiterhin besteht das unlösbare Problem, wie die „plebejische Literatur“ als „historische Quelle zur Untersuchung des gesellschaftlichen Bewusstseins“ be-

48 J. Jurkowski: *Dziela wszystkie*, Bd. 1: *Tragedia o polskim Scylyrusie i trzech synach koronnych*, bearb. von J. Krzyżanowski, S. Rospond, Wrocław 1958.

49 J. Jurkowski: *Tragedia o polskim Scylyrusie*, op. cit., S. 80-81 sowie 86-94.

50 Vgl. auch U. Augustyniak: *Koncepcje narodu*, op. cit., S. 21-22.

51 U. Augustyniak: *Koncepcje narodu*, op. cit., S. 16.

52 Ibidem, S. 18 ff.

53 Ibidem, S. 15, vgl. auch S. 18, 20, 24-27. Charakteristisch für die Arbeit Augustyniaks ist das wörtliche Verständnis der „Authentizität“, der „verkehrten Welt“ sowie der fingierten Oralität von *Statut* von Jan Dzwonowski, das für die wörtlich verstandenen „Wanderarren“ bestimmt war (J. Dzwonowski: *List wolny i przywilej frantowskiego cechu*, in: idem: *Pisma (1608-1625)*, Hrsg. K. Badecki, Kraków 1910, S. 49-54 sowie *Konstytucje nowe generalowe*, in: idem, S. 55-71). Fingierte Oralität gilt als ein Argument für die Ausführung des letztgenannten Textes als eine mündliche Literatur während einer adligen Zusammenkunft (U. Augustyniak: *Koncepcje narodu*, op. cit., S. 23).

handelt werden kann.⁵⁴ Das Problem kann nicht durch eine einfache Direktive behoben werden und erfordert in der Interpretationspraxis eine individuelle Herangehensweise an jedes Werk. Es kann hier beispielsweise auf die klassische Abhandlung von Leo Spitzer⁵⁵ verwiesen werden, der darin aufzeigt, dass die Autoren des Mittelalters die „Authentizität“ (und insbesondere die biographischen „Fakten“) vor allem ihren literarischen Quellen verdanken.

Ähnlich verhält es sich mit der Topik der „verkehrten Welt“. In ihr spiegelt sich nicht der Widerspruch der „Eulenspiegeliteratur“ gegen die gesellschaftliche Realität und auch nicht die „Absurdität“ als einem Element der eulenspieglerischen Polemik gegenüber der angetroffenen Gesellschaftstruktur wider.

Neben der „Aktualität“ ist die Rezeption der „plebejischen Literatur“ deren zweites wichtiges Merkmal und macht damit auch sie zu einer „kostbaren Quelle zur Untersuchung des gesellschaftlichen Bewusstseins“ der damaligen Zeit.⁵⁶ Gekennzeichnet durch allgemeine oder sogar massenhafte Verbreitung soll die Literatur „die geistige Grundnahrung für die Mehrheit der nicht gelehrten Menschen“ sein.⁵⁷ Auch diese Eigenschaft ist ein in Worte gefasster Aspekt der Konventionen, die mit dem schöpferischen Akt und dem „Stolz“ des damaligen Schriftstellers verbunden sind (wie auch mit der Fiktionalisierung der oralen Konventionen).

Somit sollte die Volksliteratur (Augustyniak macht darauf aufmerksam, dass die Rezipienten dieser Literatur aus allen Schichten der damaligen polnischen Gesellschaft stammen⁵⁸) vor allem als Unterhaltung gesehen werden, da sie nicht direkt wichtige, gesellschaftliche und politische Probleme ihrer Zeit zur Sprache brachte. Daher stammte wohl der Unterschied zwischen dem Schaffen von Jan Jurkowski sowie Sebastian Klonowic und den Autoren wie „Jan Dzwonowski“ oder „Jan z Kijan“. Dieser Unterschied überrascht nicht.

Doch auch wenn in der Volksliteratur Figuren oder Nachnamen auftauchen, deren Existenz historisch belegt ist, beweist dies nicht, dass die dargestellten Gegebenheiten authentisch waren. Eine Historizität von Nachnamen, die Beweise der Existenz historischer Figuren⁵⁹ usw., sind keine Zeugnisse von deren Authentizität, sondern ein Argument für die Darstellung niedriger Begebenheiten und für die Verpflichtungen *vérité des faits*. Schon in der Literatur des 16. Jahrhun-

54 U. Augustyniak: *Koncepcje narodu*, op. cit., S. 19-27, zitiert von S. 19.

55 L. Spitzer: *Note on the Poetic and the Empirical 'I' in Medieval Authors*, in: L. Spitzer: *Romanische Literaturstudien 1936-1956*, Tübingen 1959, S. 100 ff.

56 U. Augustyniak: *Koncepcje narodu*, op. cit., S. 26-27.

57 Ibidem mit Bezug auf M. Topolska: *Czytelnik i książka w Wielkim Księstwie Litewskim w dobie renesansu i baroku*, Wrocław 1984, S. 280-298 (Czytelnictwo mieszczan i chłopów).

58 Ibidem, S. 8-9.

59 Vgl. S. Grzeszczuk: *Nazewnictwo sowiżrzalskie*, Kraków 1966, sowie Kap. VII *Między autentyzmem i groteską (Błażeńskie zwierciadło*, op. cit., S. 164-194).

derts können Tendenzen zur Historisierung (und zur Hinzufügung eines lokalen Kolorits) beobachtet werden, was beim Rezipienten den Eindruck der Wirklichkeit der vorgestellten Welt hervorrufen sollte – ein klassisches Beispiel hierfür ist das Werk *Eulenspiegel*. (Die Glaubhaftigkeit der Darstellung ermöglichte die Erschaffung eines Textes trotz einer möglichen negativen Bewertung der Inhalte durch den Rezipienten. Unter Einbeziehung dessen, was „wirklich“ geschah, können die Textinhalte dennoch dargestellt werden.⁶⁰) So etwas bewirkte u. a. ein altpolnischer Übersetzer, der z. B. den Begriff „Historia“ [wahre Geschichte] verwendete und für einzelne Erzählungen des *Eulenspiegels* einsetzte.

Dem gegenüber sollte der auf die gesellschaftliche Erfahrung gestützte Realismus in der marxistischen Literaturwissenschaft die Reduzierung der religiösen Argumentationen oder die Begrenzung der religiösen Weltansicht bewirken. Deswegen sei die Rolle des Realismus so wertvoll gewesen und die Schriftsteller des 16. Jahrhunderts hätten so schon dem sozialistischen Realismus der 1950er entgegen gestrebt.

***Blazeńskie zwierciadło*. Die plebejische Literatur – Kontinuität und Fortsetzung**

Stanisław Grzeszczuk knüpfte in seinem Werk *Blazeńskie zwierciadło* an die Arbeit von Kazimierz Budzyk an und nahm zwei Unterscheidungen der bürgerlichen Literatur vor, nämlich die patrizierische und die plebejische Richtung.⁶¹ Diese Unterscheidung in zwei Richtungen machte Budzyk auch in der Einleitung zu der zweibändigen Anthologie *Literatura mieszczańska w Polsce od końca XVI do końca XVII wieku* [Die bürgerliche Literatur in Polen vom Ende des 16. bis Ende des 17. Jahrhunderts] (1954), welche er zusammen mit Hanna Budzykowa und Julian Lewański bearbeitet hatte.⁶²

60 W. Röcke: *Aggression und Disziplin. Gebrauchsformen des Schwanks in Erzählensammlungen des 16. Jahrhunderts*, in: *Kleinere Erzählformen des 15. und 16. Jahrhunderts*, Hrsg. W. Haug, B. Wachinger, Tübingen 1993, S. 106-129 hier S. 111; *Die Freunde am Bösen*, op. cit., S. 281. Zur Erwartung der literarischen Faktizität, vgl. auch J.-D. Müller: *Volksbuch/Prosaroman im 15./16. Jahrhundert – Perspektiven der Forschung*, „Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur“. Erstes Sonderheft: Forschungsreferate, 1985, S. 73.

61 So teilte man die Texte in der Anthologie: *Dwa nurty literatury mieszczańskiej XVII w. w Polsce*, op. cit., S. 1 ff. (Patrycjuszowski nurt literatury mieszczańskiej) sowie S. 95 ff. (Plebejski nurt literatury mieszczańskiej).

62 K. Budzyk: *Wstęp*, in: *Literatura mieszczańska w Polsce od końca XVI do końca XVII wieku*, bearb. von K. Budzyk, H. Budzykowa, J. Lewański, Warszawa 1954, Bd. I, S. 5-70.

Im Grunde waren die neuen „Eulenspiegel“ (mit ihrer spielerischen und komischen Eigenschaft) die wirklichen Verbreiter der literarischen Methoden, da sie sich hervorragend in der „hohen“ Literatur auskannten. Dadurch können die damaligen „offiziellen“ Schriftsteller nicht als „Popularisatoren der eulenspieglerischen Methoden oder literarischen Verfahren“⁶³ gesehen werden. Der Kronhofmarschall Łukasz Opaliński (1612-1662) griff in dem Werk *Coś nowego*⁶⁴ [Etwas Neues] nicht unbedingt nach „formellen Mitteln, die durch die plebejischen Humoristen herausgearbeitet wurden“.⁶⁵ Auch der Magnat Stanisław Herakliusz Lubomirski (1642-1702) benutzte in seiner Komödie *Don Alvares albo niesforna w miłości kompanija* [Don Alvares oder die in der Liebe einträchtige Kumpanei] und in der an das Hofpublikum gerichteten Komödie *Komedya Lopesa starego ze Spirydonom* [Komödie des alten Lopes mit dem Spiridon] die ihm sehr gut bekannten Verfahrenstechniken der literarischen Kunst (welche selbstverständlich auch „eulenspiegelhafte“ Kunst genannt werden kann).⁶⁶ Aus diesem Grund sollten die von dem Vize-Schatzmeister Jan Andrzej Morsztyn (1621-1693) geschriebenen Werke, wie (K 6) *Minucje* oder (L 91 und 92) *Ora-cje kwietne* [April-Predigten] (die das Problem *risus paschalis* aufgreifen und an *Wyprawa plebańska* aus dem Jahr 1590 sowie an *Albertus z wojny* aus dem Jahr 1596 anknüpfen) nicht als bewusste Anlehnung an die Eulenspiegellitera-

Über die Konzeption der „drei Kreise der eulenspieglerischen Komödie“ von Budzyk (der Wanderlehrmeister-Kreis, der Jesuiten-Kreis und der Hof-Kreis), vgl. S. Grzeszczuk: *Blazeńskie zwierciadło*, op. cit., S. 78-80.

63 Vgl. ibidem.

64 Ł. Opaliński: *Coś nowego*, in: idem: *Wybór pism*, bearb. von S. Grzeszczuk, Wrocław 1959, S. 233-305.

65 S. Grzeszczuk: *Blazeńskie zwierciadło*, op. cit., S. 80. Ähnlich auch Claude Backvis (*Panorama poezji polskiej*, op. cit., Bd. 2, S. 45-46, vgl. auch S. 301-305). Die Parodie der Neuigkeiten, welche nach Meinung von Grzeszczuk auch Opaliński behandeln sollte, muss keine Kenntnis der „eulenspieglerischen“ Parodien der Neuigkeiten haben (so aber bei S. Grzeszczuk: *Wstęp*, in: Ł. Opaliński: *Wybór pism*, op. cit., S. XCII). Allein die Gattung der Neuigkeiten ist wichtig für die Perspektive der kulturellen Kommunikation im Bereich des adligen Landhofes (und nicht des Informationsflusses im städtischen Milieu). Nach Urszula Augustyniak ist es eben das Lied über die Neuigkeiten, das die Lebensdauer der „Eulenspiegelliteratur“ unterstreicht, die als Marktbuden-Literatur oder als Bettler-Lied schon im 18. Jahrhundert erblühte und die uns nahe Vergangenheit überdauerte (U. Augustyniak: *Koncepcje narodu*, op. cit., S. 16-17).

66 Die Texte von Lubomirski *Don Alvares albo niesforna w miłości kompanija* und *Komedya Lopesa starego ze Spirydonom*, in: *Dramaty staropolskie. Antologia*, bearb. von J. Lewański, Bd. 5, Warszawa 1963, S. 403-552. Eine ähnliche Stellung zur Grzeszczuk hat auch Backvis, vgl. C. Backvis: *Panorama poezji polskiej*, op. cit., Bd. 2, S. 46-47.

tur gesehen werden. Morsztyn nimmt (obwohl in einem unvergleichlich breiteren Ausmaß) an der gleichen, gemeinsamen Kultur teil.⁶⁷

Doch was die Werke *Coś nowego* von Łukasz Opaliński und *Satyry* [Satiren] von Krzysztof Opaliński (1611-1655) anbelangt, kann nicht davon gesprochen werden, dass „die Möglichkeit auf niedrigen literarischen Ebenen zu landen“ bestünde, um „nach einer rüpelhaftesten Literaturströmung zu greifen, die es jemals in der sarmatischen Gesellschaft gab“.⁶⁸ Eine kulturelle Überlegenheit manifestiert sich nicht in dem Unwillen gegenüber gewissen Themen oder in der Fähigkeit nach „plebejischen“ beziehungsweise „sarmatischen“ Ausdrucksmitteln oder Gattungen zu greifen. Diese Unterscheidung ist hier nicht vorhanden, denn sie ist ein Ergebnis der kulturellen Projektion von Normen des europäischen Klassizismus im 18. Jahrhundert. Des Weiteren erscheint unter diesem Gesichtspunkt in der niedrigeren Literaturströmungen des 17. Jahrhunderts ein „grober Wortschatz“, wie auch das, was „alle und alles beleidigt und lächerlich macht“.⁶⁹ Das war für die Autoren des 16. Jahrhunderts nicht offensichtlich. Skatologische oder obszöne Inhalte sollten hier als übereinstimmend mit rhetorischen Spaßmustern bewertet werden, wenn sie auf „höfische“ Art umgestaltet und begriffen werden.⁷⁰ Wenn ein sprachlicher Schliff fehlt, dann sollten diese Werke zu dem Bereich *scurrilitas*, *trivialitas* oder *agrestitudo* gezählt werden. Die Autoren, die anfangs des 17. Jahrhunderts geschrieben haben, die in ihren Texten skatologische oder obszöne Motive einarbeiteten, schreckten nicht vor dem „Inhalt“ selbst zurück, sondern vor der Wortwahl. Dies erforderte eine sehr sorgsame Arbeit. Die Auseinandersetzung bezieht sich eher auf die barbarischen Formen als auf die Motive.⁷¹ Die Normen des Klassizismus dürfen nicht auf die langsamen Veränderungen übertragen werden, die in der europäischen Kultur des 16. und 17. Jahrhunderts vor sich gingen, und die von der religiösen Spaltung betroffen waren.⁷²

Eulenspiegelhafte Texte wurden gern für religiöse Auseinandersetzungen genutzt, insbesondere von Jesuiten, die bestrebt waren Pamphleten, die sich gegen

67 J.A. Morsztyn: *Utworthy zebrane*, bearb. von L. Kukulski, Warszawa 1971, S. 155-157, 67-68. Vgl. C. Backvis: *Panorama poezji polskiej*, op. cit., Bd. 1, S. 327-329. Über die Witze über die Kalender bei Morsztyn, vgl. J. Krocak: „*Jeśli mię wieźdźba prawdziwa uwodzi...*“. *Prognozyki i znaki cudowne w polskiej literaturze barokowej*, Wrocław 2006, S. 211-215.

68 C. Backvis: *Panorama poezji polskiej*, op. cit., Bd. 2, S. 302.

69 So Backvis über „die polnischen Wanderlehrmeister“ (ebd., S. 303).

70 H.-G. Schmitz: *Physiologie des Scherzes. Die Bedeutung und Rechtfertigung der Ars locandi im 16. Jahrhundert*, Hildesheim 1972, S. 86-90.

71 Ibidem, S. 87.

72 Vgl. dazu Kap. VII.

Andersgläubige richteten, eine „eulenspiegelhafte“ Poetik zu geben.⁷³ Diese Tendenz ist nicht neu und weist auf einen gesellschaftlichen Konservatismus nicht nur der Ordensleute, sondern auch der Autoren hin. Diese Literatur entstand innerhalb des damaligen Wissensbereiches und wurde an die neuen Erfordernisse angepasst. In den modernen Untersuchungen wird auf die Anpassungsfähigkeit der Autoren, die keine neuen „Eulenspiegel“ waren, aufmerksam gemacht (wie z. B. auf den schon erwähnten Magnaten Jan Andrzej Morsztyn) und aufgezeigt, wie sie die „eulenspiegelhafte“ Poetik übernommen haben.⁷⁴

Zusammenfassung

Allgemein kann festgestellt werden, dass die Ausführungen von Stanisław Grzeszczuk eine Fortsetzung der marxistischen Untersuchungen der 1950-er Jahre sind. Sie sind eine Art Versuch einer Synthese in einer Situation, in der die gesellschaftliche Wirklichkeit ausschließlich einseitig beleuchtet wurde. Der gesellschaftlichen Wirklichkeit wurde sowohl innerhalb literarischer Muster als auch in Bezug auf menschliche oder gesellschaftliche Motivationen eine Vielschichtigkeit abgesprochen. In gewissem Sinn ist der Versuch dieser Synthese der Ausdruck einer gesellschaftlichen Krise, die durch die Behandlung kultureller Aktivität des Menschen nach nur einem einzigen Muster ausgelöst wurde. Insofern setzte Grzeszczuk die Untersuchungen fort, die sich auf Übertragung einer Pseudo-Richtigkeit der industriellen Gesellschaft auf die Adelskultur, d.h. auf die vor-industrielle Gesellschaft, stützten. Diese Methode verlor dadurch die Verbindungen der Texte zu den vorangegangenen literarischen und kulturellen Traditionen. Die Literatur des 16. und 17. Jahrhunderts lässt sich aber nicht auf Opposition oder Dichotomie reduzieren. In der Zeit der marxistischen Untersuchungen und bei Grzeszczuk wurde die literarische Kultur der Autoren, das Rezeptionsklima, der Grad des gesellschaftlichen Konformismus sowohl des Schriftstellers als auch des Rezipienten wie auch die Rolle der moralischen und religiösen Voraussetzungen (welche in der Zeit der Konfessionalisierung besonders wichtig waren⁷⁵) unberücksichtigt gelassen.

Durch Grzeszczuk entstand ein literaturwissenschaftliches Konstrukt, das sich auch auf andere humanistische Gebiete auswirkte. So wird zum Beispiel in

73 *Kontrreformacyjna satyra*, op. cit. An diese Tatsache erinnert Janusz Tazbir (*Sowizdrzalskie zagadki*, op. cit., S. 71).

74 Vgl. z. B. W. Koschmal: *Jan Andrzej Morsztyn und das Ende des Barock: Zyklizität und poetische Verdichtung*, „Russian Literature“ 1990, S. 273-274.

75 Vgl. H. Schilling: *Konfesjonalizacja. Kościół i państwo w Europie doby przednowoczesnej*, übers. von J. Kałużny, Poznań 2010.

der Arbeit von Maria Bogucka und Henryk Samsonowicz *Dzieje miast i mieszczaństwa w Polsce przedrozbiorowej* [Die Geschichte der Städte und des Bürgertums vor den Teilungen Polens] das Vorhandensein einer „eulenspiegelhaften Literatur“ festgestellt, als „Beweis der Existenz gewisser Formen der Eigenart bürgerlicher Kultur sogar in der für sie sehr ungünstigen Zeit“.⁷⁶ Das Grundproblem bildet hier der „Realismus“ der „Eulenspiegelliteratur“. In gewissem Grad öffnet sich diese zwar der städtischen Realität, doch dieser „Realismus“ wird zu einer Kategorie, die sich auf die heute nur schwach erkennbaren Konventionen oder satirische Instrumente der alten Literatur stützt.

Die „bürgerliche Literatur“ wurde damit auf die Elemente reduziert, die mit einer gesellschaftspolitischen Doktrin kohärent waren. Die bekannte und in vielen Arbeiten gefestigte Vorstellung Grzeszczuks erhielt ein weiteres Beständigkeitscharakteristikum, unabhängig von den vereinzelt kritischen Stimmen oder den mehr oder weniger fortgeschrittenen detaillierten Untersuchungen des von Badecki herausgegebenen Textkorpus.⁷⁷

Die literarische Quelle ist nur ein Zeichen von etwas, das eine Erklärung erfordert. Sie ist keine Widerspiegelung der Wirklichkeit. Die Schlüsselfrage nach Intention und Bestimmung der Texte bleibt bestehen. Wir können den Text nicht als eine Widerspiegelung der Wirklichkeit verstehen. In der Konsequenz stellen sich Verhaltensweisen, die als ein Ausdruck von „Freiheit“ oder „Revolution“ gesehen werden, oft nur als Demonstration negativer Muster des Verhaltens dar. Dem Rezipienten derartiger Texte bleibt letztlich die Auswahl der richtigen Einordnung überlassen.

76 M. Bogucka, H. Samsonowicz: *Dzieje miast i mieszczaństwa w Polsce przedrozbiorowej*, Wrocław 1986, S. 558.

77 So z. B. das kürzlich herausgegebene Buch von Piotr Pirecki (*Polska komedia plebejska XVI i XVII wieku. Zarys monograficzny*, op. cit.) oder die Ausschnitte der Arbeit von Teresa Banaś (*Pomiędzy tragicznością a groteską. Studium z literatury i kultury polskiej schyłku renesansu i wstępnej fazy baroku*, Katowice 2007).

Kapitel 4

„...gleich einem Basiliskus, der mit dem Blick tötete.“ Eulenspiegel, Sowizdrzal und die „Eulenspiegelliteratur“

In der deutschen Literaturwissenschaft führten die Untersuchungen zum Werk *Eulenspiegel*¹ zu keiner akademischen *opinio communis*². Es entstanden Kontroversen. Diese bilden den Ausgangspunkt für die Untersuchung der „altpolnischen Nachkommenschaft der Eulenspiegelfigur“, die als eine „Fortsetzung“ des *Eulenspiegel*-Werkes gesehen wurde³. Die Hauptfiguren der Populärliteratur sind „Helden, Schurken und Narren“. Diese stellen, laut Peter Burke, je einen Helden auf, welcher als Vertreter der niedrigen Kultur ihren Alltag und ihr Verhältnis zu den für den Alltag geltenden Normen zeigen. Dieser Held soll belustigen, in Staunen setzen, in Entsetzen führen, den Widerstand hervorrufen. Der Eulenspiegel (auf Polnisch „Sowizdrzal“) entzieht sich aber dieser Charakteristik. Er überschreitet jede gesellschaftliche Rolle, die ihn definieren könnte.⁴ Er zerschlägt die Einheit

-
- 1 Vgl. D. Blamires: *Zum Namen „Eulenspiegel“*, „Eulenspiegel-Jahrbuch“ 2000, S. 59-70.
 - 2 Vgl. z.B. A. Classen: *Der vertrackte, widerspenstige Held Till Eulenspiegel. Sexualität, der Körper, Transgression*, „Euphorion“ 1998, H. 2, S. 249-270, hier S. 249. Kürzlich J. Melters: „ein fröhlich gemut zu machen in schweren zeiten...“. *Der Schwankroman in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Berlin 2004, S. 13-23.
 - 3 Die Zitate stammen aus: *Sowiżrzał krotchwilny i śmieszny. Krytyczna edycja staropolskiego przekładu Ulenspiegla*, Hrsg. R. Grzeškowiak, E. Kizik, Gdańsk 2005 sowie *Ein kurzweilig Lesen von Dil Ulenspiegel. Nach dem Druck von 1515*, Hrsg. W. Lindow, Stuttgart 1978. Über die polnische Rezeption im 17. und 18. Jahrhundert, vgl. S. Grzeszczuk: *Blazeńskie zwierciadło. Rzecz o humorystyce sowizdrzalskiej XVI i XVII wieku*, Kraków 1994, S. 18-25, 245-247. Einstige Aussagen zu Eulenspiegelfigur sammeln auch Radosław Grzeškowiak und Edmund Kizik (*Wstęp*, S. XXXI ff.), vgl. auch Karol Badecki (LM 355).
 - 4 Vgl. P. Burke: *Helden, Schurken und Narren. Europäische Volkskultur in der frühen Neuzeit*, Übersetzung aus dem Englischen von S. Schenda, Stuttgart 1981, S. 162-191. W. Röcke: *Kollektive Mentalität und Individualisierung. Probleme einer historischen Poetik des Ulenspiegel*, in: *Hermen Bote. Braunschweiger Autor zwischen Mittelalter und Neuzeit*, Hrsg. D. Schöttker, W. Wunderlich, Wiesbaden 1987, S. 207. Wir haben es hier

der individuellen und kollektiven Norm, überschreitet diese ständig, wendet sich von ihr ab und verletzt diese.⁵

Das Hauptanliegen der neuen polnischen „Eulenspiegel“ war es den Normen gerecht zu werden, wie zum Beispiel durch Vermeidung obszöner Gesten und schlechten Betragens.⁶ Das ist das wesentliche Unterscheidungsmerkmal der „neuen“ von dem „alten“ deutschen Eulenspiegel. Jedoch der hohe Grad oraler Eigenschaften des „alten“ Eulenspiegels schützt ihn vor eindeutigen und kohärenten Bewertungen (besonders in der Literaturkritik im 16. und 17. Jahrhundert)⁷, wo nur ein gewisser Aspekt des „alten“ Eulenspiegels übernommen wurde. Es gibt keine weiteren Nachweise über ein besonderes Interesse bei den altpolnischen Autoren an der Lebensform des Eulenspiegels (z. B. an seinen ständigen Weiterreisen).⁸ Nur ab und an werden sie erwähnt (wie z. B. im Gedicht (25) *Na starego Sowiźrzala* [Auf den alten Eulenspiegel]). Es gibt auch kein weiteres Interesse an seiner sprachlichen Gewandtheit und an den untypischen Wortspielen, welche die Kommunikation in Frage gestellt hat, da sie nicht vorhersehbare Möglichkeiten der Sprache nutzte.⁹

In der Rezeption des *Eulenspiegels* spielte die Prüderie der Kultur des 19. Jahrhunderts sowie auch die Bewertung der „Volkstradition“ eine besondere Rolle.¹⁰ Es scheint, dass die Autoren des 16. und 17. Jahrhunderts in ihrem Werk (und dies hinsichtlich des moralischen Ausmaßes der Konfessionalisierungsprozesse des westlichen Christentums) offener waren als die Gelehrten des 19. Jahrhunderts. Typisch dafür sind die Auslassungen in der damaligen polnischen Übersetzung des *Eulenspiegels*. So wurden Elemente entfernt, die sich direkt auf die

mit einem „Bestand“ heterogener Elemente zu tun, die eine nicht kohärente Ganzheit bilden und die sich radikal unterschiedlichen Analysen unterziehen können.

- 5 W. Röcke: *Kollektive Mentalität und Individualisierung*, op. cit., S. 208.
- 6 Das unterstreichen auch die Autoren der Einleitung *Wstęp* – R. Grześkowiak i E. Kizik (*Sowiźrzal krotochwilny i śmieszny*, op. cit., z. B. S. XXXV-XXXVI).
- 7 Vgl. z. B. W. Röcke: *Die Freude am Bösen. Studien zu einer Poetik des deutschen Schwankromans im Spätmittelalter*, München 1987, S. 333 (Fußnote 5 auf der S. 213), in denen die Wechselwirkung der mündlichen und Schriftlichen Quellen unterstrichen wird. Eulenspiegel stellt eine Art Kompilation der „Quellen“ dar (die charakteristisch in der literarischen Kultur vor der Epoche der Aufklärung ist, welche durch das Zusammentreffen des gesprochenen, des geschriebenen und des gedruckten Wortes entstand). Der Autor stellt in seinem Vorwort fest: die „Schrift von Ulen Spiegel [...] mit Zulegen etlicher Fabulen des Pfaff Amis und des Pfaffen von dem Kalenberg“ (*Ein kurzweilig Lesen von Dil Ulen Spiegel*, op. cit., S. 8).
- 8 W. Röcke: *Kollektive Mentalität*, op. cit., S. 208.
- 9 So A. Classen: *Der vertrackte*, op. cit., S. 264.
- 10 Dies verdeutlicht die Auswahl von Julian Krzyżanowski von Fragmenten der damaligen Übersetzung des *Eulenspiegels* (die erste altpolnische Edition vor 1547) in seiner Ausgabe *Romans XVI wieku* (siehe R. Grześkowiak, E. Kizik: *Wstęp*, op. cit., S. XXIV).

unanfechtbaren Handlungen der Kirche (wie der Reliquienanbetung, die letzte Ölung, die Beerdigung) beziehen. Bewahrt blieben die Elemente, welche im satirischen Licht die Vergänglichkeit, Schwäche oder Sündhaftigkeit des Menschen zeigen, wie z. B. die Scherze aus den Pfaffen, die am Oster-Mysterium teilnehmen („historyja“ 13) oder die falsche Beichte („historyja“ 37).¹¹

In der vorliegenden Arbeit soll das literarische und kulturelle Ausmaß der Eulenspiegelfigur „identifiziert“ werden. Dies scheint hinsichtlich der Bezugnahmen auf die Figur des Eulenspiegels sowohl in der Primärliteratur als auch in der Sekundärliteratur sehr wichtig zu sein. Aus diesem Grunde muss zunächst die greifbare Rezeption des Eulenspiegels im damaligen polnischen Schrifttum (der oft mit der Figur des Marcolphus in Zusammenhang gebracht wurde) verfolgt werden.

Ein weiteres Problem stellt die Analyse der literaturwissenschaftlichen Rezeption im Bereich des wissenschaftlichen Schrifttums dar, welches zu der „bürgerlichen Moral“ gezählt wurde. Später nahm diese Rezeption einen besonderen Platz in der Blütezeit der marxistischen Literaturwissenschaft ein.

Kennzeichnend ist, dass in der „Eulenspiegelliteratur“ das Gedicht und nicht die Prosa dominiert. Das bedeutet, dass diese verachtete oder als zweitrangig angesehene Form der Literatur jetzt einen (im gewissen Grad) ästhetischen Rang eingenommen hat. Auch dies scheint eine bewusste Unterscheidung der „neuen“ „Sowizdrzals“ von dem „alten“ Eulenspiegel zu sein. Eine Veränderung der Ideologie scheint eine Veränderung der Darstellungsform, die einer Ästhetisierung unterzogen wird, zu erzwingen. Dabei unterliegt die Gattungszugehörigkeit des *Eulenspiegels* ebenso Zweifeln wie auch der Terminus „Schwank“, der gewohnheitsmäßig im Zusammenhang mit der Gattungsform des *Eulenspiegels* verwendet wird. Der Text besteht aus einzelnen „Historien“ (polnisch „historyje“ genannt), welche im Original einzelne Erzählungen bezeichnen.¹² Auch die Haltung des Helden erweckt ähnlich widersprüchliche Wirkungen. In den Untersuchungen, die sich auf das gesellschaftliche Ausmaß der Figur des Eulenspiegels beziehen, wird er zu einem Kenner der Welt, einem Narren, Liebhaber analer Erotik, Revolutionär, Volkshelden, Inkarnation des Bösen etc. stilisiert. Die Figur entsteht aus einer Überschneidung verschiedener gesellschaftlicher Rollen und literarischer Konventionen.¹³ (Der satirische Aspekt des Eulenspiegels, welcher oft die Standespflichten oder die Berufsgruppen kritisiert, erlaubt es das Werk mit der

11 Vgl. die Charakteristik der sieben ausgelassenen „Historien“ in den erhaltenen Editionen der altpolnischen Übersetzung (mindestens elf Auflagen bis zum 18. Jahrhundert) (R. Grzeškowiak, E. Kizik: *Wstęp*, op. cit., S. XVIII-XIX).

12 A. Classen: *Der vertrackte, widerspenstige Held Till Eulenspiegel*, op. cit., S. 249.

13 Dieses Problem thematisiert Classen (ibidem, S. 249-250, dort auch Literaturangaben). Auch J. Melters: „*ein fröhlich gemut zu machen in schweren zeiten...*“, op. cit., S. 169-222.

bürgerlichen Literatur zu verknüpfen.¹⁴) Es ist unmöglich in einer autoritativen, komplexen Art und Weise Überlegungen über den erwähnten Helden zu machen.¹⁵ Das Problem liegt in der „Schwierigkeit“ den *Eulenspiegel* in einer einheitlichen oder kohärenten Interpretationsmethode zu fassen.¹⁶ In der wissenschaftlichen Auseinandersetzung wird immer betont, dass das ideologische Ausmaß oder die Botschaft des Eulenspiegel-Textes (welche sie auch immer sei) sich in keine eindeutige Rangstufe einordnen lässt. In der wissenschaftlichen Kritik, die sich mit dessen gesellschaftlichen Dimension beschäftigt, wird ferner hingewiesen, dass der Figur außer der Komik zusätzliche Zielsetzungen fehlen, wie zum Beispiel revolutionäre Aktivitäten, oder solche, die eine Kritik an der Gesellschaft darstellen.¹⁷ Im *Eulenspiegel* ist jedoch jeder gesellschaftliche Stand und jede Gruppe dem Spott des Eulenspiegels ausgesetzt, einschließlich seiner eigenen Mutter und des eigenen Ichs. Im Text kann also keine explizite Rezipienten-Gruppe gefunden werden, allein schon deswegen nicht, weil nicht jede Gruppe aus der Kritik „herausgenommen“ wurde. Andererseits formuliert der *Eulenspiegel* keinerlei Kritik an Gruppen, die eine Bedrohung der spätmittelalterlichen Gesellschaft darstellen könnten.¹⁸ Der Held strebt weder nach Verbesserung der eigenen materiellen Stellung noch nach gesellschaftlicher Anerkennung. Er attackiert das „fehlerhafte“ Benehmen der Zunftmeister, Priester, Scholaren, Ärzte oder Mönche, was zu keiner Veränderung im Benehmen dieser Personen führt, die Gegenstand seiner Aggression und der Komik in den „Historien“ sind.¹⁹ *Eulenspiegel* gehört somit zu der Populärliteratur des späten Mittelalters und in diesem Kontext sollte die Spezifik des Textes in erster Linie als ein unterhaltsames Spiegel-Traktat gesehen werden.²⁰

-
- 14 Vgl. R. Krohn: *Städtische Literatur zur Zeit Hermen Botes*, in: *Hermen Bote*, op. cit., S. 87. Zur Distanz gegenüber der satirischen Dimension der Figur des Eulenspiegels, vgl. B. Könnker: *Uelenspiegel als Satire? Eine Auseinandersetzung mit einigen Beiträgen der neuesten Forschung*, in: *Hermann Bote. Städtisch-hansischer Autor in Braunschweig 1488-1988*, Hrsg. H. Blume, E. Rohse, Tübingen 1991, S. 197-211.
- 15 A. Classen: *Der vertrackte, widerspenstige Held Till Eulenspiegel*, op. cit., S. 250.
- 16 Z. B. R. Krohn: *Närrische Gelehrsamkeit*, op. cit., S. 14.
- 17 Die Stellungnahme kennzeichnet die frühere Arbeit von A. Classen (*Der komische Held Till Eulenspiegel: Didaxe, Unterhaltung, Kritik*, „Wirkendes Wort“ 1992, besonders S. 23, 27, 29).
- 18 A. Classen: *Der komische Held*, op. cit., S. 14.
- 19 A. Classen: *Der komische Held*, op. cit., S. 22. Vgl. auch W. Röcke: *Aggression und Disziplin. Gebrauchsformen des Schwanks in Erzählungssammlungen des 16. Jahrhunderts*, in: *Kleinere Erzählformen des 15. und 16. Jahrhunderts*, Hrsg. W. Haug, B. Wachinger, Tübingen 1993, S. 106-129.
- 20 A. Classen: *Der komische Held Till Eulenspiegel*, op. cit., S. 27.

Charakteristisch für *Eulenspiegel* ist das Fehlen von Konsequenz und Kohärenz zwischen den einzelnen „Historien“. Der Erzählzyklus ordnet die Wanderung des Helden weder zeitlich noch räumlich ein (obwohl diese auch die biographischen Züge beinhaltet). Das beeinflusst die vieldeutigen Interpretationsversuche und ist Grund dafür, dass die Motivation des auktorialen Erzählers schwer zu bestimmen ist. Dieses Faktum zeigt, dass die Figur selbst vielfältige Interpretationen hervorrufen kann, auch in einer Literatur, die eine „Fortführung“ eines Literaturmusters oder der Haltung des Helden ist. Jürgen Schulz-Grobert verweist neulich darauf, dass die Erzählstruktur und die Verbindungsart einzelner Episoden (und die eigenartige „Öffnung“) an den Aufbau von Legenden erinnert – insbesondere an die Bekennerlegenden.²¹ Damit könnte der *Eulenspiegel* eine Art Kontrafaktur der Bekennerlegende sein.²²

Im Rahmen der deutschen Rezeptionsgeschichte untersuchte Georg Bollenbeck das Wissen über die Texte und über die Identität der Interpretierenden.²³ Die Geschichte der altpolnischen „Eulenspiegelliteratur“ sollte auch innerhalb der Rezeption des Eulenspiegels (und innerhalb des Mäzenatentums an der Schwelle der Neuzeit) begriffen werden auch dann, wenn die Zeugnisse der Rezeption fast ausschließlich aus dem religiösen Schrifttum (oder dem Bereich der gesellschaftlichen Didaktik) stammen.

Mit dem *Eulenspiegel* beschäftigte sich in den letzten Jahrzehnten u. a. Jerzy Ziomek in dem Lehrwerk *Renesans*²⁴ sowie auch Bronisław Geremek in *Świat „opery żebraczej“* [Die Welt der „Bettler-Oper“].²⁵ Der Eulenspiegel wird hier

-
- 21 J. Schulz-Grobert: *Das Straßburger Eulenspiegelbuch. Studien zu entstehungsgeschichtlichen Voraussetzungen der ältesten Drucküberlieferung*, Tübingen 1999, S. 166 ff. Vgl. auch J. Melters: „*ein fröhlich gemut zu machen in schweren zeiten...*“, op. cit., S. 129 ff. Die Offenheit der Struktur sei nach Melters charakteristisch für fast alle größeren Literaturformen des Mittelalters und der Frühen Neuzeit.
- 22 J. Schulz-Grobert: *Das Straßburger Eulenspiegelbuch*, op. cit., S. 180. Die Protestanten, so meint J. Melters („*ein fröhlich gemut zu machen in schweren zeiten...*“, op. cit., S. 132), sahen *Eulenspiegel* nicht als Legende-Satire, denn man sah da keine Anbindung an die Konvention, was auch die Arbeit von Reinhard Tenberg aus dem Jahr 1996 bestätigt (*Die deutsche Till Eulenspiegel-Rezeption bis zum Ende des 16. Jahrhunderts*, Würzburg 1996). Möglich sei die Wirkung der Konvention der Legende, es sei aber schwer, von einer Parodie zu sprechen, denn hier fehle die charakteristische Intention des Parodisten, d. h. die bewusste Anknüpfung an Konventionsformen.
- 23 G. Bollenbeck: *Till Eulenspiegel – der dauerhafte Schwankheld. Zum Verhältnis von Produktions- und Rezeptionsgeschichte*, Stuttgart 1985.
- 24 J. Ziomek: *Renesans*, Warszawa 1976, S. 147-152 (Unterkapitel: Literatura błazeńska. Marcholt i Sowizdrzał).
- 25 B. Geremek: *Świat „opery żebraczej”*. *Obraz włóczęgów i nędzarzy w literaturach europejskich XV-XVII wieku*, Warszawa 1989, S. 227-235. Die Verknüpfung der Figur des Eulenspiegels mit Bettlern und Vagabunden analysierte Hans Wiswe (*Sozialgeschichtliches*

unter anderem als ein „Träger der Revolte durch das Lachen“ bezeichnet – „einer Revolte, die innerhalb des Spaßes eine Kritik an der gesellschaftlichen Wirklichkeit darstellt“.²⁶ Erwähnt werden sollte dabei die Feststellung von Radosław Grzeškowiak und Edmund Kizik, den Autoren von *Wstęp* [Vorwort] zu der Edition der altpolnischen Übersetzung des Eulenspiegels, dass weder eine Edition des Textes noch eine kritische Reflexion über dessen Spezifik den Untersuchungen über die altpolnische „Eulenspiegelliteratur“ vorangingen.²⁷

Aus diesem Grunde sind die Thesen über die gesellschaftliche Dimension des Eulenspiegels zwar langanhaltend können aber heute nicht mehr akzeptiert werden.

Einen besonderen Platz innerhalb der neueren Untersuchungen nehmen die Überlegungen von Czesław Hernas in dem Lehrwerk *Barok* ein (auch in der erweiterten 5. Auflage aus dem Jahr 1998).²⁸ Die „Eulenspiegelliteratur“ ist hier „im Kreis der biographischen und gesellschaftlichen Erfahrungen des Pfarrlehrers“²⁹ angesiedelt und nutzt die Bereiche des gesellschaftlichen Wissens, die nur deswegen hinzugezogen werden, um prinzipiell die Ideen der gesellschaftlichen Philanthropie zu propagieren oder um diese für die Moralisierungsziele zu nutzen. In der „Eulenspiegelliteratur“ steigen solche Bereiche in den Rang auf, welcher der Literatur würdig ist.³⁰

um Till Eulenspiegel und Sozialgeschichtliches um Till Eulenspiegel II. Eine Nachlese, in: Eulenspiegel-Interpretationen, op. cit., S. 156-181).

- 26 B. Geremek, *Świat „opery żebraczej“*, op. cit., S. 234. Jedoch nur einige aus den „Historien“ implizieren relevante gesellschaftliche Verhaltensweisen. I. Karg: *Jedem Land sein Eulenspiegel. Zur kulturellen Dimensionen von Schelmen, Schalkfiguren und Bösewichtern*, „Eulenspiegel-Jahrbuch“ 2000, S. 16 ff.
- 27 R. Grzeškowiak, E. Kizik: *Wstęp*, op. cit., S. XXXVI, Fußnote 92. Die Autoren von *Wstęp* gehen davon aus, dass es so ein langlebiges Konstrukt, d.h. die sog. „Narrenliteratur“, in Wirklichkeit gab. Dieses führte zu einem gemeinsamen (plebejischen?) Nenner, obwohl wir es hier mit heterogenen Erzählstrukturen, verschiedenen Helden und sich unterscheidenden Rezipientenkreisen zu tun haben (ibidem, z. B. S. XXVIII, XXX, XXXIV). Über die Kritik und die Möglichkeit der Verbindung zu einer gemeinsamen Textgruppe (wie in *Die Freude am Bösen* von W. Röcke) wie z. B. *Salomon und Markolf, Eulenspiegel* (die als Beispiele für einen Schwankroman dienen), vgl. M. Curschmann: *Marcolfus deutsch. Mit einem Faksimile des Prosa-Drucks von M. Ayser (1487)*, in: *Kleinere Erzählformen des 15. und 16. Jahrhunderts*, Hrsg. von W. Haug und B. Wachinger, Tübingen 1993, S. 154; auch J. Melters: „*ein fröhlich gemut zu machen in schweren zeiten...*“, op. cit., S. 36-39. Dort auch zu Problemen der Narrheit der populären Helden, S. 170 ff.
- 28 Cz. Hernas: *Barok*, Warszawa 1978 (sowie Warszawa 1998). Vgl. S. Grzeszczuk: *Blazeńskie zwierciadło*, op. cit., S. 130-163 (Kap. VI Ideologia rybałtów); 328-351 (Kap. XIII Rodowód literacki „nowych sowizzałów”).
- 29 Cz. Hernas: *Barok*, op. cit., S. 115.
- 30 Ibidem. Diese Thesen bearbeitete auch S. Grzeszczuk in *Blazeńskie zwierciadło*, op. cit., z. B. S. 165, aus S. 164-194 (vgl. Kap. VII Między autentyzmem a groteską).

Es stellt sich die Frage, ob das Literaturinteresse an solch einer Problematik wirklich eine ideologische Alternative für die Welt der adligen Werte (welche schon in den vorhergehenden Kapiteln erwähnt wurden) darstellt. Unzutreffend wäre dieser Literaturart die Bezeichnung „Realismus“ zuzuschreiben. Die Erweiterung der literarischen Darstellung um einen früher nicht thematisierten Wirklichkeitsbereich und auch die Entdeckung der Bereiche, die in anderen Literaturgattungen unberücksichtigt blieben, bedeutet nicht Realismus, ist aber die Präsentierung dessen, was vorher der Literatur nicht wert war. Dies bezieht sich auf Themen wie Sexualität, Physiologie, das Anfertigen verschiedener Waren, Spott über kirchliche Ideologie, feudale Welt, Schule oder Universität. Das Einbeziehen dieser neuen Themen führte zu einer inadäquaten Bezeichnung der Vernakular-Literatur als „bürgerliche Literatur“.³¹

Wenn die „Eulenspiegelliteratur“ den Adel thematisiert, dann wird er nach Hernas, aus der Sicht der Pfarrerschullehrer, Marktständer oder der Bettler dargestellt.³² Der Eulenspiegel selbst „verbleibt“ aber in der akademischen Gesellschaft von Prag und Erfurt („historyja“ 28 und 29)³³, bei pommerschen Frauen („Historie“ 31, die nicht in der polnischen Übersetzung zu finden ist)³⁴ oder bei den Landmännern.³⁵ Die Beziehung zu diesen Milieus (in denen er sich bewegt) führt nicht zur Beschreibung seiner gesellschaftlichen Identität. Im Gegenteil zu den Untersuchungen, die sich um eine Identität der polnischen „Eulenspiegelliteratur“ bemühen und auf eine in dieser Literatur grundsätzlich verankerte „Opposition“ hinweisen. Diese Opposition wendet sich gegen die eigenen Vorstellungen des Adels.³⁶

31 Vgl. W. Röcke: *Aggression und Disziplin*, op. cit.; weiter – vgl. *Die Freude am Bösen*, op. cit.

32 Cz. Hernas: *Barok*, op. cit., S. 115-116.

33 Die Reihenfolge der „Historien“ gebe ich nach der altpolnischen Ausgabe von *Sowiźrzal* (op. cit.) an.

34 Siehe Anmerkungen der Herausgeber von *Sowiźrzal* (R. Grzeškowiak, E. Kizik: *Wstęp*, op. cit., S. XVIII-XIX).

35 A. Classen: *Der vertrackte, widerspenstige Held Till Eulenspiegel*, op. cit., S. 258 sowie 264.

36 Z. B. S. Grzeszczuk: *Blazeńskie zwierciadło*, op. cit., z. B. S. 7, 16. Dieses Theorem stammt aus der marxistischen Kritik, die Figur des Eulenspiegels wurde als politisches Propagandamittel eingesetzt. Er wurde zum Vertreter des Volkes dank der Affronts, die gegen die Vertreter der höheren Gesellschaftsschichten (was das auch immer bedeutet) gerichtet wurden. Das Werk selbst ist in der Poetik des „Realismus“ geschrieben (so z. B. I. Spriewald: *Vom „Eulenspiegel“ zum „Simplicissimus“*. *Zur Genesis des Realismus in den Anfängen der deutschen Prosaerzählung*, Berlin (Ost) 1978. Zu den Interpretationen, die in diesem Sinne geführt wurden, siehe D. Arendt: *Eulenspiegel – ein Narrenspiegel der Gesellschaft*, Stuttgart 1978, S. 96-114.

Im Schaffen von Jan z Kijan gibt es weder einen für den Eulenspiegel charakteristischen Versuch, sich auf Kosten der Nächsten zu bereichern (dieser Versuch bleibt jedoch ohne Folgen), noch ein Spiel, dessen Gegenstand die gleichen, materiell schon ausgebeuteten Menschen sind.³⁷ Dies ist zum Beispiel in der „Historie“ 31 zu sehen, in welcher der Eulenspiegel den Kult des „neuen“, „heiligen Brandan“ einführt. Dieser sollte für die verlorene Jungfräulichkeit der pommerischen „Jungfrauen“ und deren Ruf sorgen.³⁸ Doch der Betrug mit dem „heiligen Brandan“ wird zu einem Instrument der Belustigung und gleichzeitig weist er auf die Lebenseinstellung des Eulenspiegels hin.³⁹ Nachdem Jan z Kijan im Gedicht (75) *Zamknienie* [Der Schluss] (PFM 153-155) in *Nowy Sowizzał* [Der neue Eulenspiegel] das Schlaraffenland (Z. 29-56) dargestellt hat, imitiert er parodistisch die *prolepsis* in der Polemik zu seinen *obtrectatores*:

Ale rzeczesz, żem złodziej, że mieszkam przy lesie,
 Nie patrzę ja nikogo, jeśli kto co niesie.
 Najdziesz też tam i w lesie, kto przestrzega cnoty,
 Nie wszystkośmy złodzieje, mój kiepusiu złoty.
 Cnota sie sama wylęgła na młode cnościeta,
 U mnie bywa w każdy dzień, powszednie i święta.
 Widzisz, czym się zabawiam, znać, iż nie próżnuję,
 Nikomum nic nie wydał, a wszystkim daruję.⁴⁰
 (Z. 57-64)

[Nun du sagst, dass ich ein Dieb sei, dass ich beim Wald wohne. / Aber ich trachte nach niemandem, wenn er etwas bei sich trägt. / Auch im Wald wirst du jemanden finden, der tugendhaft ist. / Nicht alle sind Diebe, du kleine, goldene Fotze. / Die Tugend schlüpfte selbst heraus und gebar ihre eigenen Jungen. / Sie ist bei mir jeden Tag, im Alltag und an den Feiertagen. / Siehst du jetzt, womit ich Spaß habe, du siehst, dass ich nicht faulenze, / ich habe von niemandem etwas gestohlen, aber allen schenke ich etwas.]

Der Scherz muss bei diesem Autor nicht immer mit Betrug verbunden sein, der ein Aspekt von Eulenspiegels Lebensart ist. Diebstahl ist einer der Tricks, der ihm

37 A. Classen: *Der vertrackte, widerspenstige Held Till Eulenspiegel*, op. cit., S. 257-258.

38 Ibidem, S. 256-259; idem: *Der komische Held*, op. cit., S. 21.

39 Diesen Aspekt unterstreichen vier Fastnachtspiele von Hans Sachs: *Ewlenspiegel mit den blinden*, Nr. 51, abhängig von der Historie 71, es ist eine Veränderung des Fastnachtspiels *Ewlenspiegel mit der pfaffen kellerin und dem pfert* (Nr. 58, Überarbeitung der Historie 38), *Ewlenspiegel mit dem pelczwaschen* (Nr. 72) (als Vorlage diente Historie 30), *Ewlenspiegel mit dem plaben hostuech vnd dem paurn* (Nr. 77) (Überarbeitung der Historie 68), siehe R. Tenberg: *Die deutsche Till Eulenspiegel-Rezeption*, op. cit., S. 135-144, 151-156.

40 Der letzte Vers kann angelehnt sein an Jan Kochanowski und an sein Vorwort zu *Pieśni* – siehe S. Grzeszczuk: *Blazeńskie zwierciadło*, op. cit., S. 367-368.

schon von Kindheit an eigen war („historyja“ 6). Hier muss auf die „Auseinandersetzung“ verwiesen werden, die Jan z Kijan mit Vorstellungen oder Vorwürfen von Sebastian Fabian Klonowic in seinem *Worek Judaszów* [Der Sack des Judas] (1600) oder von Jan Jurkowski in *Poselstwo z Dzikich Pól od Sowiżrzała do małoctliwej drużyry* [Eulenspiegels Gesandtschaft aus Wildem Felde an die untugendhafte Gefolgschaft] (1606) geführt hat. Diese verglichen die Figur des Eulenspiegels mit einem frevelhaften Menschen.⁴¹ Jan z Kijan distanzierte sich vom Eulenspiegel (und auch von dem Rezipienten, den er als „Eule“ also als einen selbstgefälligen und unmoralischen Dummen ansah).⁴² In der scherzhaften Schlussbetrachtung (*conclusio*) in (75) *Zamknienie* [Der Schluss] (PFM 153-155) schreibt er: „Jeśli tu co nietrefnego, to nie z mojej głowy, / Przyjmiecie od sowiżrzała, namilejsze sowy“ (Z. 69-70) [Wenn hier etwas Unschickliches gesagt wird, dann kommt es nicht von mir, nehmt an, ihr liebsten Eulen, dass es vom Eulenspiegel kommt].

Der Eulenspiegel funktioniert hier als ein negatives Muster. Das Wort „nietrefne“ [unschicklich] kommt vom Eulenspiegel selbst, nicht vom Autor, der geschickt die Topik der affektierten Bescheidenheit nutzt, indem er auf *proprium* verweist, das zum Eulenspiegel gehört. So sieht sich der Autor selbst in der Opposition zu Eulenspiegel (und diese Distanzierung verlangt er sicherlich auch vom Publikum). Diese Vorgehensweise ist auch in dem Werk (53) *Przywilej dzieciom* [Das Vorrecht der Kinder] (PFM 136) aus *Nowy Sowiżrzał abo raczej Nowyżrzał* [Neuer Eulenspiegel oder eher Neu-Spiegel] zu sehen:

Nie wstydzajcie sie, dziatki, na starość za ojca,
 Bom niedawno sowiżrzałem, nie będę do końca.
 Tytuł, by był najszpetniejszy, przecię czei nie traci,
 Jeślim też co komu winien, nikt za mie nie płaci.
 Wszak wiemy, że w różnych głowach różne [są] obyczaje,
 Niech mie zowie, jako kto chce, kiedy mi nie łaje.
 (Z. 1-6)

[Wenn ihr alt werdet, dann schämt euch Kinder nicht für euren Vater, / denn erst unlängst wurde ich zum Eulenspiegel, der ich nicht bis zu meinem Ende sein werde. / Auch wenn dieser Titel der grässlichste wäre, verlöre ich nicht die Ehre. / Und wenn

-
- 41 Vgl. z.B. S. Grzeszczuk: *Błazeńskie zwierciadło*, op. cit., S. 203-205, 244-247; B. Pfeiffer: *Alegoria między pochwałą a naganą. Twórczość Jana Jurkowskiego* (1580-1635), Wrocław 1995, S. 280-302. Die Zitate aus *Poselstwo z Dzikich Pól* aus der Ausgabe: J. Jurkowski: *Dziela wszystkie*, Bd. 2: *Utwory panegiryczne i satyryczne*, bearb. von Cz. Hernas, M. Karplukówna, Wrocław 1968, S. 262-293; *Worek Judaszów* von Sebastian Fabian Klonowic wird aus der Ausgabe in der Bearbeitung von Kazimierz Budzyk und Antonina Obrębska-Jabłońska (Wrocław 1960) zitiert.
- 42 Über die negative Bewertung der Eule, siehe z.B. I. Opelt: [unter Stichwort] *Eule (Uhu, Käuzchen)*, in: *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. 6, 1966, Sp. 890-900.

ich auch jemandem etwas schuldig sein würde, keiner wird für mich zahlen. / Wir wissen zwar, dass in verschiedenen Köpfen unterschiedliche Sitten herrschen, / mag mich doch einer nennen, wie er will, nur soll er mich nicht schelten.]

Die Bezeichnung des Autors als „Sowizrzal“ führt nicht zum Ehrverlust, denn laut *Przywilej dzieciom*, trifft dies nicht auf ihn zu. Der Autor schämt sich seiner Zugehörigkeit zu den „Eulenspiegeln“ nicht, die Zugehörigkeit und der Titel selbst sind keine Beleidigungen, sie bedeuten keine Schelte („łajanie“). Darüber hinaus passen seine Verpflichtungen gegenüber den Dritten nicht in die Daseinsform des Eulenspiegels. Es ist schwer, hier von einer „Provokation“ zu sprechen.⁴³ Man richtet sich in diesem Gedicht an die Kinder („dziatki“), was auch das spielerische Ausmaß des Textes unterstreicht. Vergnügen und Scherz sind Kennzeichen für einen Sanguiniker, was wiederum auch typisch für Kinder ist. Die Hinwendung zu den „Kindern“ unterstreicht die lustige Dimension des Textes. In einer scherzhaften (und hinterlistigen) Weise unterstreicht der Autor die Unbegründetheit der Vorwürfe und bezieht sich auf die Unvollkommenheit des menschlichen Verstehens. Der Grund, seinen „Titel“ dafür zu verschenken, liegt in der Unterschiedlichkeit der Sitten beim Begreifen dieser in den „verschiedenen Köpfen“, welche keine „kindliche“ Einstellung des neuen „Eulenspiegels“ (der als Autor der spielerischen Texte fungiert) erlauben. Diese Vorwürfe werden umso mehr nicht lesbar und unverständlich für Kinder: Sie sind in ihrer intellektuell-moralischen Entwicklung nicht in der Lage, sich von den Haltungen zu distanzieren, die mit dem Nicht-Erwachsensein einhergehen. Der unbegründete Vorwurf stellt für die Kinder eine Fortführung eines Spiels dar.

Des Weiteren liegt das Problem der Rezeption der Eulenspiegel-Figur darin, dass sie nicht den normativen Vorgaben zwischen dem 16. Jahrhundert und dem 17. Jahrhundert entspricht. Diese Situation stellt eine ganz besondere Herausforderung für die Autoren dar. Das, was in das Modell des kulturellen Bewusstseins der Autoren nicht hineinpasst, unterlag unterschiedlichen Exklusionsmethoden (oder des etwas weniger starken Ignorierens). Sowizrzal wird zum Zeichen der Unterhaltungsliteratur. Er evoziert sie und zwingt gleichzeitig zur Distanz gegenüber seiner eigenen Figur. Diese Situation entspringt wohl aus dem Bedarf nach einer Heldengestalt der Unterhaltungsliteratur (daher auch die Karriere der späteren *Albertusy*), welche durch die anonymen Autoren der Unterhaltungsliteratur in den neuen, sittlichen und religiösen Realien eingesetzt wird. Wichtiger erscheint jedoch eine andere Strömung: Die Figur ist insofern ausdrucksstark, dass sie einem negativen Muster dient (vor allem im Bereich der satirischen Literatur oder des religiösen Schrifttums) und wird jetzt einem Ausschlussverfahren unterstellt.⁴⁴

43 So auch S. Grzeszczuk: *Blazeńskie zwierciadło*, op. cit., z. B. S. 247.

44 Siehe M. Corti: *Models and Antimodels in Medieval Culture*, „New Literary History“ 1979, Nr. 2, S. 341.

In *Poselstwo z Dzikich Pól* [Gesandtschaft aus Wildem Felde] unterliegen die Personen, die mit Marcolphus und Eulenspiegel identifiziert sind, der Exklusion. Sie repräsentieren einen breiten Bereich, der sich vom Vergehen gegen die Sittlichkeit bis zu den Verstößen gegen gesellschaftliche und religiöse Normen erstreckt.

Die Frage bleibt, inwieweit der Eulenspiegel in *Poselstwo* noch als *nomen proprium* funktioniert. In *Poselstwo* werden moralische Defekte und Fehler aus der Gegenwart des Autors im Zusammenhang mit den „schmutzigen“ und verachtungswürdigen Handlungen des Eulenspiegels in Verbindung gebracht. Obwohl die Defekte und Fehler durch aggressive und skatologische Merkmale gekennzeichnet sind, waren diese aber nicht so verhängnisvoll, wie Handlungen der Menschen, die in der Zeit von Jurkowski lebten. Fehler und Verfehlungen der Gegenwart werden an der Figur des Eulenspiegels gemessen. Das stellt eine gewisse Ordnung sowie eine gewisse Regelmäßigkeit und Richtigkeit dar und es ist nicht nur aus heutiger Sicht schwer nachvollziehbar, dass die Figur des Marcolphus (zusammen mit Äsop aber ohne Verbindung zum Eulenspiegel, mit dem er zusammen auftritt⁴⁵) in der Kategorie des konstruierten Archetyps innerhalb der europäischen Literatur behandelt werden kann, die eine „realistische Suggestion der Vielfalt von Verbindungen und Antinomien des Menschen in der Gesellschaft“ sein soll.⁴⁶ Die Charakteristiken beider Figuren waren jedes Mal den Ideen der Gesellschaftsdidaktik untergeordnet. Das bedeutet keine „Fusion“ dieser literarischen Figuren und wurde auch so nicht in der Rezeption im 15. bis 17. Jahrhundert gesehen. So lässt sich zum Beispiel die „Bösartigkeit“ des Eulen-

-
- 45 Ein Beispiel dafür stellt die Predigt von Petrus Canisius aus dem Jahr 1575 dar, die gegen die Todsünde *Luxuria* gerichtet ist, in der der Autor die Helden zusammen zeigt (u. a. Eulenspiegel oder Äsop neben z. B. Fortunatus), die *vnerbern Piecher*, die zur Zügellosigkeit (*vntzucht*) der nicht erwachsenen, jungen Rezipienten führen (H.-G. Schmitz: *Sophist, Narr und Melancholievertreiber. Zum Eulenspiegelbild im 16. und 17. Jahrhundert*, in: Hermann Bote, op. cit., S. 216-217).
- 46 Cz. Hernas: *W kalinowym lesie*, Bd. 1: *U źródeł folklorystyki polskiej*, Warszawa 1965, S. 41-42. Darüber diskutiert Grzeszczuk (*Blazeńskie zwierciadło*, op. cit., S. 332-334). Nach seiner Auffassung sind die „Helden der Eulenspiegelliteratur“ „Antihelden“ für die in der „Eulenspiegelliteratur“ stattfindende „Negierung und das nihilistische Verwerfen von Realität“ (334). „Äsop, Marcolphus, Eulenspiegel stellen wiederum [...] Muster für das Verhalten und die Karriere dar. Sie verkörpern moralische und intellektuelle Werte des Volkes und indem sie den Verstand und Schlaueheit der Macht und Staatsgewalt gegenüberstellen, kommen sie siegreich aus vielen wörtlichen und nicht wörtlichen Reibereien heraus, weil sie die Gegner bloßstellen, die zu der Welt der offiziellen Autoritäten gehören“ (ibidem, S. 332). Nicht haltbar ist die Identifikation der Figur des Äsops mit anderen Helden, und insbesondere mit Eulenspiegel (siehe Fußnote 93 in diesem Kapitel).

spiegels⁴⁷ nicht auf die Figur des Marcolphus⁴⁸ übertragen. So wurden auch der Bekanntheitsgrad des „bösen“ Eulenspiegels und seine Popularität unter anderem zum Hindernis der Seelsorge der protestantischen Kirche.⁴⁹

In der damaligen polnischen Literatur gab es keine analoge Situation (der *Eulenspiegel* entstand im deutschen Sprachgebiet), in welcher die Autorenschaft des *Eulenspiegels* den Vertretern der sich gegenseitig bekämpfenden Kirchen zugeschrieben wurde. Dies geschah aber zum Beispiel mit dem Werk *Eulenspiegel*, das die protestantischen Polemiker Thomas Murner zugeschrieben haben.⁵⁰ Die Bezeichnung „Marcolphus“ oder „Eulenspiegel“ als Beleidigung gehörte zur literarischen Rhetorik und wurde für beide literarischen „Helden“ besonders in den Proömien verwendet.⁵¹ Das Werk von Jurkowski ist ein polnischsprachiges Beispiel dafür. In gleicher Weise wird der evangelische Priester und Schriftsteller Samuel Dambrowski (1577-1625) in dem satirischen Werk *Kolenda* (Z. 164) als der „neue Eulenspiegel“ bezeichnet.⁵² In solch einem Kontext funktioniert die Bezeichnung „Eulenspiegel“ auch in den Werken, die von Badecki herausgegeben wurden. Eulenspiegel wird zum Beispiel auch als „stary ancykryst“ [der alte Antichrist] in (25) *Na starego Sowiżrzała* [Auf den alten Eulenspiegel] (Z. 1) (PFM 123) bezeichnet. In (50) *Nauki potrzebne do rzemiosła* [Lehren, die für das Handwerk notwendig sind] (PFM 133-134), die aus der Sammlung *Nowy Sowizrzal* stammen, bekennt der Erzähler, dass die Quelle seines Wissens und seiner Meinung der Eulenspiegel selbst sei („Sowiżrzał mnie tego nauczył“) [Der Eulenspiegel hat mir dies beigebracht] (Z. 32):

Kto by sie chciał na świecie rzemiosłem zabawić,
Masz to sobie w warstacie z tablicą postawić
Nauki sowiżrzałskie, jak się masz sprawować,
Nigdziej miejsca ani zagrzać, ustawnie wędrować.

-
- 47 Eulenspiegels Bösartigkeit spielt vor allem in den Arbeiten von W. Röcke eine große Rolle. Über das eine aber nicht alleinige Merkmal der Figur, vgl. R. Schnell: *Das Eulenspiegel-Buch in der Gattungstradition der Schwankliteratur*, in: Hermann Bote, op. cit., S. 178.
- 48 Vgl. S. Griese: *Salomon und Markolf. Ein literarischer Komplex im Mittelalter und in der frühen Neuzeit*, Tübingen 1999, S. 169.
- 49 D. Arendt: *Eulenspiegel – ein Narrenspiegel der Gesellschaft*, op. cit., S. 21-22.
- 50 Vgl. R. Tenberg: *Die deutsche Till Eulenspiegel-Rezeption*, op. cit., S. 87-89 sowie S. 26-27 (Martin Butzer sah die Autorschaft bei Thomas Murner. Das zog nach sich, dass sogar Johann Lappenberg seine kritische Ausgabe des *Eulenspiegels* so herausgab T. Murner: *Uelenspiegel*, op. cit.).
- 51 Vgl. H.-G. Schmitz: *Sophist, Narr und Melancholievertreiber*, op. cit., S. 213.
- 52 *Kontrreformacyjna satyra obyczajowa w Polsce XVII wieku*, bearb. von Z. Nowak, Gdańsk 1968, S. 266.

A gdzie siądiesz u mistrza, tak się cicho sprawuj,
Póki cię nie zrozumie, w niecnoty się wprawuj.

[...]

Co zarobisz, to przepij, abo przegraj w karty,
Nie dbaj, gdy cnota cała, choć żupan podarty.
(Z. 1-6 i 23-24)

[Wer sich auf der Welt mit dem Handwerk beschäftigen möchte, / soll an der Werkstatt das Gedicht mit den Lehren Eulenspiegels anhängen, / wie man sich benehmen sollte: / Sich nirgendwo niederzulassen und sich ständig auf die Wanderschaft begeben, / und wenn du beim Meister verweilst, dann verhalte dich ruhig, / und solange er Nichts bemerkt, dann treibe dein untugendhaftes Leben. [...] Was du verdienst, das versaufe oder verprasse beim Kartenspiel, / Sorge dich nicht um die Tugend, auch wenn dein Mantel zerrissen ist.]

Der Eulenspiegel funktioniert hier weder als *porte parole* des Autors noch als ein lobenswertes Muster. Im Grunde ist der Text aber die Demonstration eines Anti-Musters oder eines Anti-Wertes – und so wird auch seine Lehre gesehen. Die Charakteristik des Adressaten ist negativ.⁵³

Anders verhält es sich mit den Bezugnahmen zu Eulenspiegel von Jan z Kijan in seiner kleinen Sammlung *Fraszki nowe sowizrzalowe* [Die neuen Epigramme des Eulenspiegels] (1615), in der es noch deutlicher an affirmativen Bezugnahmen zum Text Eulenspiegel fehlt. Das „Eulenspiegelhafte“ wird hier zu einer bestimmten kulturellen Konvention, die, auf eine sehr lockere Art, der Jugend zugeschrieben wird (wie in den schon zitierten [53] *Przywilej dzieciom* aus *Nowy Sowizrzal*). Ein Beispiel für diese Tendenz bietet (53) *Wypowiedź* [Aussage] (PFM 216) in der Sammlung *Fraszki nowe sowizrzalowe*: „To też raczcie wiedzieć, że mnie już sowizrzalstwo od suchych dni minęło, spuściłem na młodszych, a ja już, stary bajan, muszę pod kościół z pacierzami“ [So lasst es wissen, dass mich das Eulenspiegeltum vom Trockenfasten erlöst hat, das ich der Jugend überließ. Ich bin schon ein alter Märchenerzähler, der vor die Kirchentür eilen muss, um mit Gebeten zu betteln]. Die Autoren der Eulenspiegel-Gedichtsammlungen konzentrieren sich auf eine Unterscheidung und nicht auf die Identifikation mit dem Antihelden, welcher der Eulenspiegel ist. Seine Wünsche (betreffs des Rheumas) richtet der Autor von (5) *Choroby* aus *Minucje sowizrzalskie B* (PFM 272-273) an den „Herrn Marcolphus“. Im nächsten Epigramm (6) *Urodzaj* [Eine gute Ernte] (PFM 273-274) sagt er: „Błaznów dostatek będzie i kuglarzów, którzy wszyscy z Marchułtem nie utyją, bo deszcze ustawicznie, i tak wszędy będzie na błazny kapało“ [Es wird ausreichend Narren und Gaukler geben, die alle zusammen mit Marcolphus nicht dick werden, weil es unaufhörliche Regenfälle geben wird, welche überall auf die Narren regnen werden].

53 So ähnlich auch in *Poselstwo z Dzikich Pól* von Jurkowski.

Im Werk *Rozmowy polskie lacińskim językiem przeplatane* [Gespräche auf Polnisch durchflochten mit Latein] (1553)⁵⁴ von Wit Korczewski exemplifiziert Marcolphus⁵⁵ eher die Populärliteratur, was zum Köder des Autors wird, der das Interesse des potentiellen Rezipienten an der „nicht schadenden“ und lustigen Literatur zu wecken versucht. In *Ku czytelnikowi* [An den Leser] schreibt er:

Mój łaskawy czytelniku!
 Czytasz indziej, czytaj i tu.
 Małeć książki, rychło przeczisz,
 Tym inszych spraw nie ugrzeszysz.
 Snadź czasem Marcholta czytasz,
 Chocia dawno o nim slychasz,
 A tegoś jeszcze nie czytał;
 Czemuż by to ominać chciał?
 Prawda, żeć są proste rzeczy
 A umieją to i dzieci.
 Wszakże ty przedsie nie gardzi:
 Ujrzysz, iżeć nie zawadzi.
 I owszem, sobie za to mam,
 Iż przecedwszy rzeczesz to sam,
 Że są rzeczy pożyteczne,
 A na wielu miescach śmieszne,
 Które przeto śmiech wzruszają.
 (Z. 9-25)

[Mein verehrter Leser! / Wenn du sonst etwas anderes liest, dann lese auch hier, / besonders weil es kleine Bücher sind, die du schnell beenden kannst / und dadurch wirst du nichts vernachlässigen. / Manchmal liest du doch auch den *Marcolphus*, / auch wenn du schon vieles von ihm gehört hast. / Dies eine hast du noch nicht gelesen; / Warum sollst du das meiden? / Es ist wahr, dass hier einfache Sachen stehen, / und diese auch Kinder machen können. / Verachte sie nicht: / Du erkennst – das schadet nicht. / Und ich meine, dass du nach dieser Lektüre / das gleiche sagen wirst, / dass hier nützliche Sachen stehen, / die an vielen Stellen lustig sind, / und die uns zum Lachen bringen.]

-
- 54 Ich zitiere hier aus der Ausgabe *Rozmowy polskie, lacińskim językiem przeplatane, rytmy ósmiorzeczne i złożone*, in: *Komedie, dialog polemiczny i moralitet XVI wieku*, bearb. von K. Wilczewska, Lublin 2002, S. 1-125, hier S. 4.
- 55 Sabine Griese fährt die Überlegungen von Irmgard Meiners (*Schelm und Dümmling in Erzählungen des deutschen Mittelalters*, München 1967) über die schulische Verwendung der Parodie des *Marcolphus* fort und sieht darin sogar einen tatsächlichen schulischen Gebrauch (der keine Parodie für Gedächtnisübungen im Rahmen *trivium* ist) (S. Griese: *Salomon und Markolf*, op. cit., S. 58 ff.). So harmonisiert mit solcher Tendenz das Vokabular *Wokabularz rozmaitych i potrzebnych sentencyj polskim i niemieckim młodziecom na pożytek zebrany* (herausgebracht 1539-1641) mit Übernahmen von Dialogen des *Marcolphus*.

Hier kann das *signum* der Veränderung erkannt werden, das im Laufe einiger Jahrzehnte zu beobachten war: An der Schwelle des 16. Jahrhunderts erlaubt es die Literarizität des Marcolphus noch nicht, an ein Kollidieren mit den Normen zu denken. Die Brandmarkung des Eulenspiegels mit dem Stigma einer negativen Gestalt (typisch z. B. für Jurkowski) zwingt die neuen „Eulenspiegel“ häufig zur Distanz zu der Figur des „alten“ Eulenspiegels. Typisch ist die negative Bewertung der Figur in der religiösen Literatur oder in der Literatur, welche von religiösen Idealen durchdrungen ist und der Gesellschaftsdidaktik gewidmet wird. Besonders bei Jurkowski erkennt man, dass die Figur des Eulenspiegels zu einer Art Anti-Muster in der religiösen Didaktik wird (auf dieser Grundlage erscheint diese z. B. in den Exempeln, die sich in den Sammlungen von Predigten befinden)⁵⁶ und dass sie zu einem allgemeinen Anti-Muster der Gesellschaft umgestaltet wird. Die Intention Jurkowskis wird in eine Praxis eingeordnet, die man schon lange kennt: Als Autor nimmt er die Rolle, die mit der Metapher „jemandem einen Narrenspiegel vorhalten“ beschrieben werden kann, an und verfolgt den Zweck, dass die Gesellschaft (oder eine Gruppe) ihre eigene Dummheit erkenne. So machte es vor ihm auch Kaspar Scheidt, der Übersetzer des Werks, das sich einer großen Popularität erfreute, nämlich *Grobianus* (1551)⁵⁷ von Friedrich Dedekind. Der Eulenspiegel kommt hier aus dem Jenseits, um die moderne Gesellschaft zu belustigen. Grobrianus ruft die *grogen Heiligen*⁵⁸ herbei. Diese Helden stellen sich neben dem Gott Bacchus: „So bring Bacchum auch her zu mir / Dann er ein guter schlucker ist / Dem nimmer küler wein gebrist / Auch Satyros bring mit ein par / vnd den Waldgott ein grosse schar / Den Pfaffen auch vom Kalenbergk / Der trib sein tag vil narrenwerck. / Vergiß mir auch Marcolphum nit / Und bring den Ulen Spiegel mit / Und was sonst sind für grobe gsellen / Die mir zur arbeit helfen wöllen“.⁵⁹ Alle zusammen sollen das illustrieren, was „baurisch grobe Sitten“ sind. Eulenspiegel ist hier symbolisch als eine negative Figur zu sehen und steht

56 Solch ein „Funktionieren“ der Figur ist fast paradigmatisch, vgl. R. Tenberg: *Die deutsche Till Eulenspiegel-Rezeption*, op. cit., S. 132-135. In Bezug auf die Übersetzung von *Grobianus* Friedrich Dedekind von Kaspar Scheidt (vgl. F. Dedekind: *Grobianus. De morum simplicitate. Deutsche Fassung von Caspar Scheidt*, Hrsg. B. Könneker, Darmstadt 1979). In letzter Zeit J. Melters: „ein frölich gemut zu machen in schweren zeiten...“, op. cit., S. 254-264.

57 Es gibt die „Paraphrase“ von Jan Guczy *Grobian albo polityka jego* herausgegeben im Jahr 1637, die an die neue Kultursituation angepasst ist, vgl. J. Kracik: *Nieznani impresorowie, autor i bibliopole druków sowizdrzalskich w Krakowie*, „Biuletyn Biblioteki Jagiellońskiej“ 1982, S. 62-63.

58 Vgl. B. Könneker: *Zu den „Grobianischen Heiligen“ in Dedekind-Scheidts Grobrianus*, „Eulenspiegel-Jahrbuch“ 1987, S. 51-67.

59 Vgl. R. Tenberg: *Die deutsche Till Eulenspiegel-Rezeption*, op. cit., S. 133-134. Vgl. F. Dedekind: *Grobianus*, op. cit., K. Av.

als ein Raster für die „grobe“ Sitten und Bräuche.⁶⁰ Durch *Grobianus* wurden Marcolphus und Eulenspiegel auf dem moralisch-didaktischen Gebiet und in der moralisch-satirischen Tradition interpretiert.

Durch die Distanz der Autoren zu der Figur des Eulenspiegels, welche sie in der „Eulenspiegelliteratur“ einnehmen, legen die Autoren ein Zeugnis für ihre Teilnahme an der hohen Kultur ab und definieren damit ihre eigene Identität. So kann kaum von einem „Gutheißen seiner [des Eulenspiegels] Lehren und seines Verhaltensmusters“⁶¹ gesprochen werden. Diese Methode der Autoren zeigt, in welcher Art und Weise die Figur des Eulenspiegels (und nicht nur der Text selbst) in die kulturelle Situation am Ende des 16. Jahrhunderts adaptiert wurde. Darüber schreibt der Jesuit Marcin Laterna (1552-1598) in seinem *Vorwort* zu *Harfa duchowna* [Geistige Harfe] (1585):

Marchułtow zmyślonych, obraźliwych fabuł, sprosnych kuńsztow i nie do końca uczciwych fraszek, Zwierciadł, Fortun i snow w Polsce wydrukowanych pełno, a więc Katolickim pisarzom nie będzie się godziło o tej wszystkim ludziom potrzebnej cnoście modlitwy św. często i wiele rzeczy pisać, jeśli się godzi drugim rzeczy, które gorzej niżli strzały, dusze ludzkie obraźliwie przenikają, do oczu, uszu i rękę ludzkich podawać.⁶²

[In Polen wurden zuhauf ausgedachte Bücher, wie *Marcolphi*, beleidigende *Fabeln*, unverschämte *Spiele* und die nicht ganz ehrlichen *Scherzgedichte*, *Spiegel*, *Prognostika* und andere Hirngespinnste gedruckt. Aus diesem Grunde ist es den katholischen Autoren nicht mehr recht, so viel und so oft über die tugendhaften heiligen Gebete, die für die Menschen notwendig sind, zu schreiben. Denn dann wird den unverschämten Leuten etwas anderes gefallen, nämlich das, was schlimmer ist als Pfeile, welche die menschliche Seele verletzen, und Augen, Ohren und Hände des Menschen erreichen.]

Eine negative Deutung des *Eulenspiegels* übernahm in seinen Ausführungen auch Marcin Paszkowski (gest. nach 1621) in *Dzieje tureckie i utarczki kozackie z Tatory* [Türkische Geschichten und kosakische Gefechte mit den Tataren] (Kraków 1615). So schrieb er in *Zamknienie do laskawego czytelnika* [Schlusswort an den liebeswürdigen Leser]:

Czytelniku proszę z chęcią przyjmuj, a to uważaj, że dziś świat, abo raczej ludzie na nim tak się barzo powikłali, że wolą fraszki, Fronce, Biesiady, Pieśni wszeteczne, Sowizrzały, Marchoły po kramikach kupować, niżeli co poważnego i godnego uważenia i nauki.⁶³

60 R. Tenberg: *Die deutsche Till Eulenspiegel-Rezeption*, op. cit., S. 135.

61 So Stanisław Grzeszczuk (*Błazeńskie zwierciadło*, op. cit., S. 243-244).

62 Das Zitat aus der Edition aus dem Jahr 1611 (Kraków, Druck: Andrzej Piotrowczyk, 1611), K. A4r. Das Vorwort stammt aus der 7. Edition – wie es Laterna selbst betont (K. A8r), die von ihm auf Januar 1598 (K. A8r) datiert ist.

63 M. Paszkowski: *Dzieje tureckie i utarczki kozackie z Tatory*, Kraków, Druck: Mikołaj Loba, 1615, K. v3v. Solch eine Zusammenstellung einer empfohlenen und nicht empfoh-

[Leser, nimm mit Wohl an und gib Acht, denn die Welt oder eher die Menschen auf ihr haben sich schon so verheddert, dass von ihnen eher Epigramme, *Froncs*, Gastmahl- und Trunklieder, unverschämte Lieder, *Eulenspiegel*, *Marcolphi* in Kramläden gekauft werden. Sie wollen lieber dies als etwas Ernstes und Würdiges, als etwas zur Beachtung und zur Lehre.]

Der schon erwähnte Jurkowski ruft in seinem Werk *Poselstwo z Dzikich Pól* den Eulenspiegel zur Hilfe, um eine „wenig tugendhafte Gruppe“ zu entfernen. Diesem wird ein Marcolphus beigeordnet und das Paar wird als die zwei besten Kenner der „Schurkerei“ gesehen. Pfarrer Stanisław Grodzicki in *Prawidło wiary heretyckiej* [Die Regel des abtrünnigen Glaubens] aus dem Jahr 1592 verweist auf die Beliebtheit der Interpretation der Apokalypse des Hl. Johannes (11,4) durch die Protestanten. Er schreibt über die dort auftretenden zwei Olivenbäume und zwei Leuchter folgendermaßen:

Czekam, rychłoli z Marchułem a Sowizrziałem na plac wyjadą, tak ci zapamiętali ludzie Pismem sobie grają a Pismo święte do swych zwodzicieli daleko zaiste gorzych aniz oni dwa błaznowie byli (jeśliż kiedy na świecie byli) pociągają.⁶⁴

[Ich warte, dass sie bald mit Marcolphus und Eulenspiegel auf den Platz herausfahren. So spielen diese unbesonnenen Leute mit der Heiligen Schrift, und die Heilige Schrift beziehen sie auf diejenigen, die sie verleiten. Diese sind weit schlimmer als die zwei Narren (wenn es diese beiden überhaupt auf der Welt gab)].

Marcolphus und Eulenspiegel werden hier als Pseudo-„Zeugen“ für die Protestanten in der Zeit des Anti-Christ aufgeführt und in die Reihe der „ketzerischen Stifter“ eingeordnet. Pastor Jan Zygrowiusz (1574-1624), als er im Jahre 1611 die Taten des Heiligen Simon von Edessa bewertete, der Gott bittet, „dass er ihn als Dummen zeige“ (denn der Heilige machte u. a. die Lichter in der Kirche aus und warf dort mit den Nüssen auf die Weiber) schrieb, ohne die selbstdemütigende Praxis vom Heiligen zu erkennen: „Otóż [...] uczynki, które więcej, na Sowizrziała i Marchuła albo Kortesana niż na człowieka uczciwego, nie rzekę świętego, należą“⁶⁵ [Diese Taten gehören eher zu Eulenspiegel und Marcolphus oder zu einem

lenen Literatur gehört zu den typischen rhetorischen Auffassungen des moralisierenden Schrifttums, zum Beispiel bei Stanisław Reszka *Rozmowa o Śmierci Człowieka z Duchem* (dieses Zitat gibt M. Włodarski an: idem: *Ars moriendi w literaturze polskiej XV i XVI wieku*, Kraków 1987, S. 110): „Du wolltest Ovid, Duritess, Boccaccio, Rej und Epigramme von anderen nicht allzu weisen Poeten lesen, lieber als Daniel, Salomon, Ekklesiastes und die Sprüche Salomons oder die Vita der Heiligen“ (in: J. Januszowski: *Nauka umierania chrześcijańskiego*, Kraków 1604, S. 104)

64 S. Grodzicki: *Prawidło wiary heretyckiej*, Wilno, in der akademischen Druckerei Societatis Jesu, 1592, S. 191.

65 J. Zygrowiusz: *Papapompe albo posłanie papieża z odprawą na missyją Lutrowę i Zwingliuszową*, Senapaniowice 1611, S. 153.

unverschämten Höfling und nicht zu einem ehrlichen Menschen, ich will schon gar nicht sagen – zu einem heiligen Menschen]. Diese Bewertung des Eulenspiegels (wie in den angegebenen Beispielen aus der damaligen Literatur zu sehen ist) war den Reformatoren sehr wohl bekannt.

Die Kritik dieser Literaturart, welche von den gelehrten Humanisten wie Juan Luis Vives oder Heinrich Cornelius Agrippa stammt, wurde im religiösen Schrifttum in der Zeit der religiösen Spaltung geäußert und intensiviert. Zusammen mit den zivilisatorischen Veränderungen (spätestens Ende des 16. Jahrhunderts) beschrieb die Literatur auch die Veränderungen des Geschmacks innerhalb der höheren Gesellschaftsschichten (welche die Urheber und Adressaten dieser Literatur waren) und drückte auch die Reichweite und die Rezeptionsskala der „niedrigen“ Literatur aus.⁶⁶

Wer war Eulenspiegel?

Das Kennzeichen als „Narren“ haftet aus der Perspektive der damaligen Rezipienten an der Identität des Eulenspiegels. Er scheint ein Anti-Muster zum richtigen Verhalten zu sein, das mit den Normen des gegebenen Milieus nicht übereinstimmt. Die gesellschaftliche Didaktik fordert den Rezipienten sich selbst außerhalb der Gemeinschaft der Narren zu stellen. So schrieb zum Beispiel Sebastian Klonowic in *Worek Judaszów* (1600):

Zapalczywy kostero, kuflu nierobotny, / Marnotrawco, leniwcze, trądzie nieobrotny!
 / Ucz się skromnie ubostwa cierpieć chędogiego, / Szanuj sławy uczciwej jak skarbu
 drogiego. / Baw się pracą, gnuśnego strzeż się próżnowania, / Sprawuj rzeczy po-
 ważne, niechaj błaznowania. / Pomni na zakon Boży i na bojaźń jego; / Strzeż swego
 ubostwiczka, nie pragni ludzkiego. / Jeśliś chudy pacholek, nie stawże się panem; /
 Szczyrze z ludźmi postępuj, a nie bądź cyganem. / Zaniechaj towarzystwa frantow-
 skiego cechu. / Patrz swego powołania, a pracuj do zdechu. / Nie szydź z ludzi, nie
 mrugaj powieką nieszczerą, / Nie bądź ływym oszustem, obłudnym przecherà.⁶⁷

[Du Spielsüchtiger, du Fauler, du Säufer, / du Verschwender, du Drückeberger, du, der
 die unheilsame Lepra in sich trägt! / Lerne bescheiden die schöne Armut zu erdulden,
 / hüte den eigenen ehrlichen Ruhm wie einen kostbaren Schatz. / Erfreue dich an der
 Arbeit, habe Acht vor dem faulen Nichtstun, / beschäftige dich mit ernstesten Sachen und
 nicht mit der Narretei. / Besinne dich auf die göttliche Ordnung und die Gottesfurcht. /
 Hab Achtung vor deiner eigenen Armut und strebe nicht nach dem Habe der anderen.
 / Bist du ein armer Knecht, so halte dich nicht für einen Herren. / Hab einen ehrlichen

66 H.-G. Schmitz: *Physiologie des Scherzes. Die Bedeutung und Rechtfertigung der Ars Iocandi im 16. Jahrhundert*, Hildesheim 1972, S. 9 ff.

67 S. F. Klonowic: *Worek Judaszów*, op. cit., S. 40-41 [andere Paginierung].

Umgang mit den Menschen und sei kein Zigeuner. / Hüte dich vor der Narrenzunft.
/ Achte auf deine Berufung und arbeite bis zum letzten Atemzug. / Mache die Leute
nicht zum Gespött, zwinkere nicht mit dem Lid, / sei kein arglistiger Betrüger, sei kein
doppelzüngiger Naseweis.]

Darüber hinaus stellt der Narr in dieser Epoche auch einen Bezug zu den ikonographischen Vorstellungen her, die mit der Figur des Sünders einhergehen, d. h. des Menschen, der sich weit von Gott entfernt hat.⁶⁸ Zwischen dem 16. und 17. Jahrhundert wird der Narr durch seine eigene Identifizierung mit der Ur-Sünde im christlichen Glauben mit einem Sünder in Verbindung gebracht. Das nähert die Figur des Narren an die ikonographischen Darstellungen des Todes an.⁶⁹

Die häufige Bezeichnung des „Ur“-Eulenspiegels als „Narren“ unterstreicht seine Börsartigkeit und macht ihn damit zu einer diabolischen Gestalt. (In der Gesellschaftspädagogik und innerhalb der Veränderung von Sitten im 16. und 17. Jahrhundert wurde auch das Volk zum Träger der „Börsartigkeit“. Damit wurde der Unterschied zwischen den Angehörigen zu der höheren Kultur und dem Verhalten des „Volkes“ festgelegt, das mit der „Börsartigkeit“ erfüllt war.⁷⁰) Insbesondere die sich verselbständigende Komik seiner Streiche, welche allein um der Provokation willen durchgeführt wurden, unterstreicht seine diabolische Eigenschaft. Eulenspiegel ist natürlich kein Schöpfer einer antichristlichen Rebellion und ist in diesem Sinn auch kein Teufel.⁷¹ Nach Reinhard Heinritz handelt der Eulenspiegel wie ein „weltlicher“ Teufel: Er provoziert um der Provokation willen.

-
- 68 W. Mezger: *Narrenidee und Fastnachtsbrauch. Studien zum Fortleben des Mittelalters in der europäischen Festkultur*, Konstanz 1991, S. 75-131 (Kap. 2: Quintessenz der Narrheit: non est Deus) sowie S. 133-181 (Kap. 3: Narrheit als Ausdruck der Fleischlichkeit). Vgl. auch D.-R. Moser: *Fastnacht – Fasching – Karneval. Das Fest der „Verkehrten Welt“*, Graz-Wien-Köln 1986, S. 257-274 (Kap. XIV Als man noch Menschenkot auf Kissen trug. Von närrischer Lust an Fleisch und Schmutz).
- 69 W. Mezger: *Bemerkungen zum mittelalterlichen Narrentum*, in: *Narrenfreiheit. Beiträge zur Fastnachtsforschung*, Hrsg. H. Bausinger, Tübingen 1980, S. 57-62 sowie idem: *Narrenidee und Fastnachtsbrauch*, op. cit., S. 419-466 (Kap. 6: Apokalypse der Narrheit).
- 70 R. Muchembled: *Die Erfindung des modernen Menschen. Gefühlsdifferenzierung und kollektive Verhaltensweisen im Zeitalter des Absolutismus*, aus dem Französischen übersetzt von P. Kamp, Reinbek bei Hamburg 1990, S. 88 ff.
- 71 R. Heinritz: *Erde zu Erde. Fäkalmotivik im Dyl Ulenspiegel „Eulenspiegel-Jahrbuch“* 2002, S. 21. Blamires meint, dass Eule in Eulenspiegel eine biblische Symbolik konnotiere, indem sie sich auf die Katastrophen und Zerstörungen bezögen (*Zum Namen „Eulenspiegel“*, op. cit., S. 59-60) und in den deutschsprachigen Texten des Mittelalters nicht mit dem Symbol der Athena bzw. Minerva verbunden sei. In den Vorstellungen des späten Mittelalters konnotiert Eule gewöhnlich das Judentum, den Teufel oder die Sieben Todsünden (S. 61), s. auch den früher geschriebenen Artikel von H. Schüppert: *Eulenspiegel als Teufelsfigur*, „Eulenspiegel-Jahrbuch“ 1989, S. 9-26).

Das Diabolische ist eine Eigenschaft seines absolut unmoralischen Verhaltens.⁷² Auch Jan Jurkowski sieht in seinem Werk *Poselstwo z Dzikich Pól* die beiden Figuren Marcolphus und Eulenspiegel in dieser Perspektive. Demnach habe Pluto diese beiden „aus den unterirdischen Ländern zum Leben erweckt“ [Pluto [...] / Wzbudził z krajów podziemnych] (S. 266)⁷³, damit sie die in der Gesellschaft unerwünschten Menschen friedlich vertreiben.⁷⁴

Betont werden sollte auch die Vorstellung vom Eulenspiegel und vom Teufel, die beide mit Schmutz, Unreinheit, Exkrementen und amorpher Materie in Verbindung gebracht werden. Dass sich der Eulenspiegel in diesem Kontext ganz häufig der Exkremente bedient, ist damit selbstverständlich: Diese seien ein teuflisches „Zahlungsmittel“. Um das Bild des Teufels von der göttlichen Schöpfung gegenüberzustellen, wurde er selbst während einer Darmentleerung oder Koprophagie dargestellt, was seine Entfernung von der Göttlichkeit und der Schöpfung noch weiter unterstreicht. Eulenspiegels Darmentleerungen stellen symbolisch seine Bösartigkeit und das Diabolische in ihm dar.⁷⁵

Das Benutzen der Exkremente durch den Eulenspiegel (und die Distanz der neuen „Eulenspiegel“ dazu) ist auch mit der wörtlichen Ausführung der Anweisungen seiner Vorgesetzten verbunden (welche in verschiedenen gesellschaftlichen Kontexten unterschiedlich waren). In der Analyse von Stephen L. Wailes⁷⁶ wird auf die psychologische Verbindung der „Vertraulichkeit“ des Eulenspiegels mit den Exkrementen und auf das Verwenden von „Wortspielen“, insbesondere durch die charakteristische, wörtliche Anweisungsausführung eingegangen. Beide Elemente bilden eine Ganzheit, dank derer der Eulenspiegel sich als eine Figur in der Phase des Pubertierens (oder in der Phase, welche dieser unmittelbar vorangeht) klassifizieren lässt. Kennzeichnend ist auch, dass die Distanz zu den Exkrementen auch als eine Distanz gegenüber den „Wortspielen“ der polnischen „Eulenspiegel“ gesehen wird.

In der Analyse von John Van Cleve wird auf die Struktur der Figur eingegangen, an welche man eigentlich nicht psychoanalytisch herangehen kann. Eulenspiegel ist in der Tat eine zweidimensionale Gestalt: Sie zeigt keinerlei Möglichkeiten der Persönlichkeitsveränderung im psychologischen Sinn, sie besitzt

72 R. Heinritz: *Erde zu Erde*, op. cit., S. 21.

73 Die Frage ist, ob hier das erwähnte Konzept von Kasper Scheidt aus seinem Grobianus wirkte (vgl. R. Tenberg: *Die deutsche Till Eulenspiegel-Rezeption*, op. cit., S. 133-134). Diese Abhängigkeit wurde in der Literatur, die Jan Jurkowski gewidmet wurde, nicht beachtet.

74 Was der Autor in *Przedmowa* zu *Poselstwo z Dzikich Pól* zeigt.

75 R. Heinritz: *Erde zu Erde*, op. cit., S. 22.

76 S.L. Wailes: *The Childness of Till: Hermen Bote's 'Ulenspiegel'*, „The German Quarterly“ 1991, H. 2, S. 127-134. Vgl. auch A. Classen: *Der komische Held Till Eulenspiegel*, op. cit., S. 14. Über die „Wortspiele“ des Eulenspiegels siehe auch P. Rusterholz: *Till Eulenspiegel als Sprachkritiker*, in: *Eulenspiegel-Interpretationen*, op. cit., S. 242-250.

keinerlei „realistische“ Persönlichkeit und ist auf jeden Fall nur das kulturelle Konstrukt der Figur des „Narren“ (der einen Sünder konnotiert). Er war niemals dazu in der Lage, eine sexuelle oder erotische Rolle zu übernehmen.⁷⁷ Außer seiner Verbindung zu seiner Mutter hatte er keine gesellschaftlichen oder familiären Bindungen.⁷⁸ Einer ähnlichen Schwierigkeit begegnen wir bei der Analyse der analen Sexualität des Eulenspiegels, welche sich im Falle des erwachsenen Menschen in der Koprophilie, dem Verlangen nach Analverkehr, der Homosexualität und anderen ähnlich orientierten Sexualpraktiken zeigt.⁷⁹ Nach Horst-Jürgen Seepel ist das grundlegende Triebwerk, das den Eulenspiegel vorantreibt, eine nicht enden wollende Lohhuderei nach seiner Darmentleerung. Die Exkremente werden in dieser Perzeption zum Geschenk, für welches die Umgebung ihm dankbar sein sollte.⁸⁰

-
- 77 Die Figur Eulenspiegel konzentriert sich auf das Essen und die Darmentleerung. (In der letzten 95. „Historie“ zeigt er sich beim Tod, was wiederum den *Eulenspiegel* an die Heiligenlegenden anknüpft, nämlich an den Tod des Bekenners. Im Tod wird das ganze bisherige und löbliche Leben des Heiligen widerspiegelt, vgl. E. Feistner: *Historische Typologie der deutschen Heiligenlegende des Mittelalters von der Mitte des 12. Jahrhunderts bis zur Reformation*, Wiesbaden 1995, S. 34). Es gibt keine sexuellen Beziehungen, die hier nicht auftreten, vgl. R. Heinritz: *Erde zu Erde*, op. cit., S. 27 oder R. Stollmann: *Die rätselhafte Stimme des Volkes*, in: *Glaubensstreit und Gelächter. Reformation und Lachkultur im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit*, Hrsg. C. Auffahrt, Münster 2008, S. 119 Fußnote 17 (der Autor macht auf die sexuellen Anspielungen in der 30. „Historie“ aufmerksam, indem er das Nichtvorhandensein einer Untersuchung zu diesem Thema unterstreicht). R. Grzeszkowiak sowie E. Kizik (*Wstęp*, op. cit., S. XXIII) machen auf die 65. „Historie“ aufmerksam (*Historyja, jako jedna stara baba ze wsi z ubogiego Sowiżrzala naśmiała się, kiedy był kaletę swoją stracił*). Der Scherz bezieht sich hier eindeutig auf die Sexualität. Zur Analyse dieser „Historie“ s. K. Gvozdeva: „Groteske Ehe“ in der *Frühen Neuzeit und ihre medialen (Re-)Inszenierungen*, „Zeitschrift für Germanistik“ 2004, S. 484-486.
- 78 J. Van Cleve: *The Problem of Welth in the Literary of Luther's Germany*, Columbia 1991, S. 87. Ähnlich über die Schematizität dieser „literarischen“ Gestalt, in R. Stollmann: *Die rätselhafte Stimme des Volkes*, in: *Glaubensstreit und Gelächter. Reformation und Lachkultur im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit*, Hrsg. C. Auffahrt. Münster 2008, S. 112.
- 79 H.-J. Seepel: *Das skatologische Element*, op. cit., S. 93-129 hier S. 99 ff., nach E. Bornemann: *Psychoanalyse des Geldes. Eine kritische Untersuchung psychoanalytischer Geldtheorien*, Frankfurt am Main 1977, S. 10.
- 80 S. auch I. Singer-Lambert: *Till Eulenspiegel. Versuch einer psychoanalytischen Interpretation der Eulenspiegel-Gestalt*, Frankfurt am Main 1987, S. 169. Siehe ebenfalls H.-L. Worm: „Ein gutes Kind gehotcht geschwind“. *Der perpetuierte Misserfolg bei der Suche nach Liebe*, „Eulenspiegel-Jahrbuch“ 1996, S. 111-129 sowie idem: *Eulenspiegel im Seelenspiegel – Fragen zur Psychologie eines Volksbüchlein und seiner Rezipienten*, „Eulenspiegel-Jahrbuch“ 2002, S. 57-62.

Die Skatologie war ein Grund für den Ausschluss des Eulenspiegels durch die Humanisten der Renaissance, wie z. B. Łukasz Górnicki in seinem „Polnischen Hofmann“, zitiert nach Kizik und Grześkowiak.⁸¹ Die Suche nach einer moralischen Vollkommenheit soll gleich der Zurückhaltung des Castiglione in dem „Hofmann“ gegenüber den gottlosen Witzen und Obszönitäten sein (diese werden in Anlehnung an die sich verändernden Standards der *scurrilitas* neu definiert).⁸² Die Skatologie wird von Eulenspiegel genutzt, um leichtgläubige Menschen zu kompromittieren, welche achtlos handeln oder einfach nur „gesellschaftlich“ dumm sind. Damit kompromittiert er die Menschen, die außerhalb der gesellschaftlichen Norm stehen. In diesem Sinn bedeutet das Benutzen der Skatologie einen Prozess der Disziplinierung (wie in den 15. und 35. „Historien“). Die Unreinheit drückt jedoch eine Grenzüberschreitung aus. (Alles, was von der Gesellschaft allgemein akzeptiert wird, wird als „rein“ gesehen.)⁸³ So „korrigiert“ Sowizdrzał einen Arzt im Namen der Hofgesellschaft: „Tak-że dworzenie wszyscy, zmówiwszy się przeciwko lekarzowi onemu, poszli do Sowizrzala, prosząc go, aby nieco trafnego temu lekarzowi wyrządził” [Auch alle Hofangehörigen, die sich gegen den einen Arzt verbunden haben, gingen zu Eulenspiegel und baten ihn, dass er dem Arzt etwas Scherzhaftes verrichten möge].⁸⁴ Er „korrigiert“ aber auch die „verräterischen Juden“ im Namen der Christen, die doch „keine Schurken“ sind: „Łotr na łotra przychodzi, a jeden drugiego oszuka“ [Ein Schurke trifft einen anderen und sie werden einander abgaunern].⁸⁵

Die Autoren in *Wstęp* interpretieren das in den Gelehrtenkreisen bekannte „Leben“ der „mittelalterlichen“ Literatur oder der literarischen Motive und deren Umgestaltung im 16. Jahrhundert falsch, indem sie sagen, dass die Gelehrten ein besonderes Interesse an der Skatologie gehabt hätten. Anfang des 16. Jahrhunderts gehören solche Inhalte zum gesellschaftlich-kulturellen Standard.⁸⁶ Die Skatologie erscheint aber in ihrer eigenen Funktion⁸⁷ oder als Motiv, das von den Humanisten übernommen wurde. Sie blieb den Schriftstellern mit humanistischem

81 *Iidem: Wstęp*, op. cit., S. XXXI-XXXII.

82 S. Graciotti: *Polska facecja humanistyczna*, Bd. 1, op. cit., S. 200). Über die Komik und das Lachen in *Dworzanin polski*, siehe Exkurs 1: Der Humanist Łukasz Górnicki weist einige Male darauf hin, dass die skatologischen Scherze, eines Hofangehörigen nicht würdig sind: „smrodliwe a sprnosne rzeczy – nic trefnego w sobie nie mają“ [die stinkigen und unanständigen Sachen bergen nichts Höfliches in sich] (Ł. Górnicki: *Dworzanin polski*, Bd. 2, bearb. von R. Pollak, Wrocław 2004, S. 288).

83 M. Douglas: *Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigungen und Tabu*, übersetzt von B. Luchesi, Frankfurt am Main, 1988.

84 *Sowizrzal*, op. cit., S. 45-46.

85 *Ibidem*, S. 112.

86 H.-G. Schmitz: *Physiologie des Scherzes*, op. cit., S. 86-90.

87 So zum Beispiel nimmt die Skatologie ein gesellschaftliches Ausmaß an in (13) *Złotnik* (PFM 120-121) aus der Sammlung *Nowy Sowizrzal*, indem sie der Kritik der Geldgier

Bildungsprofil im Kontext des christlichen Erasmianismus fern.⁸⁸ *Eulenspiegel* wurde im Kreis der Humanisten als Unterhaltungslektüre rezipiert. Notwendig war die Adaption eines stilistischen Vernakulartextes, der Forderungen der hohen Kultur entsprechen sollte. Doch schon im Kontext der religiösen Auseinandersetzungen wurde die Figur des Eulenspiegels zu einem negativen und bequemen Bezugspunkt für religiöse Werte, die vom jeweiligen Autor repräsentiert wurden.⁸⁹

Ein Beispiel für das Interesse eines Humanisten am *Eulenspiegel* bildet Johannes Pauli. Seine Umarbeitung des Textes trägt die Züge des „Zivilisationsprozesses“.⁹⁰ Typisch bei ihm ist der Euphemismus *hofieren*⁹¹ als Bezeichnung für die Darmentleerung des Sowizdrzaß.⁹² Aus dem *Eulenspiegel* greift Pauli 11 der 96 „Historien“ auf (wobei er den Namen des Helden nicht nennt). Er schließt die „Historie“ in die antike Tradition ein, welche sich aus den Fabeln Äsops herleitet.⁹³ Interessant ist, dass obwohl er nur eine der 11 „Historien“ mit einem moralischen Kommentar versieht (in dem Sammelband hat die Hälfte der Historien einen entsprechenden Kommentar) und die Struktur jeder der „Historien“ bildet er in der Weise um, dass ihr eine moralisch-didaktische Intention verliehen wird.⁹⁴

oder des Betrugers dient, welcher vom Goldschmied zum Nachteil des Juden gemacht wurde.

- 88 H.-G. Schmitz: *Physiologie des Scherzes*, op. cit., S. 88. In der Bewertung der Reformatoren, vgl. ibidem, S. 216-226.
- 89 R. Tenberg: *Die deutsche Till Eulenspiegel-Rezeption*, op. cit., S. 206.
- 90 Ich beziehe mich auf die Edition von J. Pauli: *Schimpf und Ernst*, Bd. 1-2, Hrsg. J. Bolte, Berlin 1923.
- 91 Vgl. W. Beutin: *Über die Kapelle, die an dem Bauch gebaut ist. Sakral- und Sexualsprache im Mittelalter und in der frühen Neuzeit*, „Mediävistik“ 1990, S. 19-20.
- 92 Siehe R. Heinritz: *Erde zu Erde*, op. cit., S. 25 (Fußnote 10). Siehe auch W. Röcke: *Aggression und Disziplin*, op. cit.
- 93 Diese Tradition, die den Humanisten eigen war, kennzeichnet anhaltend auch die Arbeiten der Literaturhistoriker von Tadeusz Sinko (T. Sinko: *Trzy przemiany Ezopa (Marcholt – Sowizdrzał – Szejwk)*, „Meander“ 1952, H. 1, S. 3-30 (insbesondere S. 5-6), H. 2, S. 55-78 (hier vor allem S. 62-63) bis Claude Backvis (*Panorama poezji polskiej okresu baroku*, Hrsg. A. Nowicka-Jeżowa, R. Krzywy, Bd. 2, Warszawa 2003, S. 33) und die Herausgeber des *Sowizdrzał* (vgl. R. Grzeškowiak, E. Kizik: *Wstęp*, op. cit., S. XXVIII). Das Problem der antiken Parallelen (aber nicht der unmittelbaren Abhängigkeiten), welches den Humanisten erlaubte den Eulenspiegel z.B. mit Äsop zu verbinden, bespricht ausführlicher M. Winkler (*Der lateinische Eulenspiegel des Ioannes Nemius. Text und Übersetzung, Kommentar und Untersuchungen*, Tübingen 1995, S. 286-325, insbesondere S. 295-303).
- 94 Vgl. R. Tenberg: *Die deutsche Till Eulenspiegel-Rezeption*, op. cit., S. 67-81. Siehe auch: Y. Taka-yashi: *Eulenspiegel-Schwanke in „Schimpf und Ernst“*. *Wie Eulenspiegel von Johannes Pauli interpretiert wird*, „Eulenspiegel-Jahrbuch“ 1987, S. 39-50.

Ähnliches trifft auch auf Egidius Periander (Giles Omma), der im Jahre 1567 das Werk *Noctuae speculum. Omnes res memorabiles, variasque et admirabiles Tylis Saxonici* (Francofurti ad Moenum, apud Georgium Corvinum, 1567)⁹⁵ zusammen mit den Holzstichen herausgegeben hat, die speziell für diese Edition gefertigt wurden und die Jost Ammann zugeschrieben werden. Vor der Übersetzung von Periander gab es die Übersetzung *Triumphus humanae stultitiae, vel Tylus Saxo* von Ioannes Nemius (Jan Goverts bzw. Jan Govertsz) im Jahr 1558, die im Jahr 1563 herausgebracht wurde (ähnlich wie die dritte, selten erwähnte Edition aus dem Jahr 1641) mit dem breiter gefassten Titel *Ulularum speculum alias triumphus humanae stultitiae, vel Tylus Saxo*.⁹⁶ Diese Übersetzungen sind Umbildungen des Vernakulartextes und geben ihm eine neues Verständnis.⁹⁷ Die Übersetzung von Nemius thematisiert drei Problemfelder, die kennzeichnend für die Gesellschaftsdidaktik sind: Die göttliche Weisheit, die im Kontrast zur menschlichen Beschränktheit oder Dummheit steht, das Motiv der „verkehrten Welt“ (*mundus inversus* bzw. *perversus*) und die wohl bekannte Tradition des *memento mori*.⁹⁸ Für Nemius ist die „Historie“ seines Helden in ein Gebiet der moralisch-gesellschaftlichen Didaktik zu setzen, er tut dies im Kontext der griechischen Mythologie, der menippeischen Satire des Lukians sowie der Werke der römischen Satiriker.⁹⁹ Er betont dies durch die Wahl des jambischen Versmaßes Trimeter (das unter anderem in den Fabeln von Phädrus, den Satiren von Juvenalis und in der Epigrammatik von Martialis verwendet wird), das einem satirischen und komischen Werk entspricht, sowie durch die Wahl eines Helden, der aus der untersten Gesellschaftsschicht entstammt.¹⁰⁰ Dem populären und „volksnahen“ Helden verleiht Nemius ein klassisches und antikes Kostüm sowie eine geschlossene Interpretation, die in den erwähnten drei Themenfeldern zu finden ist.¹⁰¹ Mit Distanz sollte die Behauptung der Autoren des Vorworts gelesen werden: „Indem die Erzählung in den internationalen Umlauf eingeführt wurde,

95 Vgl. R. Tenberg: *Die deutsche Till Eulenspiegel-Rezeption*, op. cit., S. 169-170.

96 Die Besprechung der Edition, siehe M. Winkler: *Der lateinische Eulenspiegel des Ioannes Nemius*, op. cit., 1995, S. 22 ff., die Edition S. 57-177. Über den Einfluss von Nemius – siehe ibidem, S. 276-285. Vgl. auch: R. Tenberg: *Die deutsche Till Eulenspiegel-Rezeption*, op. cit., S. 156-157.

97 Winkler akzentuiert hier die Rolle des Briefes von Nemius (*Der lateinische Eulenspiegel des Ioannes Nemius*, op. cit., S. 60-63), mit der die Übersetzung eröffnet wird und der die Intention des Autors der Übersetzung aufzeigt (S. 279 ff.).

98 Ibidem, S. 241-257, 257-269, 269-276.

99 Ibidem, S. 7 ff., 286 ff. Der Stil der Satire, *sermo humilis*, ist eine Prämisse für die satirische Darstellung der Sexualität, insbesondere des Obszönen, wie zum Beispiel in den *Diatriben* von Horaz (*Sermones* 1 und 3) oder in den *Satiren* von Juvenalis (*Satire* 2, 6 und 9), s. ibidem, S. 318-319.

100 Ibidem, S. 42-46.

101 Ibidem, S. 283.

wies man die lateinischsprachige Rezeption des *Ulenspiegel* deutlich auf ihren humanistischen Charakter hin, was wichtig zu betonen ist, wenn man die skatologische Spezifik der Mehrheit der Scherze des Helden berücksichtigt.¹⁰²

Die Autoren des 16. und 17. Jahrhunderts ahmten dabei das Werk von Catullus, Martialis und Juvenalis oder das frühere Werk von Vergil nach.¹⁰³ So verlangt zum Beispiel die „Historie“ 24 (hier als 16: *Tylus morionem antagonistem vincens in Polonia*¹⁰⁴) eine Glosse, die das Verhalten des Eulenspiegels („Lucri bonus est odor ex re qualibet“) anhand der *Satiren* des Juvenalis (XIV, 204-205) erklärt. Die „Historie“ 35 (23: *Tylus unguentarius stercora Iudaeis vendens*¹⁰⁵) schöpft ihre Berechtigung aus den *Episteln* (II, 2, 11) von Horaz („Laudat venales, qui vult extrudere merces“).¹⁰⁶ Diese Marginalglossen dienen Nemius als eine Art Begründung für die Skatologie in der verwandten, also autoritativen antiken Materie (welche sehr häufig satirischen Inhalt haben, die auch ein *ridiculum* oder einen *lusus* darstellen). Obszöne Wendungen und Ausdrücke besitzen eine Begründung dank der in Satiren verkörperten Freiheit und ihres eigenen niedrigen Stils (*sermo humilis*).¹⁰⁷ Martin Winkler bemerkt, dass der neulateinische Eulenspiegel auch in der Tradition der *Adagia*¹⁰⁸ von Erasmus von Rotterdam steht, und betont die Veränderungen des Vernakulartextes, welche Nemius unternommen hat. Die Übersetzung selbst dient einer Belehrung:

Atque haec quidem est catastrophe huius fabulae,
 qua quemque volumus admoneri,
 ut cautius posthac suam vitam instituat et effugiat
 cuniculos laqueosque decipientium,
 quibus hodie totus refertus orbis est.
 Quid enim nocet callere prava, quae fugias,
 contraque perspexisse, quae facias, bona?¹⁰⁹

102 E. Kizik, R. Grzeškowiak: *Wstęp*, op. cit., S. XXVI-XXVII.

103 Siehe ausführlicher H.-G. Schmitz: *Physiologie des Scherzes*, op. cit., S. 56 ff. Vgl. auch A. Richlin: *The Garden of Priapus. Sexuality and Aggression in Roman Humor*, New York 1992, S. 144 ff.

104 Der Titel der „Historie“ ist in der marginalen Glosse aufgenommen, vgl. M. Winkler: *Der lateinische Eulenspiegel des Ioannes Nemius*, op. cit., S. 90-92.

105 *Ibidem*, S. 106-108.

106 *Ibidem*, S. 13-15.

107 *Ibidem*, S. 319.

108 *Ibidem*, S. 16-17. Der Autor unterstreicht die eigene Haltung in den Kommentaren zu seiner Edition. Die grundlegenden Parallelen zwischen dem Eulenspiegel und der neulateinischen Literatur gibt E. Kadlec an, in: *Untersuchungen zum Volksbuch von Eulenspiegel*, Prag 1916 [neue Edition Hildesheim 1973], S. 55-77.

109 Zitiert nach M. Winkler: *Der lateinische Eulenspiegel des Ioannes Nemius*, op. cit., S. 166.

[So trat also das Ende der Erzählung ein, / durch die wir jeden ermahnen möchten, damit er vorsichtiger / sein Leben gestalte oder damit er / der List und der Falle der Verführer entgehe, / von denen es in der heutigen Welt wimmelt. / Was schadet aber, wenn du die Erfahrung in anderen und schlechten Angelegenheiten machst, die du meiden solltest / und, im Gegenteil, damit das Gute erkennst, das du tun solltest.]

Die marginale Glosse bezieht sich auf den Bibelvers im Buch der Sprichwörter „Intelligite, parvuli, astutiam et, insipientes, animadvertite“¹¹⁰ [Ihr Unerfahrenen, werdet klug, ihr Törichten, nimm Vernunft ein!] (Buch der Spichwörter 8,5)¹¹¹. Die Gestalt des Eulenspiegels wird damit den Anforderungen des Didaktismus angepasst und der Text selbst als Exempel begriffen. Nemius, außer dass er das Böse in den Taten Eulenspiegels betont, verleiht diesem „Ovid“-hafte Umrisse des Protheus – und nach und nach wird Eulenspiegel auf die Seite des Guten gestellt.¹¹²

„Wer sich freuet, dass er Schalkheit treiben kann, der wird verachtet“

Es sollte über die fortwährende, negative Bewertung des Eulenspiegels nachgedacht werden, die sowohl durch die Reformatoren als auch in den didaktischen Schriften der Gegenreformation gemacht wurde.¹¹³ Wir erhalten in den Werken eine Meinung (die sich in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts auf dem Gebiet des geteilten Christentums in Westeuropa entwickelt hat) darüber, wie die Figur des Eulenspiegels als eine Bedrohung für die Erziehung der Jugend gesehen und für den Erhalt moralischer Standards in der Gesellschaft gewertet wurde. In den Aussagen von Martin Luther machte sich der Eulenspiegel über die unschuldigen Leute lustig. Dies konnte von Luther nicht akzeptiert werden.

Eulenspiegel war eine eigenartige Witz- und Humorfigur, die Bezugspunkte zu religiösen Auseinandersetzungen aufnahm. Luther sah das Benehmen des Helden gleich Handlungsweisen von „Papisten“.¹¹⁴ Jedes Mal, wenn er Eulenspiegel in seinen Schriften nannte, geschah das in einem negativen Sinn. Im Jahr 1533 war für ihn der Eulenspiegel ein schlechtes Beispiel für alle diejenigen, die den Sinn der Aussage verzerrten. In der Marginalglosse zum Bibelvers im *Buch Jesus Sirach* (19,5) („Wer sich freuet, dass er Schalkheit treiben kann, der wird ver-

110 Ibidem, S. 268-269.

111 Alle Zitate gemäß *Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Die Bibel. Gesamtausgabe*, Stuttgart 1980, hier S. 696.

112 M. Winkler: *Der lateinische Eulenspiegel des Ioannes Nemius*, op. cit., S. 280 ff.

113 Siehe R. Tenberg: *Die deutsche Till Eulenspiegel-Rezeption*, passim; P. Burke: *Helden, Schurken und Narren*, op. cit., S. 230 ff.

114 R. Tenberg: *Die deutsche Till Eulenspiegel-Rezeption*, op. cit., S. 90.

achtet“) fügte Luther die Ergänzung „als Ulenspiegel, der Vincentius, der Pfaff von Kalenberg“ hinzu.¹¹⁵ Ulenspiegel stellt hier zwar eine Unterhaltung dar, aber solch eine, die unnötig ist und Schaden anrichtet.¹¹⁶ In ähnlicher Weise drückte sich Luther (natürlich ironisch) im Jahr 1546 aus: „Denn wo du nicht suchest in diesem Buch das Verbum caro factum est, so were Dir besser einen Marcolfus oder Ulenspiegel gelesen“.¹¹⁷ Reinhard Tenberg weist auf viele weitere Stellen bei Luther hin, der die Figur des Ulenspiegels konsequent negativ auffasst. Eine Ausnahme für Ulenspiegel und Marcolphus machte Luther in der Hälfte der 30-er Jahre des 16. Jahrhunderts (bei der Tischrede: *Teufels fürnehmste Anfechtung*). Beide Figuren sah er hier zur Bekämpfung der Melancholie, für welche der Satan verantwortlich war. Dies ist das einzige Mal in den Schriften Luthers, in den der Ulenspiegel nicht in einem negativen Kontext erscheint.¹¹⁸ Sicherlich wird er hier zu einer literarischen Gestalt im Rahmen der *ars iocandi*. Als literarische Gestalt soll er die Melancholie der Rezipienten überwinden und zur Unterhaltung verschiedener Gesellschaftsschichten dienen.¹¹⁹ Ähnlich in der Literatur des 15. Jahrhunderts wird Marcolphus vor allem stellvertretend für Habsucht, Verlogeneheit und „Narretei“ gesehen, wobei sich das Bild im 16. Jahrhundert wandelt (oder erweitert). Die Bewertung des Marcolphus nähert sich an die Bewertung des Ulenspiegels und oft werden beide, wie in dem erwähnten Beispiel, werden sie zusammen genannt. Heinz-Günter Schmitz untersucht im Artikel *Sophist, Narr und Melancholievvertreiber*. Zum Ulenspiegelbild im 16. und 17. Jahrhundert (welcher der Studie von Tenberg vorangeht) die eigenarti-

115 Ein Beispiel entnommen nach D. Arendt: *Eulenspiegel – ein Narrenspiegel der Gesellschaft*, op. cit., S. 19. Siehe auch G. Bollenbeck: *Till Eulenspiegel*, op. cit., S. 200; R. Tenberg: *Die deutsche Till Eulenspiegel-Rezeption*, op. cit., S. 94-95 (Anmerkung aus dem Jahr 1533).

116 Vgl. R. Tenberg: *Die deutsche Till Eulenspiegel-Rezeption*, op. cit., S. 94-95.

117 Das Beispiel ist entnommen aus D. Arendt: *Eulenspiegel – ein Narrenspiegel der Gesellschaft*, op. cit., S. 19 (Fußn. 34 enthält noch ein ähnlich valorisierendes Beispiel in Tischreden vom November 1538 – siehe R. Tenberg: *Die deutsche Till Eulenspiegel-Rezeption*, op. cit., S. 105-106). Siehe auch G. Bollenbeck: *Till Eulenspiegel*, op. cit., S. 200; R. Tenberg: *Die deutsche Till Eulenspiegel-Rezeption*, op. cit., S. 123-124 (die Bemerkung aus dem Jahr 1547) (kleine orthographische Veränderungen).

118 R. Tenberg: *Die deutsche Till Eulenspiegel-Rezeption*, op. cit., S. 100-101. Siehe auch H.-G. Schmitz: *Physiologie des Scherzes*, op. cit., S. 4 sowie idem: *Sophist, Narr und Melancholievvertreiber*, op. cit., S. 225-226 (WA TR, Bd. 1, Nr. 1089) (M. Luter: *Werke*, Hrsg. J. K. Knaake u. a., Weimar 1883).

119 R. Tenberg: *Die deutsche Till Eulenspiegel-Rezeption*, op. cit., S. 132. Siehe auch die Zusammenstellung der Bezüge und die Erwähnungen des Marcolphus (der oft zusammen mit Ulenspiegel auftritt) in der Literatur und Schrifttum in der Arbeit von Sabine Griese (S. Griese: *Salomon und Markolf*, op. cit., S. 298-340 – ohne irgendwelcher Bezüge zur altpolnischen oder altschechischen Literatur).

ge Erweiterung der negativ gewerteten Figur. Er thematisiert ihre Vielseitigkeit und Multivalenz. Diese Eigenschaften wurden ihr insbesondere in der Kultur der Humanisten zugeschrieben.¹²⁰ Die Lektüre des Marcolphus und des Eulenspiegels wurde immer häufiger und mit einer immer größeren Determination als *vnnütze* bezeichnet (wie es in dem von Schmitz zitierten Werk *Schemata rhetorica* von Kaspar Goltwurm aus dem Jahr 1545 geschieht).¹²¹ Unter vielen anderen Fehlern wird hier die „Verlogenheit“ dieser Textart betont.¹²²

Luther kritisiert das Vergnügen, das aus der Lektüre des *Eulenspiegels* erwächst. Dieses ist nicht mit theologischen und pädagogischen Zielen verbunden. Seinem Wissen nach gehört der *Eulenspiegel*, ähnlich wie *Marcolphus*, zu der niedrigen Literatur und er „empfiehlt“ daher diese Lektüre, als Lektüre für seine Gegner, wie seinem einstigen Schüler, Johannes Agricola. (So geschieht es in der Schrift *Ein Schrift des Achtbarn vnd Ehrwürdigen Herren seliger gedechtnis, Doctoris Martini Lutheri, wider den Eisleben, kurtz vor seinem end geschrieben, vormals aber nie im Druck aussgangen*, die von Matthias Flacius Illyricus als *opus posthumum* herausgebracht wurde.)¹²³ Nach Luther seien die Figuren im Widerspruch zum musterhaften Standpunkt des Christen und zu Recht als böse charakterisiert und ihre „Historien“ als Lügengedichte bezeichnet. Es sei wert daran zu erinnern, dass Eulenspiegel in den Aussagen des Reformators immer in der Vernakularsprache zu lesen war, nie in der lateinischen Sprache, die an die „gelehrte“ Öffentlichkeit adressiert gewesen war.¹²⁴

Eine ähnliche Bewertung erscheint in den *Loci theologici* von Philipp Melancthon (in der deutschsprachigen Ausgabe aus dem Jahr 1558, die an die dritte Ausgabe *Loci* angelehnt ist und die eine weitere, verbesserte Version ist). Hier erscheint die Gestalt des Eulenspiegels im Kontext der Verzerrung des Sinns einer Aussage und damit als Vergehen gegen das 8. Gebot.¹²⁵

120 H.-G. Schmitz: *Sophist, Narr und Melancholievertreiber*, op. cit., S. 222). Über die Verbindung der Figuren des Marcolphus (als Gesprächspartner Salomons) u. a. mit der Figur des Narren-Sünders (*insipiens* aus dem Psalm 52) zusammengestellt mit David – siehe W. Mezger: *Narrenidee*, op. cit., S. 98-101.

121 H.-G. Schmitz: *Sophist, Narr und Melancholievertreiber*, op. cit., S. 217.

122 Ibidem, S. 214.

123 R. Tenberg: *Die deutsche Till Eulenspiegel-Rezeption*, op. cit., S. 110-111.

124 Ibidem, S. 116.

125 Ibidem, S. 157-158. Die zitierte Stelle: P. Melancthon: *Loci theologici*, in: *Opera omnia*, Hrsg. K. Bretschneider, H. Bindseil, Bd. 1-28, Halle 1834-1860 – hier Bd. 22, Sp. 245-246. Im Kreis von Philipp Melancthon entstanden lateinische Bearbeitungen der einzelnen „Historien“, die aus dem *Eulenspiegel* stammen (R. Tenberg: *Die deutsche Till Eulenspiegel-Rezeption*, op. cit., S. 158 [Fußn. 302]).

Die Zivilisierung der Manieren

Im 16. Jahrhundert kommt es zu einem äußerst bedeutsamen Prozess der Normierung des individuellen Verhaltens. Dieser betraf alle Formen des privaten Lebens wie auch alle Formen des Umgangs mit den Ausscheidungen des menschlichen Körpers.¹²⁶ Dieser Prozess lief nicht linear, wie Norbert Elias in seiner Vision des „Zivilisationsprozesses“ bemerkte (indem er sehr stark die Rolle der Glaubenszentren reduzierte).¹²⁷ Doch trotz Elias zeigt (24) *Historyja, jako Sowiźrzał w Polsce królewskiego błazna swym blażeństwem oszukał*¹²⁸ [Die Geschichte, wie Eulenspiegel in Polen den königlichen Narren mit seinem Schalk betrogen hatte], dass die Normen, die dem Hof (und dem Rezipienten) des 16. Jahrhunderts eigen waren, den unseren Normen viel ähnlicher sind, als es Elias in seiner Konzeption des „Zivilisationsprozesses“ angenommen hatte¹²⁹: Eigene Entleerung „auf der Mitte des königlichen Palastes“ wie auch das Verzehren des „eigenen Gestankes“ wird verurteilt und nicht in den Kategorien des Möglichen oder Zulässigen beschrieben. Hinsichtlich der Normüberschreitung und der Brechung der bei Hofe verpflichtenden Tabus und Standards ist es jedoch wichtig.¹³⁰ Skatologie stellt keine Subversion der Norm dar, sie drückt allein die „nährische“ Identität aus (oder unterstreicht diese), welche sich von den Normen der Hofgesellschaft unterscheidet. Damit betont und festigt sie die Normen (und so gelingt es Eulenspiegel seinen Konkurrenten zu überbieten).¹³¹ Das Schamgefühl (entgegen der Konzep-

126 N. Elias: *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, Bd. 1: *Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes*, Frankfurt am Main 1997, S. 286 ff. Siehe z. B. im Korpus der „bürgerlichen Literatur“ die kleinen Werke in der Art von Adrian Krzywołębski *Chłopiec wyćwiczony* (vor 1680) (PSM 263-268) oder in dem Schrifttum der Epoche von Jan Guczy *Grobijan albo polityka jego* (op. cit.). Der Autor, indem er ein negatives Muster zeichnet, wie z. B. im Kap. II O śniadaniu i postępkach rozmaitych, erteilt Ratschläge. Dabei handelt es sich um Ratschläge, wie (II 10) „das Pfeifen und das laute Schnaufen mit der Nase“, (II 11) „das Niesen“, (II 12) die Schamlosigkeit und die Verwendung der „allerhässlichsten Wörter“, (II 15) „das Husten“, (II 16) „das Würgen“ (A4v-B2r) etc.

127 Siehe Kap. 5 der vorliegenden Arbeit.

128 *Sowiźrzał*, op. cit., S. 77-80.

129 A. Classen: *Der komische Held Till Eulenspiegel*, op. cit., S. 18.

130 Die öffentliche Entleerung war eine „Narren“-Erscheinung, dies gehörte sich auch nicht nach den zivilisatorischen Regeln, wenn eine ernste Form der Beleidigung stattgefunden hat, W. Mezger: *Narrenidee und Fastnachtsbrauch*, op. cit., S. 174; R. Muchembled: *Die Erfindung des modernen Menschen*, op. cit., S. 381.

131 Siehe A. Gier: *Skatologische Komik in der französischen Literatur des Mittelalters*, „Wolfram-Studien“ 1982, S. 155, S. 163 ff. Skatologische Exzesse bauen im gewissen Sinn eine Identität der höfischen Gesellschaft auf, indem sie durch die Überschreitung der Norm den Wert der eigenen Normen überdenken lassen (siehe J. Melters: „ein fröhlich

tion von Elias) gehörte im 16. Jahrhundert und früher zu einem eng normierten Gebiet der menschlichen Intimität.¹³² Das Benehmen Eulenspiegels richtet sich gegen das anständige Verhalten und wird so aufgenommen, dass es Proteste bei den Rezipienten der Eulenspiegel-, „Scherze“ gab.¹³³ Anders als es Elias gesehen hat, waren sowohl die Scham-Standards wie auch die Abscheu nicht „niedrig“. Nacktheit, Sexualität, Stuhlentleerung, Körpergeräusche, Körpergerüche waren nicht „natürlich“. Vor dem Publikum zeigte man sie nicht ungezwungen und nicht ohne Hemmungen¹³⁴ (wie zum Beispiel in der Historie 12: *Historyja, jako Sowiźrzał sługą kościelnym został we wsi Budenstatu a jako się pleban w kościele splugawił* [Die Geschichte, wie Eulenspiegel ein Messner war in einem Dorf zu Budensteten und wie der Pfarrer in der Kirche schiss]). In der genannten Historie wird der Triumph über die Regeln des normalen Lebens verkündet und das Lustprinzip sogar erlaubt innerhalb der Einschränkungen des sakralen Ausmaßes.¹³⁵

Die Herausgeber von *Sowiźrzał krotochwilny i śmieszny*, ähnlich wie früher Stanisław Grzeszczuk¹³⁶, knüpfen an das Epigramm (25) *Na starego Sowiźrzała* [Auf den alten Eulenspiegel] (PFM 123) im Kontext der schon zitierten 24. „Historie“ (*Historyja, jako Sowiźrzał w Polsce królewskiego blazna swoim blazeństwem oszukał*) [Die Geschichte, wie der Eulenspiegel den Schalksnarren des Königs von Polen mit grober Schalkheit überwand] an.¹³⁷ Sie zeigt, dass die Skatologie, welche das Aufessen der eigenen Exkremente durch den Eulenspiegel thematisiert, nicht aus dem Interesse an der analen Erotik resultiert, sondern aus der Lust, sich ein Existenzminimum bei Hofe zu sichern – durch Konfrontation mit dem Narren des Königs (um bei diesem Narren Ekel hervorzurufen). Eulen-

gemut zu machen in schweren zeiten...“, op. cit., S. 181). Die späteren Schicksale der Figur des Eulenspiegels auf dem Gebiet der altpolnischen Literatur zeigen, dass die Identität des Rezipienten schon im dem Akt der Verwerfung der Figur bewusst gemacht wird, denn „man wartet nicht“ auf die Überschreitung der Norm durch den Eulenspiegel, die sie besser aufklären könnte.

- 132 Siehe H. P. Duerr: *Der Mythos vom Zivilisationsprozess*, Bd. 1: *Nacktheit und Scham*, Frankfurt am Main 1988 (hier besonders S. 211-241).
- 133 A. Classen: *Der komische Held Till Eulenspiegel*, op. cit., S. 18; W. Wunderlich: *Till Eulenspiegel*, op. cit., S. 77. Siehe auch H.-J. Seepel: *Das skatologische Element*, op. cit., S. 96. Johannes Melters verweist auf den komischen Kontext der Skatologie („*ein fröhlich gemut zu machen in schweren zeiten...“*“, op. cit., S. 183). Die Komik handelt hier disziplinierend, indem sie die Norm und ihre Überschreitung aufweist.
- 134 H. P. Duerr: *Der Mythos vom Zivilisationsprozess*, Bd. 1, op. cit., S. 9 und 211-241.
- 135 Siehe W. Röcke: *Die Freude am Bösen*, op. cit., S. 245. Heinritz verweist auf das satirische Ausmaß der 12. Historie, die die falsche Frömmigkeit des Klerus entblößt (S. 18).
- 136 S. Grzeszczuk: *Blazeńskie zwierciadło*, op. cit., S. 218-220; idem: *Nazewnictwo sowiźrzańskie*, Kraków 1966, S. 33-34.
- 137 *Sowiźrzał*, op. cit., S. 79.

spiegel ist weder ein Gesellschaftskritiker noch ein Mensch (egal in welchem Sinn), der eine stabile Position in der Gesellschaft besitzt.¹³⁸ Die Ausscheidungen erwecken sogar beim Eulenspiegel selbst manchmal ein Ekelgefühl (73: *Historija, jako Sowiźrzala jedna niewiasta na cześć prosila, a z nosa jej kapalo* [Die Geschichte, wie den Eulenspiegel eine Frau zu Gast lud, welcher der Rotz aus der Nase lief]. (Deren Urmuster war die Fazetie von Johannes Adelphus Muling). Das Ekelgefühl wird in *Nowy Sowiźrzal* ausgedrückt, wie z. B. in dem Epigramm (18) *Piekarze* [Die Bäcker] (PFM 122). Die Andersartigkeit des Eulenspiegels gegenüber seiner Umgebung ist darin zu sehen, dass er keinen Ekel gegenüber den eigenen Ausscheidungen hegt, dadurch die anderen Menschen provoziert und somit eine Art Freiheit sowie einen Gewinn erhält.¹³⁹

Jan z Kijan exponiert in *Nowy Sowiźrzal albo raczej Nowyźrzal* im Epigramm (62) *O odpustach* [Über die Ablasshandlungen] (PFM 145) die sachkundige Behandlung der Exkremente (obwohl das an sich schwierig ist) anders als im *Sowidrzal* (um an die erwähnte „Historie“ 12 zu erinnern). Das führt zu einer komischen Situation, die mit dem Benehmen der Marktfrau einhergeht. Ein nicht sachgemäßer Umgang mit Ausscheidungen wird in der späteren „Eulenspiegelliteratur“ getadelt, wie zum Beispiel im Epigramm (18) *Piekarze* (PFM 122): „Piekarz sie też wszystko znoi, gdy kołacze piecze, / I w zadek sie wszystko skrobie, i z nosa mu ciecze“ [Der Bäcker, wenn er Kuchen bäckt, schwitzt auch, / Er kratzt sich am Hintern und es trieft ihm aus der Nase].

Die „Eulenspiegelliteratur“ nutzt jedoch auch die „andere Seite der Medaille“: als literarische Gestalt im Rahmen der *ars iocandi* dient sie als Unterhaltung.¹⁴⁰ Diese Tatsache thematisiert das Gedicht *Do Czytelnika* [An den Leser], welches am Anfang der Sammlung *Sowiźrzal krotofilny i śmieszny* steht:

Panowie, wieździe, starzy i młodzi,
Krotochwile zażywać nie szkodzi,
Tylko pilnie czas trzeba obaczać,
Żeby z kresu nie chciał wykraczać,
Bo żadnemu, który cnotę miłuje,
Ta krotochwila nic nie ujmuje.¹⁴¹

138 A. Classen: *Der komische Held Till Eulenspiegel*, op. cit., S. 18. Kürzlich besprach J. Melters die 24. „Historie“ („ein fröhlich gemut zu machen in schweren zeiten...“, op. cit., S. 180-181).

139 H.-J. Seepel: *Das skatologische Element*, op. cit., S. 121-122.

140 Siehe R. Tenberg: *Die deutsche Till Eulenspiegel-Rezeption*, op. cit., S. 132. Diese Intention ist besonders in dem Dedikationsbrief von Jan z Koszyczek in seiner Übersetzung *Marcholt* zu sehen.

141 *Sowiźrzal*, op. cit., S. 4. Die Autoren reproduzieren in textkritischen Kommentaren (S. 288) die Varianten (welche den Gedanken an eine orale Transmission zulassen) des Gedichts, welches das Lob der *ars iocandi* beinhaltet, wie z. B. in „Variante IV“ heißt

[Wisset ihr Herren, ob Alt oder Jung, / eine Kurzweil betreiben schadet nicht, / strebsam achtet aber, dass alles zu seiner Zeit geschieht / und das Maß nicht überschritten wird. / Weil niemandem, der tugendhaft ist, / die Kurzweil nicht zum Nachteil werden soll.]

In der „Eulenspiegelliteratur“ werden wir keine Satire über die Gelehrten finden oder eine spezifische Kritik des menschlichen Könnens, der Rationalität oder des Kommunikationswillens, die typisch für das 15. Jahrhundert war (was eine Interpretations-Vorgabe in der Interpretation von Rüdiger Krohn oder später von Albrecht Classen für viele Handlungen von Eulenspiegel war).¹⁴² Dieser Aspekt scheint in dem Schrifttum vollkommen übergangen worden zu sein, welches seine Identität aus der Figur schöpft. Die Rolle der Skatologie, die in der Interpretation von Classen durch Komik oder Spiel das gesellschaftliche Tabu, die epistemische Beschränktheit des Menschen oder die Kontrolle von Affekten und des Triebes durchbrechen sollte, wurde deutlich marginalisiert.¹⁴³ Kennzeichnend ist z. B. dass der Eulenspiegel das Patronat über den skatologischen Witz übernimmt, von dem man sich im Rahmen des „Zivilisationsprozesses“ aufgrund der „Höflichkeit auf dem Hofe“ („dworstwo“) verabschieden sollte. So unterstrich Jan z Kijan in dem Epigramm (25) *Na starego Sowiźrzała* (PFM 123) die skatologische Dimension der Figur, die für die Rezeption im deutschsprachigen Raum eine wichtige Rolle spielt¹⁴⁴:

Ale tu u nas, w Polsce, nie godzien byś strawy,
 To nawiętsze misterstwo, iżeś był plugawy
 I toć by teraz nie szło, toć by też odjęto,
 Prędko byś teraz wisiał, abo by cie ścięto.
 [...]
 Żeby sie miał przed panem błazen upługawić,
 Wziął by kijem; nie wiem, by mógł za tydzień ożyć.
 Takiego teraz trzeba, co by robił cuda,
 Abo ludzi pomamił, by jaka obłuda.
 A to dworstwo: kto komu sztucznie złość wyrządzi,
 Ale, jako postrzegą, i do drzwi zabłądzi.
 I między rzemieślniki teraz trudno błażnić,
 Wnet za włosy wycudzą, szkoda ich i drażnić
 [...]

es: „Niechaj to wiedzą starzy i młodzi / Że krotofilii zażyć się godzi / Tylko pilnie mieć trzeba bacznie, / By nie było w żartach wykroczenie / Więc żadnego, co cnotę miłuje / Ten „Sowiźrzał“ najmniej nie zepsuje“ [Das sollen Alte und Junge wissen, / dass Kurzweil angewendet werden kann / nur soll man achtsam sein, / damit es in den Scherzen keine Ausschreitungen gebe. / Also keine, welche die Tugendhaftigkeit lieben, / welche der „Eulenspiegel“ am wenigsten verderben kann].

142 A. Classen: *Der vertrackte Held*, op. cit., S. 251-256, 268-271.

143 Vgl. auch die Ausführungen der Autoren der Einführung *Wstęp* aus *Sowiźrzał* (op. cit., S. XXX ff.).

144 Siehe H.-J. Seepel: *Das skatologische Element*, op. cit., S. 95.

Żartować przy biesiedzie, to tylko nie wadzi,

I tu potrzeba patrzeć, jeśli temu radzi.

(Z. 5–8, 13–20, 23–24)

[Bei uns in Polen steht dir [Eulenspiegel] jedoch heute kein Brot zu. / Die Unflätigkeit war dein größtes Kunststück. / Das würde jetzt nicht mehr gehen, man würde dich schnell daran hindern / und schnell hängen oder enthaupten.

[...]

Wenn der Narr vor seinem Herren sich unflätig benimmt, / dann bekommt er Prügel, und zwar so, dass er eine Woche lang braucht, um wiederbelebt zu werden. / Heutzutage aber bräuchte man einen, der Jux und Tollerei treibt / oder der einem etwas vor-täuscht. / Dies gehört zu den Hofsitzen: Wenn jemand den anderen durch ein Kunststück ärgert / und wenn dies bemerkt wird, dann wird er vor die Tür gesetzt. / Heute ist es sogar schwer, bei den Handwerkern Narreteien zu tun, / denn sie ziehen einen schnell an den Haaren und deshalb sollte man sie nicht ärgern.

[...]

Es stört nicht, nur beim Mahl zu scherzen, / aber auch hier sollte man sich besehen, ob alle darüber froh sind.]

(Z. 5-8, 13-20, 23-24).

Laut Aleksander Brückner macht der Pfarrer Hiacynt Przetocki in seinem *Postny obiad albo zabaweczka* [Das Fastenmahl oder die Spielerei] (1648 bzw. 1653)¹⁴⁵ einen weiteren Schritt der Streichung der Skatologie aus der Literatur, da sein Werk die „ganze Frivolität skrupellos ausschließt“.¹⁴⁶ Stanisław Grzeszczuk zitiert im Kontext (25) *Na starego Sowizdrzala*¹⁴⁷ noch einmal die Passage *Statut* von Jan Dzwonowski:

Błaznuj, jak chcesz, ja tobie radzę, jako moge.

Naprzód patrz na osobę i w czyjemeś domu,

Byś mógł wszystkim dogodzić, a wiedz, jako komu.

Z księżą trzeba ostrożnie, z szlachtą według czasu,

Abyś miasto korzyści nie odniósł niewczasu.

Z księdza, z mnicha nie żartuj, radząc z każdej miary,

Bo ci i dyabła stłuką, choć to wisiec stary.

Z pana swego nie błaznuj, zwłaszcza gdy są goście,

Pamiętaj, żeć stąd kłopot niemały uroście.

Oprócz gości to możesz z nim figlować skrycie,

Bo jako się postrzeże, oddać to sowicie.

(*Statut*, Z. 70–80)

145 Hiacynt Przetocki (P.H.P.W.): *Postny obiad albo zabaweczka*, bearbeitet von S. Cegiela et alii, Katowice 2005 (die Grundlage für die Ausgabe bildet die Edition aus dem Jahr 1754).

146 A. Brückner: *Cechy literatury szlacheckiej i miejskiej wieku XVII*, in: *Księga pamiątkowa ku czci Bolesława Orzechowicza*, Bd. 1, Lwów 1916, S. 171.

147 S. Grzeszczuk: *Blazeńskie zwierciadło*, op. cit., S. 217-220.

[Verhalte dich wie ein Narr, verhalte dich wie du willst, aber ich bin es, der dir wohlwollend vorschlägt, / dass du zuallererst die Person beachtest und das Zuhause. / Du musst wissen, um allen zu gefallen, was jedem einzelnen gefällig ist: / Mit dem Klerus solltest du vorsichtig sein, mit dem Adelstand verhalte dich gemäß der Zeit, / um einen Nutzen zu ziehen, nicht einen Schaden. / Über die Pfaffen und die Mönche mache dich nicht lustig. Ich schlage dir dies in jeder Hinsicht vor. / (Sie sind imstande den Teufel zu schlagen, obwohl er ein alter Halunke ist.) / Treibe keine Narreteien mit deinen Herren, besonders wenn Gäste kommen. / Vergiss nicht, dass du grün und blau verdroschen werden kannst. / Wenn die Gäste nicht da sind, kannst du mit dem Herren wohl heimlich scherzen, / wenn er dies jedoch bemerkt, wirst du wohl reichlich [mit Fäusten] beschenkt.]

(Statut, Z. 70-80)

Die Aggression des Eulenspiegels verändert sich bei Jan Dzwonowski zur Regel *savoir vivre*, die aus der Notwendigkeit und Offensichtlichkeit der Gewalt entstand (was auch der Konzeption des „Zivilisationsprozesses“ von Norbert Elias entspricht, die auf der Internalisierung der äußerlichen Zwänge beruht). Im (25) *Na starego Sowizdrzala* [Auf den alten Eulenspiegel] unterstreicht der Autor satirisch, im Rahmen des Topos *mundus senescit*, eher die „polierten“ Manieren der Gegenwart und behauptet, dass „Już teraz są daleko przedniejsi błaznowie / A nie tylko chłopięta, ale i panowie“ (Z. 9-10) [da bereits heute weit deutlich hervorragendere Narren gibt / und nicht nur Burschen, sondern auch Herrschaften]. Grzeszczuk schreibt in Anbindung an das Zitat aus *Statut* vom „zurückhaltenden und kritischen Verhältnis zu der deutschen Tradition des *Eulenspiegels*“.¹⁴⁸

Andere kulturelle und mentale Standards als diejenigen, welche vor 100 Jahre galten, nehmen das literarische Publikum des Jan z Kijan (und die anderen „Eulenspiegel“) in die Pflicht. In der „Eulenspiegelliteratur“ vollziehen sich sehr deutlich die Tendenzen der „Selbstdisziplinierung“ (um mit dem Ausdruck von Gerhard Oestreich zu sprechen). Dennoch kommt die Restriktivität überall – ohne Rücksicht darauf, wie illusorisch die Leichtigkeit und Freiheit der Darstellung der Intimsphäre durch Elias konstatiert wurden – in Bezug auf den Triebhaftigkeit und die Scham vor.

Das Streben der Autoren, die sich selbst als „Eulenspiegel“ bezeichnen, können jetzt in zwei Richtungen definiert werden: Einerseits möchten sie nicht in der Kategorie der „Narren“ auftreten, doch andererseits bemühen sie sich nicht, dass ihre Aktivität in den „infernalen“ Kategorien gesehen wird. Jan Dzwonowski und die anderen adaptieren einzig die Bezeichnung des Eulenspiegels als einen, der zu der „verkehrten Welt“ gehört¹⁴⁹ oder als einen Bezugspunkt zum

148 Ibidem, S. 220.

149 Zur Beziehung zwischen Eulenspiegel und der „umgekehrten Welt“, vgl. M. Kuper: *Zur Semiotik der Inversion. Verkehrte Welt und Lachkultur im 16. Jahrhundert*, Berlin 1993, S. 141 ff.

eigenen Werk, wie im Brief *List wolny i przywilej frantowskiego cechu – Kto go nie ma, powinna z niego kpić do zdechu*: „Wszystkim frantom, marchułtom i młodym figlarzom, / Sowiźrzałom, rzygulcom, ba i starym łgarzom [...] / Do wszystkich razem jadę, z pozdrowieniem nowym“¹⁵⁰ [Der Freibrief und das Privileg einer Zunft von Schurken, / wer diesen nicht hat, der sollte ausgelacht werden: an alle Schurken, Marcolphi und jungen Schalks, / Eulenspiegel, Rülpsen, ja und alte Lügnererzähler [...]] Zu all jenen fahre ich mit einem neuen Gruß]. Der Eulenspiegel (darauf macht Grzeszczuk aufmerksam)¹⁵¹ tritt in dem *Statut* von Dzwonowski und im Brief *List wolny i przywilej frantowskiego cechu*, als ein Appellativum auf. Alle erwähnten Kategorien sind im Wesentlichen Narren. Dies bestätigt der von Georg Bollenbeck beobachtete Prozess der Befreiung des Eulenspiegels von dem Urtext.¹⁵² Der Vorname des Eulenspiegels hört auf ein Eigenname zu sein (*nomen proprium*) und wird zu einer Bezeichnung (*nomen appellativum*).¹⁵³ So kann auch die erwähnte Ansicht von Jurkowskis gesehen werden. Der Vorname des Eulenspiegels bezieht sich auf einen besonderen Menschentypus. Eulenspiegel wird zum Namen, mit der man die gesellschaftliche Unordnung kritisiert (und tritt nicht als Verkörperung der „plebejischen“ Gerissenheit auf).

Die Rezeption des Eulenspiegels verweist darauf, dass die „Historien“ zum Ausdruck einer literarischen Passion der Autoren werden, welche in den komischen „Historien“ ein satirisches Maß suchen. Darüber hinaus haben sie weiterhin eine Motivation, die so charakteristisch für den „Egoismus“ des Eulenspiegels ist.

Die literarische Konzeption verdeutlicht die fortlaufenden literarischen, kulturellen oder gesellschaftlichen Probleme und ist keine philologische Wiederherstellung des Textes und dessen ursprünglichen Kontextes. Die Adaptation und die Umbildungen sind nicht Beispiele einer falschen Rezeption oder eines falschen Verständnisses (obwohl sie dies auch sein könnten). Man darf nicht vergessen, dass der Autor als Rezipient ein Schöpfer ist, für den die Figur und die „Historien“ das Material seiner eigenen Aktivität sind. Diesen Gesichtspunkt betont ganz stark Georg Bollenbeck, und macht es insbesondere für das Schrifttum der Romantik geltend, das auf ganz unterschiedliche Weise die Figur des Eulenspiegels benutzt. Charakteristisch ist dabei der Verlust der ursprünglichen Bindung an die „Historien“ und die Aktualisierung, die den

150 J. Dzwonowski: *Pisma (1608-1625)*, Hrsg. J. Badecki, Kraków 1910, S. 49.

151 S. Grzeszczuk: *Błażeńskie zwierciadło*, op. cit., S. 104-105. Vgl. auch ibidem: *Nazewnictwo sowiźrzalskie*, op. cit., S. 34-35. Der Autor schlägt vor, dass man den Eulenspiegel als Gattungsnamen sehen sollte, in (53) *Przywilej dzieciom* [Privileg der Kinder] (PFM 136) (ibidem, S. 31).

152 G. Bollenbeck: *Till Eulenspiegel*, op. cit., S. 255.

153 Ibidem, S. 255-256.

Helden seinem materiellen und kulturellen Kontext des späten Mittelalters oder der Frühen Neuzeit entzieht. Es gelingt aber nicht, neue „Konturen“ für die Figur zu schaffen.¹⁵⁴

Basiliskus

In der Ausgabe aus dem Jahr 1614 (und in der darauffolgenden undatierten Ausgabe des *Nowy Sowizrzal*) wurde ein sehr wichtiger Untertitel hinzugefügt, der auf eine andere Richtung weist und der eine Aggression intensiviert: „Sowizrzal nowy, abo raczej Nowyżrzal / nie patrzęć ja jak sowy. / Dosyć ja też pięknie patrzę swoim ślicznym okiem / Właśnie jako bazylizsek¹⁵⁵, co zabijał wzrokiem“ (PFM 109) [Ich bin der neue Eulenspiegel oder eher Neuspiegel, / ich schaue nicht wie die Eulen. / Ich schaue auch schön mit dem hübschen Auge / gleich wie Basiliskus, der mit dem Blick tötete]. Ein aggressiver Akt der Schöpfung und ein Akt der Rezeption festigen hier die Dynamik der Feindschaft und des Bösen. Die Frage stellt sich, inwiefern wir jetzt von einer bewussten Intention sprechen können, die sich in dem Titel ausdrückt, und inwiefern wir den Inhalt des Titels den „Marketing“-Gründen verdanken. Der Titel bezieht sich auf die Figur des Basiliskus mit dem Ziel beim potentiellen Rezipienten ein Interesse an der kleinen Sammlung zu wecken. Die Bezugnahme auf eine Figur, deren Blick einen Menschen tötet, ist eine drastische Umkehrung den Grundsatzes des rhetorischen *proömium* (besonders hinsichtlich des Ziels den Rezipienten *docilem et benevolum parare*). Der Autor suggeriert, dass wir es hier mit einer *causa dubia* zu tun haben. Der Rezipient wiederum sollte sicherlich die Schadhaftigkeit oder das Böse bemerken, welche diese Textsammlung beinhaltet. Das weckt sein Interesse, macht ihn aufmerksam (*attentus*) und soll ihn auf die Anwesenheit der Haltungen sensibilisieren, die eine Anti-Norm sind, welcher er sich gegenüberstellen sollte, indem er sein Fassungsvermögen zeigt, seine Fähigkeit zu wirksamer Belehrung *ex negativo*.¹⁵⁶ Die Art, einen (Anti-)Kontakt mit dem Rezipienten herzustellen, suggeriert

154 Ibidem, S. 272-276.

155 Basiliskus besitzt ausschließlich negative Konnotationen als Symbol des Teufels, des Todes, des teuflischen Hochmutes, der Todsünde und der Eifersucht. Vgl. R. Alexander: *The Evolution of the Basilisk*, „Greece & Rome“ 1963, No. 2, S. 170-181 (auf S. 170 ein Zitat aus Etymologia von Isidor aus Sewilla [XII, 4, 6-9]); M. Robinson: *Some Fabulous Beasts*, „Folklore“ 1965, No. 4, S. 273-287.

156 Die Umkehrung des rhetorischen Prologs ist mit dem Nichtvorhandensein einer Autorität verbunden – und umgekehrt, der Autor versichert, dass er selbst eine Umkehr dessen ist und beruft sich auf die Figur des Basiliskus (die nächsten Verse sind in dem Titelblatt enthalten und thematisieren die Topik der „verkehrten Welt“). Auf das Spiel mit der Rol-

eine Verbindung mit dem Pamphlet des 16. Jahrhunderts (besonders dem religiösen). Die verabscheuten Figuren und Institutionen wurden hier als ekelerregende Tiere dargestellt.¹⁵⁷ Es lohnt darauf aufmerksam zu machen, dass (2) *Do czytelnika paskudnika* [An den Widerling-Leser] (PFM 116-118) in *Sowizrzal nowy* mit der Bemerkung endet: „Nu ja też znowu do wsi zaś na kantoryją. / Potymech sie myślistwem jał przy szkole bawić, / Tam myślił, Gdzie komu złość i sztukę wyprawić“ (Z. 62-64) [So kam ich wieder als Kantor in das Dorf zurück. / Dann bin ich an der Schule mit den Gedanken auf Jagd gegangen, / dort dachte ich: Wem etwas Böses, dem eine Narretei]. Die weiteren Gedichte in der Sammlung thematisieren die Jägerei (die den Scherzen der Babiner Republik ähnlich sind) und nicht das Böse, das in (2) *Do czytelnika paskudnika* erwähnt wird. Es ist unmöglich zu entscheiden, ob solch eine Reihenfolge das Werk eines Autors ist oder eines Kompilators, den mehr das wörtliche Verständnis der Jägerei interessiert, die besser zu seiner eigenen Welt passt, als die Jägerei, die als „die Wut, das Böse und die Narretei“ bezeichnet wurde. Wenn jedoch der Text kein Appell ist, der mit der Einnahme des richtigen Standpunktes gegenüber der präsentierten Anti-Norm verbunden ist, so haben wir es hier mit einer paradoxen Verbindung zwischen Freude und Bösen zu tun (oder haben wir es hier mit der Freude aufgrund des Bösen zu tun, die zu einer komischen Zeitvertreibung wird, welche aufgrund des Bösen und dank der Lust etwas Böses zu tun, erreicht wird).¹⁵⁸ Das Böse wird gezeigt. Es ist verwickelt im Zeitlichen, aber ohne die für die „Eulenspiegel-Sammlungen“ so charakteristische belustigende Intention, welche mit der moralischen Didaktik in Verbindung gebracht wird. In diesem Sinne ist dies ein Relikt des *Eulenspiegels* (wenigstens in der Auffassung von Werner Röcke)¹⁵⁹, das schon nicht mehr in den Sowizrzal-Sammlungen vorhanden ist, die den Helden durch Stigmatisierung der Gestalt und durch die moralische Distanzierung von ihm der Sittlichkeit unterordnen. Das Darstellen des Hässlichen, des Obszönen und der Skatologie wurde der neuen Strenge der Zivilisation unterstellt.

le der Autorität innerhalb der Autoren der Renaissance-Prologe verwies Deborah Losse (*From Auctor to Auteur. Authorisation and Appropriation in the Renaissance*, „Mediaevalia et Humanistica“ 1988, S. 153-163).

- 157 Siehe z. B. H. Dziechcińska: *W krzywym zwierciadle. O karykaturze i pamflocie czasów renesansu*, Wrocław 1976, S. 49.
- 158 Siehe das Buch von Werner Röcke (*Die Freude am Bösen*, op. cit., insbesondere S. 213-251), früher Georg Bollenbeck: *Till Eulenspiegel – der dauerhafte Schwankheld*, op. cit., S. 49-53 sowie 192-203.
- 159 Der Autor betont, dass er den Eulenspiegel schreibt (*fabulieren*), der für die Unterhaltung gedacht ist, „umb ein fröhlich Gemut zu machen in schweren Zeiten“ (*Ein kurzweilig Lesen von Dil Ulenspiegel*, op. cit., S. 7), W. Röcke: *Die Freude am Bösen*, op. cit., S. 284. Diesen Aspekt behandelt ausführlicher das Buch von Johannes Melters („*ein fröhlich gemut zu machen in schweren zeiten...*“, op. cit.).

Keine der „Historien“ des Werks *Eulenspiegel* wurde nicht einmal bruchstückhaft in die altpolnische „Eulenspiegelliteratur“ adaptiert.¹⁶⁰ Das ist ein wichtiges Zeugnis für die kulturelle Fremdheit der Figur des Eulenspiegels (und gleichzeitig auch für seine Popularität) und für die Andersartigkeit der uns interessierenden Werke von Anfang des 17. Jahrhunderts an. Immer intensiver wurde bei der Gestalt das Fehlen des moralischen Maßes bemerkt, das eine weitere Nutzung für die Unterhaltungsliteratur (und ihren moralischen Verpflichtungen) ermöglichen würde. Die Rezeption des *Eulenspiegels* ist nicht so sehr die Rezeption des Textes als vielmehr ein Zeugnis der Umwandlung gewisser kultureller Vorstellungen zu diesem Thema. Erst in diesem Kontext soll die „Eulenspiegelliteratur“ betrachtet werden, weil bei den Autoren dieser Literaturart eine positive Einstellung gegenüber dem Eulenspiegel fehlt.¹⁶¹ Es verändern sich die Ebene und der Charakter des Komischen. Diese Situation ist völlig anders als der Nutzen des „eigenen“ Sowizdrzals für unterschiedliche Ziele und für verschiedene Rezeptionskreise – so wie in dem Werk des Franziskaners Johannes Pauli, des Handwerkers und Poeten Hans Sachs (obwohl dieser schon die sprachliche Ebene veränderte, indem er Vulgarismen und die Skatologie vermied)¹⁶² oder des Juristen und Satirikers Johann Fischart¹⁶³. Das Konstrukt der „Eulenspiegelliteratur“ erfährt dagegen bei marxistischen Autoren ihre Fortführung, vor allem hinsichtlich der „plebejischen Opposition in der feudalen Welt“.¹⁶⁴

160 Eine Ausnahme macht man gewöhnlich für die „Historie“ 24 – ihr Echo sollte Jan z Kijans Epigramm (25) *Na starego Sowizrzala* (PFM 123) sein.

161 Diese Tendenz im deutschsprachigen Schrifttum bezeichnet u. a. J. Melters: „*ein fröhlich gemut zu machen in schweren zeiten...*“, op. cit., S. 267.

162 Siehe R. Tenberg: *Die deutsche Till Eulenspiegel-Rezeption*, op. cit., S. 136.

163 Vgl. R. Tenberg: *Die deutsche Till Eulenspiegel-Rezeption*, op. cit., S. 205.

164 Eulenspiegel erscheint als Plebejer z. B. bei Bertolt Brecht (*Eulenspiegel-Geschichten*, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 11, Frankfurt am Main 1967, S. 368); siehe G. Bollenbeck, *Till Eulenspiegel*, op. cit., S. 251, 278-279. Bollenbeck sieht die Popularität dieser Gestalt und macht einen Unterschied zwischen (der schwächenden) Rezeption und der Adaptation der Gestalt (in der Regel hat sie eine schwache Verbindung mit Eulenspiegel). Die Gestalt akzentuiert die laufenden Probleme des jeweiligen Autors, wo die Figur selbst zur Projektionsfläche des Autors wird oder ganz andere Probleme ans Tageslicht bringt (G. Bollenbeck: *Till Eulenspiegel*, op. cit., S. 251-255). Siehe auch B. Verheyen: *Till Eulenspiegel. Revolutionär, Aufklärer, Außenseiter*, Frankfurt am Main 2004 oder die Arbeiten, die gesammelt wurden in: *Die Rezeption des Eulenspiegel-Stoffes im 20. Jahrhundert*, enthalten in: „Eulenspiegel-Jahrbuch“ 2001.

Teil II
**Über den „Zivilisationsprozess“
von Norbert Elias und die Veränderungen
in der Kultur des 16. und 17. Jahrhunderts**

Kapitel 5

„Zivilisationsprozess“ von Norbert Elias¹

Die Überlegungen von Norbert Elias, über den „Zivilisationsprozess“ stellen zweifellos eines der wichtigen soziologischen Konzepte des 20. Jahrhunderts dar (welche ab den 70-er Jahren des 20. Jahrhunderts wirkten). Das Buch „Über den Zivilisationsprozess“ nimmt den 7. Platz unter den einflussreichsten Arbeiten im Bereich der Soziologie ein².

Im 16. Jahrhundert wurde verstärktes Gewicht auf die Festlegung von Verhaltensnormen gelegt. Während der religiösen Spaltungen konzentrierte sich besonders die Pädagogik kirchlicher Institutionen auf das Verhalten einzelner Person. Norbert Elias schrieb darüber, inwiefern der Hof und dessen Gesellschaft eine kulturelle Distanz herausgebildet hat, sowie inwiefern diese höfische Kultur mustergebend für die niedrigeren Gesellschaftsklassen war. Norbert Elias hob sich von den anderen Theoretikern ab, da er modernisierende Abläufe bemerkte, welche die damalige höfische Gesellschaftssicht in Gang setzte. *Ancien régime* ist bei ihm keine *leisure class*, welche die Zeit mit ostentativer Konsumtion³ verschwendete. Im Gegenteil: Das höfische Milieu sieht er als eine entscheidende Instanz, welche die modernen Regeln für das gesellschaftliche Verhalten festlegte.⁴

In der westeuropäischen Kultur der Frühen Neuzeit führte dieser Prozess zur Reglementierung und Sublimierung von Affekten (besonders der Gewalt).⁵ Der „Zivilisationsprozess“ und die Disziplinierung der Gesellschaft gingen zwar von

-
- 1 N. Elias: *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, Bd. 1: *Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes*, Bd. 2: *Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation*, Frankfurt am Main 1997.
 - 2 M. Hinz: *Der Zivilisationsprozess: Mythos oder Realität? Wissenschaftssoziologische Untersuchungen zur Elias-Duerr-Kontroverse*, Opladen 2002, S. 376 .
 - 3 Siehe z. B. das klassische Studium von T. Veblen: *The Theory of the Leisure Class*, Harmondsworth 1981.
 - 4 G. Schwerhoff: *Zivilisationsprozess und Geschichtswissenschaft. Norbert Elias' Forschungsparadigma in historischer Sicht*, „Historische Zeitschrift“ 1998, S. 570, weiter verkürzt als „S“.
 - 5 Über die Historizität der Emotionen in der europäischen Kultur, siehe z. B. *Emotionalität. Zur Geschichte der Gefühle*, Hrsg. C. Benthien, A. Fleig, I. Kasten, Köln 2000.

den Ess- und Trinkgewohnheiten aus, griffen aber alles auf, das mit dem menschlichen Körper zu tun hatte – so zum Beispiel auch das sexuelle Verhalten.⁶ Nach Norbert Elias kann dieser Entwicklungsgang auf allen Gebieten beobachtet werden: Die körperlichen Tätigkeiten werden demnach von ihrem Tun „hinter den Kulissen“ herausgebracht, die Grenzen der Intimität und Scham werden verschärft. Nach Norbert Elias führt dies zur Bildung eines Analogon des *Super-Ego*-Konzepts nach Sigmund Freud. Das Analogon zeigt die in der europäischen Kulturgeschichte festgelegte Verinnerlichung der gesellschaftlichen Zwänge auf. Der Entwicklungsgang in der Frühen Neuzeit führte nach Elias aber nicht zu einem theoretischen Konzept, das die steigende Rolle der Autonomie des Individuums akzentuierte. (Die grundsätzlichen Veränderungen im 19. und 20. Jahrhundert sind in der Analyse von Elias umgangen worden.) Er führt eher zu einer steigenden Rolle in sich komplexer Zwänge, denen das Individuum unterworfen wurde. (Die Konsequenzen dieses Prozesses reichen weit hinaus außer Veränderung des Verhaltens innerhalb des Alltags (S 568-569 sowie 598-599)⁷). Das Konzept von

-
- 6 Diesen Konzeptionsaspekt von Elias bespricht sein Schüler M. Schröter: *Staatsbildung und Triebkontrolle. Zur gesellschaftlichen Regulierung des Sexualverhaltens von 13. bis 16. Jahrhundert*, in: *Macht und Zivilisation: Materialien zu Norbert Elias' Zivilisationstheorie*, Ed. P. Gleichmann, J. Goudsblom, H. Korte, Frankfurt am Main 1984, S. 148-192 (ich beziehe mich auf die verbesserte und gekürzte Version, die enthalten ist in: M. Schröter: *Erfahrungen mit Norbert Elias. Gesammelte Aufsätze*, Frankfurt am Main 1997, S. 11-48). Außer dem Reflexionsbereich von Elias blieb noch die Rolle des Lachens und der Komik im Kontext des „Zivilisationsprozesses“, auf dieses Problem verweist u. a. M. Pfister: „*An Argument of Laughter*“: *Lachkultur und Theater im England der Frühen Neuzeit*, in: *Semiotik, Rhetorik und Soziologie des Lachens. Vergleichende Studien zum Funktionswandel des Lachens vom Mittelalter zur Gegenwart*, Hrsg. L. Fietz, Tübingen 1996, S. 212, siehe weiter E. Schörle: *Die Verpflichtung des Lachens. Anmerkungen zu Norbert Elias' 'Essay on Laughter'*, in: *Höfische Gesellschaft und Zivilisationsprozess. Norbert Elias' Werk in kulturwissenschaftlicher Perspektive*, Hrsg. C. Opitz, Köln 2005, S. 225-244. Näher dazu Kap. 8 Fuß. 36 und Kap. 9.
- 7 Indem der Autor das psychoanalytische Ausmaß der Arbeit von Elias rekonstruiert, bezieht er sich auf die Arbeit von R. Blomert: *Psyche und Zivilisation. Zur theoretischen Konstruktion bei Norbert Elias*, Münster 1989 (die zweite Ausgabe erschien im Jahr 1991). Der Prozess der Aufnahme der „innerlichen Zwänge“, das heißt der Reaktion auf den gesellschaftlichen Einfluss, hat viele Stufen – das drückt die Unterliegung aus (angelehnt an die Mechanismen des „Zuckerbrots und Peitsche“), die Identifizierung (schlüssig bleibt die Zufriedenheit, die durch den Vergleich seiner Selbst mit anderen zustande kommt), schließlich die Internalisierung (als die am tiefsten verwurzelte Reaktion auf den gesellschaftlichen Einfluss) (siehe E. Aronson: *Sozialpsychologie. Menschliches Verhalten und gesellschaftlicher Einfluß*, Übersetzung A. Hildebrand-Essig, Heidelberg 1994, S. 35-74).

Norbert Elias richtet sich demnach eher an die freiwillige und intuitive Verwendung des Kategorienbestandes der Psychoanalyse (S 598).⁸

Zur typischen Eigenschaft der europäischen Kultur der Frühen Neuzeit wurde nach Elias die Veränderung der „äußerlichen“ Zwänge. Die Zwänge, deren Quelle das Individuum auch selbst war, wurden verinnerlicht und führten zu deren Internalisierung. Der „Zivilisationsprozess“ kann daher als fortschreitende Selbsteinschränkung des Individuums begriffen werden: So sieht Elias zum Beispiel die Lockerung des kontrastreichen und drastischen Verhaltens der Menschen als ein Ergebnis der Emotionskontrolle. Diese Emotionen, die vorher direkt erlebt wurden, unterliegen einer Kontrolle und ihre Ausbrüche werden jetzt vom Individuum selbst bekämpft. Elias verbindet dies mit dem Fehlen von spontanen Gefühlsausbrüchen. Die nun verschwindenden scharfen Kontraste im Verhalten der Menschen führen zu einer größeren Nuancierung.⁹ Daher vergrößert sich in der Konsequenz auch die Einstellung gegenüber dem Verständnis für fremde Motivationen (und derer Differenzierung). Ähnlich wächst auch die Bedeutung der Beobachtung deren Vorkommen. Durch das Verschwinden drastischer oder kontrastierender Verhaltensformen erweitern sich die Kenntnisse über die Erkennung vielfältiger Konsequenzen der Handlungen (auch der eigenen) sowie die Wertschätzung der Konsequenzen, was letztendlich zur Selbstkontrolle des Individuums führt.¹⁰ Die vergrößerte Selbstkontrolle des Individuums (insbesondere der physischen Gewalt) steht nach Elias in enger Verbindung mit der Herausbildung eines Gewaltmonopols durch den frühneuzeitlichen Staat, insbesondere des staatlichen Gewaltmonopols. Die immer komplizierter werdenden Beziehungen, welche die Individuen miteinander verbinden, müssen im Verhalten vielschichtiger geregelt werden und gleichzeitig den Individuen einen Rückhalt und Vorhersehbarkeit des eigenen Handelns bieten.¹¹

8 Über die Historisierung der Freud'schen Kategorie des *superego* schrieb auch A. LaVopa: *Der Höfling und der Bürger. Reflexionen über Norbert Elias*, „Historische Anthropologie“ 2000, S. 120.

9 N. Elias: *Über den Prozess der Zivilisation*, op. cit., Bd. 2, S. 353 ff. Die Verteidigung dessen bezieht sich darauf, dass Elias in der Tat auf eine gewisse Art Balance hinweist sowie auf die Verlegung der äußerlichen Zwänge in Richtung des Inneren des Individuums. Das Wesen dieser Balance führte zu keiner vollständigen und vielschichtigen Aneignung dieser Zwänge, um diese durch Selbstkontrolle des Individuums vollständig zu erlangen (so M. Hinz: *Zivilisationsprozess*, op. cit., S. 343).

10 Siehe z.B. *ibidem*, S. 380 ff. Siehe zum Beispiel die Anekdote (45) *Furia rezolucyją i dworstwem uspokojona* [Die durch Entschlossenheit und Höflichkeit beruhigte Furie] in der Sammlung *Co nowego abo dwór* (Hrsg. A. Brückner, Kraków 1903, S. 32) – die Eskalierung des Konfliktes führt zum Duell, wird unterbrochen und zieht sich in Eintracht dank der „höflichen Manieren“ zurück.

11 N. Elias: *Über den Prozess der Zivilisation*, op. cit., Bd. 2, S. 323 ff.

Der „Zivilisationsprozess“ wurde von Elias als eine Konsequenz wachsender Komplexität des Gesellschaftslebens gesehen, was charakteristisch für das Ende des Mittelalters war. Die Interaktionsketten im Bereich Produktion, Handel und Macht verlängern sich in bedeutsamer Weise. (Dabei ist es leicht eine Spezifik der polnischen Adelskultur mit ihrem breiten Klientelismus zu erkennen, die Wert auf *ex definitione* persönlichen und nicht auf den entpersönlichten Kontakt legte).¹² Der Reichtum und die Komplexität der Beziehungen mussten zwangsläufig zu einer innerlichen Strukturalisierung führen und mussten einen hohen Vorhersehbarkeitsgrades erlangen, was wiederum auf die Senkung des Aggressionsgrades und dessen Formen einfluss.¹³ Das stand im Gegensatz zu dem von Elias angenommenen relativ „freien“ Leben innerhalb der traditionellen Gesellschaften, denn neben der immer größer werdenden Komplexität des Gesellschaftslebens wurde in der Frühen Neuzeit auch der schon erwähnte Prozess der Gründung eines Machtmonopols durch den Staat wichtig.¹⁴ (Dieser Prozess verlief in der polnischen Adelsrepublik etwas anders). Er führte aber dazu, dass die Formen der angewandten Gewalt gleichzeitig verringert aber die Kette der Interaktion verlängert wurde.¹⁵ Nach Elias führten diese Veränderungen dazu, dass viele Regeln, die den neuzeitlichen Gesellschaftsalltag „eingegrenzt“ haben, internalisiert wurden.

-
- 12 Siehe A. Mączak: *Rządzący i rządzeni. Władza i społeczeństwo w Europie wczesnonowożytnej*, Warszawa 2002. Auch dieser Punkt der Erwägungen von Elias stieß auf Kritik: vier Fünftel der frühneuzeitlichen Gesellschaft lebte auf dem Lande und nur mit großer Mühe kann man ihre Lage als eine Verbindung mit den langen Ketten der Interaktion beschreiben (M. Dinges: *Formenwandel der Gewalt in der Neuzeit. Zur Kritik der Zivilisationstheorie von Norbert Elias*, in: *Kulturen der Gewalt. Ritualisierung und Symbolisierung von Gewalt in der Geschichte*, Hrsg. R. P. Siefert, H. Breuninger, Frankfurt am Main 1998, S. 186). Duerr wiederum unterscheidet zwischen der Länge der Abhängigkeit und der Art des Aufbaus dieser Abhängigkeiten – die Verlängerung der Abhängigkeitskette und die Monopolisierung der Gewalt wirkt nicht nur zivilisierend für die gesellschaftlichen Praktiken, im Gegensatz zu Elias kann es de-zivilisierend wirken, auf eine Weise, die vorher nicht bekannt war – als emotionale Distanz im Verhältnis zum eigenen Handeln und durch die Übertragung der Verantwortung auf anonyme Strukturen oder Autoritäten (siehe M. Hinz: *Der Zivilisationsprozess*, op. cit., S. 396).
- 13 Die Integration mit Hilfe des Marktes oder des Geldes führt an sich nicht zu dem von Elias erwarteten Endeffekt der Verringerung des Aggressionsgrades in der Gesellschaft. Die Hypothese der „zivilisierenden“ Funktion der gesellschaftlichen Differenzierung führt ebenfalls nicht zu einer automatischen Verringerung der Aggressionsebene – M. Dinges: *Formenwandel der Gewalt*, op. cit., S. 186.
- 14 Die Theorie von Elias wird unter diesem Aspekt zu einer Theorie der Macht, siehe A. Bognner: *Zivilisation und Rationalisierung. Die Zivilisationstheorien Max Webers, Norbert Elias' und der Frankfurter Schule im Vergleich*, Opladen 1989, S. 36-41.
- 15 Diese Thesen wurden in Frage gestellt von J. Duindam: *Myths of Power. Norbert Elias and the Early Modern European Court*, Amsterdam 1995, S. 13 ff.

Norbert Elias bemühte sich eine Verbindung zwischen der Entstehung des neuzeitlichen Staates und der psychologischen Entwicklung der Identität des Individuums in Westeuropa zu erkennen (doch ließ er die Rolle der Konfessionalisierung außer Acht).¹⁶ Die Rationalisierung des Staatsapparats führte seiner Meinung nach zur Bildung einer rationalen Persönlichkeit des Menschen in Westeuropa und zu einem rational handelnden Staat. Im Endeffekt sollte dies alles auch zu einer größeren Kontrolle der Triebe führen und äußerte sich in der dann kleiner werdenden Anzahl von Gewaltakten im Alltag aus. Dabei spielte für Elias die Darstellung von der Verbindung zwischen Hofgesellschaft und Veränderung der Sitten eine Schlüsselrolle. Diese ging mit der Hofkultur als einer wirkenden Kraft dieser Veränderungen einher. Elias betonte dabei die Rolle der europäischen Aristokratie und ihre Affektbeherrschung. Die Aristokratie verteidigte ihre Position und ihren gesellschaftlichen Status nicht mit Hilfe von Gewalt, sondern mit Kunst der Worte. Elias verband dies eng mit der Unterordnung der Aristokratie innerhalb des absolutistischen Herrschaftssystems.¹⁷

Die Rolle der Religion als des entscheidenden Faktors, wie es in den Analysen von Max Weber und den Anhängern seiner Schule getan wurde, blieb bei Elias praktisch unerwähnt (S 591-592). Die Veränderungen in der Mentalität und den Sitten sollten jedoch nicht nur allein mit der Hofkultur (so wie bei Elias), sondern mit dem Unfrieden und den religiösen Kriegen sowie mit der Urbanisierung

-
- 16 Dieses Element wurde zum Gegenstand der Revision des Schülers von Elias: die Minderung der Affekte wird zum Resultat der gezielten Handlungen (sowohl der kirchlichen als auch der weltlichen Macht) und nicht, wie bei Elias, zu einem Effekt eines ungeplanten und langanhaltenden Prozesses, siehe M. Schröter: *Scham im Zivilisationsprozess. Zur Diskussion mit Hans Peter Duerr*, in: *Gesellschaftliche Prozesse und individuelle Praxis. Bochumer Vorlesungen zu Norbert Elias' Zivilisationstheorie*, Hrsg. H. Korte, Frankfurt am Main 1990, S. 42-85, hier S. 74 ff. Dieser Artikel wurde wieder gedruckt in: idem: *Erfahrungen mit Norbert Elias*, op. cit., S. 71-109 (hier als *Scham im Zivilisationsprozess. Eine Diskussion mit Hans Peter Duerr*). Eine Auseinandersetzung mit Schröter – S 603 (Fußnote 120). Viele Autoren verwiesen auf die Nichtberücksichtigung der Konfessionalisierungsprozesse, wie z. B. J. Duindam: *Norbert Elias und der frühneuzeitliche Hof. Versuch einer Kritik und Weiterführung*, „Historische Anthropologie“ 1998, S. 383; idem: *Myths of the Power*, op. cit., S. 164; S 591-592. Siehe auch die Besprechung der Diskussion, welche die Kontroverse um das Konzept von Elias betrifft mit der besonderen Betonung der ideologischen Offensive der Kirchen in der Zeit der religiösen Spaltungen (oder weiter der Wirkung des Christentums): T. Walter: *Unkeuschheit und Werk der Liebe: Diskurse über Sexualität am Beginn der Neuzeit in Deutschland*, Berlin-New York 1998, besonders S. 488-498.
- 17 N. Elias: *Über den Prozess der Zivilisation*, op. cit., Bd. 2, S. 362-380. Kritisch (mit Berufung auf die frühere Literatur) – R. G. Asch: *Hof, Adel und Monarchie. Norbert Elias' Höfische Gesellschaft*, in: *Höfische Gesellschaft und Zivilisationsprozess*, op. cit., S. 122-125, 140-142.

Europas im 16. und 17. Jahrhundert verbunden werden.¹⁸ Im Elias'schen „Zivilisationsprozess“, welcher Veränderung der Manieren und des gesellschaftlichen Verhaltens beinhaltet, spielt das Bürgertum (mit Ausnahme von Erasmus von Rotterdam, der als Vertreter der weltlich-bürgerlichen Intelligenzschicht genannt wird) nur eine nebensächliche Rolle (S 590).¹⁹ Dies zeigt, dass Norbert Elias die Rolle der Aristokratie konsequent überschätzt.

Die Bedeutung der religiösen Didaktik in der Zeit der religiösen Teilungen im frühneuzeitlichen Europa ist ein Hauptelement in den Forschungstraditionen von Max Weber. In dieser Auffassung sollten eben die religiösen Faktoren eine Hauptrolle bei der Bildung und Aneignung verschiedener Selbstkontrollmechanismen spielen (S 591).²⁰ Die Schlüsselrolle fällt dabei auf die Institution der Beichte: Sie ist der wichtigste Entwicklungsfaktor der spezifisch europäischen Identität des Menschen – und das, obwohl die „Subjektivität“ oder „Individualität“ als ein Element gesehen wurde, das die Unterwerfung des Individuums der Rigorosität der Kirche störte. Mit Hilfe von Bußordnungen (*libri poenitentiales*) und Beicht-Ratgebern (*summae confessorum*) konnte die individuelle Abweichung von der „Norm“ einer Sanktionierung unterliegen und in die gesellschaftliche Ordnung eingeschrieben werden, welche von kirchlichen Normen durchdrungen war. Durch die Institutionalisierung der Selbstbeobachtungstechniken und der Selbst-Aufsicht war eine individuelle Identität im Entstehen begriffen.²¹ Das Gewissen wurde als ein Instrument gesehen, das die niedrigeren Schichten diszipli-

-
- 18 J. Duindam: *Norbert Elias und der frühneuzeitliche Hof*, op. cit., S. 383. Dieser Artikel über Norbert Elias stellt eine Zusammenstellung der Überlegungen dar, die im Buch (J. Duindam: *Myths of Power*, op. cit.) enthalten sind. *Myths of Power* sollen eine theoretische Analyseprobe sein, wie die „empirischen“ Begründungen des Modells von Elias im Kontext der Auffassungen aussehen, die in der neueren Historiographie erarbeitet wurden. Siehe auch idem: *The Keen Observer versus the Grand-Theorist: Elias, Anthropology and the Early Modern Court*, in: *Höfische Gesellschaft und Zivilisationsprozess*, op. cit., S. 87-101.
- 19 M. Hinz: *Der Zivilisationsprozess*, op. cit., S. 252: Hinz bemerkt, dass das Problem erkannt wurde. Seine Bedeutung wird für die Niederlande oder für das Deutsche Reich unterschiedlich gesehen.
- 20 Das Manko des Konzepts von Elias unterstreicht besonders T. Walter (*Unkeuschheit und Werk der Liebe*, op. cit., S. 490).
- 21 A. Hahn: *Zur Soziologie der Beichte und anderer Formen institutionalisierter Bekenntnisse: Selbstthematization und Zivilisationsprozess*, „Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie“ 1982, H. 3, S. 407-434; Jean Delumeau: *L'aveau et le pardon. Les difficultés de la confession XIII–XVIII siècle*, Paris 1990. Jacques Le Goff (*La civilisation de l'occident médiéval*, Paris 1992) spricht von einer „Kohärenz des Gewissens“ durch die Beichte zusammen mit einer weiteren Veränderung der Mentalität, die als „Kohärenz des Verhaltens“ genannt wird, wobei eine große Rolle das kanonische Recht spielte.

nierte. Zum gesellschaftlichen Faktum wurde es erst Ende des 18. Jahrhunderts. Innerhalb der niedrigeren Gesellschaftsschichten kam es in dieser Zeit zu seiner Internalisierung.²²

Nach Norbert Elias gibt es keinen Gegensatz zwischen Geistigkeit oder Religiosität und der Neigung zur Gewalt. Dies sind allein Ausdrücke ungezügelter Triebe, welche für den „Menschen des Mittelalters“ eigen sind. Im Gegensatz zu Weber schrieb Elias in einem polemischen Ton: „Die Religion, das Bewusstsein der strafenden und beglückenden Allmacht Gottes, wirkt für sich allein niemals »zivilisierend« oder affektdämpfend. Umgekehrt: Die Religion ist jeweils genauso »zivilisiert«, wie die Gesellschaft oder wie die Schicht, die sie trägt.“²³ Die ideologische Offensive der Kirche (auch der reformatorischen), typisch für die Frühe Neuzeit, bildet einen Bezugspunkt zum „Zivilisationsprozess“. In dieser Perspektive stellt er einen „anderen“ Bericht von den Veränderungen des weltlichen Bereichs dar. Doch er ist den „moralisierenden“ Aktivitäten der Kirchen unterworfen.

Der Absolutismus war der politische Kontext des „Zivilisationsprozesses“ und bildete dessen „Rahmen“. Er brachte eine neue Strenge und drückte den Sieg der zentralisierenden Kräfte aus. Das Konzept von Elias nimmt die Schlüsselrolle des Absolutismus als ein Gleichgewichtsmittel zwischen der kleiner werdenden Rolle der Aristokratie in der westeuropäischen Kultur und der wachsenden Bedeutung des Bürgertums ein.²⁴ Nach Elias hatte der Absolutismus eine entscheidende Bedeutung für die Normenbildung des menschlichen Benehmens.²⁵ Im Zentrum der Theorie des „Zivilisationsprozesses“ befindet sich das staatliche Gewaltmonopol.

-
- 22 Ch. Marx: *Staat und Zivilisation. Zu Hans Peter Duerr's Kritik an Norbert Elias*, „Saeculum“ 1996, S. 296.
- 23 N. Elias: *Über den Prozess der Zivilisation*, op. cit., Bd. 1, S. 370; S 592. Die Arbeit von Elias kann als eine Art Auseinandersetzung mit der Auffassung von Weber verstanden werden: der Rationalisierungsprozess der Gesellschaft und der Persönlichkeit bleibt im Beobachtungszentrum von Elias, bildet aber eine Alternative zum Weber (A. LaVopa: *Der Höfling und der Bürger*, op. cit., S. 120).
- 24 Dieser Aspekt, der in vielen Besprechungen und Analysen diskutiert wird, kann auf die Nutzung von Karl Marks Gedanken zum Thema der Rolle des Bürgertums verweisen, vgl. Ch. Marx: *Staat und Zivilisation*, op. cit., S. 282 (Fußnote 2). Zur Kritik an den Betrachtungen von Elias: J. Duindam: *Norbert Elias und der frühneuzeitliche Hof*, op. cit., S. 373-375. Elias vollführte nach Meinung dieses Autors eine Projektion des Kampfes der Aristokratie Ende des 19. Jahrhunderts um den Erhalt der eigenen Position in der Gesellschaft, auf die Kultur der Frühen Neuzeit insbesondere des Frankreichs im 17. Jhs. (ibidem, S. 383).
- 25 Das Bild des Absolutismus, das Elias erarbeitet hat, ist weit von den gegenwärtigen Auffassungen über die Kultur des 17. Jahrhunderts entfernt, vgl. z. B. S besonders S 581-591. Das Konzept von Elias ist hier eine Projektion des Kulturverständnisses des französischen Absolutismus im 17. Jahrhundert auf die ganze neuzeitliche Kultur Westeuropas

Der Staat wird zur Instanz, die stufenweise die geforderte Regulation der Affekte bei allen Gesellschaftsmitgliedern erzwingt.²⁶ Damit ist die für Norbert Elias grundlegende Rolle der Abhängigkeiten (die mit wachsenden Spezialisierungen im Arbeitsbereich einhergehen) der Gesellschaftsmitglieder voneinander sowie die Differenzierung der Funktionen des Menschen in der Gesellschaft der Frühen Neuzeit fundiert. Dies begründet sich in der Annahme des Gewaltmonopols, über das der absolutistische Staat verfügte. Diese Annahme ist ein Ausdruck theoretischer Entscheidungen, welche dem Theoriegerüst des „Zivilisationsprozesses“ vorangingen und ist nicht das Ergebnis der historisch-empirischen Studie von Elias (S 593).

Gerd Schwerhoff hebt hervor, dass die Bildung des neuzeitlichen Beamtenapparats, der so wichtig für die Veränderung der gesellschaftspolitischen Struktur des 17. Jahrhunderts war, nicht in die Theorie des „Zivilisationsprozesses“ berücksichtigt wurde (S 591). Martin Dinges wiederum bemerkte, dass Elias die Möglichkeiten der Monopolisierung der Gewalt durch den frühneuzeitlichen Staat und die Rolle von Gerechtigkeit in der Veränderung der Gewalt, die vom „Volk“ ausging, überschätzte.²⁷ Wie schon angemerkt, ist die Monopolisierung der Gewalt die Voraussetzung des Konzeptes von Elias: Der Staat ist ein einseitiges rationales Subjekt, das von der Monopolisierung der Gewalt handelt. In Wirklichkeit aber bestraft der Staat nur exemplarisch und selektiv. Damit ist der Staat wirklich unberechenbar und seine Tätigkeiten besitzen eine wichtige und symbolische Dimension.²⁸

Die Auffassung von Elias führte zu einer wenig präzisen Beschreibung der Gesellschaften vor dem späten Mittelalter, welches Ausgangspunkt seiner Untersuchung war. Die frühneuzeitliche Gesellschaft ist aber keine *tabula rasa*, so Martin Dinges.²⁹ Christoph Marx bezeichnete diesen „Anfangs“-Zustand, der ein entscheidendes Element für die Kohärenz des Konzeptes von Elias ist, als einen „virtuellen Urzustand“.³⁰ Elias konzipiere hier ein Bild der mittelalterlichen Kultur, die ihm als eine kontrastreiche Erscheinung für viele frühneuzeitliche oder

und wird zum Konzept eines universellen Ausmaßes. Dieses Problem kann hier nicht weiter besprochen werden.

26 Siehe Ch. Marx: *Staat und Zivilisation*, op. cit., S. 292 ff.

27 M. Dinges: *Formenwandel der Gewalt in der Neuzeit*, op. cit., S. 181 ff.

28 Ibidem, S. 187; siehe auch S 569.

29 M. Dinges: *Formenwandel der Gewalt in der Neuzeit*, op. cit., S. 180; S 584 (hier besonders die Fußnote 62).

30 Ch. Marx: *Staat und Zivilisation*, op. cit., S. 290. Über das Problem des „Anfangspunktes“ für den „Zivilisationsprozess“ im Kontext der Debatte über die theologischen Bedingungen des Konzeptes von Elias, siehe auch K. Anders: *Fortgeschrittener Humanismus oder humanistischer Fortschritt? Norbert Elias und das Teleologieproblem*, in: *Zivilisationstheorie in der Bilanz*, op. cit., S. 59-64.

neuzeitliche Prozesse diene.³¹ Die Kultur des Mittelalters und besonders des späten Mittelalters – in der Auffassung von Johan Huizinga, die von Elias aufgegriffen wird – stelle ein Gebiet von extremen Erfahrungen und Empfindungen dar. In diesem Sinn ist das Bild des Mittelalters in der Perspektive des „Zivilisationsprozesses“ streng ideologisch (S 584).³² Die Grundopposition, die sich dank solch einem „Konstruieren“ der Epoche zeigt, ist ein Kontrast zwischen dem der Leidenschaft unterliegenden Rittertum und der etwas anderen Hofwelt in Europa des 16. Jahrhunderts (S 584 ff.).³³ Elias baue eine fundamentale Opposition zwischen dem Menschen aus dem Mittelalter und dem Menschen aus der Frühen Neuzeit: Der eine ist eng mit der Natur verbunden und wird vom Trieb geleitet, der andere weist ein kulturell verändertes Verhalten auf. Schwerhoff unterstreicht, dass eines der wenig erkannten Probleme des Konzepts von Elias es sei, die Anzeichen herauszusuchen, die den „Prozess“ der Internalisierung der innerlichen Gewalten aufzeigen, die in Instrumente der eigenen Verhaltensregulation umgestaltet werden (S 597).

Auf einer ähnlichen Ebene wird die Ganzheitlichkeit der „Trieb-Struktur“ des Menschen betrachtet: Sitten, die mit Essen und Trinken verbunden sind, Abscheu, Scham, das Verbergen der Sexualität werden für Elias zu verschiedenen Aspekten ein und desselben Phänomens – ähnlich wie die Gewalt, die Ausdruck einer „triebhaften Struktur“ sei. Elias konstruiert eine gewisse mechanische Verbindung, in der historische Zeugnisse mehr oder weniger unnötig sind (S 599 und 602).

Das kritische Herangehen an Klischees von Elias beruht darauf die „polierten“ Manieren des Hofstaates zu hinterfragen. Trunk- und Fresssucht, das andau-

-
- 31 Eine mediävistische Kritik in diesem Umfang referiert Ingrid Kasten: *Stand und Perspektiven der historischen Emotionalitätsforschung*, „Jahrbuch der Oswald-von-Wolkenstein-Gesellschaft“ 2005, S. 32-33. Zum Beispiel C. Stephen Jaeger (*Die Entstehung höfischer Kultur: Vom höfischen Bischof zum höfischen Ritter*, übersetzt von S. Hellwig-Wagnitz, Berlin 2001) verweist darauf, dass am Hofe der Ottonen sich eine Sprache herausbildete, deren Vorbild das klassische Modell war, welches eine Höflichkeit aufwies (*courtoisie*) (ibidem, S. 141 ff.). Das ist nicht, wie in dem Konzept von Elias, ein neuzeitliches Produkt. Gerd Althoff verweist auf die Kodierung der Emotionen als ein politisches Kommunikationsinstrument, was eine hohe Strukturierung und „Zivilisierung“ voraussetzt (siehe z. B. G. Althoff: *Spielregeln der Politik im Mittelalter: Kommunikation in Frieden und Fehde*, Darmstadt 1997). Siehe auch M. Hinz: *Der Zivilisationsprozess*, op. cit., S. 77-79 sowie den Band: *Gewalt im Mittelalter. Realitäten – Imaginationen*, Hrsg. M. Braun, C. Herberichs, München 2005.
- 32 Ch. Marx: *Staat und Zivilisation*, op. cit., S. 290-291. Siehe auch E. Peters, W. P. Simons: *The New Huizinga and the Old Middle Ages*, „Speculum“ 1999, No. 3, S. 587-620 sowie B. Franke, B. Welzel: *Kulturgeschichte, Hofforschung und die Kunst der burgundischen Niederlande*, in: *Höfische Gesellschaft und Zivilisationsprozess*, op. cit., S. 59-86.
- 33 Siehe N. Elias: *Über den Prozess der Zivilisation*, op. cit., Bd. 2, S. 362-380.

ernde Anhäufen von Gütern, die süchtige Liebe nach Spielen werden hier betont. Bei den „zivilisierten“ Manieren spielte demnach das Duell eine sehr große Rolle³⁴ (genauso wie auch die traditionelle Teilnahme an Kriegen). Ein natürlicher aristokratischer Zeitvertreib sei das Jagen gewesen oder die Spiele, die eine physische Anstrengung erforderten. Auf den Höfen wurde die Kunst der Konversation abverlangt, die Kenntnis von Tänzen und Musik. An Höfen, die sich als äußerst weltlich darstellen wollten, galt das Ideal, das Baldassare Castiglione mit Hilfe des Terminus *sprezzatura* beschrieben hatte: Es beinhaltet den Effekt der Überlegenheit oder Perfektion, der auf jedem Gebiet erreicht werden sollte und ohne geringster Anstrengung geäußert wurde, hinter dem sich aber große Mühe, eine strenge Lehre sowie Kenntnis und Beherrschung des höfischen „Handwerks“ verbarg.³⁵ Den Hof darf man demnach nicht als eine Form des Zelebrierens eines spezifischen Kommunikationsmodells sehen, der ausschließlich auf Autopräsentation der Teilnehmer beruhte (die auf den „sehr“ weltlichen Höfen nach dem Ideal der *sprezzatura* von Castiglione erreicht wurde). Er war in der Tat eine Arena für einen erbarmungslosen Kampf um eine Position, um Einfluss oder Macht, mit Hilfe von Intrigen und Verschwörungen. Das ist die andere Seite der Medaille, die durch das Hofzeremonial stets seine Einheitlichkeit und Heiligkeit unterstrich.³⁶ Die Position und die Macht wurden als Ware gesehen, welche einen besonderen Wert in dem Moment bekam, wenn Allianzen gebildet wurden, eine Dynastie gefestigt wurde etc. Die Angehörigen des Hofes bildeten eine Art aktive Vermittlung im Handel der gerade verlangten Güter. Der Handel mit Ehre und Macht festigte den frühneuzeitlichen Staat, der den Ausbau eines Verbindungsnetzes zwischen den Patronaten ermöglichte.³⁷

Auch die ganz besondere Spannung sollte nicht außer Acht gelassen werden, welche eine Kunst war, die über das Überleben des Höflings am Hofe entschied. Dazu gehörten das sich Auskennen und die Unterscheidung subtiler Ausdrucksformen menschlicher Emotionen sowie deren Kontrolle, die verbunden war mit der Fähigkeit das richtige Urteil in den schwierigen Fragen des Geschmacks zu fällen. Der Vertreter des Bürgertums musste andere Qualifikationen nachweisen – Über deren Rentabilität entschied die Fähigkeit Geld zu verdienen, wobei hier u. a. der Fleiß und die Sorgfalt eine Rolle spielten. Darüber hinaus entstand die

34 R. Asch: *Hof, Adel und Monarchie*, op. cit., S. 124-125, 128-129.

35 J. Duindam: *Norbert Elias und der frühneuzeitliche Hof*, op. cit., S. 379-380. Näheres zu dem Mechanismus der höfischen Ideale in der Zeit der Renaissance P. Burke: *Die Geschehnisse des „Hofmann“*. Zur Wirkung eines Renaissance-Breviers über angemessenes Verhalten, aus dem Englischen von E. D. Drolshagen, Berlin 1996, S. 71 ff.

36 J. Duindam: *Norbert Elias und der frühneuzeitliche Hof*, op. cit., S. 380. Weiter idem: *Myths of Power*, op. cit., S. 137-158 (Kap. VI: Hierarchy and Conflict).

37 J. Duindam: *Norbert Elias und der frühneuzeitliche Hof*, op. cit., S. 380.

Frage nach der Wirksamkeit der Hofkultur (oder der aristokratischen Kultur) bei der Bildung der frühneuzeitlichen Gesellschaft³⁸ sowie nach der Teilnahme beider Tendenzen auf dem Gebiet der Populärliteratur.

Bei Norbert Elias kritisiert man das wörtliche Textverständnis (S 573-581)³⁹ auch des literarischen Textes, welcher eine wichtige Rolle für die Argumentation im „Zivilisationsprozess“ darstelle.⁴⁰ Der fiktive Dialog *Diversoria* [Von Gasthäusern] in *Colloquia familiaria* über die Qualität französischer und deutscher Wirtshäuser stellt für ihn eine Art ethnographische Skizze dar (S 575-576). Das Problem des Adressaten, der Rezeption, wie auch der Wirkung der Schriften von Erasmus in den aristokratischen Kreisen fand sich nicht im Bereich der Analysen von Elias. Der Forscher berücksichtigte die Spezifik der Textgattung, ihren normativen Charakter, nicht. So ist u. a. zum Beispiel ein Streitgegenstand zwischen Norbert Elias und Hans Peter Duerr die falsche Lesart von Texten, welche mit dem sehr freien Brauchtum im Badehaus⁴¹ sowie mit der Rolle der Prostituierten in der Gesellschaft einer mittelalterlichen Stadt verbunden ist.⁴² Beide Thematiken zeigen, wie oberflächlich oder sogar naiv, die von Elias durchgeführte Textinterpretation war (insbesondere was die Einstellung der vorneuzeitlichen Gesellschaften gegenüber der Sexualität oder der Nacktheit betraf).⁴³ Der Fehler schleicht sich im Modell der wortwörtlichen Lektüre ein. In den Texten, die sich spezifischer Konventionen bedienen, versuchte Elias eine Widerspiegelung der Realität zu erblicken.

Sehr ernste Vorwürfe wurden Elias gemacht, als es um die drastische „Überschätzung“ der Gewaltskala und des Umfangs von Gewalt bei Vertretern des Rittertums und der Aristokratie (aber auch des Bürgertums) ging. Das hierfür wichtige Kapitel des ersten Bandes heißt „Über die Wandlungen der Angriffslust“.⁴⁴ Elias übertreibt hier und verallgemeinert auf eine ihm spezifische Art das Bild des Rittertums, welches auch in dem Werk *Der Herbst des Mittelalters* von Johan Huizinga enthalten ist (S 576-577). Dieses Bild führte zu der Elias'schen

38 H. Kuzmics: *Fragen an das Werk von Norbert Elias*, op. cit., S. 269.

39 M. Hinz: *Der Zivilisationsprozess*, op. cit., S. 79-80.

40 Siehe zum Beispiel die Arbeit von: M. Maurer: *Der Prozess der Zivilisation. Bemerkungen eines Historikers zur Kritik des Ethnologen Hans Peter Duerr an der Theorie des Soziologen Norbert Elias*, „Geschichte in Wissenschaft und Unterricht“ 1989, H. 4, S. 225-238.

41 Siehe N. Elias: *Über den Prozess der Zivilisation*, op. cit., Bd. 1, S. 316 ff.; H. P. Duerr: *Nacktheit und Scham*, Frankfurt am Main 1988, S. 62 ff.

42 N. Elias: *Über den Prozess der Zivilisation*, op. cit., Bd. 1, S. 335 ff.; H. P. Duerr: *Intimität*, Frankfurt am Main 1994, S. 289 ff.

43 Siehe zum Beispiel H. P. Duerr: *Nacktheit und Scham*, op. cit., S. 303 ff.; T. Walter: *Unkeuschheit und Werk der Liebe*, op. cit., S. 490 ff.

44 N. Elias: *Über den Prozess der Zivilisation*, op. cit., Bd. 1, S. 356-376.

eigenen Ansicht von der Rolle der Gewalt in der spätmittelalterlichen Gesellschaft (S 576-581).⁴⁵

Die Frage nach der Gewalt führte zu vielen ernsten Problemen. So wurde z. B. darauf aufmerksam gemacht, dass die für die Niederländer charakteristische relativ geringe Bereitschaft zur Gewaltanwendung man auf den bürgerlichen Charakter des Landes und die schwache militärische Tradition zurückführen konnte. Nach Tony Zwaan ist das Fehlen der Gewalt, die Integration auf den verhältnismäßig kleinen Gebiet, das ständige Hervortreten widersprüchlicher Interessen sowie die friedliche Einstellung der Niederländer – im Gegensatz zu den theoretischen Rahmen von Elias – welche zu den Erfolgen des „Zivilisationsprozesses“ führten.⁴⁶ Eine ähnliche Meinung formuliert Christoph Marx: Politischen Systeme der Vereinigten Staaten und Polen, die zum westlichen Kulturkreis gehörten, mussten sich an andere Institutionen als die „zivilisierende“ Institution des absolutistischen Hofes anlehnen.⁴⁷ Es wurde bemerkt, dass die adlige „Schule“ des Adelstandes während der Zeit der polnischen Adelsrepublik die Magnaten-Höfe bildeten und nicht (der mehr oder weniger „absolutistische“) Königshof. Auf den Magnaten-Höfen bildete sich (nach Antoni Maćzak)⁴⁸ ein „disziplinierender“ (diesen Begriff benutzt Gerhard Oestreich)⁴⁹ oder „zivilisierender“ Prozess (nach Norbert Elias) neben der (nach Max Weber wichtigsten Begriff) „Rationalisierung“⁵⁰, welche die Grundlage für die gegenwärtigen Debatten über die histori-

45 Der Autor betont die Schlüsselrolle der materiellen Sphäre bei der Aktivität des Rittertums.

46 T. Zwaan: *Öffentliche Gewaltanwendung, gesellschaftliche Struktur und bürgerliche Zivilisation. Ein Exkurs über die innerstaatliche Gewaltanwendung in der Entwicklung der niederländischen Gesellschaft (1648-1965)*, in: *Macht und Zivilisation*, op. cit., S. 193-216; S 594; M. Hinz: *Der Zivilisationsprozess*, op. cit., S. 308.

47 Ch. Marx: *Staat und Zivilisation*, op. cit., S. 286 (Fußnote 15), siehe auch S. 292-299.

48 A. Maćzak: *Rzqdzacy i rzqdzeni*, op. cit., S. 204. Ein Beispiel, das nach Maćzak diesen Prozess illustriert, sind die Tagebücher von Jędrzej Kitowicz (1727-1802) und Marcin Matuszewicz (1714-1773). Siehe auch A. Maćzak: *Nierówna przyjaźń. Układy klientalne w perspektywie historycznej*, Wrocław 2003, S. 192-200 (Unterkapitel. Klientelizm polityczny alla polacca).

49 Siehe z. B. W. Schulze: *Gerhard Oesterreichs Begriff „Sozialdisziplinierung“ in der frühen Neuzeit*, „Zeitschrift für Historische Forschung“ 1987, S. 265-302. H. Schilling: *Profil und Perspektiven einer interdisziplinären und komparatistischen Disziplinierungsforschung jenseits einer Dichotomie von Gesellschafts- und Kulturgeschichte*, in: *Institutionen, Instrumente und Akteure sozialer Kontrolle und Disziplinierung im frühneuzeitlichen Europa*, Hrsg. H. Schilling, Frankfurt am Main 1999, hier besonders S. 3-14.

50 Siehe z. B. A. Bogner: *Zivilisation und Rationalisierung*, op. cit., sowie die Arbeit: J. Goudsblom: *Zum Hintergrund der Zivilisationstheorie von Norbert Elias: Ihr Verhältnis zu Huizinga, Weber, Freud*, in: *Macht und Zivilisation*, op. cit., S. 129-147; R. Axtmann: *The Contribution of Elias to the Debate on State Formation in Historical*

schen Prozesse des frühneuzeitlichen Europas bilden, insbesondere im Kreis um Richard van Dülmen oder der breit verstandenen „historischen Anthropologie“ (S 561)⁵¹. (Als ein gewisser Reflex dieser Prozesse galten die Veränderungen der literarischen Kultur oder der Kultur selbst). Ein bedeutender Teil der adligen Jugend kam mit der Kultur der Magnatenhöfe in Berührung, wo sie sich gute Manieren und einen dafür erforderlichen Schliff aneignete. Diese Prozesse fanden in Polen und in Litauen statt und wie Maćzak betont: „nicht auf dem Königshof und in den Kanzleien, sondern unter den Augen der Magnaten“.⁵² In der Konsequenz ahmte das Klientel die Verhaltensstruktur ihres Patrons, nämlich dem Hof, nach. Der Hof setzte die Verhaltensstandards fest und beeinflusste die Ganzheit der mentalen Sphäre – darin auch die der Religion.

Darüber hinaus verwies Hans Peter Duerr auf die unterschiedlichen Möglichkeiten der Modellierung von Emotionen, die mit Scham und Aggression verbunden waren. Diese Modellierung kann aber (wie schon angemerkt) durch die immer besser werdende Kontrolle oder „Verbesserung“ der alltäglichen Umgangsformen der Menschen nicht verstanden werden. Die „Kontrolle“ des „tierischen“ Triebes der Natur des Menschen ist historisch veränderbar (nach Meinung von Duerr beunruhigt die Elias'sche Annäherung des „primitiven Menschen“ zum „wilden Tier“ [S 595]). Man kann sie nicht (wenigstens im gewissen Grad) als einen lang anhaltenden und gezielten Evolutionsprozess verstehen. Dieser ist in der Tat nicht ein Zeugnis für das Abwerfen des primitiven Triebes in der Natur des Menschen innerhalb des westlichen Zivilisationskreises. Die Kritik Duerrs resultiert aus der Konstatierung dessen, dass das Leben in den „traditionellen“ Gesellschaften nicht als ein relativ „ungeregeltes“ angesehen werden kann. Im Gegenteil: Die Regeln, die z. B. bei der Eheschließung verbindlich sind, sowie die Normen, die es bei der Einbeziehung in gesellschaftliche Gruppen gibt, wie Familie, Sippe oder gleichaltrige Gruppen, zeigen, dass die einzelnen Individuen einer sicher viel stärkeren Kontrolle unterlegen waren als diese, die es in den „post-traditionellen“ Gesellschaften gab. Die Kontrolle in den traditionellen Ge-

Sociology, in: *Zivilisationstheorie in der Bilanz*, op. cit., S. 105-118. Über die Bedingungen des Konzepts von Elias schreibt auch Ch. Marx: *Staat und Zivilisation*, op. cit., S. 282 (Fuß. 2).

- 51 Siehe R. van Dülmen: *Norbert Elias und der Prozess der Zivilisation. Die Zivilisationstheorie im Lichte der historischen Forschung*, in: R. van Dülmen: *Gesellschaft der Frühen Neuzeit. Kulturelles Handeln und sozialer Prozess*, Wien 1993, S. 361-371. Über die Rezeption zu Elias, siehe *Norbert Elias und die Menschenwissenschaften. Studien zur Entstehung und Wirkungsgeschichte seines Werkes*, Hrsg. K.-S. Rehberg, Frankfurt am Main 1996 – dort befindet sich auch auf S. 264-274 der Nachdruck des Textes von R. van Dülmen (*Norbert Elias und der Prozess der Zivilisation*).
- 52 A. Maćzak: *Klientela. Nieformalne systemy władzy w Polsce i Europie XVI-XVIII wieku*, Warszawa 2000, S. 291-292.

sellschaften (gleich den kleinen Dorfgemeinschaften oder z. B. in den religiösen Bruderschaften in der spätmittelalterlichen Stadt) war sicherlich rigoroser als in der neuzeitlichen Gesellschaft, die auf eine Spezialisierung oder auf eine weit angelegte Arbeitsteilung festgelegt war. Die Kontrolle der „Anonymität“, die in den städtischen Zentren des europäischen Mittelalters entstand (welche eine „Lockerung“ der gesellschaftlichen Kontrolle und der Sitten nach sich zog) kann man ebenfalls mit Hilfe der Elias'schen Kontrolle der Triebe und Affekte nicht fassen.⁵³ Der Modernisierungsprozess der westlichen Gesellschaften brachte in Endeffekt (gegen der Auffassung von Elias) die Verbreitung des Freiheitsgrades des Menschen und die Herabsetzung der Schwelle der Scham mit sich (die Grenze des Gefühls der Scham und des Leids vor 400 oder 500 Jahren hat nach Elias viel niedriger gelegen).⁵⁴ Die Gewalt und ihre Anwendung in den neuzeitlichen Gesellschaften waren nur anders strukturiert und anderes reguliert. Deshalb kommt das Modell das auf die Evolution wert legte, hier ziemlich unzureichend vor (S 565).⁵⁵ Andersherum: Weder die Kultur der Antike noch die mittelalterlichen Jahrhunderte oder die außereuropäischen Kulturen waren von einer klaren Offenheit für die Durchlebung der Affekte gekennzeichnet. Das geschah erst bei den permissiven Gesellschaften des Westens, was eine wichtige Eigenschaft der Modernität ist. Die Vielfalt der Rollen und die Anonymität der Gesellschaft der industriellen Epoche bilden ein Gebiet von Freiheit, das die Disziplinierungsproben nicht berühren.⁵⁶

Die Sexualität des westlichen Menschen ist nach dem Umbruch in den 60-er Jahren immer noch in einer Reihe der gesellschaftlichen Relationen verhardt zu sehen. Ihre Rolle im privaten Leben beweist die Welt der Medien, wie z. B. die heutigen Talkshows, die ein Bild von Verhältnissen, die keine moralischen und gesellschaftlichen „Hemmungen“ haben, zeichnen. (Wobei eine besondere Rolle hierbei der Handel mit der Pornographie spielt.) Medien stellen die Sexualität in

-
- 53 H.P. Duerr: *Intimität*, op. cit., S. 20 ff. Diesen Kritikpunkt Duerrs bespricht tiefer Manfred Hinz: *Der Zivilisationsprozess*, op. cit., S. 281-326.
- 54 Kritisch über den Vorwurf Duerrs an Elias, siehe M. Hinz: *Der Zivilisationsprozess*, op. cit., S. 290. Die Vergrößerung der Freizügigkeit der Nacktheit auf der gesellschaftlichen Ebene bedeutet bei Elias sowohl die Erhöhung neuer Zwänge als auch Unruhen (S. 290). Auch die Reaktion auf AIDS führte zu einem zu Duerr gegenteiligen Verhalten (S. 297-298).
- 55 Der Autor verweist auf die Probleme mit den Quellen, die von Elias benutzt wurden, aber auch mit denen, die in der Kritik Duerrs angewandt wurden (S 573-581).
- 56 Christoph Marx (*Staat und Zivilisation*, op. cit., S. 293) bemerkt, dass man bei der Vielfalt gesellschaftlicher Rollen des industriellen Zeitalters an das Gesellschaftsmitglied eine große Selbstdisziplin voraussetzte. Es entsteht die Frage, nach Marx (ibidem), ob Elias in seiner Theorie des „Zivilisationsprozesses“ nicht zwei verschiedene Disziplinierungsprozesse zusammenlegte (für die Agrar-Gesellschaft und für die industrielle Gesellschaft). Siehe auch Michael Hinz: *Der Zivilisationsprozess*, op. cit., S. 281-326.

Bereiche der gesellschaftlichen Phantasien oder Fiktionen, die an der tatsächlichen Wirklichkeit nicht festgemacht werden können. Das gesellschaftliche Bewusstsein des Unterschieds zwischen dem Weltbild in den Medien und der Wirklichkeit, die von der Gesellschaft tatsächlich erfahren wird, unterstreicht Michael Hinz.⁵⁷ Die Medien bauen die ihnen eigene Wirklichkeit, welche den Wünschen und Nöten entspricht, die sich aber nicht in den Alltag einbringen lassen.

Die Scham ist in einem gewissen Sinn relevant für jede Gesellschaft und stellt eine anthropologische Konstante dar (zumindest in einem gewissen Bereich, obwohl dieses Problem selbst Duerr offen lässt). Sie lässt die Rivalisierung auf sexueller Ebene, wie auch viele andere Konflikte, die aus der Perspektive der gegebenen Gesellschaft unnötig sind, umgehen (S 565).⁵⁸ Das Schuldgefühl, die Scham oder das Gefühl der Verlegenheit finden wir in vielen verschiedenen Kulturen. Den Historiker und den Literaturhistoriker interessiert selbstverständlich eher das gesellschaftliche oder historische Ausmaß dieser Konstante (oder vielleicht auch die unterschiedliche kulturelle Konstruktion).

Gerd Schwerhoff meint, dass die Arbeit von Elias kein nützliches heuristisches Instrument innerhalb der Untersuchungen der europäischen Kultur darstellt. Anders sehen es die Schüler von Elias, wie Peter Spierenburg oder Michael Schröter.⁵⁹ Der Artikel von Schwerhoff verrät die Zweifel, die einzelne Aspekte des „Zivilisationsprozesses“ betreffen, baut aber kein theoretisches Modell für die Integration der heterogenen Erscheinungen, die in der Theorie des „Zivilisationsprozesses“ von Elias aufgenommen wurden (S 603-604).

Rainer Wild schätzt an dem Konzept von Elias den Versuch einer Auffassung gesellschaftlicher Erscheinungen nicht nur als Zustand, sondern als einen Prozess. Der Vorteil des Standpunktes von Elias ist nicht die Erklärung der Vergangenheit, sondern die Analyse der Veränderung der gesellschaftlichen Erscheinungen in der Geschichte, in der das menschliche Verhalten immer komplizierter wird und den immer größer werdenden Abhängigkeiten unterliegt. Dies wurde der wachsenden Rationalität der westlichen Gesellschaften untergeordnet.⁶⁰ Die ständig grö-

57 M. Hinz: *Der Zivilisationsprozess*, op. cit., S. 284.

58 In Bezug auf die Problematik der Scham, als den Punkt der Kontroverse zwischen Duerr und Elias, siehe auch die Kritik zu den Überlegungen von Duerr: M. Maurer: *Der Prozess der Zivilisation*, op. cit., S. 225-238, besonders S. 234 oder M. Hinz: *Der Zivilisationsprozess*, op. cit., 58-64.

59 Schröter gibt zu, dass die Beschreibung der Sexualität in der Gesellschaft des Mittelalters und der Frühen Neuzeit zu den schwächsten Teilen der Arbeit von Elias darstellt. Über die Auseinandersetzung – S 603 (Fußnote 120).

60 Siehe das Konzept des Habitus und der Figuration im Kontext des Dualismus der Aktivität und der Struktur sowie der Soziologie von Talcott Parsons (*Structure of Social Action*) in: R. van Krieken: *Beyond the ‚Parsonian Problem of Order‘*, in: *Zivilisationstheorie in der Bilanz*, op. cit., besonders S. 134-137. Über die Figuration bei Elias, siehe auch A.

ßer werdende Komplexität der gesellschaftlichen Beziehungen und die Modellierung des psychologischen Ausmaßes der Individuen, das sind Eigenschaften der fortschrittlichen Unterscheidung der gesellschaftlichen Funktionen und der Arbeitsteilung. Dies ist eben das, was einen Zivilisationsprozess ausmachen. Das Konzept von Elias kann nicht auf eine gewisse Form der Beschreibung menschlicher Verhaltensformenänderungen reduziert werden.⁶¹ Es wird jedoch bemerkt, dass es auf Kosten der glaubhaften Beschreibung des Anfangszustandes des vom Forscher vorgeschlagenen Veränderungsmodells geschieht.

Gemäß den Untersuchungen von Pieter Spierenburg *The Broken Spell*⁶², der sich in sehr umfangreichen Analyseprobe der Thesen von Norbert Elias annimmt, kann von einem wachsendem Mitgefühl für die Opfer gesprochen werden, für beeinträchtigte Personen und diejenigen, die Verletzungen erlitten. In einem begrenzten Maß betrifft dies auch Tiere. Die Analyse der Tötungen verwies auch auf eine langfristige Tendenz des Abbaus der Skala von diesem Verbrechen in den westeuropäischen Gesellschaften.⁶³

Nach Meinung von Peter Burke kann man nur schwer von einer tiefen Veränderung der Psychologie des Menschen sprechen. Man sollte eher auf verschiedene gesellschaftliche Konventionen aufmerksam machen, auf Spielregeln oder Spiele, sowie auch auf Veränderungen in den Begrenzungen von dem, was lustig oder komisch ist (obwohl dies sicherlich kein Thema bei Elias war).⁶⁴ Diese Veränderungen bezogen sich nicht nur auf Sitten eines Festmahls, sondern auf die Komik. Sie drückten eine aktive Begrenzung der Gebiete aus, welche für die Komik in der frühneuzeitlichen Gesellschaft zugänglich waren, die von konfessionellen Einteilungen gekennzeichnet wurde.⁶⁵ Daher kommt es zur Rolle des

Treibel: *Die Soziologie von Norbert Elias*, op. cit., S. 69-85, früher J. Goudsblom: *Sociology in the Balance: A Critical Essays*, Oxford 1977, S. 126-149.

- 61 Siehe R. Wild: *Literatur im Prozess der Zivilisation. Entwurf einer theoretischen Grundlegung der Literaturwissenschaft*, Stuttgart 1982, S. 57-59.
- 62 Diese Untersuchungen referiere ich nach Martin Dinges (*Formenwandel der Gewalt in der Neuzeit*, op. cit., S. 173 ff.). Die Kritik der Auffassung von Spierenburg, auch die von Dinges, ist in der Abhandlung enthalten, idem: *Gewalt und Zivilisationsprozess*, „Traverse. Zeitschrift für Geschichte“ 1995, H. 1, S. 70-81, insbesondere S. 71 ff.
- 63 Reiner Wild prüft die „sensibilisierende“ Funktion der Literatur, wie auch ihre Bedeutung für den „Zivilisationsprozess“ (R. Wild: *Literatur im Prozess der Zivilisation*, op. cit., S. 90-101). Über das Verhältnis zu den Tieren, siehe J. Tazbir: *Okrucieństwo w nowożytnej Europie*, Kraków 2000, S. 216-238.
- 64 P. Burke: *Eleganz und Haltung. Die Vielfalt der Kulturgeschichte. Über Selbstbeherrschung, Schabernack, Zensur, den Karneval in Rio und andere menschliche Gewohnheiten*, aus dem Englischen von M. Wolf, Berlin 1998, S. 125. Siehe Fußnote 36 in Kap. 8.
- 65 Das Grundproblem liegt hier selbstverständlich in der Frage nach der Präventionszensur der Kirche und die Rolle des „Verzeichnisses der verbotenen Bücher“ (*Index Romanus*)

Konzepts von Elias im Kontext der Populärliteratur zwischen dem Ende des 16. und dem Anfang des 17. Jahrhunderts.

Es muss auch betont werden, dass anstelle von der stufenartigen Evolution oder von der Entwicklung der „Zivilisation“ eher von zyklischen Veränderungen gesprochen werden sollte, sowie von Rückkehrungen oder Regressen in die Abhängigkeit von Ort und Raum – was Veränderungen zeigen, welche die Grenzen der Scham und die Veränderung des physischen Gewaltpotentials betrifft. Als typisch ist hier das Schicksal der konventionellen Figur des Eulenspiegels zu betrachten. Die neuen Forderungen und Regeln der Zivilisation verweisen auf die Wirksamkeit der Gewalt und auf das Bewusstsein dieser Wirksamkeit auch bei den Autoren, die sich auf eben diese Figur beziehen, und auch auf das wachsende Fehlen von Akzeptanz.

Die Überlegungen in den nachfolgenden Kapiteln zeigen die Bedeutung dieses Konzepts in Bezug auf Untersuchungen in der Literatur, die selbst ein Teil dieses Prozesses ist. Dem Leser werden hier „zivilisierte“ Standards demonstriert, mit dem Ziel des Verweises auf die Notwendigkeit ihrer Aufbewahrung (auch auf sprachlicher Ebene).

für die Begrenzung der Druckausgaben und der Populärliteratur. Weiter dazu, siehe Exkurs 1, hier Fußnote 11.

Kapitel 6

„Wenn du anders handelst, dann erfährst du den Stock“¹: Der Zivilisationsprozess und die Gewalt

Robert Muchembled schreibt in *L'invention de l'homme moderne. Sensibilités, moeurs et comportements collectifs sous l'Ancien Régime*² über die „zivilisierenden“ Angriffe der kirchlichen Eliten und des frühneuzeitlichen Staates zwischen dem 16. und 18. Jahrhundert in Frankreich (und thematisiert damit den Prozess, der außerhalb des Betrachtungsfeldes von Norbert Elias steht). Er beschreibt, wie die Eliten im 16. Jahrhundert ihr Volk entdeckt haben, welches sie anders wahrgenommen und gegenüber dessen eigenen Identität fremd entgegen gestanden haben. Er zeigt auf, wie die Eliten im 17. Jahrhundert durch Repression die Brauchtümer des Volkes zu verändern suchten.³ Im 18. Jahrhundert kam es dann zu einem „Zerfall“ fremder Kultur. Eine entscheidende Rolle spielte dabei u. a. die Missionstätigkeit

-
- 1 Das ist ein Teil der Aussage des Engels („Jeśli inaczej uczynisz, tego się kija dowinisz“), der sich an die Figur Pokusa [Versuchung] wendet, in: *Komedyja Justyna i Konstancyjej* (I 1010-1011). Die Zitate beziehen sich auf: M. Bielski: *Komedyja Justyna i Konstancyjej*; M. und J. Bielscy: *Sjem niewieści*, bearb., Kommentar und Einführung J. Starnawski, Kraków 2001, hier S. 27.
 - 2 R. Muchembled: *L'invention de l'homme moderne. Sensibilités, moeurs et comportements collectifs sous l'Ancien Régime*, Paris 1988. Ich nutze die deutsche Übersetzung: R. Muchembled: *Die Erfindung des modernen Menschen. Gefühlsdifferenzierung und kollektive Verhaltensweisen im Zeitalter des Absolutismus*, aus dem Französischen übersetzt von P. Kamp, Reinbek bei Hamburg 1990, hier S. 16 ff.
 - 3 Elias konzentrierte sich auf die Rekonstruktion der Entstehung eines Gewaltmonopols des absolutistischen Staates auf Kosten der aristokratischen Konkurrenz – außerhalb seiner Analysen entstanden jedoch Disziplinierungsmethoden der niedrigeren gesellschaftlichen Schichten (der absolutistische Hof konnte nicht das einzige und ausschließliche Instrument der Entstehung einer neuzeitlichen Zivilisation sein), vgl. R. Muchembled: *Elias und die neuere historische Forschung in Frankreich*, in: *Norbert Elias und die Menschenwissenschaften. Studien zur Entstehung und Wirkungsgeschichte seines Werkes*, Hrsg. K.-S. Rehberg, Frankfurt am Main 1996, S. 275-287, hier S. 282 ff. Weiter dazu siehe Kap. 5.

der katholischen Kirche⁴ sowie der wachsende Wohlstand mancher Volksgruppen. Diese haben dann den Stil der höheren Schichten auf eine billige Art und Weise nachzuahmen gesucht. Entgegen Robert Muchembled versuchte schon vorher Norbert Elias die Rolle der Aristokratie zu analysieren. Elias beobachtete die Aristokraten, welche er als Veränderungs-Pioniere sah, und in welcher Weise diese Veränderungen später nach und nach in die niedrigeren Schichten eingeflossen sind (im Gegensatz zu Deutschland umfasste die höfische Kultur Frankreichs die ganze französische Gesellschaft)⁵. Dem hingegen zeigte wiederum Jacques Revel⁶ wie am Ende des 17. Jahrhunderts die Auffassung vom „richtigen“ Benehmen aufhörte eine Eigenschaft zu sein, die den Mann vom Hofe von dem Rest der Gesellschaft unterschied. Dies bewirkte, dass diese Auffassung in der Gesellschaft weit verbreitet war. Revel zeigte in welcher Art diese Vorstellungen vom Benehmen auf dem Hofe sich immer mehr auf „einfache“ Leute übertragen haben (was u. a. in polnischen Liedsammlungen aus dem 17. Jahrhunderts zu sehen ist).⁷

Hinsichtlich der Diskussion über Rolle und Skala der Gewalt innerhalb der Gesellschaft der Frühen Neuzeit wird die Arbeit von Robert Muchembled als wichtig erachtet. Der Autor versucht sich vom Elias'schen Konzept des Gewaltmonopols ab- und zugunsten eines mehrpoligen Modells zuzuwenden. In diesem treffen sich die religiöse Weltkenntnis und Disziplinierungskampagnen der weltlichen Macht mit Anerkennung oder Absage des „sich Anpassens“ verschiedener gesellschaftlicher Gruppen und Milieus.⁸ Kennzeichnend für das Elias'sche Konzept ist die Verbindung des Gewaltmonopols mit dem „Zivilisationsprozess“. Dieser dehnt sich auf die ganze Breite menschlicher Sitten⁹ aus, was laut Elias

4 Muchembled sieht es als ein Produkt der frühen Aufklärung. Über die Missionstätigkeit in den Dörfern der polnisch-litauischen Adelsrepublik im 18. Jahrhundert, siehe Fußnote 58 im Kap. 1.

5 Siehe z. B. A. LaVopa: *Der Höfling und der Bürger. Reflexionen über Norbert Elias*, „Historische Anthropologie“ 2000, S. 131.

6 J. Revel: *Vom Nutzen der Höflichkeit*, in *Geschichte des privaten Lebens*, Bd. 3: *Von der Renaissance zur Aufklärung*, Hrsg. Ph. Ariès und R. Chartier, Deutsch von H. Fliessbach und G. Krüger-Wirrer, Frankfurt am Main 1993, S. 203 ff.

7 Siehe J. Kotarska: *Poetyka popularnej liryki miłosnej XVII wieku w Polsce*, Gdańsk 1970. Diese Beobachtungen bestätigen die Schlüsselrolle des Hofes (der höfischen Kultur) in dem Konzept von Elias, der neue Verhaltensformen und neue Erfahrungen der kulturellen Wirklichkeit initiiert.

8 G. Schwerhoff: *Zivilisationsprozess und Geschichtswissenschaft. Norbert Elias' Forschungsparadigma in historischer Sicht*, „Historische Zeitschrift“ 1998, S. 602. Zur Auseinandersetzung mit Elias: R. Muchembled: *Die Erfindung des modernen Menschen*, op. cit., S. 12, 124, 141 ff.

9 Siehe Ch. Marx: *Staat und Zivilisation. Zu Hans Peter Duerrs Kritik an Norbert Elias*, „Saeculum“ 1996, S. 292-299. Diese Perspektive muss in Bezug auf England nicht un-

der Kultur in Frankreich des 17. Jahrhunderts eigen war (und später auf die ganze westeuropäische Kultur ausgedehnt wurde)¹⁰. Das führte u. a. zu der Kritik von Robert Muchembled: Neben dem französischen Modell der Modernisierung unterschied er das nordwesteuropäische Modell.¹¹ Dessen Grundlage bildeten u. a. der ökonomische Wohlstand, die relative Toleranz und die Strukturen der Macht mit zukünftiger Gewaltenteilung, sowie individuelle Verantwortlichkeit, die eine „Symbolik der Subjektivität“ entwickelten.¹²

Besonders in der Stadt gab es ein gewaltiges Aggressions- und Gewaltpotential, so Robert Muchembled.¹³ Das Verhältnis zur Gewalt könne als Prozess gesehen werden. Das Verhältnis ändere sich von der „banalen“ zur „kriminellen“ Gewalt, wenn man von der Existenz eines allgemeinen Gewaltpotentials in der europäischen Gesellschaft des Mittelalters ausgeht.¹⁴ Einen wichtigen Aspekt bildete die Gruppen-Solidarität (z. B. der Handwerksgesellen), die durch gemeinsame Gewaltakte ausgedrückt wurde (ein ähnliches Prinzip kann auch bei einer Siedlungs-, Dorfgemeinschaft oder einer Schiffsbesatzung beobachtet werden).¹⁵

bedingt treffend sein, und sicher ist sie für das Reich nicht treffend (ibidem, S. 297), wie auch nicht zu der politischen Struktur der polnischen Adelsrepublik.

10 Ibidem, S. 284 und 287, S. 293-294.

11 R. Muchembled: *Elias und die neuere historische Forschung*, op. cit., S. 275-287, besonders S. 283 ff.

12 Ibidem, S. 283 ff.

13 Ein gutes Beispiel hierfür ist der Berufsgang des Szymon. Er ist einer der Helden aus *Colloquium Janasa Knutla* aus der Feder von Jan Łopeski (PKR 567-582). Szymon war auch ein städtischer Handwerksgeselle. Da er sein Handwerk ständig wechselte, bewirkte dies, dass er ständig verschlagen wurde und er damit die „Stufen“ seiner Berufskarriere schnell und rigoros beenden musste („A co mnie nabito, tego nie rachować“, Z. 368 [Man kann gar nicht mehr zählen wie oft ich verprügelt wurde]). Aus diesem Grunde ist es durchaus verständlich, dass er wieder in die Schule als Dorflehrer zurückkehrte (Z. 400 ff.). Darüber hinaus gibt es eine traditionelle Botschaft des Werks: „A tak z mego przypadku naucz się dziś tego, / Nigdy, tak kondycyjej, jak i szczęścia swego / Nie odmieniaj“ (Z. 412-414) [Ziehe aus meinem Fall heute eine Lehre / verändere deine gesellschaftliche Lage nicht / wie auch dein Schicksal]. Ein alternativer Lebensweg kann dadurch nur im satirischen Licht (das von einem Gewaltpotential durchdrungen ist) gesehen werden.

14 Siehe R. Muchembled: *Die Erfindung des modernen Menschen*, op. cit., S. 150 ff. Zur Kontroverse, die mit dem Elias'schen Verständnis von Gewalt verbunden sind und zur Kritik dieses Begriffs vor allem bei Duerr, s. M. Hinz: *Der Zivilisationsprozess: Mythos oder Realität? Wissenschaftssoziologische Untersuchungen zur Elias-Duerr-Kontroverse*, Opladen 2002, S. 302-314. Die Kritik u. a. von Zygmunt Bauman an der Mäßigung der Gewalt in den Gesellschaften im Westen, M. Hinz: *Der Zivilisationsprozess*, op. cit., S. 316-326.

15 Siehe M. Dinges: *Formenwandel der Gewalt in der Neuzeit. Zur Kritik der Zivilisationstheorie von Norbert Elias*, in: *Kulturen der Gewalt. Ritualisierung und Symbolisierung von Gewalt in der Geschichte*, Hrsg. R.P. Sieferle, H. Breuninger, Frankfurt am Main 1998, S. 176-180 (hier auch weitere Literatur).

Eine ähnliche Bedeutung hat die Gewalt auch in Bezug auf fremde Personen, wie z. B. auf die Bettler. Gewalt verdeutlicht die Identität der Gruppe, die den Akt des Ausschließens vollführt. Die Gewalt unterstreicht und festigt die Identität der Gesellschaftsgruppen – sowohl der Dorffungen wie der Aristokraten – unter der Bedingung, dass diese Gruppen sich durch den gemeinsamen Gewaltakt verbinden. Dieser soll ihre Position zeigen und festigen, dient auch dazu die eigenen Begrenzungen zu überschreiten oder die Ängste zu überwinden. Muchembled betont die begrenzte Effektivität der Kriminalisierung der Gewalt und ihre mögliche „Wiederkehr“ auf den verschiedenen Gebieten der gegenwärtigen Gesellschaften.¹⁶

In der Kritik der Herangehensweise von Muchembled wird auf die nicht sehr große Adaptationsmöglichkeit des Wertesystems der Stadeliten durch die Dorfgesellschaft oder die Stadtbevölkerung aufmerksam gemacht, die einen viel geringeren Gesellschaftsstatus hat, als die „Eliten“.¹⁷ Martin Dinges betont dabei, dass sowohl im Konzept von Elias und in der Theorie von Muchembled die Reduktion der Gewalt auf bestimmte Altersgruppen oder ihre Bindung an spezifische Gesellschaftslagen zeigt, dass die Jahrhunderte, welche der Frühen Neuzeit vorangegangen waren, eine richtige „Zivilisationswüste“ waren, in welcher der „Zivilisationsprozess“ in dieser oder anderer Form erst aufkam. Der „Zivilisationsprozess“ beschreibe *de facto* nur die sich jedes Mal verändernde Perspektive der Gesellschaftseliten: Ihre moralischen Vorstellungen und ihr Wertesystem. Die Anwendung von Gewalt in der vorindustriellen Gesellschaft war entsprechend den Zielen ritualisiert und rationalisiert, denen die Gewalt dienen sollte.¹⁸

So zum Beispiel entscheidet erst ein Gewaltakt über die Festlegung der richtigen Hierarchie. Dies führt zur Unterbrechung des weiteren Hohns des Schultheißen über den Dorfschullehrer im Dialog *Szołtys z Klechą* (1598) [Ein Schultheiß mit dem Pfarrlehrer].¹⁹ Hier kommt es bei einem Wortgefecht, in dem das Ehrgefühl verletzt wird (was eine wichtige Quelle für Gewalt ist), zur Anwendung von Gewalt: Klecha: „A długoż będą cierpiał te szyderstwa chłopskie? / Wstrząsnąwszy cię za włosy, obróćąc się w dworskie. Szołtys: Daj pokój, panuchniku, nie bij sługi swego, / Jak cię mam zwać napotym, naucz mię prostego” [Z. 11-14] [Dorfschullehrer: Und wie lange werde ich den bäuerlichen Hohn ertragen? / Erst

16 G. Schwerhoff: *Zivilisationsprozess und Geschichtswissenschaft*, op. cit., S. 596.

17 M. Dinges: *Formenwandel der Gewalt*, op. cit., S. 176. Siehe auch die frühere Arbeit von Dinges, die mit dem problematischen Prozess der Akkulturation von Muchembled in seiner *Die Erfindung des modernen Menschen* verbunden ist (M. Dinges: *Gewalt und Zivilisationsprozess*, „*Traverse. Zeitschrift für Geschichte*“ 1995, H. 1, S. 74 ff.).

18 M. Dinges: *Formenwandel der Gewalt*, op. cit., S. 180.

19 Zitiert aus: *Dramaty staropolskie. Antologia*, bearb. von J. Lewański, Bd. 4, Warszawa 1961, S. 485-502. Siehe M. Mieszek: *Intermedium polskie XVI-XVIII w. (Teatry szkolne)*, Łódź 2007, S. 172-173.

nachdem ich dich an den Haaren gezogen habe, / dadurch mache ich deinen Hohn zur höflichen Formel. / Schultheiß: Gib Ruh, schlage nicht deinen Diener, / wie ich dich dann nennen soll, so muss du es mich, den einfachen Menschen, lehren]. Des Weiteren endet ein Versuch des Schultheißen das Lateinische zu beherrschen, nicht nur mit einer Parodie auf das ausgestellte Rezept des Arztes (Z. 227-238), sondern mit dem Verprügeln („Za tym Chłopiec z nim odszedzsy ma go czym wzbierać abo tylko trzaskać biczem. A Szoltyś, wyrwawszy się, z lamentem tak niech narzeka“ [Der Knecht, der mit ihm herausgegangen war, schlug ihn dann mit der Peitsche oder schlug die Peitsche nur in der Luft, so dass, als sich der Schultheiß wieder losgerissen hatte, er sich folglich nur mit Gejammer beschweren konnte]). Das Schlagen unterstreicht den Status des Schultheißen: Ihm eigen sind weder eine gute Führung der Schule noch Lateinkenntnisse. Die Gewalt reguliert hier indirekt auch die wirtschaftliche Konkurrenz.

Die Gewalt war in den höchsten Gesellschaftskreisen schwer zu zivilisieren. Sie stammt aus dem Zentrum der normalen Gesellschaft und da sie der Regulierung wirtschaftlicher Konkurrenz gedient hat, wurde sie zum Instrument der Konfliktlösung in verwandten Gruppen. Sie verdeutlichte auch Probleme, die zum Beispiel mit dem Arbeitsverhältnis oder den Erbschaftsfragen verbunden waren. Doch sie kann nicht nur mit dem Gefühl der Fremdheit oder mit der Betonung dessen, dass etwas nicht zu einer gesellschaftlichen Ganzheit dazugehört, gesehen werden (wie bei den „Zivilisationsprozess“-Theoretikern). Gewalt kommt auf den unterschiedlichsten Gebieten vor, wie zum Beispiel beim Zeitvertreib²⁰, während der Arbeit oder in der Familie.

Natalie Zemon Davis verwies auf die „Normalität“ der Gewalt bei religiösen und gesellschaftlichen Konflikten im 16. Jahrhundert. Sie verband die Gewaltformen mit dem Gesellschafts- und Kulturkontext, in dem diese ausgeführt wurden. Durch diese gesellschaftlichen und religiösen Rollen wurde die Gewalt legitimiert.²¹ In diesem Zusammenhang kann der Gedankengang von Elias, der die „Rückziehung“ der Gewalt im öffentlichen Leben sowohl im 16. bis 17. Jahrhunderts als auch im 20. Jahrhundert betonte, angezweifelt werden.²² Elias be-

20 Siehe das unten besprochene Zwischenspiel *Slużalec żywot żołnierski i obyczaje językiem maluje*.

21 Siehe N. Zemon Davis: *Humanismus, Narrenherrschaft und die Riten der Gewalt. Gesellschaft und Kultur im frühneuzeitlichen Frankreich*, aus dem Amerikanischen von N. Löw Beer, Frankfurt am Main 1987, S. 171-209. Siehe auch M. Dinges: *Formenwandel der Gewalt*, op. cit., S. 178-179.

22 Dieses Problem ist Gegenstand der kritischen Reflexion von Hans-Peter Duerr (besonders in dem Band *Gewalt und Obszönität*), er verweist auf das Mythos, das den frühneuzeitlichen „Machtmonopols“ des Staates legitimiert (siehe M. Hinz: *Der Zivilisationsprozess*, op. cit., S. 316-326). Zitiert nach Hinz Zygmunt Bauman (*Dialektik der Ordnung, Moderne und Ambivalenz*) – den neuzeitlichen Staaten kennzeichnet die Zunahme eines

rücksichtigte die Gewalt auch nicht im privaten Bereich, wie zum Beispiel im Leben einer Familie.²³ Tadelnswerte und sträfliche Gewalt in der Familie war eine Normüberschreitung. So beschreibt eine Witwe in der Komödie *Komedya Justyna i Konstancyjej* [Die Komödie von Justin und Konstanze] (1557) von Marcin Bielski die Verhältnisse in der Ehe folgendermaßen:

Ale która w cudzej mocy,
 Pracuj we dnie, nie spi w nocy.
 To się musi wysługować,
 Jako wrzodowi folgować,
 Leda o co łaje, fuka
 Ba i czasem kija szuka.
 Prožno uciekać, ugoni,
 Pogoniwszy, włosy łomi.
 To chowaj głowę w przyłbicy,
 Szukaj gospod po ulicy
 Albo uciekaj zarazem,
 By nie obłożył żelazem,
 Zwłaszcza, kiedy chłop opily,
 Smierzący jako chłop zgnily.
 Przypadszy, szuka przyczyny,
 Utłucze cie przez twej winy.
 Potym będzie chciał trafnować,
 Smieszki swymi przesładować.
 (III, Z. 45-62)

[Frau, wenn du einer fremden Herrschaft unterstehst, / dann arbeite tagsüber und schlafe nicht in der Nacht. / Es muss dem Mann gedient werden, / dieser Geschwulst! Du musst ihm Folge leisten! / Grundlos schreit er dich an, schimpft / und langt manchmal sogar nach dem Stock. / Es ist unnütz zu flüchten, er holt dich wieder ein. / Und

Aggressionspotentials, nicht deren Verminderung (ein besonderes Beispiel ist hier der Holocaust). Die von dem Staat nicht kontrollierte Gewalt ist stigmatisiert als ein Akt der Barbarei. Hinz betont jedoch, dass der neuzeitliche Staat – entgegen der einseitigen Auffassung von Bauman – die Idee der Gleichheit und Gerechtigkeit entdeckt und praktiziert, sowie die Freiheit des Individuums ausweitet (S. 319). Es existieren schließlich fundamentale Unterschiede zwischen den absolutistischen Staaten des 18. Jahrhunderts und den gegenwärtigen Demokratien des Westens (S. 332 ff., insbesondere S. 342). Zu dieser Problematik siehe auch die Sammelbände: *Gewalt in der Frühen Neuzeit*, Hrsg. C. Ulbrich, C. Jarzebowski, M. Hohkamp, Berlin 2005; *Blutige Worte. Internationales und interdisziplinäres Kolloquium zum Verhältnis von Sprache und Gewalt in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Hrsg. J. Eming, C. Jarzebowski, Göttingen 2008; *Religion und Gewalt. Konflikte, Rituale, Deutungen (1500 – 1800)*, Hrsg. K. von Greyerz, Göttingen 2006; *Gewaltgemeinschaften. Von der Spätantike bis ins 20. Jahrhundert*, Hrsg. W. Speitkamp, Göttingen 2013.

23 G. Schwerhoff: *Zivilisationsprozess und Geschichtswissenschaft*, op. cit., S. 595-596.

wenn er dich wieder eingefangen hat, dann wird er dich an den Haaren ziehen, / dann verstecke deinen Kopf doch in einem Visierhelm, / suche Wirtschaften am Wegesrand / oder fliehe gleich, / damit er dich nicht mit dem Eisen fange. / Besonders, wenn er betrunken ist, / stinkt er dann wie ein verwesener Bauer. / Wenn er dich kriegt, dann sucht er nach einem Vorwand / und er wird dich schlagen, ohne deine Schuld. / Danach macht er sich einen Spaß aus dir / und wird dich mit seinem Lachen plagen.]

Es war nicht erlaubt gegen die Ehefrau einen Stock zu benutzen.²⁴ Die Ehefrau unterstand dem Privatrecht. Das Strafmaß konnte zwar der Ehemann bestimmen, ob „mit der Rute oder Peitsche, aber nicht mit einem anderen Gegenstand“²⁵ (wo-bei es hier viele Abweichungen gab). Die Stimme der Witwe trifft auf einen Kritiker, der den Namen „Gehorsamspflicht oder Oboedientia“ trägt:

Bądź poddana małżeństwu świętemu,
Zachowując posłuszeństwu jemu [mężowi].

Wszak wyznawa krześcijańska wiara:
Lepsza jest Posłusznosc niż Ofiara.

(III, Z. 81-84)

[Sei dem heiligen Ehestand unterworfen, / du sollst [dem Manne] gehorsam sein. / So ist die Ansicht des christlichen Glaubens: / Die Gehorsamkeit ist besser als ein Opfer.]

Im Konzept von Elias verlaufen die Disziplinierungsprozesse, deren Instrument auch die Ehe ist, parallel zu der Zentralisierung der Macht und der Gewalt in der Staatsstruktur.²⁶ Das staatliche Gewaltmonopol kann eine friedliche Lösung von Konflikten erzwingen und dadurch eine gesellschaftliche Ordnung festigen. So geschieht es in der weiteren Aussage der Figur „Gehorsamspflicht oder Oboedientia“:

Widzim dobrze to wszyscy na oko,
Gdzie Posłusznosc, tam państwo szeroko.

A gdzie sobie każdy fray hern bywa,
Po kęsu go rad każdy urywa
Pan Bog sam małżeństwo postanowił,
By sie każdy potomstwem odnowił,
Swoje dziatki w dobrej sprawie rządził,
Jako bydlę na swiecie nie błądził.

(III, Z. 87-94)

[Mit eigenen Augen können wir sehr gut sehen, / dass wo Gehorsam herrscht, dort ein großer Staat ist. / Und dort wo ein jeder als Freiherr herrscht, / dort wird der Staat gem

24 J. Bardach: *Historia państwa i prawa Polski*, Bd. 1: *Do połowy XV wieku*, Warszawa 1965, S. 493.

25 Ibidem.

26 Siehe N. Elias: *Über den Prozess der Zivilisation*, op. cit., Bd. 2, S. 132 ff. sowie das vorherige 5. Kapitel im Buch über den „Zivilisationsprozess“.

in einzelne Stücke zerrissen. / Der Herrgott selbst hat die Ehe eingeführt, / damit ein jeder Nachkommen bekommt, um sich selbst fortzupflanzen, / um seine Kinder recht zu leiten, / und damit man nicht einem Dummling gleich auf Erden herumirre.]

Die damaligen Autoren sahen eine Verbindung zwischen Veränderungen der Machtstruktur und den Verhältnissen, welche das menschliche Verhalten, das Denken sowie das Fühlen betrafen. Marcin Bielski verdeutlicht dabei die Rolle des „Gehorsams“ in der Staatsstruktur und in der Ehe. Die Nichterfüllung der Pflichten des Ehemannes, die auf Ratschlägen und Entscheidungsfindungen beruhen, führt zur Aggression. In *Sjem niewieści* [Frauen-Sejm] wurde ein derartiger Vorwurf gegen Konstanzes Mann gemacht. Konstanze diszipliniert die tugendhaften Frauen, indem sie auf die wahre Ordnung aufmerksam macht, welche die Vorrangstellung des Mannes voraussetzt. Nach Worten von Katarzyna kommen die von Konstanze hervorgehobenen männlichen Rechte nur deswegen zum Vorschein, weil Konstanzes Ehemann seine Pflichte nicht erfüllt²⁷:

Ile mogę rozumieć po twojej osobie,
 Więcej mu ty panujesz, niż kiedy on tobie.
 A nie wierzę, abyś go miotłą nie bijała,
 I votum mu do rady sama nie pisała.
 (Z. 193-196)²⁸

[Wie ich aus deinem Reden entnehmen kann, / so herrscht mehr du über ihn, als er über dich. / Und ich glaube nicht, dass du ihn nicht mit dem Besen schlägst / und dass seine in die Öffentlichkeit getragene Meinung nicht in Wirklichkeit die deine ist.]

Die richtige Ordnung – das ist die Dominanz des Mannes in der Familie und in der Gesellschaft. Diese wird sowohl im Streit zwischen Katharina mit Konstanze bestätigt, wie auch in den Aussagen von beiden und in der satirischen Darstellung von Konstanzes Ehemann dargestellt. Die Dominanz des Mannes zeigt sich als Notwendigkeit aufgrund der moralischen Schwäche der Frau, ihrer Anfälligkeit auf Sinnlichkeit und Verführung.²⁹ Die Umkehr der Relation von Mann und Frau innerhalb der Ehe ist nicht möglich, was durch den Rollentausch demonstriert wird. Der Ehemann ist der „Kopf“ seiner Ehefrau. Die Frau kann gegenüber dem Mann keine Gewalt ausüben (es ist ein komisches Bild, wenn sie den Mann mit dem Besen schlägt, denn gleichzeitig stellt dies eine Satire auf die Frau dar, die

27 Im gleichen Auszug wird Konstanze von Katharina der Hexerei angeklagt: „Nie wiem, co za ducha masz, pływasz przeciw wodzie“ (Z. 187) [ich weiß nicht, ob du nicht im Teufels Gunst stehst, da du dich über dem Wasser gehalten hast].

28 Dieser Vorwurf nähert Konstanze an eine Hexe deren Opfer unbeholfene Männer sind (D. Gilmore: *Misogyny. The Male Malady*, Philadelphia 2001, S. 70).

29 Siehe zum Beispiel R. H. Bloch: *Medieval Misogyny an the Invention of Western Romantic Love*, Chicago 1991, S. 13-35; J. A. Brundage: *Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe*, Chicago 1987, S. 59.

den Rollentausch in der Ehe vollzieht). Der Mann soll auf keinen Verstoß im Verhalten der Ehefrau eingehen, wie dieser auch immer geartet ist, wenn er sein Primat (und Ehre) angreift. Das „unrichtige“ Verhalten der Ehefrau, das die „angeborenen“ Verhältnisse umkehrt, greifen sowohl u. a. karnevaleske Darstellungen, wie auch karnevaleske Literatur auf.³⁰

Die Gewalt, ihre Darstellungen und Veränderungen in der literarischen Gestaltung werden hier anhand ausgewählter Texte vorgestellt. Dabei handelt es sich einerseits um die Werke *Rozmowy króla Salomona z Marcholtem grubym i sprosnym* [Gespräche des Königs Salomon mit dem dicken und unanständigen Marcolphus] (1521) und *Tragedia żebracza* [Die Bettlertragödie] (1552) sowie andererseits um die Werke *Z chłopa król* [Vom Bauern zum König] von Piotr Baryka (1637) und um *Poselstwo z Dzikich Pól* [Gesandtschaft aus Wildem Felde] von Jan Jurkowski (1606).

Ein besonderes Werk ist die Rekonstruktion von Józef Magnuszewskis *Tragedia żebracza*.³¹ Das Verprügeln des Kaufmanns (Kupiec), der das Bettlermilieu anprangert, das sich in der Kneipe in Potok versammelt hat („Tu najpierw Kłysz uderzył Kupca, potem się nań wszyscy, także baby rzucili bijąc go laskami, szczudłami, czym kto mógł“³² [Hier schlug zuerst der Kłysz den Kupiec; plötzlich schlugen sie ihn alle; auch die Weiber warfen sich auf ihn und alle schlugen ihn mit Stangen und Krücken; jeder mit dem womit er konnte]), trifft auf keinen erwarteten „Gegenschlag“ von Seiten des Kaufmanns. Ein Schmerz des Opfers wäre ebenfalls ein Zeichen seiner Schuld. Der „Gegenschlag“ würde eindeutig und schlussendlich das kritisierte Milieu schmälern. Aber dieser fehlt hier. Die Gewaltanwendung (zeugt von Gesundheit und nicht von Unfähigkeit zur Arbeit, zum Beispiel aufgrund von Krankheiten, die das Bettlerdasein begründen könnten) wird hier nicht ritualisiert (im gewissen Umfang würde die Ritualisierung dann die Gewalt kontrollieren) und unterliegt nicht den symbolischen Sublimierungsformen. Die Gewalt ist sogar eine siegreiche Stimme des gekränkten Bettlermilieus (Szczudło: „Wiele mówisz, panie kudło! / Nie zna wstydu twoje gardło! / Bacz, abyś pięścią nie wziął w nos, / Byś nie gadał byle czegoś“, [Z. 519-522] [Szczudło: Viel sprichst du, Herr Zottiger! / Dein Rachen kennt keine Scham! / Pass auf, damit du nicht mit der Faust auf die Nase bekommst, / damit du nicht

30 D.-R. Moser: *Fastnacht – Fasching – Karneval. Das Fest der „Verkehrten Welt“*, Graz-Wien-Köln 1986, S. 276-277.

31 *Dramaty staropolskie*, op. cit., Bd. 1, Warszawa 1959, S. 229-269 (die Rekonstruktion von Józef Magnuszewski, vgl. auch J. Magnuszewski: *Uwagi nad „Tragedią żebraczą“*, „Pamiętnik Literacki“ 1952, H. 1-2, S. 623-634); B. Geremek: *Świat „opery żebraczej“*. *Obraz włóczęgów i nędzarzy w literaturach europejskich XV-XVII wieku*, Warszawa 1989, S. 262-276.

32 *Dramaty staropolskie*, op. cit., Bd. 1, Warszawa 1959, S. 253.

irgendein Unsinn redest]). Der Triumph der Bettler wird durch die Hochzeit von Dygudej und seiner „Frau“ gefestigt (die Unterhaltung mit dem „Eheweib“ dient letztendlich dem Aufzeigen sexueller Freiheit innerhalb des gesellschaftlichen Randmilieus) wie auch durch das „schlechte Feiern“ des Kaufmanns:

Trafił sie Kupiec z przygody,
 Zwiódl z nimi swar, miał złe gody.
 Przestraszyli go cepami,
 Bili wszyscy i z babami.
 Był tam w strachu, w wielkiej męce,
 Bo nań były gęste ręce.
 Ale ich dojeżdżał słowy,
 Miał na nie język gotowy.
 Tymż je pobudził na się;
 Mu[si]ał pierzchnąć na zad zasię,
 Gdy mu oczy suto piaskiem,
 Za szyję dano pociaskiem.
 Rozmaicie go ćwiczyli,
 Wacek wzięli, kijmi bili;
 Tak baby jako dziadowie
 Poczynili znaki w głowie.
 Jam spokojem w kącie siedział,
 Co miało być, dobrzem wiedział.
 Wołałem tak ulec cało,
 Niżliby sie w łeb dostało.
 Słyszac takie rozmawianie
 Uczynilem to spisanie;
 Na tragedyją wystroił,
 Co ten Kupiec z dziady broił.

(*Prolog, Z. 29-52*)

[Ein Kaufmann kam zufällig hinzu, / stritt mit ihnen und dann hatte er es schlecht zum Feiern: / Mit Dreschflegeln haben sie ihm Angst eingejagt, / mit ihren Weibern zusammen haben sie auf ihn eingeschlagen. / Er hatte Angst. Hatte sich gequält, / weil er von vielen Fäusten verschlagen wurde. / Aber vorher hatte er sie mit Worten angefahren, / hatte eine lockere Zunge, / mit welcher er sich gegen jene richtete. / Er musste davoneilen, / als man ihm Sand in die Augen warf und / man ihn einen Schlag in den Nacken versetzte. / Sie haben es ihm reichlich verpasst, / stahlen ihm den Geldbeutel, schlugen mit Stöcken. / Alte Bettlerinnen haben ihn genauso wie alte Bettler / gewichtige Zeichen auf den Kopf gesetzt. / Ich saß friedlich in einer Ecke, / was geschah, das verstand ich gut. / Ich wollte heil bleiben / und nicht auch noch auf den Kopf bekommen. / Als ich den Streit hörte / schrieb ich ihn auf. / Ich formte ihn zur Tragödie / darüber, was der Kaufmann mit den alten Bettlern angestellt hatte.]

Die späteren Texte (in denen sich deutlich die moralisierenden Absichten des Schriftstellers zeigen) erlauben keine Zweideutigkeit und auch keine Distanz, die dem Autor eigen war, gegenüber der Rache des Bettlermilieus, dessen Stolz einen Schaden durch den Kaufmann genommen hatte. (Hier wird möglicherweise das Werk ironisch als „Tragödie“ gemäß dem mittelalterlichen Gattungssystem eingestuft. Das heißt, dass wir es mit einem Werk über die traurigen Schicksale großer Helden, die hier ironischerweise Bettler sind, zu tun haben). Die Rezipienten sollten nicht mit dem Blickwinkel des Verbrechermilieus einverstanden sein (auf welches der Kaufmann hinweist: „Słuszniec z wsi, miast wyganiają, / Do więzienia was sadzają. / Żebraki na stosie palą, / Że ludzi łupią i mają; / Boć są śród was czarownicy / Godni kata, szubienicy“, Z. 639-644 [Man hört, dass sie euch aus dem Dorfe und den Städten jagen / und in die Gefängnisse stecken. / Bettler werden auf dem Scheiterhaufen verbrannt, / weil sie die Leute plündern und betrügen; / Unter euch gibt es Hexenmeister, / die des Henkers wert sind und des Galgen]).³³ (Dies soll auch dann nicht geschehen, wenn die Rezipienten mit der Brandmarkung des sündigen Kaufmanns durch die Bettler einverstanden sind).

Die satirische Darstellungsweise appelliert an die Emotionen (im Zusammenhang mit dem rhetorischen *movere*). Sie erweckt beim Rezipienten die schriftstellerische *indignatio* gegenüber dem Satire-Objekt und stellt diese in einen Kontext zu den Gesellschaftsnormen und deren Negierung, die durch das vergnügliche Treiben der Bettler ausgedrückt wird. Die Sündhaftigkeit oder Unsittlichkeit der Darstellung sollte erkannt und sachkundig durch den Rezipienten bewertet werden. Diese Mechanismen hat der Autor von *Tragedia żebracza* nicht angenommen, weil er die Identifikation und die Solidarisierung mit dem satirisch dargestellten Milieu nicht ausschließt. Der Autor sollte vor der bloßen Möglichkeit der Verselbständigung von Wonne und Vergnügen warnen (wie es im Kreise des Bettlermilieus in der Kneipe in Potok geschah) sowie vor der bloßen Zeitvergeudung, wie dem Unterlassen von Bestrebungen nach ewigem Heil zugunsten der Bespaßung.

Eine andere Richtung schlägt das Werk *Peregrynacja dziadowska* von Januarius Sowizralius (1612) (PKR 177-213) ein. Mit einer kritischen (auch moralischen) Distanz wird hier das Bettlermilieu dargestellt, indem auf die ihm eigenen (und sträflichen) Mechanismen verwiesen werden, die ihm das Dasein ermöglichen. Das Werk ist ein gutes Beispiel für eine Reglementierung der Populärkultur (hier die Kultur der Bettler) und gleichzeitig für ihre satirische Missbilligung, im

33 Siehe B. Geremek: *Świat „opery żebraczej”*, op. cit., S. 273. Über die Gewalt gegenüber den Bettlern, vgl. W. Röcke: *Die getäuschten Blinden. Gelächter und Gewalt gegen Randgruppen in der Literatur des Mittelalters*, in: *Lachgemeinschaften. Kulturelle Inszenierungen und soziale Wirkungen von Gelächter im Mittelalter und der Frühen Neuzeit*, Hrsg. W. Röcke, H. R. Velten, Berlin-New York 2005, S. 61-82.

Gegensatz zu der früher entstandenen *Tragedia żebracza*, die ähnlichen Fragestellungen gewidmet ist, in der es aber diese Tendenz nicht gibt.

In der später geschriebenen Karnevalskomödie *Z chłopa król* [Vom Bauern zum König] von Piotr Baryka³⁴ wird der Gewalt und ihrem Vorgehen weniger Platz eingeräumt als für die Darstellung einer „rechtschaffenen Kompanie“ angebracht wäre. Diese „Kompanie“ war für die Darstellung der Gewalt prädestiniert. Die Polarisierung des Milieus bot die Möglichkeit der Aufteilung von Personen in diejenigen, welche die Standards erfüllten und in diejenigen, die sich an die Regeln nicht hielten. Die Gewalt und ihre die Norm überschreitenden Auswirkungen wurden in den Zwischenspielen thematisiert, wie zum Beispiel in *Służalec żywot żołnierski i obyczaje językiem maluje* [Służalec beschreibt das Soldatensein und deren Sitten] und *Skoczylas Żydowi kij sprzedaje* [Skoczylas verkauft dem Juden einen Gehstock]. Kwasiński droht (nachdem der „König“ wieder die Kleidung des Schultheißen angezogen hat) mit der Anwendung des Beirückens angesichts der Absicht des Bauern die „rechtschaffene“ Kompanie vor den Dorfrichter zu stellen. (Urteilssprechungen bildeten ein wichtiges Element der karnevalesken Komödien, wie es auch in *Tragedia żebracza* zu sehen war.) So sagt Kwasiński:

Jako, chłopie? Jeszcze ty masz nas na sąd ciągnąć?
 Postój! Postój! Musi go kęs obuchem wścięgnąć.
 Do dom, chłopie! Do domu! Do domu paść bydła!
 Alem mu dał dostatkiem królewskiego mydła!
 Poszedł zmyty, gdzie miał iść, a chociaż bez ługu,
 Będzie się wolał trzymać, niż królem być, pługu.
 (Z. 827-832)

[Wie, Bauer? Du willst uns vor ein Gericht bringen? / Halt! Halt! Mit dem Beirücken muss ich dich doch ein wenig daran hindern. / Nach Hause, Bauer! Nach Hause! Zum Vieh! / Ich hab's ihm jetzt reichlich mit königlicher Seife gegeben! / Er ging gewaschen, wohin er gehen sollte und das trotz keiner Lauge. / Er wird jetzt wieder lieber pflügen wollen, als König zu sein.]

Die Verprügelung des Schultheißen wird auf der Bühne wohl nicht gezeigt. Es wird nur vom Kwasiński berichtet: „Alem mu dał dostatkiem królewskiego mydła!“ [Ich hab's ihm jetzt reichlich mit königlicher Seife gegeben!], wobei mit der „königlichen Seife“ der Purpur des Blutes des einstigen Herrschers assoziiert wird. Als Auswirkung dieser Gewalt folgt die Beule auf dem Kopf des Schultheißen:

Bodaj mi się ta była nie śniła stacyja:
 I obuchem mi dano, i mieszek-em stracił,
 Bogdajżem sie ja nigdy z żołnierzmi nie bracił.
 [...]

34 Den Text zitiere ich nach der Ausgabe, die enthalten ist in: *Dramaty staropolskie* (op. cit., Bd. 4, Warszawa 1961, S. 137-179, 543-557).

Cóż ja rzekę, gdy spyta [żona], gdzie pieniądze podział?
Gdy kukłę na łbie ujrzy, kto mię guzem odział?
(Z. 858-860, 873-874)

[Ich hätte nie geträumt, dass mir eine Ausspane der Soldaten zum Verhängnis wird: / Einerseits hat man mir mit dem Beilrücken einen Hieb versetzt und andererseits verlor ich den Geldsack. / Hätte ich mich doch nie mit den Soldaten verbrüdet. [...] Was werde ich antworten, / wenn mich [meine Frau] fragt, wo das Geld geblieben ist? / Wenn sie die Beule auf dem Kopf sieht und mich danach fragt, wer sie mir verpasst hat?]

Dieses Werk ist *signum* für den Zivilisationsprozess (für seine Rolle innerhalb der karnevalesken Traditionen). Szenen, die mit Gewalt übersättigt sind, werden herausgenommen, ebenso die burlesken Szenen, die ein Vorwand für Ausschreitungen oder für das unrichtige Verhalten sein könnten.³⁵ Das bedeutet nicht, dass keine Gewalt angewendet wird – sie wird jedoch nicht zum Objekt szenischer Darstellung.³⁶ Ins Auge fällt auch die Sorgfalt, mit der die Angst einjagenden Gesten in Szene gesetzt werden, welche an den Schultheißen gerichtet sind (und weiter auch an das untergegebene Volk, da ja das Spektakel für Adlige geschrieben worden war). Die Anwendung von Gewalt wird rationalisiert: Sie wird bewusst nur angekündigt, um dann wiederum bewusst nicht auf einen Gewaltakt zurück-

-
- 35 Dieser für die Öffentlichkeit didaktischer Mechanismus ist in vielen Literaturtexten vorhanden, in denen man direkt (und „nützlich“) die Konfliktpartner „hemmt“. In *Komedy rybaltowska nowa* (1615) [Neue Schulmeisterkomödie] kommt es nicht zur Körperverletzung des Konföderaten („Gospodyni przyskoczy męża hamować – Albertus w tym przyskoczy rozwadać ich“) [Die Wirtin kommt den Ehemann zu hemmen – Albertus kommt sie auseinander zu bringen], *Dramaty staropolskie*, op. cit., Bd. 3, Warszawa 1961, S. 132, 133). Das geschieht trotz der Anwesenheit von Dzwonnik mit dem Gehstock und von Gospodarz mit dem Dreschflegel. Von den mitgebrachten Gegenständen wollen beide Figuren Gebrauch machen. Ähnlich wurde auch der Konflikt zwischen Klecha und Kucharka in *Szkolna mizeria* (1633) [Die grosse Not der Dorfschullehrer] gelöst. („Tu kleszyna, jakoby ich rozwadzając, przystąpi – Tu kleszyna, hamując ich, klechę wyprawi z domu“) (PKR 540) [Hier kommt die Frau des Dorfschullehrers, als ob sie diese auseinanderbringen möchte – Hier kommt die Frau des Dorfschullehrers, diese zu hemmen und jagt seinen Mann aus dem Haus]].
- 36 Die jesuitischen Dramen müssen hier ins Auge gefasst werden, was die Funktionalisierung von Gewaltdarstellungen in Bezug auf die gegenreformatorische Ideologie anbetrifft. Gegen 1600 war die Gewalt von den jesuitischen Tragödieautoren wie Jacobus Pontanus und Joseph Simon gemäß dem antiken Paradigma nicht auf die Bühne gebracht. Das Bild ändert sich. Jean-Marie Valentin spricht von dem Jesuitentheater der zweiten Periode (1623-1672). Seit Jakob Biedermann und Jakob Balde wird die Drastik bei der Darstellung angezeigt (J.-M. Valentin: *Jesuiten-Literatur als gegenreformatorische Propaganda*, in: *Zwischen Gegenreformation und Frühaufklärung: Späthumanismus, Barock 1572-1740*, Hrsg. H. Steinhausen, Reinbek 1985, S. 203).

zugreifen. Nicht die rohe Gewalt, sondern die geschickte Kunst des „angemessenen“ Verhaltens soll von der Überlegenheit des Adels zeugen.

Es kommt zu einem typischen Handlungsabgang des Bühnenstückes: Das wirkungsvolle und beispielgebende Verschlagen des Bauern ist ein besonderer Ausdruck der disziplinierenden Kraft des Lachens und der Komik. Die Gewalt ist einheitsstiftend und viele der „Lachgemeinschaften“ im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit beruhen darauf³⁷. Aus der Perspektive der Intention des Stückes (was aber in *Tragedia żebracza* fehlt) ist aber solch eine Lösung notwendig. Damit das Stück die angestrebten didaktischen Ziele erreicht, muss es mit einem Gewaltakt gegen den Protagonisten enden. Auf diese Weise verweist der Autor klar auf die didaktische Intention (ohne dass der Spaß bei den Zuschauern der Komödie einen Schaden nimmt). *Z chłopa król* handelt von einer Bestrafung für ein Besäufnis. Gleichzeitig vermeidet der Autor den Verdacht, er würde dem Vergehen wohlgesinnt sein.³⁸ Dies geschieht im Rahmen der Hofkultur, die im gewissen Maß das aggressive Verhalten eingrenzt. Der Schultheiß soll seine Grenzen kennen, die von seiner gesellschaftlichen Stellung verlangt sind.

Die Zwischenspiele in *Z chłopa król* resultieren aus dem Didaktismus des Werks und stellen eine Motiventwicklung dar, die schon in der Komödie vorkommt und die sich nicht „in vollem Maße“ in der Haupthandlung einbringen lässt. Das erste Zwischenspiel *Slużalec żywot żołnierski i obyczaje językiem maluje* stellt den ungewöhnlichen Zeitvertreib der Soldaten dar und spricht von einem Anti-Muster. Die Inszenierung einer Welt voller Sünde und Bösen soll aufzeigen, wie die Sauferei und die Konsequenzen dieses Verhaltens tadelnswert sind. In der Komödie *Z chłopa król* wird dies in Bezug auf den Schultheißen dargestellt, doch gleichzeitig soll gezeigt werden, dass dies auch für die Soldaten gilt. Darüber informiert *Slużalec* (und dabei sollte der Rezipient auf die Bedeutung der Nachnamen der Soldaten aufmerksam werden: *Slużalec* [der Diener], *Pijanowski* [der Säufer], *Kwasipiwski* [der das saure Bier mag], *Moczygębski* [der ein nasses Maul hat], *Brzuchowski* [der einen Bauch hat]:

37 W. Röcke, H. R. Velten: *Einleitung*, in: *Lachgemeinschaften*, op. cit., S. XX. Siehe auch *Kulturen der Gewalt. Ritualisierung und Symbolisierung der Gewalt in der Geschichte*, Frankfurt am Main-New York 1998.

38 Der Didaktismus wird auch für die Intermedien ständig empfohlen und gefordert, vgl. M. Mieszek: *Intermedium polskie*, op. cit., S. 60-81. So endet zum Beispiel das später entstandene, von der Autorin besprochene Intermedium *Rusticus, Uxor eius et aulicus* (das von der „Kolonie“-Schule der Krakauer Akademie stammt) (vgl. *Chłop, jego Zona i Slużący*, in: *Dramaty staropolskie*, op. cit., Bd. 6, Warszawa 1963, S. 291-297) mit dem Triumph des betrogenen (und somit geschädigten) Ehemanns, der seine Frau und ihren Liebhaber, den Diener, schlägt (ibidem, S. 328).

Chłopa królem chcą czynić, a widział kto kiedy?

Ale czymże też mają wesprzeć swojej biedy?

[...]

Ale jak się popiją, o nieboże ciura,

Przybeczysz tego, kiedy będzie we łbie dziura!

Skacz mu przez gołą szablę, trzymaj szóstak w palcach,

A onci ich urywa kulą po kawalcach.

Więc jeszcze jako tako, kiedy trzymasz w ręce;

Ale kiedy nad głową, to się równa męce.

Bo co chybi, to cię w łeb; aże ty o ziemię,

Miasto grosza, ali on ugodzi cię w ciemię.

Bodajże więcej nie pił moczonego chmielu,

Kto tak strzela do czleka, jakoby do celu!

Drugi każe czuprynę podnieść wzgórze sobie,

To stanie z bandoletem prosto przeciw tobie,

I tak strzela do ciebie, właśnie jak do zubra,

Aż czasem i łeb trzaśnie, nie rzkać sama czupra.

A jeślić tylko samą podetnie czuprynę,

Przećcię znaczną wyorze na wierzchu łysinę;

Boć skórę ze łba zedrze, właśnie jako z węża,

Po tym oni dochodzą rycerskiego męża:

Jeśli serca dobrego, jeśli będzie śmiały,

Kiedy wytrwa takowe, jakby nie postrzały.

A jeśli cię zabije przy takim igrzysku,

(I często się to trafia, a zwłaszcza przy wińsku),

To sobie w śmiech obraca, a ty leż, pachółku,

Pod bożą męką kędy zagrzebiony w dołku.

Wprawdzieć każą uderzyć w trąby, kotły, bębny,

Właśnie, jakbyś na placu zginał bojem wstępnym.

(Z. 341-342, 365-390)

[Aus dem Bauern wollen Sie einen König machen? Hat das schon jemand gesehen? / Aber womit sollen sie sonst ihre Not aufheitern? / [...] Wenn sich Soldaten besaufen, oh du armer Knecht! / Du wirst erst recht weinen, wenn du ein Loch in den Kopf bekommst! / Springe über den blanken Säbel! Halte eine Sechs-Groschen-Münze in den Fingern! / Der Soldat wird diese nach und nach zerschließen. / Das wird noch gut gehen, wenn du diese in der Hand behältst, / aber wenn du diese über den Kopf hältst, dann wird es qualvoll. / Wenn der Soldat das Ziel verfehlt, dann bekommst du einen Schlag auf den Kopf / und anstatt des zerschossenen Groschens wirst du dann zum Boden fallen. Der Schlag ist dir dann sicher. / Es sei denn, dass die Soldaten kein Bier mehr trinken / und aus den Menschen keine Zielscheiben machen! / Ein anderer wiederum heißt dich den Schopf zu heben. / Er steht mit dem Schiessgewehr direkt vor dir, / schießt auf dich wie auf einen Wisent, / so dass er manchmal auch den Kopf – ich sage nicht – dass er nur den Schopf trifft / und wenn die Kugel nur den Schopf streift, / wird sie auf dem Kopf eine auffällige Glatze hinterlassen. / Sonst wird die Kugel dir die Haut vom Schädel reißen, / genauso wie sich die Schlange häutet. / Auf die Weise

werden sie kundig, ob der Knecht ritterlich standhaft bleibt: / Wenn er ein gutes Herz hat, wenn er kühn / und beharrlich ist, dann macht ihm solche Schießerei nicht aus. / Aber wenn du, armer Knecht, bei diesem Spiel getötet wirst / (und das geschieht oft, besonders nach viel Wein), / dann lacht der Soldat darüber. Und du Knecht / liegst in einer kleinen Grube unter dem Gekreuzigten. / Sie lassen aber in Trompeten blasen und Kessel, Trommel schlagen, / als ob du in der Plänkelei auf dem Schlachtfeld gefallen wärest.]

Das Lachen unterstreicht den Ausschluss des getöteten Knechts und akzentuiert die Exklusivität der Gruppe eigenen Werte. In gewisser Weise ist das Lachen zweideutig: Es verweist einerseits auf das Komische des Opfers, nämlich des Knechts (wobei die Straftäter auch nicht seine gezielte Tötung fordern), andererseits auf die misslungene Verbesserung der „Ritterlichkeit“ des Knechtes und seine Anpassung an das Kriegshandwerk. Der Gruppenwert wird auch bei den nach der Ermordung des Knechtes abgehaltenen Riten sichtbar. Sie bestätigen den Rang des „Ritters“ (sowie indirekt die neue, heldenhafte Identität des Burschen). Wir haben es hier mit einer gewissen Faszination des Opfers zu tun und sogar mit seiner Sakralisierung (was interessant ist, denn dieser wird nicht etwas zum Opferlamm, deren Liquidierung die Gemeinschaft reinigt und festigt). Das Integrationselement ist selbstverständlich das Gebiet des Spaßes sowie das gemeinsame Feiern und Trinken.³⁹ Der Spaß dient der Überwindung der Langeweile und aus dieser Perspektive garantiert die unbeabsichtigte Tötung des Knechts die Überwindung der Langeweile und verlangt die „Fortführung“ der Riten nach seinem Tod. Im gewissen Sinn wurde dem Ermordeten die Rolle des Narren zugeschrieben: Sein Schwanken zwischen der Zugehörigkeit und Nichtzugehörigkeit zu der Gruppe seiner „Herren“ ist ein Element der Narren-Identität, deren Verdienst die euphorische Stimmung ist, die durch die wirkliche Ermordung hervorgerufen wurde. Die Rolle des Narren (besonders die des Hofnarren) war es die Aggressionsebene möglichst niedrig zu halten. Die Tötung und die darauffolgende triumphale Bestätigung dieser Tatsache gehört genauso zur „Narren“-Identität, welche aber

39 Vgl. in dem bekannten altpolnischen Gedicht *Mazurowie mili* [Nette Masovier] (als *Pieśń VII* in *Kiermasz wieśniacki* [Bäuerlicher Festschmaus] von Jan z Wychylówki): „Mazurowie naszy / Po jaglanej kaszy / Słone wassy mają, / Piwem je zmywają, / Skoro sie popiją / Wnet chłopa zabiją“ (PLM 74-75) [Unsere Masovier, / haben nach der Grütze, / gesalzene Bärte, / die sie mit dem Bier abwischen. / Wenn sie zuviel trinken, / dann erledigen sie rasch einen Bauern]. Über das gleiche Lied, vgl. Cz. Hernas: *W kalinowym lesie*, Bd. 2: *Antologia polskiej pieśni ludowej ze zbiorów polskich XVIII wieku*, Warszawa 1965, S. 224, Ausgabe, S. 10-11 mit Incipit: *Mazurowie naszy* (hier: „Wnet chłopa zmachnie / Jak mu się nie cofnie“, Z. 31-32 [Schnell wird er einen Bauern nur mit einem Hieb niederschlagen, / wenn er sich nicht entfernt], S. 120-121 mit Incipit: *Mazurowie, bracia mili* (es fehlt eine Anbindung an die Verse des *Liedes VII* von *Kiermasz wieśniacki*).

nicht zum Element des Spiels oder Rituals gehört, sondern zum Faktum und zur Wirklichkeit.⁴⁰

Die Gesellschaftskritik, die durch das Zwischenspiel ausgedrückt wird, verweist darauf, dass die Narren-Identität des Knechtes kein Kontrollinstrument ist. Sie stellt weder eine Art Sicherheitsventil für die Gewalt dar, noch ist sie ein Instrument, das auf komische Art die „Hof“-Normen demonstriert. Hier wird eine Klage ausgedrückt, die mit der Überschreitung eben dieser Normen verbunden ist (die in der Ermordung des Knechts in die Tat umgesetzt wurde) und die in der Gesellschaft nicht akzeptiert wird. Das Intermedium verweist des Weiteren auf die Umkehrung des geforderten Sachzustandes, das heißt der Verinnerlichung der Gebote. In der IV. Szene wird auf die Reichweite des erlaubten Zeitvertreibs hingewiesen, indem der Rittmeister den Schultheißen „auf den Königsstuhl“ setzen lässt (Z. 320). Darüber hinaus lässt sich das Bemühen der Zivilisierung angesichts der sündhaften und satanischen Ausbrüche erkennen. Dieses scheint in der Komödie wirkungsvoll zu werden, war aber für das Intermedium nicht wirkungsvoll. Getadelt wurde hier das Fehlen von moralischem Bezug infolge der Initiation des Knechts, die mit seinem Tod endet.

Der Diener Szuzalec akzentuiert die Rolle des Lachens und des von ihm erfolgten Druckes in einer für die alte Kultur charakteristischen Weise. Das Lachen stellt hier die Form oder den Gegenstand der Gewalt dar, die innerhalb der Soldatengruppe akzeptiert wird: Die Gewalt dient dem Aufzeigen der Norm, sogar auf Kosten des Lebens. Der Tod des Knechtes wird zum Bestandteil, der die Normen der „ritterlichen Männer“ bestätigt. Die Normen erhalten in den Feierlichkeiten einen Ausdruck, da sie nach der Ermordung des Knechts stattfanden und die Gemeinschaft durch das „Schlagen der Trompeten, der Kessel, der Trommel“ („uderzanie w trąby, kotły, bębny“) festigen, „als ob er in der Plänkelei auf dem Schlachtfeld gefallen“ wäre („jakby na placu zginął bojem wstępny“ [Z. 389-390]). In dieser Szene ist nicht so sehr die Anwendung der Gewalt tadelnswert als vielmehr ihre gemeinschaftliche „Ziellosigkeit“ und „Nicht-Rationalität“.⁴¹

Das Intermedium unterstreicht die Gruppenidentität, welche diesen Gewaltakt durch einen Akt des unbeabsichtigten Ausschlusses vollzieht: Durch die Tötung des Knechtes. Ein sehr kennzeichnendes Gedicht für die Pragmatik der Gewalt, welche eine Gruppenidentität stärkt, ist das Gedicht von Adam Władysławiusz⁷ (139) *O chłopiętach dworskich* [Über die Hofburschen] (PFM 68-69) – mit dem Untertitel *Naprzod, jako między się nowego przyjmują i wkupne od niego biorą,*

40 Siehe H. R. Velten: *Komische Körper. Zur Funktion von Hofnarren und zur Dramaturgie des Lachens im Spätmittelalter*, „Zeitschrift für Germanistik“ 2001, H. 2, S. 301-302.

41 Im Gegensatz zu der Gewalt, die dem Schultheißen seine wahre Funktion zurückbringen soll – in der Szene 2 des Akt III.

*potym rozpowiadają mu obyczaje dworskie, co przedniejsze*⁴² [Wie sie einen neuen Hofburschen einführen, Aufnahmegeld nehmen und dann ihm die wichtigsten Hofsitzen erklären]:

Śmiałki prędko przybieży między onę kupę
 Z szablą, wrzeczy nie chcący i trąci go w dupę.
 On się za tym obejźrzy, drudzy go przykryją,
 Zaraz wszyscy przyskoczą, pięściami go biją.
 Jego panu dadzą znać, że chłopca waszego
 Dworscy chłopcy przyjmują do cechu swojego.
 (Z. 31-36)

[Schnell eilt Śmiałki zu dem Kreis / mit dem Säbel und streift den Neuen scheinbar ungewollt am Hintern. / Der Neue schaut, andere decken ihn, / gleich werden sich alle auf ihn stürzen und mit Fäusten schlagen. / Seinem Herren geben sie die Kunde, dass die Hofjungen seinen Burschen / jetzt in die Hofzunft aufnehmen.]

Die Konsequenzen dieses unrichtigen Verhältnisses gegenüber den Knechten beobachten wir im Intermedium *Skoczylas Żydowi kij sprzedaje*. Die Flucht des „Dienerknechtes“ wird getadelt: Es endet nämlich mit einem gewöhnlichen Verbrechen. Das Publikum weiß, dass die Konsequenz der Erklärung des Skoczylas „To ja tak szukam pieniędzy lubego“ [Dann suche ich auf diese Art ein beliebiges Geld] (Z. 758) den Galgen auf dem Galgenberg bedeutet. Aufgrund der Mechanismen der Selbstorganisation des Adels, die sehr schnell die Gefahren liquidierten, hatten Räuber in der polnischen Adelsrepublik keine Möglichkeiten ihrem Gewerbe nachzugehen. Die Adelsrepublik war in dieser Hinsicht ein sehr sicheres Land, mehr als die Staaten, die absolutistisch regiert waren, wie zum Beispiel Frankreich oder Spanien.⁴³ So wird zum Beispiel in der Aussage des Nowiniarz [Nachrichtenbringer] in dem Dialog *Genealogia Nisidesa z Gratismem* [Genealogie des Nisides und des Gratis] (1635) (PSM 243-255) auf die Zügelung der Räuberbanden hingewiesen, die sich aus ehemaligen Soldaten rekrutieren:

[...] ale zaś lotrzy ci,
 Którzy się na żołnierską radzi wybierają,
 Dla jedzenia i picia ci ludzi szarpają.
 Bo drugi pod chorągiew dlatego przystanie,
 Aby miał lepszy sposób na ludzkie szarpanie.
 Gdy przydzie do potrzeby, to złodziej uciecze,
 Pieniędzy nazbierawszy, nazad nogi wlecze.

42 Siehe auch K. Badecki: *Z badań nad literaturą mieszczańsko-ludową XVII wieku*, „Pamiętnik Literacki” 1951, H. 1, S. 206-209 (hier eine umfangreichere Variante des Textes aus dem Sammelband *Frqnc*).

43 A. Mączak: *Historia jest we mnie*, Warszawa 2004, S. 123 (siehe auch M. Kamler: *Świat przestępczy w Polsce XVI i XVII stulecia*, Warszawa 1991).

Aleć też więc takowych w drodze dogoniwszy
 I takiej się niecnoty na nich doświadczywszy,
 Zaraz przez omieszkania na dębach wieszają,
 Abo im karki z kręgów buławą strącają.
 (Z. 179-189)

[(...) richtige Verbrecher sind diejenigen, / die sich zum Soldatentum begeben, / um den Leute das Essen und Trinken zu stehlen. / Sie stehen an der Fahne nur deshalb, / damit sie eine bessere Möglichkeit zum Ausrauben der Leute haben. / Wenn es aber zum Kampf kommt, dann läuft solch ein Dieb weg, / der vorher viel Geld gestohlen hat. / Aber wenn jemand so einen auf dem Weg einholt / und über ihn derartiges Verbrecherisches erfährt, / dann wird er ohne Zögern an die Eichen gehängt / oder ihm der Hals durch einen Feldherrnstab gebrochen.]

Das hier besprochene Intermedium bezieht sich auf eine Schlüsselrolle der feudalen Gesellschaft – auf die Rolle der Gewalt, auch der physischen, innerhalb der Ganzheit der gesellschaftlichen Beziehungen. Erst auf diesem Hintergrund kann man die Intention des Werkes begreifen.⁴⁴ Diese Tatsache wird auf das früher erschienene Werk wie *Rozmowy Marcholta z królem Salomonem* bezogen. Dieser Text verbindet (in seinem Erzählteil) viele wesentliche Erscheinungen von Gewalt und von der Rolle des Lachens in der Hofkultur.⁴⁵

Die Rolle eines Narren in der feudalen Gesellschaft war, trotz der immer und überall lauernenden Gewalt, eine Provozierung der Gewalt. Doch dank der spezifischen Stellung des Narrens wurde die Gewalt durch ihn, der die Gesellschaft zum Lachen brachte, abgeschwächt und das Gewaltpotential wurde verringert.⁴⁶ Der Narr initiierte die Situationen, die zur Gewaltanwendung führten. Gleichzei-

44 Zum Beispiel stellt Jan Jurkowski in *Tragedia o polskim Scylyrusie i trzech synach koronnych* (bearb. von J. Krzyżanowski, S. Rospond, Wrocław 1958) im Intermedium über Orczykowski den wirklichen Stand dem idealen Stand gegenüber, der nur von der Norm postuliert wird (siehe auch U. Augustyniak: *Koncepcje narodu i społeczeństwa w literaturze plebejskiej od końca XVI do końca XVII wieku*, Warszawa 1989, S. 21-22). Die Rolle des Intermedium ist es im Werk eine Anti-Norm zum angenommenen Vorbild (dem Stand der Aufklärung auf den Höfen) aufzuzeigen (J. Jurkowski: *Tragedia o polskim Scylyrusie*, op. cit., S. 86-94).

45 Zitate stammen aus der Ausgabe: Jan z Koszyczek: *Rozmowy, które miał król Salomon mądry z Marcholtem grubym a sprosznym*, in: *Proza polska wczesnego renesansu. 1510-1550*, bearb. von J. Krzyżanowski, Warszawa 1954, S. 85-119. Von der breiten Literatur, welche Marcolphus betrifft – außer den speziell zitierten Arbeiten in den folgenden Fußnoten – muss auch hingewiesen werden auf I. Meiners: *Schelm und Dümmling in Erzählungen des deutschen Mittelalters*, München 1967 sowie die Monographie: S. Griese: *Salomon und Markolf. Ein literarischer Komplex im Mittelalter und in der frühen Neuzeit*, Tübingen 1999.

46 Dieses Ausmaß *ridiculum* war der Rhetorik wohlbekannt und von Quintilian oder Cicero besprochen worden, siehe G. Ueding: *Rhetorik des Lächerlichen*, in: *Semiotik, Rhetorik*

tig verhinderte er aber auch durch seine eigene Kondition die Konsequenzen der Anwendung.

Marcolphus fokussiert die Gewalt auf sich und er setzt sie wieder frei. Dies führt aber zu ihrer spezifischen Reglementierung. Der *Dialog* erzählt von einer Provozierung der Gewalt. Marcolphus befreit die Bereitschaft zur Gewalt. Durch das Freilassen des Hasen lenkt er sie, wörtlich, in eine andere Richtung. Er spielt mit der Gewalt, wobei diese Bezeichnung nicht nur eine Metapher ist. Die Rolle des Marcolphus ist dabei weder die eines Helden noch die eines Feiglings. Seine Rolle nähert sich eher laut Werner Röcke dem Opferlamm zu. (Die Episode mit dem Hasen untergräbt auch Salomons Fähigkeit das Recht und den Frieden zu festigen, was die eigentliche Pflicht eines Herrschers ist.)

Das Spiel Marcolphus mit der Gewalt betrifft auch sein Auftreten mit seiner Schwerster Fudaza: Er informiert sie über den angeblichen Plan der Ermordung des Königs, da dieser unrechtmäßig und ungerecht regiert. Dabei treibt er sein Spiel mit Salomon – hinsichtlich dessen Verehrung von Frauen – weiter. Die Gewalt, welche Marcolphus hervorruft, entlädt sich schließlich durch einen Lachausbruch. Ähnlich wie beim Bespucken des Höflings: Marcolphus provoziert, indem hier er mit dem Gefühl von Ehre und Verehrung spielt (wir bleiben hier trotzdem weiterhin im Kreise des ethischen Kodexes)⁴⁷. Das Bespucken des Höflings verletzt dessen Ehre und bedroht dessen Ansehen. Diese Geste bedeutet Verachtung gegenüber dem feudalen Ehrgefühl.⁴⁸ Der Verlust der Ehre, wobei hier an die Vorschriften gemäß des „Buches der Zahlen“ (in Bezug auf Miriam, Num 12,14) erinnert werden soll, stellt Marcolphus als nutzbringenden Gewinn dar. Marcolphus soll vom Hofe entfernt werden. Es gelingt ihm aber König Salomon in ein Gespräch über die menschliche Spucke als gesundmachenden Faktor und über die Eigenschaften eines Glatzkopfes einzuwickeln.⁴⁹ Der bespuckte Höfling reagiert

und Soziologie des Lachens. Vergleichende Studien zum Funktionswandel des Lachens vom Mittelalter zur Gegenwart, Hrsg. L. Fietz, Tübingen 1996, S. 30-32.

- 47 Siehe besonders W. Röcke: *Die Freude am Bösen. Studien zu einer Poetik des deutschen Schwankromans im Spätmittelalter*, München 1987, S. 129. Über die Schwierigkeiten in der Bewertung des bäuerlichen Ehrgefühls aufgrund der mageren Quellenlage, s. T. Wiślicz: *Zarobić na duszne zbawienie. Religijność chłopów malopolskich od połowy XVI do końca XVIII wieku*, Warszawa 2001, S. 131-132 (mit Bezug auf *Statut* von Jan Dzwonowski – idem: *Pisma*, Hrsg. K. Badecki, Kraków 1910, S. 52 [Z. 121-126]).
- 48 Die Symbolik der Spucke nimmt auch einen Heilungsaspekt an, wie im *Evangelium des Markus* bei der Wunderheilung des Tauben (Mk 7,33) oder im *Evangelium des Johannes* – die Heilung des Blinden (J 9,6). Hier wird an die Gesten angeknüpft, die aus der Kultur der Rabbiner stammen. Die Symbolik stellt etwas Heilendes dar und gleichzeitig eine Verachtung.
- 49 Ähnliche Konzepte gibt es in den Parodien auf die Verschreibungen. So zum Beispiel bei Jan z Kijan in (30) *Lysina na głowie* (PFM 127) [Die Glazte auf dem Kopf] aus *Nowy*

nicht mit einem direkten Gewaltakt (auch deshalb nicht, weil diese in Anwesenheit des Herrschers stattgefunden hätte).

Diese Diskussionen, wie die in den schon besprochenen Abschnitten des Werkes *Marcholt*, können selbstverständlich *ad nauseam* fortgesetzt werden. Wesentlich dabei ist aber etwas ganz anderes: Nämlich die Tatsache, dass die Diskussionen überhaupt stattfinden. Der Mechanismus bleibt hierbei ständig der gleiche: Marcolphus provoziert Gewalt – auch in Gestalt von Rache in Verbindung mit Beleidigung – aber die Gewalt wird in eine andere Richtung gelenkt.

Am Anfang des zweiten Teils von *Rozmowy Salomona z Marcholtem* wird mit der Beleidigung der Ehre von Fudaza, der Schwester des Marcolphus, gespielt. Daraufhin folgt auch ein Angriff auf einen glatzköpfigen Höfling. Den *Dialog* beendet eine Szene, welche die Ehre von Salomon verletzt. Eine paradigmatische Situation stellt hier die Szene der Majestätsbeleidigung dar, welche durch Marcolphus vollführt wird, indem er ihm den „Hintern“ zeigt, was letztendlich zur Unmöglichkeit der Vollstreckung der Todesstrafe führt. Der Sinn von Marcolphus' Geste ist nicht nur eine Verspottung des Königs, sondern auch die Verlagerung der Wut und des Ärgers Salomons auf die Figur des „Narren“ Marcolphus.⁵⁰ Er unter- und übernimmt die Rolle des Opferlammes: Auf ihn lauerte die ständige Gewaltandrohung und diese wird zum Material seiner „spaßigen“ Handlung. Er entgeht dem Tod durch das Suchen eines geeigneten Baumes, auf dem er aufgehängt werden könnte. Hier kann die Ähnlichkeit zum Opferlamm gesehen werden: So wie das Lamm, das mit den Sünden der Israeliten in die Wüste gejagt wird (und damit die Sünden auf sich nimmt), genauso wird die Gewalt, die an Marcolphus ausgeübt wird, durch seine Wanderungen „entwaffnet“.⁵¹

Marcolphus provoziert den Konflikt, der auf dem Hof stattfindet und radikalisiert diesen. Die Lösung dieser Situation erlaubt jedoch die Wiederherstellung der Harmonie des Hofes. Es endet mit dem Lachen. Nach Meinung von Werner

Sowiźrzał: „Gdy kto ma łysą głowę, z tego to pochodzi, / Że gnojem nie zwieziono, przeto sie nie rodzi. / Wleż że trochę pod transyt, powiozać to gnojem, / Prędkoć włosy porostą a z pożytkiem twoim“ [Wenn jemand einen Glatzkopf hat, dann kommt es daher, / dass man ihm keinen Mist brachte und deshalb ihm darauf nicht wächst. / Geh ein wenig in die Kloake runter dann bekommst du den Mist / und dir werden schnell wieder die Haare wachsen zu deinem Wohlwollen]. Siehe auch P. Lehmann: *Die Parodie im Mittelalter*, Stuttgart 1963, S. 172 und 253.

50 So eine Position nimmt Jan Jurkowski in seinem Werk *Poselstwo z Dzikich Pól* ein, indem er eine Reihe von Verbrechen mit Marcolphus und Eulenspiegel in Verbindung bringt.

51 In Verbindung mit der rituellen Tötung des Lammes stellt sich die Frage, ob – wie es Werner Röcke will, auf den ich mich hier beziehe – eine weitere Visite des Marcolphus auf dem Hofe König Salomons zu denken wäre (W. Röcke: *Die Gewalt der Narren*, in: *Die Kultur des Rituals – Inszenierungen. Praktiken. Symbole*, Hrsg. Ch. Wulf, J. Zirfas, München 2004, S. 120).

Röcke⁵² zeugt dies von der Einordnung des Marcolphus als Narren in die Struktur des Hofes, mit allen Verpflichtungen und Rechten mit den ein Hofnarr disponieren kann (in dieser Interpretation wird sein „bäurischer“ Status nicht beachtet, welchen er im 15. und 16. Jahrhundert angenommen hat). Eine Analogie dazu – und es ist nur eine Analogie – kann die Karriere des Narren der Herrscher von Ferrara⁵³ Gonella⁵⁴ sein. Die scheinbar narrenhafte Identität von Marcolphus ist eng mit der im ganzen Mittelalter stattfindenden Überzeugung von der Rolle des Herrschers verbunden. Der Herrscher fühlt sich in das Herz und in das Denken seines Volkes ein. Der bescheidenste Bauer lebte in der Überzeugung, dass er sich mit dem König unterhalten kann und dass der König erreichbar ist, wie ein guter Vater oder eher wie ein Gott auf Erden.⁵⁵

Marcolphus läuft tatsächlich der Gefahr einer Strafe: Auf ihn werden die Hunde gehetzt und er soll den Tod durchs Erhängen finden. Der arme Knecht aus dem zitierten Intermedium *Ślužalec żywot żołnierski i obyczaje językiem maluje*, der aus *Z chłopia król* stammt, ist von dem Tod nicht berührt, da dieser aus der zufälligen Entwicklung des Spaßes resultiert.

Nach Meinung von Röcke⁵⁶ führen die Inszenierungen der Gewaltrituale durch Marcolphus zu immer neueren Möglichkeiten der Beherrschung der durch die Gewalt durchgedrungenen Hofkultur. Marcolphus rüttelt an einer gewissen Ordnung. Diese Verletzung stärkt aber den Herrscher und seine *potestas*. Marcolphus provoziert Wutausbrüche und das Verlangen nach Rache. Im Endeffekt seiner eigenen Aktivität umgeht er die überall vorhandene Gewalt. Diese Kunst ist nicht nur Marcolphus eigen – sie ist auch die Eigenschaft von Gonella und von anderen aus literarischen Überlieferungen bekannten Hofnarren.

-
- 52 Ibidem, S. 121. In der Arbeit *Die Freude am Bösen* (op. cit., S. 128) wird das Fehlen der Attribute des Narren bei Marcolphus in Gestalt eines Anzuges oder aufgrund seiner Position am Hofe betont, obwohl man die Figur selbst als Narren interpretiert. Marcolphus spielt mit der Grenze zwischen dem gestatteten Lachen und der Gefahr der Gewalt ihm gegenüber oder sogar mit seinem Tod. Die Ambivalenz ist charakteristisch für die dadurch hervorgerufenen Effekte der Komik. Vor kurzem J. Melters: „*ein fröhlich gemüt zu machen in schweren zeiten...*“. *Der Schwankroman in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Berlin 2004, S. 189-195 (hier auch S. 192-195 eine Diskussion zur Auffassung von W. Röcke aus *Die Freude am Bösen*, op. cit.).
- 53 In der Tat handelt es sich hier um zwei verschiedene Personen – um den Narren des Markgrafen Obizzo III. (1317-1352) aus dem Hause d’Este und den Narren des Markgrafen Niccolò III. (1338-1441), dies bemerkt: W. Röcke: *Die Gewalt der Narren*, op. cit., S. 123.
- 54 Siehe W. Röcke: *Die Gewalt der Narren*, op. cit., S. 124; vorher H. R. Velten: *Komische Körper*, op. cit., S. 309 ff.
- 55 J. Le Goff: *Auf der Suche nach dem Mittelalter. Ein Gespräch*, aus dem Franz. von M. Wolf, München 2004, S. 97.
- 56 W. Röcke: *Die Gewalt der Narren*, op. cit., S. 123.

Anders geschieht es im Intermedium: Der Knecht wird zum passiven Objekt der Gewalt, indem er diese in sich sammelt. In einem Grad, in dem die durch den Narren provozierenden Gewalt auf ihn selbst gelenkt wird und anschließend zum komischen Zeitvertreib am Hofe wird, wird sie vorhersehbar und beherrschbar: Das ist eine der wichtigeren Funktionen des Narren innerhalb der Hofkultur, welche die Erscheinung der Gewalt zivilisiert.

Beide Texte zeigen die Gewichtung der Gewalt, besonders im Kontext des „Zivilisationsprozesses“ nach Norbert Elias, mit den vielfältigen Anzeichen ihrer Reglementierung. Ihr werden sanftere Ausmaße verliehen oder sie wird außerhalb der akzeptierten Formen des gesellschaftlichen Umgangs gebracht.⁵⁷ Der Hofnarr zeigt die andere Seite der Medaille: Die Freude an der Gewalt, indem er diese provoziert und sie auf sich selbst lenkt. Er macht aus sich ein Opferlamm und die Gewalt selbst wird zum Gegenstand des Lachens und der Unterhaltung. Dadurch kann die These gewagt werden, dass für Marcolphus (und für die Figur des Narren) die innerlichen Zwänge keiner Internalisierung unterlagen, aber zu Zeiten von Piotr Baryka sollten sie schon diesen Stand erreicht haben.

Im Zusammenhang mit den Überlegungen zu Marcolphus kann auch die Idee von Jan Jurkowski mit seinem Werk *Poselstwo z Dzikich Pól*⁵⁸ in Betracht gezogen werden: Dem gesellschaftlichen Ausschluss unterliegen alle Figuren, die mit Marcolphus oder Eulenspiegel aufgrund von sittlichen Vergehen identifiziert werden.⁵⁹ Die negativ bewerteten Figuren des Marcolphus und des Eulenspiegels realisieren ein durchaus positives Programm, nämlich die gesellschaftliche Sanierung der Adelsrepublik.⁶⁰ Zum „Adressaten“ des Vorworts (*Przemowa*) werden

57 Siehe weiter Kap. 4. sowie Exkurs 1.

58 Zitate aus *Poselstwo z Dzikich Pól* nach Ausgabe von J. Jurkowski: *Dzieła wszystkie*, Bd. 2: *Utwory panegiryczne i satyryczne*, bearb. von Cz. Hernas, M. Karplukówna, Wrocław 1968, S. 262-293.

59 Über die Forderungen nach Entfernung der Häretiker in der „plebejischen Literatur“ – siehe U. Augustyniak: *Koncepcje narodu i społeczeństwa w literaturze plebejskiej od końca XVI do końca XVII wieku*, Warszawa 1989, S. 55 ff. Die Idee wurde realisiert z. B. in *Walna wyprawa do Wołoch ministrów na wojnę* (PKR 289-326) aus dem Jahr 1617. Hier wird die Nutzung der „Lutheraner“ im Kampf um die Walachei thematisiert. Das „satanische Vieh“ soll aus dem Kreis der Richtiggläubigen entfernt werden. Die literarische Vorlage für die Exklusion ist hier der Text *Albertus* (siehe auch das Gedicht *Do Czytelnika* [Zum Leser]). Die Idee wurde auch zu einer lustigen Version verarbeitet, wie z. B. die Exklusion der Ungarn aus der Hölle in der Anekdote (98) *Węgrów w piekle niemasz i nie będą* [Die Ungarn gibt es in der Hölle nicht und wird es nie geben] in *Co nowego (Co nowego. Zbiór anegdot polskich z r. 1650*, Hrsg. A. Brückner, Kraków 1903, S. 56).

60 Siehe auch B. Pfeiffer: *Alegoria między pochwałą a naganą. Twórczość Jana Jurkowskiego (1580-1635)*, Wrocław 1995, S. 280.

Menschen, die ausgeschlossen werden sollten (zu denen im weiteren Verlauf des Textes andere Gruppen zugefügt wurden): „niecnotliwe pokolenie małoDOBRYch, niepoważających, kosterów, pijanic, gachów [...] małowiernych, oderwanych, odciętych heretyków [...] niewiernych, prześmierdłych Żydów [...] przeklętych, łakomych, krwawożernych judaszowych zdrajców“⁶¹ [Die nicht tugendhafte Generation der Wenig-Guten, der Nichtstrebsamen, der Spielsüchtigen, der Säufer, der Rammler (...), der Wenig-Gläubigen, der Untreuen, der Abtrünnigen (...), der ungläubigen, stinkenden Juden (...), der verfluchten, gefräßigen, blutrünstigen Judas-ähnlichen Verräter]. Eulenspiegel sagt:

[...] Wiesz, Marchulcie, na co nas Pluto tu mościwy
 Wzbudził z krajow podziemnych na podolskie niwy?
 Korekta praw nadchodzi. Już Polacy radzą
 Surową w swych statutach rozpościerać władzę.
 W tym nasze panowanie i długa pamiętka
 Poturać się już musi, już błaznom do szczątka
 Uwiednie bobrowanie, a kuglarze łgarze
 Lada gdzie podwyszeni będą na rozparze.
 Już z Żydy cudzoziemskie zbiegi wyświecają,
 Już z konfederacją heretyki zdają,
 Już klątwy, banicyje, nagłe kryminały,
 Już winy, wieże łotrom gęste zmartwychwstały.
 Już dziś prędsza na ich złość niebezpieczność wstaje,
 Już je co żywo karze, lada kto im łaje.
 Ciasno im między ludźmi, aż ich w kłozy, w kłody,
 W wieże ziemne sadzają, nie bez dusznej szkody.
 Większym zdrajcom bez głowy z zamkow każą biegać,
 Mniejszym – z miast, a na wietrze każą się wylegać.
 Prawem wszytkich ciemiężą i uniwersałem,
 I sejmem pochopniejszym, ostrzym trybunałem.
 Przejęli gdzieś rozumu po szkodzie Polacy,
 W senat (wierę) i w rząd być chcą nie leda jacy.
 (S. 266)

[Weißt du, Marcolphus, warum uns der mächtige Pluton / aus den unterirdischen Ländern hier auf den Podoler Flure erweckte? / Es folgt die Verbesserung der Rechte. Schon beraten die Polen über / eine strengere Macht in ihren Statuten. / Darin werden unsere Herrschaft und das lange Angedenken / Schaden erleiden müssen, / schon werden nicht mehr Narren herum schwärmen / und die Gaukler, die Schwindler / werden irgendwo am hohen Galgen erhört. / Schon werden fremde Flüchtlinge und Juden verwiesen, / schon die Abmachung mit den Häretiker abgeschafft, / schon Flüche, Verbannungen, schnelle Urteilsprüche, / schon Schuldzuweisungen, Gefängnisse für Verbrecher erstehen. / Schon heute sind sie aufgrund ihrer Bösartigkeit durch das Recht

61 J. Jurkowski: *Poselstwo z Dzikich Pól*, op. cit., S. 265.

gefährdet, / schon verurteilt man sie leibhaftig, auch die niedrigste Person rügt diese. / Es ist ihnen eng unter den Leuten, bis man sie in Folterklötzer und in Fußfesseln und / in Erdtürme steckt, nicht ohne einen geistigen Schaden. / Die größeren Verräter lässt man nur noch ohne Kopf aus den Schlössern fliehen, / die kleineren – aus den Städten, aber in der Luft wird man sie alle sich aalen lassen. / Mit dem Recht, dem Dekret, dem Entscheidung schnell treffenden Sejm, / einem strengeren Tribunal unterdrückt man all diese. / Die Polen werden weise nach dem Schaden, / sie wollen (daran glaube ich) einen guten Senat und eine Regierung haben.]

Anstelle des das Werk *Rozmowy Marchołta z królem Salomonem* eröffnenden „Duells mit den Genealogien“ tritt hier eine Rivalität zwischen den beiden Helden (Marcolphus und Eulenspiegel) auf. Sie kämpfen um die Kategorien sündhafter Menschen, die mit der jeweiligen Figur identifiziert werden können – Eulenspiegel „gewinnt“ (Marchułt: „Widzę, żeś rodowitszy, masz więcej w rzemieniu“) (S. 274) [Marcolphus: Ich sehe, dass du besserer Herkunft bist, also mehr im Riemen hast]. Die Botschaft des Werks ist optimistisch: Die „Korrektur“ der Rechte, die u. a. in den Warschauer Sejmen im Jahr 1589 und 1606⁶² unternommen wurde, verändert die Gesellschaft der Adelsrepublik.⁶³ Beide „Narren“-Figuren, der Eulenspiegel als ein „Narrenkönig“ (eine „Kapuze mit Glöckchen“ wird zur Krone, im Wappen erscheint eine Eule als offensichtliches Zeichen für Dummheit und zugleich Sündhaftigkeit) sowie Marcolphus als sein „Hetman“ (S. 274), schildern eine Situation, die zur Gewaltanwendung führt (als eine Gesundungsart der Adelsrepublik). Gleichzeitig aber umgehen sie durch die Spezifik der eigenen Kondition in der Konsequenz ihre Anwendung durch „wybawienie złych łotrów z Polski“ [die Verweisung böser Schufte aus Polen] (als Analogie zur Suche nach dem Baum auf dem Marcolphus „erhängt“ werden sollte in *Rozmowy*).⁶⁴ Dies führt die Gewaltmaschinerie der damaligen Gesellschaft auf ein falsches Gleis:

62 Vgl. *Objaśnienia*, in: J. Jurkowski: *Dziela wszystkie*, Bd. 2: *Utwory panegiryczne i satyryczne*, op. cit., S. 437.

63 Das positive Programm kann auch das Pseudonym widerspiegeln: Prawdzic Niedrwiel [Derjenige, der über die Wahrheit ohne Spott berichtet] (B. Pfeiffer: *Alegoria między pochwałą a naganą*, op. cit., S. 283).

64 Marcolphus soll durch Eulenspiegels Vorschlag die unwillkommenen gesellschaftlichen Elemente ins Wilde Feld „hinausführen“: „A pomnisz, jakoś wywiodł krola najmędrszego / W pole, a tak uchronił zdrowia najmilszego? / Kazał cię był obiesić, na którym chcesz drzewie, / Tyś zadnego nie obrał i uwiodłeś siebie. / W ten ślad z Polski wywiedziesz czci moje wybrane, / Żydy, hertyki, łotry, zdrajce oplakane“ (S. 274-277) [Erinnerst du dich, wie du den allerklugsten König / in die Irre geführt hast und dadurch sein Leben verschont hast? / Er ließ dich aufzuhängen, auf einem Baum, welchen du aussuchen solltest, / du hast keinen ausgesucht und hast dich damit befreit. / So wirst du die Juden, Häretiker, Diebe und beklagenswerte Verräter / – also ehrenswerte Menschen wie ich es bin – aus Polen herausführen].

Tak łotrowie odeściem przywiodą do straty
 Srogie i straszne sędzię, znędzą prokuraty.
 Już wyprożnią i grody, wieże i ratusze,
 Ustaną pozwy, klątwy, drahulce, katusze.
 (S. 286)

[Da die Schufte nun weg sind, dann werden / strenge und schreckliche Richter sowie
 Prokuratoren verarmen. / Jetzt leeren sich alle Gefängnisse, Gefängnistürme und Ker-
 ker. / Klagen, Bannflüche, Galgen, Folterungen hören auf.]

Beide Figuren, Marcolphus und Eulenspiegel, minimalisieren das Gewaltpotential. Die Gesellschaft kann nicht mit direkten und notwendigen Aggressionen auf die frevelhaften Menschen reagieren. Dadurch entsteht auf dem Gebiet des Wilden Feldes eine Anti-Welt, „insza rzeczpospolita, ojczyzna swowolna“ [eine andersartige Republik, ein freizügiges Vaterland] (S. 265), die im Prolog angekündigt wird und sich auf die „Spielsüchtigen“, „Säufer“, „Liebhaber“, „Häretiker“, „Juden“, „Verräter“ bezieht.⁶⁵ Zu dieser Zeit war die Ansicht verbreitet, dass die für die öffentliche Ordnung gefährlichen Milieus durch Unterwerfung und Kolonisation beseitigt werden sollten.⁶⁶ In Hinsicht auf die wachsende Repression der europäischen Staaten (was Jurkowski mit satirischen Sticheleien in Richtung Italien, Frankreich und Spanien ausschmückt) (S. 269) sowie auf ihre Kolonialisierungspolitik (Spanien und das von Jurkowski nicht erwähnte England) und auch hinsichtlich der „Rechtskorrekturen“ in der Adelsrepublik (S. 269, Z. 9) könnten – laut Jurkowski – die frevelhaften Menschen auch einen Massenselbstmord begehen, indem sie sich alle in den Weichsel-Fluss werfen und ertrinken. Eine bessere Lösung sei aber die Hinführung „drużyna zwątpiona“ [der „Truppe ohne Hoffnung“] auf das Gebiet des Wilden Feldes:

-
- 65 Diese Idee konnte Jurkowski von Bartosz Paprocki's Werk *Próba cnot dobrych* übernommen haben: „O, by dziś niepotrzebny lud z Polski wygnano, / A puste nim Podolskie Pola osadzono, / Zginęłaby wszeteczność, zginęłyby zbytki, / Zginęłyby nierządne w Polsce sprawy wszystkie“ [Und heute soll das nichtnutze Volk aus Polen vertrieben werden, / um leere Felder in Podolien mit ihm zu besetzen, / die Ramlerei, übertriebenes Übermaß, / unzüchtige Angelegenheiten würden in Polen verloren gehen] (vgl. M. Karplukówna: *Język Jana Jurkowskiego*, op. cit., S. 85). Die weitere Aussage des Eulenspiegels über „poselstwo“ bestätigt, dass es sich hierbei nicht um demographisches Problem der „überflüssigen Menschen“ handelt (und um das damit verbundene Bild über die moralische Degeneration), sondern um das sämtliche nichtakzeptierte gesellschaftliche Verhalten, das zum Gegenstand der Attacken des Satirikers wird. Die Formulierung „franty rozrodozone“ [zu viel entstandene Narren] bezieht sich nicht auf die demographischen Probleme des Adels in Polen zwischen dem 16. und 17. Jahrhundert, sondern auf die zu viele frevelhaften Menschen.
- 66 S. Grzybowski: *Polskie Indie*, in: *Dwór a kraj. Między centrami a peryferiami władzy*, Hrsg. R. Skowron, Kraków 2003, S. 177-178.

Widzę moc desperatów, o sobie zwątpili,
 Strach mię, by mi się wszyscy w Wiśle nie topili.
 Trzeba wskok dodać rady druzynie zwątpionej,
 Wiodąc z smutku nędznego w kraj ten ulubiony.
 Dzikie Pola, kraj pusty, ten tu tylko mieszka,
 Komu słodzi swoboda, lepiej niż niebieska.
 A jak Włoszy pytani, czemu nie mieszkają
 W swej ziemi, lecz swe włości indziej rozciągają,
 Mowią, że nas jest siła, a nasz kraj niewielki,
 Tak radź wszystkim w przestrzeństwo, do wolności wszelki.
 (S. 269)

[Ich sehe viele Verzweifelten, die die Hoffnung aufgaben. / Und es jagt mir Angst ein, dass vielleicht alle sich in der Weichsel ertränken könnten. / Man muss der verzweifelten Truppe eilig einen Rat geben, / um sie aus der elenden Trauer in ein geliebtes Land hinauszuführen. / Das Wilde Feld, ein leeres Land, hier wohnt nur derjenige, / den ins Land die Freiheit lockt, eine bessere als die himmlische. / Und wenn die Italiener gefragt werden, warum sie nicht wohnen / in ihrem Land, sondern ihre Besitztümer irgendwo anders aufbauen, / dann sagen sie, dass es von uns zu viele gibt und unser Land zu klein ist. / So rate ich allen von ihnen zum weiten Raum, der für sie als Freiheit gemacht ist.]

Der im Zitat aufgetretene Gedanke bezieht sich auf das den polnischen Adel damals stark beschäftigende Problem, nämlich die Kolonisation der polnischen Ostgebiete. Das wird als ein Analogon zu den Eroberungen der Großmächte in Übersee gesehen und in der Aussage von Eulenspiegel am Beispiel Italiens dargestellt.⁶⁷

Die in der Konstruktion der Satire angelegte Aggression ersetzt die Gewalt in den gesellschaftlichen Beziehungen. Die Kultur der Frühen Neuzeit wurde (von Anbeginn an im geistigen Umfang) auf Verzicht von Aggression erstellt – ihre Verlagerung in die Literatur (oder ins Schrifttum) drückt eine Sublimierung der Aggression aus, ist aber in ihrer Grundhaltung eine ständige Verneinung des Gewaltverzichts. *Poselstwo* verdeutlicht indirekt das Problematische an der Gewalt selbst, ihre Infragestellung, obwohl das Werk nicht auf Gewalt verzichtet.⁶⁸

67 Vgl. B. Pfeiffer: *Alegoria między pochwałą a naganą*, op. cit., S. 315 sowie 285. Die Ansiedlung in den südöstlichen „Kresy“ propagierte Andrzej Frycz Modrzewski. Seine Ansichten entwickelte Józef Wereszczyński in einer Vielzahl von Broschüren, indem er in den Jahren 1580-1597 Schriften herausgab, in denen er u. a. zu der Kolonisation des Wilden Feldes (*Dzikie Pola*) aufrief (siehe S. Grzybowski: *Polskie Indie*, op. cit., hier S. 175; A. Sitkova: *O pisarstwie Józefa Wereszczyńskiego. Wybrane problemy*, Katowice 2006, z. B. S. 19, 46-48, 62-63 – in Verbindung mit *Droga pewna* herausgegeben im Jahr 1590).

68 Das Problem der Relation zwischen der in der Literatur enthaltenen (insbesondere in den satirischen Texten) Aggression und den Rahmen der gesellschaftlichen Existenz im 17. und 18. Jahrhundert bearbeitet Christoph Deupmann (Ch. Deupmann: „*Furor satiricus*“. *Verhandlungen über literarische Aggression im 17. und 18. Jahrhundert*, Tübingen

Den literarischen Sublimierungsausdruck von Gewalt stellen Codierungsformen dar. In der Struktur der spätmittelalterlichen Gesellschaft ist die Gewalt eines der wichtigeren Instrumente für Sozialisierung, Kommunikation und politisch-rechtliche Strukturen.⁶⁹ Die Grundeigenschaft der feudalen Gesellschaft im Mittelalter war die „endemische“ Gewalt. Marc Bloch verwies in seiner klassischen Monografie *Die Feudalgesellschaft*⁷⁰ auf die Anwesenheit der Gewalt, die sowohl in der Struktur des Rechts und der Mentalität sowie in der Gesellschaftsstruktur tief verankert war. Dies verweist auf ein weiteres Grundproblem des Elias'schen Konzepts des „Zivilisationsprozesses“, nämlich auf die Außerachtlassung einer differenzierten Gewaltfunktion und ihrer Eigenschaft innerhalb der Gesellschaften vor dem Beginn der Epoche der Frühen Neuzeit. Das 15. und 16. Jahrhundert wird von einem riesigen Gewaltpotential gekennzeichnet (auch im Zusammenhang mit Ehre und Familiensolidarität), welches permanent in Gewaltausbrüche übergeht und nicht ausschließlich nur das Dorf oder die niedrigeren Schichten des Stadtmilieus betrifft.⁷¹ Es wird angenommen, dass schon in Spätmittelalter die Gewaltvorkommnisse einer Verlagerung unterliegen und Formen annehmen, welche die gesellschaftliche Wirklichkeit weniger bedrohen. In dieser Meinung steckt das Elias'sche Verständnis vom „Zivilisationsprozess“ als eine Instinktähmung, wobei aber die Ritualisierung der Gewaltformen in der Gesellschaft der Frühen Neuzeit sowie das in der Gewalt enthaltene rationale Denken (oder die Logik) nicht berücksichtigt werden (was die hier zitierten Texte zeigen). Es sollte auch daran erinnert werden, dass die religiösen Spaltungen im 16. Jahrhundert gewisse Erscheinungen, die in Verbindung mit Gewaltanwendungen standen, eher verstärkt als herabgesetzt haben. Die zivilisationstheoretische These von der Verdichtung von Gewalt bei gleichzeitig wachsender Selbstdisziplin wird von manchen Forschern skeptisch bewertet.⁷² Das Gewaltmonopol des Staates

2002). Der Autor untersucht die Abhängigkeiten im Kontext der Veränderungen innerhalb der europäischen Kultur, die verbunden sind mit der Re-naturalisierung der aggressiven Emotionalität. Die Abkehr davon ist ein Zeichen der Modernisierung der europäischen Gesellschaften in der Frühen Neuzeit. Das Erbe der literarischen Traditionen wiederum (S. 190-204) erzwingt Sanktionierungsversuche der Gewalt im Text, begründet sie und erklärt ihre Notwendigkeit und Zulässigkeit (als Strafe oder Therapie, z. B. in der Art von *medicina mentis* oder auch als satirische Belehrung) (S. 48-179).

- 69 W. Röcke: *Historische Anthropologie. Ältere deutsche Literatur*, in: *Germanistik als Kulturwissenschaft. Eine Einführung in neue Theoriekonzepte*, Hrsg. C. Benthien, H. R. Veltens, Reinbek 2002, S. 43 ff.
- 70 M. Bloch: *Feudal Society*, translated by L. A. Manion, Vol. II: Social Classes, London 1995, S. 410 ff.
- 71 R. Muchembled: *Die Erfindung des modernen Menschen*, op. cit., S. 16 ff.
- 72 Für Urszula Augustyniak ist es die Veränderung der Propaganda der Gegenreformation, die ein Zeichen für den Brutalisierungsprozess und die Verstärkung der Rolle der Gewalt

im 17. Jahrhundert brachte zwar eine gewaltmindernde Wirkung, zugleich häufte jedoch der Staat im 17. Jahrhundert die Gewalt durch Krieg.⁷³

Den Kraftakt der Zivilisation drückt die humanisierende Kultur mit ihren humanistischen Ideen aus. Die wachsende Komplexität der gesellschaftlichen Wirklichkeit sowie ihre Rationalität (zuerst auf dem intellektuellen Gebiet) führten dazu, dass der Gewalt die Natürlichkeit und Selbstverständlichkeit genommen wurde. Die breiter werdenden Verbindungen gesellschaftlicher Zusammenarbeit zeigen auf das Instrument der Zusammenarbeit, nämlich auf die Sprache, die eine gewaltfreie Koexistenz ermöglicht.⁷⁴ Die Zivilisierung der Gewalt in ihren literarischen Darstellungsformen wird zu einem Aspekt des Emanzipationsprozesses der gesellschaftlichen Eliten.

in der Religion bildet. Diese vollführte sich in den 30-er Jahren des 17. Jahrhunderts. Nach – wie es die Autorin bezeichnet – dem „schlichtenden“ Piotr Skarga kam Fabian Birkowski. Signum der weiteren Brutalisierung waren *exempla* aus der Zeit der Personalunion Sachsen-Polen (1697-1763). Nach Augustyniak „fingen die Predigten an, an eine Kriminalchronik oder an unheimliche Erzählungen zu erinnern“ und sie unterstreicht somit, dass die „Greuelthaten und die sittliche Primitivität, die im Privatleben und im öffentlichen Leben in der Republik beider Völker in der Zeit der Gegenreformation vorkamen, sich ständig verstärkten“ (U. Augustyniak: *Jezuickie poczucie humoru. Koncepty antyheretyckie księdza Wojciecha Cieciszewskiego*, in: *Śmiech i łzy w kulturze staropolskiej*, Hrsg. A. Karpiński, E. Lasocińska, M. Hanusiewicz, Warszawa 2003, S. 80-81). Die Autorin nennt das Beispiel von *Historie dziwne i straszliwe. Jezuickie opowieści z czasów saskich* (bearb. von M. Kazańczuk, Chotomów 1991). Siehe auch M. Dingens: *Gewalt und Zivilisationsprozess*, „Traverse. Zeitschrift für Geschichte“ 1995, H. 1, S. 76.

73 R. Prüve: *Gewaltformen in frühneuzeitlichen Lebenswelten* in: *Gewaltgemeinschaften. Von der Spätantike bis ins 20. Jahrhundert*, Hrsg. W. Speitkamp, Göttingen 2013, S. 157.

74 S. Papcke: *Formen und Funktionen der Gewalt in historischer und systematischer Perspektive*, in: *Gewalt in der Geschichte*, Hrsg. J. Callies, Düsseldorf 1983, S. 19-36.

Kapitel 7

„Wenn du in den Scherzen auf etwas Unanständiges triffst, während du diese den Jungfrauen vorliest, dann übergehe es schweigend“¹: Über den Zivilisationsprozess und die „bürgerliche“ poetische Sprache

Die heutigen Konnotationen, die mit dem Begriff „hohe Kultur“ einhergehen, sind nur äußerst beschränkt auf die Kultur des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit übertragbar. Dieser Begriff sollte einst den Unterschied zwischen zwei Textarten zeigen, die sich an zwei verschiedene Rezipienten-Gruppen richteten: Zum einen an das Hofpublikum und zum anderen an die breite Öffentlichkeit. Diese Öffentlichkeit wurde als bürgerlich, „plebejisch“ oder sogar als „Volks“-Öffentlichkeit verstanden. Damals verband diese sogenannte „ernste“ hohe Kultur der Eliten die vernakulären Texte, die z. B. Grundsätze der höfischen Liebe beinhalten oder aber auch genau das Gegenteil. Diese Texte können als burlesk, grotesk oder sogar als „realistisch“ bewertet werden.² Derartige Texte beinhalten Sammlungen der „bürgerlichen Lyrik“ oder spiegeln das oben Genannte wider.³ Zu der „hohen Kultur“ sollten damit auch nicht nur die Werte des ritterlichen (oder adligen) Codes

-
- 1 Der Auszug aus dem Gedicht von Adam Władysławiusz' (73) *Do czytelnika* [An den Leser] (PFM 40) (1609) lautet im Polnischen: „Gdzieć by się co w tych żarciech plugawego zdało, / A przed pannami czytasz, milcz tymczasem mało“.
 - 2 Der Mythos der „keuschen“ Hofliteratur ist sogar in der heutigen Auffassung von Poetik des Liebesliedes oder der Erotik in der altpolnischen Literatur erhalten geblieben. Wie stark die Opposition des „Bürgerlichen“ (Plebejischen) versus das Adlige bis heute noch besteht, zeigt die Arbeit von Mirosława Hanusiewicz (*Pięć stopni miłości. O wyobraźni erotycznej w polskiej poezji barokowej*, Warszawa 2004): „Das obszöne Volkslied wurde zur Hauptquelle der Phantasie“ (S. 143). Das Obszöne entsteht als „Erfahrung aus der plebejischen Poesie“ (S. 155), durch die „plebejischen Inspirationsquellen“ (S. 166). Das „sarmatisch obszöne Epigramm“ nutzt „plebejische Quellen“ (S. 169). Das Begriffsraster der „plebejischen Literatur“ wird an die Idealisierung der Codes der adligen oder Hofkultur, welche keine obszönen Elemente beinhaltet, angelehnt.
 - 3 Siehe zum Beispiel J. Kotarska: *Erotyk staropolski. Inspiracje i odmiany*, Wrocław 1980, S. 117-166.

und der „hohen“ Erotik gezählt werden, die in der „offiziellen“ Literatur zum Ausdruck kamen, sondern auch Themen, die Parodien oder Gegenüberstellungen beinhalteten, welche nicht sehr hoch angesetzt wurden aber niedrig klangen. Diese Texte, welche teils fälschlicherweise als „karnevalesk“ bezeichnet und deswegen als „Volks“-Texte gesehen werden, stellen einen Versuch der Aufwertung von Werken dar, die häufig obszönen Charakter haben. Dank derartiger Aufwertung wird eine Faszination für die hier dargestellte spezifische „Vitalität“ ausgedrückt.⁴ Diese Tendenz wird schon seit geraumer Zeit beobachtet.⁵

An der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert fügte sich die altpolnische Literatur in ihrer „bürgerlichen“ Dimension in den Rahmen des Elias'schen theoretischen Konstrukts des „Zivilisationsprozesses“ (mit seiner wachsenden Selbstkontrolle der menschlichen Triebe) ein. Dabei unterlag die Kontrolle einer immer größeren „Regulierung“ und Umgestaltung.⁶

Im folgenden Kapitel werden die Relationen zwischen der poetischen Sprache (besonders der obszönen und der skatologischen) und dem Gesellschaftskreis der Adressaten analysiert. Die menschliche Sexualität wird grundsätzlich durch Humor und Komik dargestellt. Die Bereiche der Komik, die mit der Sexualität im 16. oder 17. Jahrhundert verbunden waren, werden reduziert.⁷

Die Literatur wird jetzt zu einem Zeugnis, der sich abzeichnenden Aufteilung auf das, was „raffiniert“ ist und auf das, was „vulgär“ ist (sowohl in Bezug auf den Gegenstand selbst als auch auf die angewandte Sprache). Das ästhetische Bewusstsein der Eliten, ihr eigener Geschmack, kann die gesellschaftliche Identität auch auf der Ebene der Sitten unterscheiden – und damit auch auf der Ebene der sprachlichen und literarischen Ausdrucksform. Der „Zivilisationsprozess“ thematisierte das Streben der Eliten sich von den Massen auf der Ebene der Sitten und auf der Sprachebene zu differenzieren. (Für Robert Muchembled beinhaltete dieser auch die Fähigkeit zur Selbstbildung und Selbstvervollkommnung der Eliten, wie auch u. a. die Tendenz zur Biologisierung, Medikalisierung und Pönalisierung

4 Vgl. die Analysen von L. W. Johnson in seiner Arbeit: *Poets as Players – Theme and Variation in Late Medieval French Poetry*, Stanford 1990, S. 231-287, besonders S. 282 ff. In Bezug auf das Obszöne, siehe die Sammelband: *Obscenity. Social Control and Artistic Creation in the European Middle Ages*, ed. by J. M. Ziolkowski, Leiden 1998 (hier Teil *Courting Obscenity in Old French*, S. 281-344).

5 Siehe z. B. J. Kotarska: *Poetyka popularnej liryki miłosnej XVII wieku w Polsce*, Gdańsk 1970, S. 150-151.

6 Siehe z. B. N. Elias: *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, Bd. 2, Frankfurt am Main 1997, S. 323 ff.

7 Charles Muscatine bemerkt, dass obwohl die Thematisierung der menschlichen Sexualität eingeschränkt wurde, man doch gewisse Gebiete unberührt ließ und diese in den Bereich des Humors eingebracht wurden (Ch. Muscatine: *The Fabliaux, Courtly Culture, and the (Re)Invention of Vulgarity*, in: *Obscenity*, op. cit., S. 287).

der Massen.⁸⁾ Diese These ist dann besonders wichtig, wenn die „Vulgarität“ in der Literatur des polnischen Barocks als ein „erlaubter Bestandteil“ in Betracht gezogen wird. Die Vulgarität wurde „in der Poesie in vielen Fällen gänzlich vorsätzlich ausgesucht“⁹ und bedeutet dadurch einen zivilisatorischen „Regress“. Das Verständnis der Komik wie auch der Obszönität kann nicht von der Gesamtheit der gesellschaftlichen Relation abstrahiert werden. Der Scherz bestätigt gesellschaftliche Formen durch ihre Widerspiegelung – die Obszönität ist jedoch sehr oft nur eine Provokation gegenüber den Normen.¹⁰

Hier wird ein Prozess gezeichnet, in dem die „karnevaleske“ Sprache, die gegenwärtig für ihre spezifische „Vitalität“ bewundert wird (früher wurde ihr oft der „Volks“-Geist zugeschrieben), einer deutlichen Marginalisierung unterliegt – der Klassizismus des 18. Jahrhunderts bedeutete ihren krönenden Abschluss. Diese Sprache trägt aber nicht die Perversion der Ordnung und den revolutionären Geist (der auf die „Vitalität“ bezogen wird) in sich, welche Standes- und Gesellschaftsbarrieren brechen und zum Kampfinstrument werden. Es sollte bewusst werden, dass die „aufwieglerische“ Nutzung von Sprachcodes im damaligen Kulturregister eingeschrieben war.¹¹

Nach Wolfgang-Dieter Stempels *Mittelalterliche Obszönität als literarästhetisches Problem* tritt die direkte Benennung *naturalia et pudenda* in den primär höfischen Gattungen praktisch nicht auf. Die Skatologie ist in ihr gar nicht vorhanden, dafür gehen aber die abstrakten und beschreibenden Ausdrücke sehr weit, indem sie Entsprechungen für den in Detail dargestellten Geschlechtsakt schaffen.¹² Darüber hinaus sollte die Modellierung der Sprache berücksichtigt werden,

-
- 8 R. Muchembled: *Die Erfindung des modernen Menschen. Gefühlsdifferenzierung und kollektive Verhaltensweisen im Zeitalter des Absolutismus*, aus dem Französischen von P. Kamp, Reinbek bei Hamburg 1990, S. 124 ff.
- 9 C. Backvis: *Panorama poezji polskiej okresu baroku*, Hrsg. A. Nowicka-Jeżowa, R. Krzywy, Bd. 1, Warszawa 2003, S. 24.
- 10 So auch in der Auffassung von (M. Douglas: *The Social Control of Cognition. Some Factors in Joke Perception*, „Man“ 1970, No. 3, S. 371-372).
- 11 Leslie Dunton-Downer merkt an, dass die Kultur des postmodernen Westens (zumindest innerhalb der universitären Kreise) die obszöne Sprache als eine subversive Sprache aufwertet, die in sich eine Rebellion trägt und die mit der Avantgarde etc. in Verbindung gebracht wird (L. Dunton-Downer: *Poetic Language and the Obscene*, in: *Obscenity*, op. cit., S. 29-30).
- 12 W.-D. Stempel: *Mittelalterliche Obszönität als literarästhetisches Problem*, in: *Die nicht mehr schönen Künste. Grenzphänomene des Ästhetischen*, Hrsg. H. R. Jauß, München 1968 (*Poetik und Hermeneutik*, Bd. 3), S. 191. Siehe auch *Obscenity*, op. cit. (hier besonders die Arbeit von L. Dunton-Downer: *Poetic Language and Obscene*, S. 19-37; J. M. Ziolkowski: *Obscenity in Latin Grammatical and Rhetorical Tradition*, S. 41-59 sowie Ch. Muscatine: *The Fables, Courtly Culture*, op. cit., S. 281-292).

die mit dem Gesellschaftsstatus des Autors und des Rezipienten verbunden ist. Das 4. von 10 Geboten der höfischen Liebe, das von Amor in *Le Roman de la Rose* genannt wird, beinhaltet das Verbot der Verwendung von schmutzigen und vulgären Wörtern und auch der direkten Bezugnahmen auf hässliche und gemeine Dinge im höfischen Milieu.¹³ Die Ratschläge von Amor beziehen sich auf kein Geschlecht, stellen eine (wenn auch nur postulierte so doch gewünschte) Verhaltensregel für eine Gesellschaftsgruppe dar und können sogar ein Ausdruck für das Selbstbewusstsein der höheren Klassen sein. Die sprachlichen Regeln von Höflichkeit oder Anständigkeit sind eine Ableitung der sprachlichen Ideale *decorum*, die einst von Cicero, Quintilianus und Seneca formuliert wurden.¹⁴ Allein die Tatsache, dass ein sprachliches Tabu in der Kultur des christlichen Europas existierte, wird eng mit der Theologie der Erbsünde, die von Hl. Augustinus entwickelt wurde, in Verbindung gebracht.¹⁵

Indem W.-D. Stempel eine Antwort auf die Frage geben möchte, unter welchen Umständen in den primär „höflichen“ Gattungen das Obszöne überhaupt erscheint, macht er auf zweierlei Argumente aufmerksam. Zu einem gäbe es das moralische Ziel, das dank der anprangernden Vorstellung der „Unreinheit“ erreicht wird und das die Einführung des Obszönen begründen kann, zum anderen existiere das satirische Ziel.¹⁶ Die Auffassung von Stempel, der das Obszöne als ein Element der Parodie und der Satire einschränkt, führte Charles Muscatine in der Abhandlung *The Fabliaux, Courtly Culture, and the (Re)Invention of Vulgarity* zu einer Auseinandersetzung mit diesem.¹⁷ Der Autor betont hier die belustigende Funktion der sprachlichen Erkundung der Sexualität.¹⁸ Darüber hinaus bemerkt Albert Gier, dass in dem höfischen Roman des 12. und des 13. Jahrhunderts keine Beschreibungen menschlicher Genitalien auftreten (ähnlich wie keine sexuellen Handlungen, die mit dem Stuhlgang zu tun haben). Doch für das 15. Jahrhundert ist typisch, dass „Rätseln“ mit skatologischem Inhalt aufgeschrieben werden. Diese werden dem „Volke“ zugeschrieben und dienen als Lektüre der

13 W.-D. Stempel: *Mittelalterliche Obszönität als literarästhetisches Problem*, op. cit., S. 191.

14 Zum Bezug auf die antike Kultur, vgl. J. M. Ziolkowski: *Obscenity in Latin Grammatical*, op. cit., S. 41-59; K. Siems: „*Aischrologia*“. *Das Sexuell-Häßliche im antiken Epigramm*, Göttingen 1974 sowie A. Richlin: *Garden of Priapus. Sexuality and Aggression in Roman Humor*, New York 1992.

15 Augustinus: *De civitate Dei* (Buch XIV, Kap. XXIII). Vgl. auch J. M. Ziolkowski: *The Latin Grammatical*, op. cit., S. 46-48.

16 W.-D. Stempel: *Mittelalterliche Obszönität*, op. cit., S. 193.

17 Ch. Muscatine: *The Fabliaux*, op. cit., S. 281-283.

18 Ibidem, S. 287. Vgl. auch B. Bowden: *The Art of Courtly Copulation*, „*Mediaevalia et Humanistica*“ 1979, S. 76-86.

Adelsschichten oder der Aristokratie ohne Rücksicht auf das Geschlecht.¹⁹ Manche *fabliaux* waren mit Sicherheit an den höfischen Rezipienten adressiert – sie wiesen eine Kenntnis der höfischen Codes auf und die Kenntnis der Texte, die unumstritten zu diesem Gesellschaftskreis gehörten (indem sie diese parodistisch anbanden).²⁰ Die Texte können als ein lustiger Teil der Hofliteratur gesehen werden.²¹ In diesem Zusammenhang reicht es aus, wenn man das Werk *Rozmowa Marcholta z królem Salomonem* (1521) [Das Gespräch Marcolphus mit König Salomon] und seine Widmung von Hieronim Wietor an die „hochverehrte Frau Anna Wojnicka“ sowie *Figliki* [Die Scherzepigramme] von Mikołaj Rej (1562)²² zitiert (ähnlich wie das aus *Fraszki* [Epigramme] von Jan Kochanowski stammende (III 78) *Gadka* [Rätsel]). Neben der hier ersichtlichen gesellschaftlichen Distinguiertheit sollte betont werden, dass bei allen drastischen Unterschieden des gesellschaftlichen Status, das Interesse an der skatologischen Problematik innerhalb der Aristokratie, dem Bürgertum und sogar der Dorfbevölkerung fast gleich ist.²³ In der Hofliteratur erfordert die Skatologie eine Komik (und wird zu ihrem Instrument), um sie erträglich zu machen oder um allgemein akzeptiert zu werden.²⁴ Das ist auch die Genehmigung für die „eulenspiegelhaften“ *Gadki*, wie zum Beispiel in (14) *Gadka* und in (15) *Druga gadka* (PFM 197):

Pytam cię: Gdybyś w drogę wędrował, a pieniędzy byś nie miał, jako byś się żywił?
Odpowiedź: Musiałbyś sobie mieć prosię żywe w torbie. To co byś się uchędożył, to

-
- 19 A. Gier: *Skatologische Komik in der französischen Literatur des Mittelalters*, „Wolfram-Studien“ 1982, S. 155. Albert Gier unterscheidet drei Grundarten der Anwendung der Skatologie in der von ihm besprochenen Literatur. Sie erscheint hier als 1. eine Aggressionsform und stellt 2. einen Ausdruck der Transgression der gesellschaftlichen Normsysteme dar und schließlich ist sie 3. ein Mittel der Parodie.
- 20 Vgl. P. Nykrog: *Les Fabliaux*, Geneva 1973, S. 72-104; K. Busby: *Courtly Literature and Fabliaux: Some Instances of Parody*, „Zeitschrift für romanische Philologie“ 1986, H. 1-2, S. 68 ff.
- 21 K. Busby: *Courtly Literature*, op. cit., S. 86-87.
- 22 Siehe zum Beispiel (71) *Jako żona męża żalowała* [Wie die Frau ihren Mann bedauerte], (76) *Kazanie w Wielki Piątek* [Die Predigt am Karfreitag] sowie (120) *Chłop, co sie mydlem leczył* [Der Bauer, der sich mit Seife behandeln lässt] (M. Rej: *Figliki*, Einleitung J. Krzyżanowski, bearb. von M. Bokszczanin, Warszawa 1974, S. 76, 79, 101). In Bezug auf (76) *Kazanie*, vgl. J. Maciuszko: *Mikołaj Rej. Zapomniany teolog ewangelicki z XVI wieku*, Warszawa 2002, S. 501, der, unserer Meinung nach zu Unrecht hier eine „spöttische Vorstellung Messe und der Liturgie“ sieht.
- 23 R. Muchembled: *Die Erfindung des modernen Menschen*, op. cit., S. 51-57. Siehe auch H.-G. Schmitz: *Physiologie des Scherzes. Die Bedeutung und Rechtfertigung der Ars Iocandi im 16. Jahrhundert*, Hildesheim 1972, S. 86-90.
- 24 W.-D. Stempel: *Mittelalterliche Obszönität*, op. cit., S. 199. Dies betonen auch die Arbeiten im Sammelband: *The Humor of the Fabliaux*, Ed. T. Cooke, B. L. Honeycutt, Columbia 1974.

by prosię zjadło. A co by się prosię uchędożyło, to byś ty zjadł. A tak byście się żywili aż na miejsce.

(14) *Gadka*

[Ich frage dich: Wenn du des Weges gehen würdest und du kein Geld hättest, wie würdest du dich ernähren? Antwort: Du müsstest ein lebendiges Ferkel in der Tasche haben. Wenn du deinen Darm entleerst, müsstest du ihm dies zu essen geben. Und das, was das Ferkel ausscheisst, müsstest du selbst essen. Und so würdet ihr euch gegenseitig ernähren bis ihr zum Ziel kommen. (14) Rätsel]

Gdybyć się nocleg taki trafił, gdzieby o prywet trudno, abo go nie było, co byś uczynił? Odp[owiedź]: Musiał byś w garść, ta w gębę kłaść i pluć oknem.

(15) *Druga gadka*

[Wenn du an eine Schlafstätte kämest, wo es kein Abort gibt, was würdest du dann tun? Antwort: Dann müsste ich [die Scheiße] in die Hand nehmen, in den Mund geben und durch das Fenster hinausspucken. (15) Zweites Rätsel]

Die Benutzung der Skatologie ist gewöhnlich einer komischen Intention untergeordnet. So auch in *Peregrynacja Maćkowa* (1612) oder in *Krzciny* (PLM 147) aus *Prażonka albo nawara* (1615) (PLM 137-153):

Na krzcinach u jednej zaczej paniej dawano piwo przednie, przemyskie, zwłaszcza przed białe głowy, z zielem. Przymieszał sie do nich jeden szlachcic i dworzanin wielki, żartując i to i owo z nimi. Awa mu jakoś zadały w onym piwie metafory, która gdy go zprędką poczęła operować, postrzegł, że mu to na niecnotę uczyniły. Gdy już nie mógł strzymać, biegł prosto za piec i lunał, spuściwszy nadragi. Zawołają nań one panie: Przebóg M. panie, na dwór z tym smrodem, na dwór! A on im odpowie: Mościwe panie, nie godzi mi sie z tym proszkiem na wiatr wychodzić, tum go przy Waszmościach brał w izbie, tu go też mam pozbyć.

[Auf der Tauffeier bei einer vornehmen Frau wurde insbesondere den Jungfrauen ein hervorragendes Bier aus Prömsel, mit Kräutern, gereicht. Es kam ein Adliger hinzu, ein raffinierter Höfling, und machte ausgelassen unanständige Witze. Nun schütteten sie ihm witzige Metaphern in das Bier hinein, die sehr schnell gewirkt haben, und er dadurch einen immer stärkeren Durchfall bekam. Er sah, dass sie ihm gegenüber untugendhaft waren. Er konnte nicht mehr halten, lief geradewegs hinter den Ofen, ließ die Hosen runter und entleerte sich stark. Nun riefen die Frauen: Oh Gott, raus auf den Hof mit dem Gestank, raus auf den Hof! Und er antwortete ihnen: Liebe Damen, es geziemt sich nicht mit dem Pulver, das ihr in mich hineingeschüttet habt, hinauszugehen. Ich nahm es hier bei euch, liebe Damen, in der Stube ein und hier werde ich es auch entleeren!]

Das komische Verhalten des „raffinierten Höflings“ hat die Überlegenheit der Physiologie des eigenen Körpers über die (höfischen) Manieren gestellt. (Er verlor ja schließlich die Kontrolle über seinen Körper.) Dies bringt ihn dem Verhalten eines Bauern näher (was den lustigen Frauen missfällt) und er stellt eine Untugend über andere, nämlich über die Untugend der Frauen. Dies wird von ihm zum lustigen

Scherz gekehrt, der die höfische Natur des zum Narren gemachten Höflings wiedergibt (und der den Jungfrauen erlaubt, sich wieder höfisch zu benehmen). Die Höflichkeit der am Spaß teilnehmenden Frauen drückt sich bei der öffentlichen Preisgabe ihrer Unzufriedenheit über die öffentlich getätigte Stuhlentleerung aus, die nicht mit den höfischen Standards übereinstimmt.²⁵

Die lustige Intention ermöglicht auch das Auftreten eines skatologischen Witzes in den parodistischen „Verschreibungen“ des „neuen“ Eulenspiegels.²⁶ Die Komik liegt hier fast ausschließlich in der Ausführung „unrichtiger“ Tätigkeiten. In *Nowy Sowizrzal* (nach 1614) werden Ideen früherer Literatur eingebracht. Dies betrifft besonders den Rat, der in (30) *Łysina na głowie* [Glatze auf dem Kopf] (PFM 127) enthalten ist: „Wleż że trochę pod transyt, powiążąc to gnojem, / Prędkoć włosy porostą a z pożytkiem twoim“ (Z. 3-4) [Gehe auch unter den Kackstuhl, bald wird deine Glatze mit Mist gedüngt werden / und dann werden dir schnell die Haare wachsen, zu deinem eigenen Nutzen].

Die skatologische Komik dient auch satirischen Zielen, nämlich der übertriebenen Sorge über das Aussehen: (31) *Pannom dla warkocza* [Den Jungfrauen sei dies für den Zopf] („Nasmaruj go [warkocz] z kilka raz onym istym krowiem“ (Z. 2) [Beschmiere den Zopf einige Male mit dem Mist, den die Kuh macht]) sowie gegen die Folgen von zu viel Essen und Trinken: (36) *Na zgagę i na gardło* [Gegen Sodbrennen und Halsschmerzen] (PFM 128) („Gdy kogo pali zgaga, abo boli gardło, / Całuj babe w półdziałko, co sie nie utarło“ [Wenn jemand Sodbrennen hat oder ihm der Hals weht tut, / dann küsse die Frau in den Hintern hinein, den sie nicht abgewischt hat]). Die Skatologie ermöglicht auch die Abwendung vom „Aberglauben“ (und schränkt dadurch magische Praktiken des Volkes ein). Dazu gehört der Glaube, dass das geweihte Wasser ein gutes Medikament gegen Gelbfieber ist. Hierfür wird ein guter Rat gegeben „Każ sie wnieść do wychodu“ (Z. 7) [Befehle es, dich in den Abort zu bringen] in (43) *Na żóltaczkę* (PFM 130) [Gegen das Gelbfieber]. Das Fehlen der Sorge um die Reinheit des „höflichen Knechts“, der eine Aussprache mit einem Fräulein führt, in (44) *Na rymę* [Auf Schnupfen] (PFM 130-131) („Jednym że razem parsknął, aże mu coś z nosa / Wyleciało wielkiego, jak kupcowi z trzosa“; Z. 11-12 [Plötzlich schnaubte er so arg, dass ihm etwas aus der Nase fiel / etwas so Großes,

25 Weder die Volksmassen noch ein bedeutender Teil der Eliten des 16. und 17. Jahrhunderts haben an den Fäkalien auf öffentlichen Plätzen Anstoß genommen, so R. Muchembled: *Die Erfindung des modernen Menschen*, op. cit., z. B. S. 51 ff., 219 ff. Vgl. Scherzgedichte, die Piotr Smolik betreffen, im Band *Co nowego*: 104: *Psa za ogon nie ciągnij* [Zieh den Hund nicht an den Schwanz!], 107: *Szczwanemu nie wyrządzaj złości* [Tue einem Schlaunen nicht Böses] sowie 118 (*Co nowego. Zbiór anegdot polskich z r. 1650*, Hrsg. A. Brückner, Kraków 1903, S. 58, 59-60 sowie 65-66).

26 Siehe auch P. Lehmann: *Die Parodie im Mittelalter*, Stuttgart 1963, S. 172 und 253.

wie dem Händler aus dem Geldsack]) wird mit der skatologischen Bemerkung abgesegnet („A toż, jeśliby komu była taka ryma, / Wetchniesz nos w ono iste po społu z oczyma“, Z. 15-16 [Nun ja, aber wenn du Schnupfen hast, / dann stecke deine Nase bis an die Augen in die Scheisse hinein]).

Die Komik der Skatologie hat nur in wenigen Werken keine gesellschaftlichen Verwicklungen, wie in (37) *Na zęby* [Auf die Zähne] (PFM 129) oder (46) *Kto by stolców nie miał* [Über den verstopften Stuhlgang] (PFM 131). Typisch ist hier der frauenfeindliche Spott über die Wöchnerinnen, wie z. B. in (42) *Białym-głowom do połogu* [An die Frauen, die im Wochenbett liegen werden] (PFM 130). Diese Werke kann man als *residuum* des Mittelalters sehen, die noch nicht von den Modernisierungsprozessen und den Veränderungen des Bewusstseins berührt wurden. Die Vernakulartexte beweisen einerseits „Widerstandsfähigkeit“ gegenüber der Rezeption der humanistischen Ideen der Renaissance andererseits ein Überdauern dieses mittelalterlichen Kulturerbes vor der Wende zur Renaissance. Dies hat jedoch keine Gültigkeit für alle vernakulären Texte, die hier behandelt werden.

Im Bewusstsein der kulturellen und literarischen Schicklichkeit schrieb Mikołaj Rej seine *Figliki abo rozlicznych ludzi przypadki dworskie* [Scherzepigramme oder vieler Menschen hofgemäße Ereignisse] worauf schon der Titel selbst verweist. Das Werk ist nicht zurückhaltend bei der komikhaften Darstellung von der Skatologie.²⁷ Wichtig sind dabei die Funktion der Komik und die Stellen, in denen sie auftritt (wie z. B. in 158 *Chłop, co srał za dębem* [Der Bauer, der hinter der Eiche schiss] oder in 189 *Co na krzyżu chłopcy posrał* [Über den, der vom Kreuz herab auf die Bauern schiss]. Diese verbindet die Skatologie mit einer komischen bzw. burlesken Darstellung des Bauern. So wird z. B. in (88) *Co paniej pytał, jako się ma* [Über den, der die Frau fragte, wie es ihr ergehe] die „Frechheit“ der Dame unterstrichen, die durch die Skatologie die erlaubten Sprachnormen übersteigt und gleichzeitig auf die unrichtige Frage des „Klugscheißers“ verweist.²⁸ Die Komik entsteht aus der Situation heraus.

27 Siehe z. B. S. Graciotti: *Polska facecja humanistyczna i jej wzorce włoskie*, übers. von T. Ulewicz, in: idem: *Od renesansu do oświecenia*, Bd. 1, Warszawa 1991, S. 196; J. Kotarska: *Rej jako facecjonista*, in: *Studia nad Mikołajem Rejem. Twórczość i recepcja. W 400-lecie śmierci Mikołaja Reja 1569-1969*, Hrsg. B. Nadolski, Gdańsk 1971, S. 76-77 (hier auch die Diskussion mit der Auffassung dieses Problems von Krzyżanowski und Brückner).

28 M. Rej: *Figliki*, op. cit., S. 85. *Figliki* (werden hier als Bezugspunkt für die „bürgerliche Literatur“ zitiert) weisen häufig eine direkte Norm- und Verhaltensebene auf, sowie solches Verhalten, das als von der Norm abweichendes betrachtet wurde. Das „Herausrecken des Hinterns“ wird als freche Geste empfunden, die andere beschämt und erniedrigt, wie in (102) *Baba, co ćwika przedawala* [Eine alte Frau, die den Spitzhahn verkaufte]. Dies betrifft auch die sprachliche Form, die von dem gesellschaftlichen und körper-

Deren Komponente ist die Skatologie. Der Narr bestätigt deren Identität – (46) *Blazen, co panu w bot źle naczynił* [Der Narr, der in den Schuh des Herren schiss] – ähnlich wie der Bauer mit seinem lustigen Verhalten, der seine gesellschaftliche Lage bestätigt: (158) *Chłop, co srał za dębem* („Wy, chcecie, li weźmiecie, mnie tego nie trzeba. / Na to miejsce wolałbych już kawalec chleba“, Z. 7-8 [Wenn ihr wollt, dann nehmt es, ich brauche es nicht. / Dafür möchte ich schon lieber ein Stück Brot]). („Figlik“ Nummer 46, 158, 189 stammen aus *Libri facetiarum iucundissimi* von Heinrich Bebel²⁹). Nur die besondere Situation der Stuhlgangentleerung erlaubt es, sich über den Herren lustig zu machen. Der Bauer bemerkt dies, steht auf und erweist dem Herrn durch diese offensichtliche Geste seine Hochachtung.³⁰ Der Adressat der (139) *Nowiny z dupnych gór* [Neuigkeiten aus den Hintern-Bergen] gibt aber zu bedenken, dass er sich an dem skatologischen Spaß nicht erfreuen kann: „Plunąwszy i porzucił: – »Jużem ja to słyszał, / Ale takie nowinki bodaj zabit pisał!«“ [Er spuckte aus und warf hin: – Das habe ich schon gehört, / aber solche Neuigkeiten hätte wohl ein Erschlagener geschrieben]. Die Distanz zu Verhalten, das nicht in die Norm hineinpasst, drücken viele Späße von Rej aus, wie z. B. (140) *Co sie chlebnym potem pocił*³¹ [Derjenige, der einen brotreichen Schweiß schwitzte], in dem ein im Badehaus Scheißender „mit brotreichem Schweiß“ kurzerhand herausgeschmissen wird. Der Scherz (228) *Chłop wiejski z doktorem*³² [Der Bauer aus dem Dorf spricht mit dem Arzt] deckt die kulturelle (und darüber hinaus auch sprachliche) Distanz auf. Daraus resultiert ein lustiges Unverständnis: Der Bauer versteht die Aussage des Doktors über die Darmentleerung nicht. Der Scherz (189) *Co na krzyżu chłopy posrał*³³ stellt sich wiederum gegen die katholischen para-liturgischen Formen („Mniszy gdy w Wielki Piątek igrę sprawowali“, Z. 1 [Als die Mönche am Karfreitag ein Spektakel veranstalteten]). Dies sollte so auch gesehen werden. Die Skatologie wird hier der religiösen Intention untergeordnet, nämlich der Unfähigkeit der Nachahmung oder der Aktualisierung der Ereignisse auf Golgota in der religiösen Auffassung eines Protestanten.³⁴ Der letzte

lich-geschlechtlichen Status abhängig ist, wie z. B. in (134) *Woźnica, co sie uraził na koń wsiadając* [Der Fuhrmann, der sich verletzte als er sich auf das Pferd setzte] (ibidem, S. 92 sowie 108).

29 Vgl. S. Altmann: *Gewitztes Erzählen in der Frühen Neuzeit. Heinrich Bebel's Fazetien und ihre deutsche Übersetzung*, Köln 2009.

30 M. Rej: *Figliki*, op. cit., S. 64 und 120.

31 Ibidem, S. 111.

32 Ibidem, S. 155.

33 Ibidem, S. 135.

34 Siehe J. Maciuszko: *Mikołaj Rej. Zapomniany teolog ewangelicki z XVI wieku*, Warszawa 2002, S. 503-504. Siehe auch K. Meller: „*Noc przeszła, a dzień się przybliżył*“. *Studia o polskim piśmiennictwie reformacyjnym XVI wieku*, Poznań 2004, S. 135-137

Scherz ist aufgrund der Skatologie, welche der Autor hier benutzt, wichtig. In der früheren Kultur lieferte die religiöse Metaphorik häufig attraktive Stoffe für die Obszönität. Doch in den skatologischen Texten wird grundsätzlich keine religiöse Sprache benutzt.³⁵ Damit verstärkte Rej den Effekt des Scherzes, indem er die Defäkation in Kontext para-liturgischer Formen der katholischen Kirche setzte. Doch im Scherzepigramm (9) *Co sie świętą Zofiją czyniła* [Welche sich als heilige Sophie ausgab] „verteidigt“ er die sakralen Riten. Hier stellt er eine Prostituierte dar, die den Segen und die Erlösung der Sünden parodiert und in einer lustigen Weise bestraft wird: „dopadszy bicza, nu święcićę chwostać, / Aż przyskała odpusty“ (Z. 7-8) [als man nach die Rute griff, um auf diese Heilige zu schlagen / da furzte sie den Ablass heraus].³⁶ Die Skatologie unterstreicht hier die didaktische Intention des Autors.³⁷

Da die skatologischen und obszönen Textinhalte in einer „höfischen“ Weise verfasst wurden, so stimmten sie auch mit den rhetorischen Idealen des Scherzes oder Epigramms überein.³⁸ Diese Norm gab mit der prosodischen und metrischen Form seiner Epigramme Mikołaj Rej vor. Wenn aber etwas anderes in den Texten geschehen wäre, so hätte das Fehlen der effektiven sprachlichen Bearbeitung diese als ein Zeugnis für *scurrilitas*, *trivialitas* oder *agrestitudo* qualifiziert. Das gilt für die Mehrzahl der Autoren (auch für die in der ersten

(Unterkapitel *Magia „teatru“*). Einen ähnlichen Mechanismus verwendete auch Rej im Falle obszöner Inhalte, die einer religiösen Auseinandersetzung dienten, wie z. B. in (75) *Machna, co w jajca nie chciała całować* [Machna möchte keine Eier küssen] (M. Rej: *Figliki*, op. cit., S. 78) (siehe auch J. Maciuszko: *Mikołaj Rej*, op. cit., S. 502). Die Skatologie verweist auch auf das Fehlen der rechten Verehrung der Sakramente, wie in (181) *Baba, co pierdziała u krzcin* [Die Alte, die bei der Taufe furzte]. Das Objekt der satirischen Attacke ist hier die „Frau“ und nicht die Taufe. An diese wendet sich der Pfarrer mit einem Tadel: „Tak tu świętości po chwili posracie“ [So bescheißt ihr bald das Heiligtum] (M. Rej: *Figliki*, op. cit., S. 131). Anders urteilt J. Maciuszko (*Mikołaj Rej*, op. cit., S. 502-503), der jedoch bemerkt, dass Rej z. B. nicht die Passion Christi verspottet (insbesondere nicht im Epigramm 189. *Co na krzyżu chłopy posrał*) und ebenso kann dem Autor keine antireligiöse Tendenz vorgeworfen werden (ibidem, S. 503). In den Sammelbänden, die von Badecki herausgebracht wurden, kann man keine Verselbständigung der Komik beobachten. Diese setzt eine deutlich komische Intention mit satirischem Ziel außer Funktion, wie es in manchen Auffassungen von Eulenspiegel (s. Kap. 4) vorkommt.

- 35 Wie W. Beutin: *Über die Kapelle, die an dem Bauch gebaut ist. Sakral- und Sexualsprache im Mittelalter und in der frühen Neuzeit*, „Mediävistik“ 1990, S. 18.
- 36 M. Rej: *Figliki*, op. cit., S. 45.
- 37 Siehe J. Maciuszko: *Mikołaj Rej*, op. cit., S. 504. Der Autor betont durch die Strafe, welche die Prostituierte bekommt, auch den Hohn der Ablaßhandlung (und den Kampf mit dieser).
- 38 H.-G. Schmitz: *Physiologie des Scherzes*, op. cit., S. 86-90.

Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts), welche skatologische oder obszöne Motive verwendeten und nicht vor dem „Inhalt“ zurückschreckten, sondern vor der Sprache, die eine ordentliche Gestaltung des Textes erforderte und eine aktive Perzeption des Lesers verlangte. So bezog sich die Polemik mit den skatologischen Motiven stets auf die barbarischen Formen (wie dies z. B. auch in den vorreformatorischen Karnevalsspielen auf den deutschsprachigen Gebiet geschah) und nicht auf die Themen in den Werken.³⁹

Das Interesse an Skatologie bezieht sich in den religiösen Konflikten auf die stabilisierende Funktionen der rituellen Reinheit und Unreinheit (insbesondere angesichts des Verfalls von Autoritäten und gesellschaftlichen Hierarchien), wie das Konzept von Mary Douglas zeigt.⁴⁰ Die religiösen Konflikte eröffneten neue skatologische Anwendungsbereiche (was das Werk von Rej bezeugt). Als ein Beispiel kann hier *Testament luterski* [Das Testament Luthers] (1623) von Bartłomiej Zimorowic zitiert werden. Dieses wird mit dem *Nagrobek luterski* [Der Lutheranischer Grabstein] beendet und mit der Empfehlung: „Przeto ktośkolwiek jest, o czytelniku, ten grób i Lutra w nim gnijącego oblej i ochędóż jakimi rozumiesz i chcesz łzami i maściami“ [Nun, oh Leser, wer du auch immer bist, pinkle auf Luther und seine faulenden Überreste, verziere diese mit nässenden Ausscheidungen und Ausflüssen, welche du magst].⁴¹ Hier wurde sowohl an die schriftliche Form (des Testaments) wie an die literarische Form des sepulkralen Epigramms angeknüpft. Jan Zrzenczycki, der Autor von *Anatomia Martynusa Lutra* [Die Anatomie des Martin Luther] (1619),⁴² berief sich auf den Ritus der Kommunion in dem Passus, der die skatologische Satire auf die Arianer beinhaltete: „Bierzcież – pry – na pamiątkę Lutra zakonnego / Ten ostatni wykisiel, dowód śmierci jego, / Bierzcie, ale nie jeden nad drugiego więcej, / Bo nas isonomija zaleci tym pręczej“ (Z. 473-476) [Nehmet, zum Angedenken des Mönches Luther / diese letzten Exkremente, als Beweis seines Todes, / nehmet aber nicht einer mehr als der andere, / weil uns sonst die Isonomie noch schneller ereilt]. In dem uns zur Verfügung stehenden Text ist ersichtlich, dass der Autor sich sehr eng an die Worte, die bei der Verteilung der Hostie in der Kirche gesprochen werden, gehalten hat: „Nehmt und eßt; das ist mein Leib“ (Mt 26,26) (vgl. auch Mk 14,22; Lk 22,19; 1 Kor 11,24) sowie bei der Verteilung des Weines: „Trink alle daraus; das ist mein Blut, das Blut des Bundes,

39 Ibidem, S. 87. Siehe auch die Überlegungen im Kap. 4 (S. 138 ff.).

40 M. Douglas: *Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigungen und Tabu*, übersetzt von B. Luchesi, Frankfurt am Main 1988, S. 183-231.

41 *Kontrreformacyjna satyra obyczajowa w Polsce XVII wieku*, Hrsg. Z. Nowak, Gdańsk 1968, S. 345-353, hier S. 353.

42 Ibidem, S. 356-378 hier S. 370, vgl. Z. Nowak: [Wstęp], in: *Kontrreformacyjna satyra obyczajowa*, op. cit., S. 126-133.

das für viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden“ (Mt 26,27-28) (vgl. Mk 14,24; Lk 22,20; 1 Kor 11,25)⁴³. Die satirischen Tendenzen in der Nutzung der *verba transsubstantionis* treffen sich hier mit deren Verehrung. Dies führte zu einer Unterbrechung des evokierenden „Zitats“. Drastisch ist hier jedoch die Opposition zwischen „Mein Leib“ und dem „Beweis des Todes“ (Luthers) zu sehen. Ein besonderes Beispiel (der Sättigung an Vulgarität und Skatologie) ist die erwähnte *Anatomia Martynusa Lutra*. Das Testieren verschiedener Körperteile Luthers zeigt die Logik der Phantasmen, die mit dem Tod verbunden sind.⁴⁴ Ähnlich wie die Heiligen, deren Körper nicht vergehen, aber den *odor sanctitatis* aushauchen, unterliegen auch die Körper der Übeltäter nicht der Verwesung – was der Autor des Werks geschickt nutzt, indem er, wie schon angemerkt, an einen der am häufigsten verbreiteten Typus parodistischer Texte anknüpft.⁴⁵

Ein äußerst charakteristisches Element (das im damaligen allgemeinem Kulturbewusstsein vorhanden war) bildeten die skatologischen (und die durch Umkehrung komischen) Auffassungen von der „Trennung der Seele vom Körper“, wie z. B. in *Relacyia a oraz suplika zboru wileńskiego* (1624)⁴⁶ [Die Relation und Bitte der Wilnaer Gemeinde] zu sehen ist:

A duszyca [Mikołaj Burchard], gdy jej drzwi zamkniono u gardła
Ledwo się inszym końcem, nieboga, wydarła.
(Z. 473-476)

[Und die Seele (von Mikołaj Burchard), als ihr die Tür am Hals zugesperrt wurde,
musste mühsam einen anderen Ausgang finden, die Arme!]

Ähnliches ist auch in der Satire gegen Samuel Dambrowski in *Tajemna rada* (1624)⁴⁷ [Der Geheime Rat] zu sehen:

Patrz, by przeciw naturze tobie nie gardzielem
Dusza wyszła, ale się wydarła śmierdzielem.
(Z. 285-286)

[Sieh dich vor, dass die Seele gegen ihre Natur nicht zum Hals herauskommt, / sondern durch das Stinkeloch.]

Die Skatologie betont auch die gesellschaftliche Position, wie in der Endstrophe von *Tren Bartosow po zgubionym Siwosu i Gniadosu* [Das Klagelied des Bartos

43 Alle Zitate gemäß *Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Die Bibel. Gesamtausgabe*, Stuttgart 1980, hier S.1110.

44 L.-V. Thomas: *Le cadavre. De la biologie à l'anthropologie*, Bruxelles 1980.

45 Siehe auch P. Lehmann: *Die Parodie im Mittelalter*, op. cit., S. 171-172.

46 *Kontrreformacyjna satyra obyczajowa w Polsce XVII wieku*, op. cit., S. 289-305, hier S. 293.

47 *Ibidem*, S. 278.

auf die verlorengegangenen Pferde, den Grauen und den Braunen], das in *Prawdziwa jazda Bartosza Mazura jednego do Litwy na służbę podczas Trybunału* (1643) (PSM 271-278) [Die wirkliche Fahrt des Bartosz, der aus den Masuren stammt, zum Dienstantritt während einer Tribunal-Sitzung] enthalten ist:

Nic inzego twoje zycie,
 Jacy kłopot, jacy bicie!
 As ku tobie śmierć sie przymknie,
 A dusyckę z zadku wymknie.
 (Z. 246-249)

[Dein Leben ist nichts anderes / als ein Problem, als ein Schlag! / Bis dass der Tod sich dir nähert / und lässt die Seele durch deinen Arsch schlängeln.]

Auch in der Szene der didaktischen Züchtigung durch die Eltern (welche ihren Sohn in den Pflichten seines Standes festigen sollten) wird das vom Bartosz verwendete Wortbild in diesem Kontext genutzt: „ledwom już nieborak dusycką nie piord“ (PSM 275) [fast habe ich Armer, meine Seele herausgepupst].

In dem gewöhnlich mit der „Eulenspiegelliteratur“ in Verbindung gebrachten Werk von Jan Jurkowski *Poselstwo z Dzikich Pól* (1606) [Gesandtschaft aus Wildem Felde]⁴⁸ wird die Skatologie für religiöse Polemiken genutzt.⁴⁹ Sie dient der Darstellung der negativ bewerteten Figuren mit einer ihnen eigenen „Besudelung“:

A to, miasto chorągwie, daj na drzewie ono
 Krowie na kształt biereta podogonne rono,
 Onej krowy, co cielca w puszczy urodziła,
 Co go za Boga możność żydowska chwaliła.
 Już-ci za tą chorągwią żydzi śpieszyć muszą,
 Bo-ć już skrzętwy nie mają, wszędy ich tam knuszą.
 Za tymi heretyki, lutry, aryjany,
 Kalwiny, nowokrzczence, nurki, zwinglijany
 Łatwie możesz powabić. Ci-ć dla swego błędu
 Wywracają świat; państwa i z sobą do szczędu
 Zagubiają zbyt głupie [...]
 [...]
 Za chorągiew płocienne daj te nogawice,
 Co godny ewanjelik zdjął z chorej spodnice,

48 Die Zitate aus *Poselstwo z Dzikich Pól* nach der Ausgabe von J. Jurkowski: *Dziela wszystkie*, Bd. 2: *Utworki panegiryczne i satyryczne*, bearb. von Cz. Hernas, M. Karplukówna, Wrocław 1968, S. 262-293.

49 Siehe z. B. H. Dziechcińska: *W krzywym zwierciadle. O karykaturze i pamfletcie czasów renesansu*, Wrocław 1976, S. 53 ff.; vorher Z. Nowak: [Wstęp], in: *Kontrreformacyjna satyra obyczajowa w Polsce XVII wieku*, op. cit.

Gdy mu laksą pryskała w srankach.⁵⁰
(S. 282-285)

[Anstatt der Fahne, setze an die Fahnen Spitze einen Misthaufen, / der unterhalb des Kuhschwanzes in Gestalt eines Käppchens abgeworfen wurde, / von einer Kuh, die ein Kalb in der Wüste geboren hatte, / das von führenden Juden als Gott gelobt wurde. / Schon müssen unter diese Fahne die Juden eilen, / welche ihre Beschäftigung verloren haben, und jetzt überall unterdrückt werden. / Hinter dieser eilen dann Häretiker, Lutheraner, Arianer, / Calvinisten, Neugetaufte, Wiedertäufer und Zwingli-Anhänger, / welche du leicht heranlocken kannst. Aufgrund ihrer Glaubensverfehlung / stellen diese die Welt und die Staaten auf den Kopf. / Damit reißen sie die anderen zu dummen Menschen mit in die Verdammnis. [...] Anstatt einer Fahne gib ihnen [Luthers] Leinenhosen, / welche ein ehrfurchtsvoller Protestant aus dessen untersten Leibesteil herauszog, / als dieser seine Hosenbeine mit Scheiße bespritzt hatte, aufgrund eines Durchfalls.]

Die Exkreme einer Kuh werden hier auf der gleichen Ebene der Besudelung gesehen wie die verschmutzten Kleidungsstücke. Der Teufel, der dem Schmutz, der Unreinheit, den Exkrementen und einer amorphen Materie gleichgesetzt wird, wird mit der Darstellung der gesellschaftlich nicht gewollten Personen in Verbindung gebracht. Aus diesem Grund wird auch die Pluderhose Luthers erwähnt: Die Fahne wird zum symbolischen Zeichen und zum Zeichen für eine heilige Handlung.

Das skatologische Vorstellungsvermögen spielt eine überaus wichtige Rolle in den Vorstellungen von Wirksamkeit der insbesondere gegen Andersgläubige gerichteten Gewalt (die sie in die Arme der katholischen Kirche führen soll). Die Angst macht Gewalt rechtmäßig. Das bezieht sich besonders auf die Häretiker.⁵¹ In *Synod ministrów heretyckich* (1611)⁵² heißt es:

-
- 50 Ein wichtiges Element der gegenreformatorischen Satire waren die mehr oder weniger skatologischen Bezugnahmen auf die „Pluderhosen“ von Martin Luther (Z. Nowak: [Wstęp], op. cit., S. 33, 116, 141). So sehen zum Beispiel die Anhänger der Reformation in *List o Lisowczykach*, im Kontext der Misserfolge die ihnen die Lisowczycy zugefügt haben, die einzige Rettung in der Fahne, die aus der Pluderhose Luthers gefertigt wurde (Z.81 ff.) (*Kontrreformacyjna satyra obyczajowa*, op. cit., S. 344). Der Kult der „Pluderhose“ wurde auch spöttisch ausgenutzt in *Rok trybunalski* (in *Upomnienie przyjaciel-skie zborowej braciej*) (ibidem, S. 257-258), in *Testament luterski* (*Początek testamentu*, Z. 3 ff.) (ibidem, S. 349-350). Dies nutzt auch der Autor von *Relacyia a oraz suplika zboru wileńskiego* in dem hier enthaltenen Brief (Bitte) an Martin Luther (*Martin Lutrowi poklon i posłuszeństwo*, Z. 111-114, 143-144) (ibidem, S. 294-295) und besonders in der Antwort Luthers (*Odpis*, Z. 177-178, 217 ff.) (ibidem, S. 301-302). Erwähnt wird dies auch in *Tajemna rada* (Z. 381-384) (ibidem, S. 280).
- 51 A. Ceccherelli: *Od Surlusa do Skargi. Studium porównawcze o „Żywotach świętych”*, übers. von M. Niewójt, Izabelin 2003, S. 154-155.
- 52 Die Zitate stammen aus der Ausgabe, die enthalten ist in: *Kontrreformacyjna satyra obyczajowa w Polsce XVII wieku*, op. cit., S. 197-227, hier S. 205 sowie 218.

Spadłem, ledwie że ze mnie nie wylazły trzoba,
 Aż mi się stąd dostała ciekąca choroba.
 (Z. 277-278)

[Ich fiel, fast dass mir fast Eingeweide herausgefallen wären, / und dadurch bekam ich Durchfall.]

A co więtsza, siła nas na zdrowie szwankuje,
 Z przestracchu na ciekączkę wiele ich choruje.
 (Z. 783-784)

[Und noch mehr, viele von uns kränkeln / und aus Angst bekommen sie Durchfall.]

Eine umgekehrte Tendenz zur Reduzierung der Skatologie weisen dabei aber die strenggläubigen Werke der Katholiken auf, wie aus den vielen Ausgaben von *Żywoty święte* [Leben der Heiligen] von Piotr Skarga (1536-1612) zu entnehmen ist, wo u. a. die skatologischen Elemente aus dem Leben der Heiligen entfernt werden (und welche bei den Gegnern oder Abtrünnigen reichlich aufkommen).

In Piotr Barykas *Z chłopa król* (1637)⁵³ werden sprachliche Normen beachtet. Der geweckte Bauer, der schon als „Karnevals“-König verkleidet ist, entdeckt, dass er statt mit einem Regenmantel („Kopieniak“) mit einem „Ornat“ bekleidet ist und an den Füßen gelbe Schuhe anhat. Er hat des Weiteren ein Problem seine Gliedmaßen und den Kopf zu erkennen, auf dem eine Krone gesetzt wurde, welche er zunächst mit den Hörnern eines Ochsen verwechselt.⁵⁴ Der Bauer wird dadurch gezwungen, sich mit dem komischen Verdacht auseinander zu setzen, er hätte sich zu einem Ochsen oder zu einem Schafbock verwandelt.⁵⁵

A to co? Nogiz to są czy zółte radlice?
 Bom ja, jak żyw, nóg nie miał nigdy z jajecznice.
 Nie moje to są nogi [...]
 Mojeć, moje, jak widzę; a to mi je glina
 Ktoś pomazał, Bóg zapłać, że nie maścią iną.
 (Z. 495-498, 505-506)

[Nun, was ist das? Sind das Beine oder ein lehmgelber Pflug? / Denn, solange ich lebe, hatte ich noch nie gelbe Füße wie ein Rührei. / Das sind nicht meine Beine [...]]

53 Die Zitate stammen aus der Edition von Julian Lewański (*Dramaty staropolskie. Antologia*, bearb. von J. Lewański, Bd. 4, Warszawa 1961, S. 137-179).

54 Siehe dazu weiter Kap. 13 zu *Z chłopa król* von Piotr Baryka.

55 Über die Szenen der Verifizierung der Realität aufgrund der Untersuchung des eigenen Leibes in den Karneval-Komödien (dieses Motiv tritt auch in der polnischsprachigen Literatur auf in *Mięsopust* bei dem in einen Ochsen „umgewandelten“ Łapikufel [einer der nach dem Bierkrug greift], vgl. B. Schultze: *Der polnische „Bauernfürst“. Vom Bauern zum König. Arbeit am Stoff in vier Jahrhunderten*, Frankfurt am Main 2003, S. 104, 120-121. Der Ochse stellt eine Anknüpfung an die Veränderung des Königs Nebukadnezar (Dn 4,22) dar und verbindet sich mit den Vorstellungen von der Sünde.

/ Doch meine, meine! Wie ich sehe, jemand hat sie mit Lehm bemalt, / Gott sei Dank,
dass nicht mit einer anderen braun-gelben Salbe.]

Man sollte hier die Kunstfertigkeit Barykas beachten, der in der ausgebauten Paraphrase Vermutungen des Bauern beinhaltet. Später zeigt es sich, dass diese unzutreffend waren. Dies bemerkt auch der Schultheiß, da die Schuhe die ihm angezogen wurden, nicht mit Exkrementen beschmiert waren, sondern zum Glück nur mit Lehm beschmutzt (gelbe Farbe war für luxuriöse Gegenstände charakteristisch und dem Bauern nicht zugänglich).⁵⁶ Baryka reduziert hier das Gebiet der Skatologie um eine Komik zu erreichen – in seiner „höfischen Komödie“ benutzt er nur Paraphrasen.

In dem Kontext von Ausführungen von W.-D. Stempel verweist Wolfgang Beutin darauf, dass (entgegen den Behauptungen von Huizinga im *Herbst des Mittelalters*)⁵⁷ die obszöne Metaphorik, deren Grundlage die religiöse Wortwahl war, nicht entscheidend für die „Gottlosigkeit“ in den Texten ist.⁵⁸ Darüber entscheidet, laut Beutin, das gegenseitige Wirken und der Austausch heiliger und weltlicher Inhalte (dies merkt auch Huizinga an). Das macht eine Limitierung der Inhalte sowie auch das Aufzeigen, dass es zu Überschreitung der Einflussgrenzen kam, unmöglich.⁵⁹ Aus dieser Perspektive ist es wichtig die spezifische Eigenart der Wortwahl der Parodie oder der Kontrafaktur (wie auch alle sprachlichen Anknüpfungen in der früheren Kultur) zu beachten. Im kulturellen Ausmaß werden langsame Veränderungen im Zusammenhang mit der Reformation und der Gegenreformation vollzogen. Wichtig ist dabei, dem Status der 36 Weihnachtslieder in *Symfonie anielskie* von Jan Żabczyk (1630)⁶⁰ eine Beachtung zu schenken, welche zu der Melodie von weltlichen Tänzen geschrieben wurden. Diese bilden wohl die bekannteste Parallele in der polnischen Kulturlandschaft des 17. Jahrhunderts, die einer „mittelalterlichen“ Tendenz entspricht. Daher stammt die „Originalität der Symphonien“, die laut Adam Karpiński „paradox“ auf der „Fertigkeit der Nutzung der bestehenden literarischen Tradition, besonders der liedhaften und zugleich der weltlichen und religiösen“⁶¹ beruht. Karpiński berücksichtigt dabei nicht die Tradition der Nut-

56 Der Witz, dessen Gegenstand die Schuhe des Säufers sind, gehört zu den beliebtesten Fazetien-Themen, vgl. D. Chemperek: „Z chłopia król“ Piotra Baryki. *Historia, Sheakespeare i tradycja*, „Pamiętnik Teatralny” 2003, H. 1/2, S. 21.

57 J. Huizinga: *Herbst des Mittelalters*, Hrsg. K. Köster, Stuttgart 1975, S. 148-154, 220-222.

58 W. Beutin: *Über die Kapelle, die an dem Bauch gebaut ist*, op. cit., S. 22.

59 Ibidem, S. 22.

60 J. Żabczyk: *Symfonije anielskie*, Hrsg. A. Karpiński, Warszawa 1998.

61 A. Karpiński: *Wprowadzenie do lektury*, in: J. Żabczyk: *Symfonije anielskie*, op. cit., S. 9. Siehe auch Cz. Hernas: *W kalinowym lesie*, Bd. 1: *U źródeł folklorystyki polskiej*, Warszawa 1965, S. 117-119; Cz. Hernas: *Zarys rozwoju literatury barokowej*, in: *Polska XVII*

zung weltlicher Melodien in den kirchlichen Liedern, die eine Tradition ist, welche in der polnischen Kultur zumindest seit dem späten Mittelalter lebendig ist.⁶² Die Intention von Żabczyk könnte aber sogar durchaus neomodisch genannt werden (wobei hier das hohe kulturelle Bewusstsein des Autors und nicht die Innovation der Technik zu sehen gilt): Die „Volkskultur“ wird den neuen religiösen und sittlichen Systemen unterworfen und weltliche Lieder den eng religiösen Zielen untergeordnet, besonders wenn dabei die Erscheinung der protestantischen Kontrafaktur berücksichtigt wird.⁶³ Die Gegenreformation (insbesondere im Kontext der kulturellen Aktivität der Jesuiten) strebte zur Bildung eines Gegengewichtes gegen jede Form protestantischer religiöser Aktivitäten. Wir sehen also, wie die frühere literarische Praxis einem Umdefinieren in der neuen kulturellen Situation unterlag.

Leonard W. Johnson merkt an, dass die Autoren der romanischen vulgären Gedichte gemäß dem Komplex der thematischen und formellen Konventionen handeln. Dadurch entsteht die Frage nach dem Freiheitsraum, in dem ein Schriftsteller tätig sein darf. Diese Freiheit wird am häufigsten zu einer mehr oder weniger unbedeutenden Varianz, die der Dichter in die Konvention, in die Idee, in die Stimme, in den Rhythmus oder in das Metrum einführt. Dies hängt von seiner Originalität ab. Das Wirken der höfischen Obszönität erscheint als ein Sonderfall der Freiheit des Künstlers in der Parodie. Die analysierten Freiheiten in der obszönen Poesie betreffen auch die angewandte Sprache, unabhängig von der Form und der Gattung des Werkes. Das Begreifen von dem was obszön ist, ist eng mit der spezifischen Kultur verbunden und hat ein soziologisches oder historisches Ausmaß. Johnson meint darüber hinaus, dass es schwer ist, präzise zu beschreiben, was an der Sprache oder der Themenauswahl obszön ist, obwohl die Mehrheit der von ihm untersuchten Texte in der westlichen Kultur traditionell als solche angesehen werden kann.⁶⁴

Der einstige Autor konnte innerhalb von zwei Registern schreiben. Auf dem Gebiet des literarischen Schaffens hebt sich der (für die vorklassizistische Formation charakteristische) formale Status der Parodie hervor. Die Verbindung der sakralen Sprache, als Baustein obszöner Metapher, hat in diesem Werk kein Ausmaß von Gottlosigkeit oder von Spott über der Religion. Die gleichen Konventi-

wieku. Państwo, społeczeństwo, kultura, Hrsg. J. Tazbir, Warszawa 1977, S. 342-343 – hier die These, dass die Veröffentlichung der Weihnachtslieder mit weltlicher Melodie wird zu einem „Kunstgriff, der die Zensur betrog“.

62 H. Feicht: *Polskie średniowiecze sowie Muzyka w okresie polskiego baroku*, in: *Z dziejów polskiej kultury muzycznej*, Bd. I: *Kultura staropolska*, Hrsg. Z.M. Szwejkowski, Kraków 1958, S. 50 ff., 159, 219-221.

63 Siehe z. B. F. Blume: *Die evangelische Kirchenmusik*, Potsdam 1931, S. 12 ff.

64 L. W. Johnson: *Poets as Players*, op. cit., S. 272 ff. Weiter werden die Ansichten dieses Autors zitiert.

onen und schriftstellerische Techniken wurden sowohl für obszöne Gedichte als auch für erotische oder religiöse Werke (die gemäß der höfischen Konventionen entstehen) angewendet. Laut Johnson lässt sich diese Tatsache im Geiste von Huizinga so verstehen, dass eine einzelne literarische Tradition mindestens zwei Konventionskomplexe enthält.⁶⁵ So wird im Rahmen der „Hofkultur“ im Spätmittelalter die Verbindung der Parodie und der obszönen Werke mit den spezifischen schriftstellerischen Techniken, die durch den unterhaltenden Aspekt gekennzeichnet sind, deutlich gemacht (dieser ist heute nicht verständlich und passt in die Ästhetik der Neuzeit nicht hinein) und nicht mit dem mittelalterlichen Zeremoniell, insbesondere dem „karnevalesken“ (im Sinne von Michail Bachtin).

Johnson bemerkt⁶⁶, dass die Schriftsteller, welche die Wertvorstellungen des ritterlichen Codes parodieren, es nicht tun, um sich gegen den parodierten Wertkomplex aufzulehnen oder diesen gar umzustürzen. Dadurch setzt er sich mit den Ansichten von Paul Zumthor in *Le masque et la lumière: la poétique des grands rhétoriciens*⁶⁷ auseinander. Hier vertritt Zumthor die Ansicht, dass der Poet die Funktion eines „Zerstörers“ von literarischen und kulturellen Traditionen einnimmt. Nach Meinung von Johnson gehören schon die obszönen Elemente, die in der Poesie des Kreises der Grands Rhétoriciens entstanden sind, größtenteils zu der Tradition, gegen welche sich die Werkschaffenden, laut Zumthor, stellten. Offensichtlicherweise wurde die extravagante Benutzung der Sprache deshalb entworfen, um die Sprache in Rahmen der Tradition zu „kippen“. Die Tradition schien die „zerstörerische“ Anwendung der Sprache zu genehmigen – zumindest in einem gewissen Bereich ihrer Geschichte.

Wir nehmen an, dass die Verwendung dichterischer Freiheiten hatte in der früheren Kultur große explanatorische Vorzüge, auch im Zusammenhang mit den parodistischen Anwendungen. So erklärt sich zum Beispiel diese Erscheinung in dem Werk von dem Magnat Jan Andrzej Morsztyn (1621-1693), die mit einer Vielzahl schriftstellerischer Poetiken und Register verbunden ist (auch innerhalb eines Textes).⁶⁸ Hier wird die „nicht zu begreifende“ Verbindung der gegensätzlichen Elemente und Konventionen erklärt, von welcher der Autor in (L 2) *Do*

65 Ibidem, S. 282 ff.

66 L. W. Johnson: *Poets as Players*, op. cit., S. 285.

67 P. Zumthor: *Le masque et la lumière: la poétique des grands rhétoriciens*, Paris 1978, S. 267 ff., besonders S. 278 ff.

68 Siehe J. Kotarska: *Jedna czy dwie poetyki Andrzeja Morsztyna*, „Zeszyty Naukowe Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Gdańskiego. Prace Historycznoliterackie“ 1974, H. 3, S. 113-142. Das Spiel mit den Konventionen unterstrich C. Backvis, indem er aufzeigte, dass „der Poet die Banalität, indem er sie nutzte, vernichtete“ (*Panorama poezji polskiej*, Bd. 1, op. cit., S. 314). Siehe auch A. Nowicka-Jeżowa: *Jan Andrzej Morsztyn i Giambattista Marino. Dialog poetów europejskiego baroku*, Warszawa 2000, S. 398-405.

czytelnika [An den Leser] schreibt.⁶⁹ Nach Wiktor Weintraub zeigt es sich hier am deutlichsten bei dem Höfling, der „die Kunst des hohen Kompliments beherrscht“. Er zeigt hier, dass Morsztyn „auch ein adliger Grobian ist, der an ordinarären Konzepten Gefallen fand“.⁷⁰ So zum Beispiel in (L 136) *Żart do panny* [Ein Scherz für ein Fräulein]:

Twardsza nad krzemień i nad stal dziewczyno,
 Trosk mych rozdawco i śmierci przyczyno!
 Już umrzeć muszę: albo mię zaprzęże
 Stryczek za gardło, albo skoczę z wieże;
 Ale się raczej przebiję tulichem,
 Jednak i tobie polec tymże szychem.
 Żebyś się z mojej nie cieszyła śmierci,
 Niechaj cię szpadel spoiny ze mną wierci.
 Tak tedy równym między nas podziałem,
 Tym, który w garści piastuję, pujałem,
 Wprzód go w wnętrzościach mych zagrzawszy wielce,
 Utknę i w tobie aż po same jelce.⁷¹

[Du bist unnachgiebiger als Feuerstein und Stahl, junges Fräuleins, / du meine Sehnsucht und Grund meines Sterbens! / Ich muss dahinscheiden: Entweder wird mir die Schlinge um / den Hals gehängt oder ich springe vom Turm / oder ich werde mich eher erdolchen. / Und auch dir empfehle ich durch diesen Dolch zu sterben. / Damit du dich über meinen Tod nicht freust, / soll dich der Dolch mit mir zusammenfügen. / So wird es eine Verbindung zwischen uns geben, / dank des Dolches, den ich in der Hand zärtlich halte. / Zuerst werde ich ihn selbst anheizen, / dann ihn in dich tief bis zu meiner Parierstange stechen!]

Hier spielt der Autor mit den Konventionen, indem er stufenweise den Ton des Werks herabsetzt, bis zu der in ihrem Ausdruck sicherlich drastischen Pointe, welche den höfischen Code „überschreitet“ oder „verletzt“. Das „höfische“ Beklagen

69 Siehe J. Głazewski: *Jana Andrzeja Morsztyna uwagi o czytelniku*. (Na marginesie wprowadzenia do „Lutni”), „Barok“ 1999, H. 2, S. 55-65, besonders 56-60 kürzlich A. Nowicka-Jezowa: *Jeszcze o przekładach Jana Andrzeja Morsztyna*, in: *Barok polski wobec Europy. Sztuka przekładu*, Hrsg. A. Nowicka-Jezowa, M. Prejs, Warszawa 2005, hier S. 202-208, besonders S. 207-208.

70 W. Weintraub: *Wstęp*, in: J.A. Morsztyn: *Wzrost poezji*, bearb. von W. Weintraub, Wrocław 1988, S. LVII. Das Vorhandensein von vielen schriftstellerischen Registern kann man nicht in den Kategorien der mittelalterlichen „Relikte“ sehen, im Gegenteil, sie bilden jedoch eine wichtige Norm des künstlerischen Schaffens, die dann von dem europäischen Klassizismus verworfen wurde. Diese Art Auffassung wirkt wieder von Neuem auf das Konzept der zwei Strömungen der alten Kultur (auf welchem die Arbeit von Stanisław Grzeszczuk fundiert). Unserer Meinung nach gehört der obszöne oder „umstürzlerische“ Code eng zu der offiziellen oder „höfischen“ Literatur.

71 J.A. Morsztyn: *Utworky zebrane*, bearb. von L. Kukulski, Warszawa 1971, S. 90.

der Unnachgiebigkeit der jungen Frau und der Todesperspektive des Amateurs (welche in der Regel eine Metonymie auf die Erfüllung des Begehrens während des Sexualaktes bildet) unterstreicht die obszöne Pointe. Das Ganze ist, hinsichtlich des „Zivilisationsprozesses“, ein angebrachter „Scherz an dem Fräulein“ bzw. etwas, um die Adressantin in Verlegenheit zu bringen (Voraussetzung dafür ist ihre zu erwartende Prüderie). Das Spiel mit den Konventionen der Liebeslyrik ist auch ein Spiel mit weiteren gesellschaftlichen Konventionen. Parallel zu der Brechung mit der Konvention des Erotikons (durch die Enthüllung der Konvention der Liebesklage) bestrebt der Autor die bewusste Durchbrechung der Normen der „Anständigkeit“ oder der „Höflichkeit“. Auf dem Gebiet der poetischen Diktion wurde die Fähigkeit zur parodistischen Verletzung der Normen vorausgesetzt, welche das Erotikon in das Obszöne umwandelt. Die Tatsache, dass wir im Kreis der kulturellen Vorstellungen bleiben, erlaubt die Annahme, dass die Vulgarität zu umgehen versucht wurde, die dem nichtzivilisierten und ungehobelten Volk eigen war.

In diesem Kontext muss auch die Arbeit von Joanna Birczyńska *Słownik erotyczny „Fraszek“ Jana Kochanowskiego*⁷² erwähnt werden, die einen Versuch darstellt, die „verschweigende“ Sprache des Schriftstellers zu verstehen, jedoch in einem neuen kulturellen Zusammenhang. Es handelt sich dabei um eine Reduktion der Obszönität, welche auch schon Jan Januszowski (1550-1613) machte, der erste Herausgeber der Werke von Jan Kochanowski, der die Sammlung der Epigramme *Dobrym towarzyszom gwoli* [Den guten Freunden wegen] konstruierte. Einen „krönenden“ Höhepunkt solcher Reduktionen bildete die Edition aus dem Jahr 1768 von Franciszek Bohomolec, in welcher 51 Epigramme gänzlich entfernt wurden.⁷³ Die Reduktion der Obszönität kann daher nur im Lichte der nachtridentischen Geistigkeit erklärt werden, wie auch im Lichte des Puritanismus des protestantischen Humanismus.⁷⁴

Die sexuelle Aktivität wird in der höfischen Literatur mit Hilfe abstrakter oder beschreibender Ausdrücke begriffen,⁷⁵ so wie es in den sehr bekannten Epigram-

72 J. Birczyńska: *Słownik erotyczny „Fraszek“*, in: *Jan Kochanowski i epoka renesansu. W 450. rocznicę urodzin poety 1530-1980*, Hrsg. T. Michałowska, Warszawa 1984, S. 334-348.

73 J. Birczyńska: *Słownik erotyczny „Fraszek“*, op. cit., S. 336. Siehe auch P. Buchwald-Pelcowa: *Dzieje wydań tekstu „Fraszek“ Jana Kochanowskiego od XVI do XVIII wieku* (ich zitiere aus der Ausgabe, die enthalten ist in: eadem: *Historia literatury i historia książki*, Kraków 2005, S. 141-154).

74 Charakteristisch sind zum Beispiel in ganz Europa die speziell „gereinigten“ Lyrik Ausgaben von Horaz (siehe z. B. J. Budzyński: *Horacjanizm w liryce polsko-lacińskiej renesansu i baroku*, Wrocław 1985, S. 136-138).

75 W.-D. Stempel: *Mittelalterliche Obszönität als literarästhetisches Problem*, op. cit., S. 191; K. Gravdal: *Vilain and Courtois. Transgressive Parody in French Literature of the Twelfth and Thirteenth Centuries*, London 1989.

men *Fraszki* von Jan Kochanowski geschieht. Nach Birczyńska liegt das Spielrisiko von Kochanowski darin, dass die vom Schriftsteller benutzten mildernden Ausdrücke, die häufig periphrastisch sind, eine besser lesbare Zweideutigkeit herstellen.⁷⁶ Das ist jedoch kein *novum* aber besonders den Autoren eigen, die zur höfischen Kultur gehörten. Diese Art kennzeichnet auch das Werk von Jan Andrzej Morsztyn, um nur (L 171) *Na krzyżyk na piersiach jednej panny* [Auf das Kreuz zwischen den Brüsten einer Jungfrau] zu nennen.⁷⁷ Diese Beispiele können zuhauf genannt werden: Repräsentativ ist dafür *By jego żoną była* [Dass sie seine Frau sein möge] von Andrzej Leszczyński (1606-1651).⁷⁸ Bezeichnend ist auch der Kommentar von Claude Backvis: „Der Autor befleckt seinen eigenen Namen mit Kalauern, die einem sehr ordinären Söldner gleich sind“.⁷⁹ Ein lustiges Epigramm, das um die *figura etymologica* errichtet wurde, entspricht der dichterischen Freiheit der Erotik innerhalb der höfischen Literatur (und nicht in der Subkultur der des Schreibens nicht kundigen Söldnersoldaten). Beachtet werden sollte dabei die sprachliche Norm, die der Autor nicht verletzt (ihre Überschreitung würde auf eine ungezielte und unbewusste Brechung der Regeln der höfischen Kultur verweisen).

Zu den Zeugnissen, die zu der polnischen Kultur der Frühen Neuzeit gehören und welche die Grenzen der Schicklichkeit markieren sowie die Diskussion innerhalb der höfischen Kultur aufzeigen, gehören zum Beispiel die Epigramme von Jan Kochanowski, wie (III 17) *O swych rymiech* [Über meine eigenen Gedichte], (I 26) *Do Mikołaja Firleja* [An Mikołaj Firlej], (II 44) *Do fraszek*⁸⁰ [Auf die Scherzgedichte] oder die Epigramme von Jan Andrzej Morsztyn, wie (F 1) *Przedmowa na fraszki do wstydliwych*⁸¹ [Die Vorrede zu den Scherzepigrammen für diejenigen, die sich schämen] oder (F 2) *Do Piotra o swoich księgach*⁸² [Über meine eigenen Bücher – an Peter gerichtet]. Halina Wiśniewska betont, dass es auch wichtig ist, dass Morsztyn gewisse Gedichte aus *Kanikuła* [Die Hundstagen] (1647) und *Lutnia* [Eine Laute] (1638-1660/1661) herausnahm. Eine gewisse Rolle spielte dabei sicherlich auch die Sitten-Zensur wie in dem veröffentlichten Gedicht von Adam Władysławiusz' (73) *Do czytelnika* [An den Leser] (PFM 40),

76 J. Birczyńska: *Słownik erotyczny „Fraszek”*, op. cit., S. 337.

77 J.A. Morsztyn: *Utwory zebrane*, op. cit., S. 106.

78 *Poeci polskiego baroku*, bearb. von J. Sokołowska, K. Żukowska, Bd. 1, Warszawa 1965, S. 582.

79 C. Backvis: *Panorama poezji polskiej*, op. cit., Bd. 1, S. 67.

80 Siehe J. Birczyńska: *Słownik erotyczny „Fraszek”*, op. cit., S. 337.

81 J.A. Morsztyn: *Utwory zebrane*, op. cit., S. 309-310.

82 *Ibidem*, S. 310. Das Werk ist eine Paraphrase von der 29. *Priapea* (siehe auch J.M. Ziolkowski: *The Latin Grammatical*, op. cit., S. 43-44, Besprechung: A. Richlin: *Garden of Priapus*, op. cit., S. 120-127).

der den dritten, sehr „verdächtigen“ Teil *Krotofile ucieszne i żarty rozmaite* [Lustige Scherze und verschiedene Witze] (1609) mit den Worten folgendermaßen einleitete:

Gdzieć by sie co w tych żarciech plugawego zdało,
 A przed pannami czytasz, milcz tymczasem mało.
 Albo tak czyń, jak mądre dziewczeczki pytały:
 Wszak to niesiesz, ziemiaszku, z odpuszczeniem, gały.

[Wenn du in den Scherzen auf etwas Unanständiges triffst, / während du diese den Jungfrauen vorliest, dann übergehe es entweder schweigend / oder tue so, als ob es die findigen jungen Frauen danach fragen würden: / „Du Landmännchen, du hast sie doch auch, oder?“ „Mit Erlaubnis – es sind die Hoden.“]

Die Grenzen des beim Schreiben Erlaubten beziehen sich eindeutig auf die Sexualität. Es wird das unterschieden was anständig ist von dem was vulgär und trivial ist. Die Grenzen der Schicklichkeit lehnen sich an die geschlechtliche Identität und an die Höflichkeit („Gefälligkeit“) an, dies unterstreicht Kadasytan Nowokracki in *Sakwy* [Der Quersack]: „Czytaj śmieje oba płeć, a rzeknę beśpiecznie: / Sztuka prawdy, kto umie zadrzeć komu grzecznie“ (1, *Do Czytelnika*, Z. 11-12 [An den Leser])⁸³ [Lest mutig, beide Geschlechter! Und ich sage sicher: / Ein Teil der Wahrheit besteht darin, dass einer den anderen auf höfliche Art verspotten kann].

Die Achtung gegenüber der sittlichen Strenge wird in den Sammelbänden sichtbar, die von Badecki herausgegeben wurden. In dem Gedicht *Do Czytelnika* [An den Leser] (PLM 138) aus *Prażonka albo nawara* [Geröstete Speise oder ein Sud] (PLM 137-153) heißt es:

Nie ować to prażonka, zadana z podolka,
 Co nią (jak powiadają) czarują pacholka;
 Ale to rzecz ucieszna, przeczytać dla śmiechu,
 Bądź młodzieniec, bądź panna, nie myśląc o grzechu.
 Choćby też co takiego pod pokrywka było,
 Tak myśl, jakoćby sie to tylko o tym śniło.

[Es gibt keine köstlichen Sachen, die einen Jüngling gierig machen, / die (so sagt man) ihn verführen wollen. / Es sind die erfreulichen Sachen, die sowohl einen Jüngling als auch ein Fräulein / beim Lesen zum Lachen bringen / und dabei nicht an die Sünde denken lassen. / Auch wenn etwas unter dem Deckel ist, / so denke, dass du davon nur geträumt hast.]

Die Sexualität scheint hier keine Komponente des Gesellschaftslebens zu sein. Sie bezieht sich ausschließlich auf die individuelle Wahrnehmung. Das zitierte Gedicht sollte hier als Ausdruck der kulturellen Wahrnehmung gesehen werden. Diese Wahrnehmung scheint von den Nachahmern Petrarca, den sog. Petrarkisten, im 16.

83 K. Nowokracki: *Fraszki i facecje*, bearb. von R. Grześkowiak, Warszawa 2009, S. 71.

und 17. Jahrhundert abzustammen. Für diese war der Traum ein Mittel zum Zweck, nämlich um die Erotik in einer literarischen Form ausdrücken zu können.⁸⁴

Die in den Gedichten verwendete Metaphorik kann sich schlüssig für die Thematisierung des soziologischen Ausmaßes dieser erotischen Lyrik erweisen. Die vorliegende Arbeit setzt sich mit den Verbindungen auseinander, welche die „populäre“ oder „eulenspiegelrische“ Lyrik mit der Volks- oder Bauernkultur verbindet, und so muss auch der eigenartige „Pansexualismus“ der Volksvorstellungen in Betracht gezogen werden.⁸⁵ Dobrochna Wężowicz-Ziółkowska hebt in ihrem Werk *Miłość ludowa*⁸⁶ (die hier enthaltenen Erkenntnisse beziehen sich allerdings auf die späteren Jahrhunderte) acht Themen hervor, welche die Grundlage sowohl für die obszöne Lyrik wie auch für die Liebeslyrik bilden. Dabei handelt es sich um folgende Bereiche: (1.) Feldarbeiten (das Pflügen, das Säen, das Mähen, das Harken, das Dreschen), (2.) Arbeiten im Haushalt (das Füttern der Tiere, ihre Hinein- und Hinausführung aus oder in den Stall oder Weide, das Spinnen von Wolle oder von Leinen, aber auch Beschäftigungen, die mit dem Handel oder dem Ein- und Verkauf verbunden sind), (3.) Einsammeln und Ernten von Früchten, (4.) Handwerksarbeiten (hier werden Berufe bevorzugt, wie der Schmied, der Fassbinder, der Schornsteinfeger, der Maurer), (5.) Tanz und Spiel auf Instrumenten (besonders den Saiten- und Blasinstrumenten, weniger den Schlaginstrumenten), (6.) Herstellung und Verzehr von Mahlzeiten,⁸⁷ (7.) Zerstörung von Kleidung und schließlich – als achten Themenkreis – (8.) die Zufügung von Verletzungen.⁸⁸

Natalie Zemon Davis betont, dass in der früheren Kultur die Grenzen zwischen den sexuellen Konnotationen und den nicht sexuell konnotierten Erschei-

84 Die Rolle der Träume in der literarischen Tradition sollte dabei berücksichtigt werden. Siehe kürzlich G. Urban-Godziek: *Petrarkistowskie źródła sennej erotyki Jana Andrzeja Morsztyna*, in: *Amor vincit omnia. Erotyzm w literaturze staropolskiej*, Hrsg. R. Krzywy, Warszawa 2008, S.118-133.

85 T. Wiślicz: *Zrobić na duszne zbawienie. Religijność chłopów małopolskich od połowy XVI do końca XVIII wieku*, Warszawa 2001, S. 135-146 sowie idem: *Z zagadnień obyczajowości seksualnej chłopów w Polsce XVI-XVIII wieku. Przyzwolenie i penalizacja*, „Lud” 2004, S. 41-63.

86 D. Wężowicz-Ziółkowska: *Miłość ludowa. Wzory miłości wieśniaczej w polskiej pieśni ludowej XVIII-XIX wieku*, Wrocław 1991.

87 Siehe die Beispiele, die von Mirosława Hanusiewicz angegeben wurden (*Pięć stopni miłości. O wyobraźni erotycznej w polskiej poezji barokowej*, Warszawa 2004). Die Venus in *Sąd Parysa* [Das Urteil des Paris] (*Dramaty staropolskie*, op. cit., Bd. 1, Warszawa 1959, S. 195-228), die Paris die schöne Helena verspricht, sagt: „Będziesz miał [z nią] rozmaite słodkie śniadanie” (Z. 313, ibidem, S. 209) [Du wirst mit ihr verschiedene süße Frühstücke haben], „Otrzymasz królową Helenę do śniadania” (Z. 394, ibidem, S. 212) [Du bekommst Königin Helena zum Frühstück].

88 D. Wężowicz-Ziółkowska: *Miłość ludowa*, op. cit., S. 150-160.

nungen sehr stark verwischen.⁸⁹ Daher sind Erlebnisse mit erotischem Charakter von verschiedenen Seiten des täglichen Lebens durchdrungen. Dies trifft für den Klassizismus nicht mehr zu. Anhand der kulturellen Erotik-Modellierung kann gesehen werden, wie stark sich die „Volkskultur“ mit den Bereichen der Kultur vor der Aufklärung verknüpft.

In den Ausgaben von Badecki können wir in jedem von Wężowicz-Ziółkowska erwähnten Themenkreis die Korrelate finden. Durch die Verwendung von Metaphern, die mit (1.) dem Mähen einer Wiese verknüpft sind, entwickelte sich das Lied *Pieśń VI* aus *Kiermasz wieśniacki* [Bäuerlicher Festschmaus] von Jan z Wychylówki (1613-1615) (PLM 72-74). Auf den (2.) Metapherkreis, der mit den hauswirtschaftlichen Arbeiten verbunden ist, konzentriert sich (7) *Praktyka o czterech częściach roku* [Das Wissen über die 4 Jahreszeiten] (PFM 296-299) aus *Minucje nowe sowiźrzałowe* [Ein neuer eulenspiegelischer Kalender] (ca. 1685). *Żart dworski* [Ein Scherz am Hofe] (PLM 80) („To ja, wlazszy na jabłoń, tak nie w długo pukam, / Że i jabłko dostanę i co ma, wyszukam“) [Und ich, als ich auf den Apfelbaum heraufgeklettert bin, / habe so lange daran gerüttelt, / dass ich nicht nur die Äpfel bekommen habe, sondern auch das was ich gesucht habe] aus *Kiermasz wieśniacki* von Jan z Wychylówki nimmt die Metaphorik des 3. Themenbereiches auf. Auf denselben (3.) Bereich geht zum Beispiel auch (27) *Taniec* (PLM 266-267) aus *Pieśni, tańce, padwany* [Lieder, Tänze, Pavane] ein. Das satirische Gedicht (105) *O kowalu, co się X. czynił* (PFM 48) [Über einen Schmied, der sich als Pastor ausgab]⁹⁰ („Niejedną nakowalnią kowale ci mają, / Bo i na cudzych żywe szynale działają. / Ale trzeba, żeby im okoszono młoty / Musieliby zaniechać takowej roboty“) [Diese Schmiede verfügen nicht nur über einen Amboss, / sondern schmieden auch lebendige Nägel auf fremden Ambossen. / Man muss ihnen den Hammer abschneiden, / dann geben sie derartige Tä-

89 N. Zemon Davis: *Gesellschaft und Geschlechter*, in: eadem: *Frauen und Gesellschaft am Beginn der Neuzeit. Studien über Familie, Religion und die Wandlungsfähigkeit des sozialen Körpers*, aus dem Amerikanischen von W. Kaiser, Frankfurt am Main 1989, S. 126. J. Kotarska bemerkt, dass sich in Bezug auf das Werk von Wespazjan Kochowski, „Karriere der Erotik in der religiösen Poesie“ bemerkbar macht. Auf die sinnliche Leidenschaft der frommen Lieder hat die kirchliche Zensur keine Vorbehalte (*Erotyk staropolski. Inspiracje i odmiany*, Warszawa 1980, S. 216).

90 Die Quelle der Komik ist hier der Missklang zwischen den Anforderungen des Amtes, die mit dem Zölibat verbunden sind (oder der ehelichen Treue des Pastors), und der Struktur des Triebes des Geistlichen. Die Phantasien, die sich auf die Kastration des Pfarrers beziehen, stellen hier eine Art Ventil für die Aggressionen gegenüber dem Geistlichen dar. Zum Motiv der Kastration in den Fazetien (Schwank, Märe), s. G. Dicke: *Mären-Priapeia. Deutungsgehalte des Obszönen im „Nonnenturnier“ und seinen europäischen Motivverwandten*, „Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur“ 2002, H. 2, S. 268-280.

tigkeiten auf] aus der Sammlung von Władysławiusz' *Krotofile ucieszne i żarty rozmaite* (1609) [Lustige Scherze und verschiedene Witze] situiert die Metaphern in den (4.) Themenbereich. So liefert auch der Beruf des Friseurs oder des Barbiers unentbehrliche Metaphern in (81) *O lazibniku z Hanką* (PFM 42) [Über den Bäder mit Hanka] aus der Sammlung *Krotofile ucieszne i żarty rozmaite*. Das Gedicht *Taniec albo pieśń o Kaśce* (PLM 65-66) [Der Tanz oder das Lied über Katharina], das aus *Kiermasz wieśniacki* von Jan z Wychylówki stammt, geht auf den 5. Bereich ein, die Metapher des Tanzes als ein Sexualakt („Nie trzeba Kaśki szukać, / Tylko w bębenek pukać. / Przybieży sama z rana, / Jak owieczka do siana“, Z. 22-25 [Die Katharina braucht man nicht erst suchen, / man muss nur die Trommel schlagen. / Dann kommt sie am Morgen vom alleine, / so wie ein Lämmchen zum Heu]). Ähnliche Konnotationen trägt auch das Lied des Hipolit in *Roksolanki* von Szymon Zimorowic (1608-1629). Des Weiteren finden wir hier auch Allusionen auf musikalische Instrumente, die zum (5.) Themenbereich gehören, wie in *Sejm albo konstytucje domowe* von Jan Dzwonowski (1625) in dem misogynischen Artikel *Artykuł III Z strony nieprzyjaciela*: „Kiedy ona kłopotu zażyć będzie chciała, / To jej głośno w bęben bić, żeby tańczyła. / Niech też będzie piszczałka owa osobliwa, / Więc w nie piskać natenczas, gdy będzie gorliwa / Wždy w niej diabeł umilknie, kiedy ją zagłuszysz, / Tak rozumiem, że wždy ją tą muzyką skruszysz“ (Z. 143-148)⁹¹ [Der III. Artikel mit dem Titel „Auf den Feind“: Wenn sie Schwierigkeiten bereiten will, / dann musst du die Trommel schlagen, damit sie unter dir tanzt. / Es kann auch eine possierliche Flöte sein, / also nur dann pussieren, wenn sie anfangen will. / Dann wird der Teufel in ihr zum Schweigen gebracht, wenn du sie übertönst, / so verstehe ich es, wie man sie mit der Musik schnell gehorsam machen kann]. In dem burlesken Werk *Mam kucharczkę* [Ich habe eine kleine Köchin] (PLM 179-181) aus *Nowe pieśni dworskie* (ca. 1615-1620) [Die neuen Hoflieder] (der Text ist auch präsent in der Sammlung *Piękna i wesola uciecha* [Schöne und lustige Freude] vom Ende des 17. Jahrhunderts [PLM 337-338]) werden die männlichen und weiblichen Genitalien und der Geschlechtsakt den Küchengeräten gleichgesetzt („Mam też doniczkę, / Jako skleniczkę, / Tak wyszorowaną / Czystym korzeniem, / Dobrym nasieniem / Już spróbowaną“, Z. 13-18 [Ich habe einen Blumentopf, / wie ein kleines Glas, / so saubergemacht / mit der reinen Wurzel, / mit einer guten Saat, / und diesen habe ich schon ausprobiert]). Der Autor knüpft hier an das (6.) Themengebiet an, ähnlich wie in (49) *Trucizna* [Gift] aus der Sammlung *Burleszki* [Burlesken] von Kadasyłan Nowokracki (1649), das die Folgen des Verspeisens von „geräucher-tem Aal“ (Z. 2)⁹² zeigt, ähnlich wie in dem schon erwähnten *Taniec albo pieśń o Kaśce* (PLM 65-66) aus *Kiermasz wieśniacki* („Witaj Kasiu, kochanie, / Proszę

91 J. Dzwonowski: *Pisma (1608-1625)*, Hrsg. K. Badecki, Kraków 1910, S. 35.

92 K. Nowokracki: *Fraszki i facecje*, op. cit., S. 56-57, hier 56.

cię na śniadanie. / Będziesz i na wieczerzy, / Nie powiadaj macierzy“, Z. 29-32 [Sei begrüßt, geliebte Katharina! / Ich lade dich zum Frühstück ein. / Du kannst auch bis zum Abendessen bleiben, / sag es aber nicht der Mutter]). Der Raub einer Kleidung (aber nicht ihre Zerstörung, kennzeichnend für den 7. Themenbereich) offenbart die Epigramme, die an Gen 2,24 anknüpfen, wie in (43) *Strzeż się tej potrawy, w której jest wądka* [Hüte dich vor der Speise, in der es einen Köder gibt] von Nowokracki.⁹³ Die erotischen Phantasien zum Thema Nacktheit kennzeichnet viele Werke, wie z. B. (58) *Na stroje* des gleichen Autors.⁹⁴ Zu dem 8. Gebiet kann (ausgehend von Badeckis Textkorpus) das Lied (14) *W upadku podległa ta uboga sierota w swej ulomności* [Die in ihrer Gebrechlichkeit arme Waise unterlag dem Absturz] in *Pieśni światowe* [Die weltlichen Lieder] gezählt werden, im welchen sich eine junge Frau über die Wunde beklagt, „mit der sie zur Welt kam“ und eine Intervention des Arztes verlangt (Z. 36-47).⁹⁵ An die medizinischen Vorstellungen zum Thema der Ader (und des Aderlasses) knüpft Jan Dzwonowski in seinem *Sejm albo konstytucje domowe* [Der Sejm oder die häuslichen Gesetze] im Teil *Kto by z żoną źle mieszkał fortel na to* [Ein Kunstgriff für jeden, der mit der Ehefrau schlecht zusammenlebt] (Z. 280 ff.) an.⁹⁶ Die Erschöpfung beim „Aderlass“ wird als gesundheitsfördernd gesehen. Die „Paartherapie“ von Dzwonowski führt zum guten Ende. Dank der Therapie am Mittag geht der Mann mit der Ehefrau nun freundschaftlich um: „z nią w przyjaźni pochodzisz“ (Z. 270) [gehst du jetzt freundschaftlich mit ihr um].

Diese Tendenz verleitete Mirosława Hanusiewicz zu der These, dass im Vergleich zu den „Erfahrungen der Volkspoesie“ die von ihr analysierte „Hof“- oder „Adels“-Poesie keine „größeren Unterschiede in bildlichen Vorstellungen“ in sich trägt.⁹⁷ Die Autorin verwies auf die Verwendung der Metaphorik des Geschlechtsakts, welche sich auf das Handwerk⁹⁸, wie das Schmiedehandwerk (203) in *Do niegoż* [An ihn] in der Sammlung von Hieronim Morsztyn (1581 – zwischen 1623 und 1645) *Summarius wierszów*⁹⁹ [Die kurze Sammlung der Gedichte] oder das Tischlerhandwerk (F 17) in *Na smętną* [An die Wehmütige] von Jan Andrzej

93 Ibidem, S. 53-54.

94 Ibidem, S. 62. Grześkowiak gibt hier weitere Beispiele für die Realisierung des Themas durch Mikołaj Grodziński und Szymon Zimorowic.

95 „*Pieśni światowe*“ z rękopisu Biblioteki Baworowskich (sygn. 1294/II). Teil. II. Hrsg. Arbeitsgruppe unter der Leitung von A. Karpiński, „Barok“ 2001, H. 2, S. 120.

96 J. Dzwonowski: *Pisma*, op. cit., S. 40.

97 M. Hanusiewicz: *Pięć stopni miłości*, op. cit., S. 156.

98 S. z. B. (113) *Droga* aus *Summarius wierszów* von Hieronim Morsztyn („*Summarius wierszów*“ przypisywany Hieronimowi Morsztynowi, Hrsg. M. Malicki, „Archiwum Literackie“ 1990, Bd. XXVII, S. 246) oder Jan Andrzej Morsztyns (L 33) *Do jednej damy* (J.A. Morsztyn: *Utworky zebrane*, op. cit., S. 28-29).

99 *Summarius wierszów*, op. cit., S. 207

Morsztyn bezieht.¹⁰⁰ Die Motive der Feldarbeit (L 56) werden in *Dobra rola*¹⁰¹ [Guter Acker] oder in (L 64) *Nowe ziele* [Neue Heilkräuter] des letztgenannten Autors¹⁰² aufgenommen, das Schafscheren kommt in (23) *Żart z wdową herbu Baran* [Der Scherz mit der Witwe vom Wappen des Widders] in der Sammlung von Waclaw Potocki (1625-1696) *Poczet herbów* [Das Verzeichnis der Wappen] vor und besonders in dem dazugehörenden Teil *Odjemek od herbów szlacheckich* [Das Bruchstück der adligen Wappen] (zum Beispiel *Odjemek 26*). Gewisse metaphorische Begriffe treten in der Folklore aber nicht auf (manche ganz selten). So zum Beispiel die Anbindungen an die Religion oder an die schriftstellerische Tätigkeit.¹⁰³ Spezifisch ist auch die Metaphorik des „Jagens“ (die Leidenschaft zum Jagen ist sehr typisch für das Adelsmilieu)¹⁰⁴, das der Folklore fremd ist, wie auch das Benutzen von Epigrammen auf den Wappen.¹⁰⁵ Schließlich gehört dazu auch nicht die Metaphorik, die sich an Spiele anlehnt (wie zum Beispiel das Schachspiel).¹⁰⁶ Erst bei den letztgenannten Metaphern kann der Textinhalt über den soziokulturellen Status eine Aussage treffen.¹⁰⁷

In den Kreisen „ritterlicher Vorstellungen“ bewegt sich zum Beispiel das Werk (11) *Taniec* (aus der handschriftlichen Überlieferung der Lieder *Pieśni, tańce, padwany*): „Rozpuścił Maciek piechotę, / Widział też w Kasi ochotę. / Zwiedli bitwę, legło dwoje, / Wnet rycerz skoczył do zbroje“ (Z. 17-20) [Maciek löste das Fußvolk auf, / sah auch bei Kasia diesen Wunsch. / Sie begaben sich auf das Kampfeld, beide legten sich hin, / bald stieß der Ritter in die Rüstung]. Dabei wird hier das Schachspiel metaphorisch dem Geschlechtsakt gleichgesetzt: „A gdy Maciek rocha wsadził / W rozpac Kasię przyprowadził“ (Z. 31-32) [Und als Maciek den Turm hineinstieß, / trieb er Kasia in die Verzweigung]. Gemäß der burlesken Konvention ist es erst der Kavalier in den Augen von Kasia, der einer Anerkennung würdig ist: „Za błaznam cię, Maćku, miała / I zawszem się

100 J.A. Morsztyn: *Utworky zebrane*, op. cit., S. 319

101 Ibidem, S. 40.

102 Ibidem, S. 46-49.

103 Siehe D. Wężowicz-Ziółkowska: *Miłość ludowa*, op. cit., S. 160. Wir beziehen uns z. B. auf *Śmieszna odpowiedź* [Eine lustige Antwort] (PLM 141) aus *Prażonka albo nawara* (PLM 137-153): „[Pani] rzekła: Barzo dobrze, zatym mnie też mój pisarz z wieczora odpis da“ [Sehr gut, danach wird mein Schreiber eine Abschrift anfertigen].

104 Siehe z. B. J. S. Gruchała, S. Grzeszczuk: *Wstęp*, in: *Staropolska poezja ziemiańska*, bearb. von J. S. Gruchała und S. Grzeszczuk, Warszawa 1988, S. 52-54.

105 M. Hanusiewicz: *Pięć stopni miłości*, op. cit., S. 157.

106 Ibidem, S. 162 ff.

107 Derartige Komik ist vorhanden in *Akta Rzeczypospolitej Babińskiej* (s. Exkurs 2) und konzentriert sich auf Angelegenheiten, die verbunden sind mit der Nahrungsaufnahme (oder dem Trinken) sowie der Jagd (ebenfalls als eine Form, die mit der Essensaufnahme verbunden ist).

z ciebie śmiała / Teraz cię mam za dobrego, / Boś mi dojął do żywego“ (Z. 45-48) [Ich hielt dich, Maciek, für einen Narren / und ich lachte immer über dich. / Jetzt halte ich dich für einen Guten, / weil du es mir zutiefst besorgt hast].¹⁰⁸ Die Schach-Phraseologie in den Sammlungen der „polnischen Bürgerlyrik“ ist ein Beispiel für die „Kontamination der Volks- und literarischer Elemente“.¹⁰⁹ Jan Andrzej Morsztyn nutzt in (F 3) *O parobku* [Über den Knecht] solche Vorstellungen („On jako mężny posłał to orężę / Pod zadek“)¹¹⁰ [Er, so ein Tapferer, gab die Waffe / unter den Hintern], in welchen er satirisch die Menschen des niedrigeren Standes und ihre Erotik aufzeigt. Ritterliche Metaphern sind zum Beispiel in (F 8) *Nadgrobek kusiowi* [Ein Grabmal dem Phallus] vorhanden.¹¹¹ Der Rückgriff auf eine Sprache, welche Attribute der ritterlichen oder höfischen Kultur nutzt und die zugleich mit der Religion verbunden ist, hat eine pragmatische Funktion. Sie erlaubt es den Ausdruck der obszönen Metaphern zu verstärken und versichert ein besseres Verständnis des Inhalts oder einer Allusion, indem sie auf die Muster Bezug nimmt, die dem Rezipienten hervorragend bekannt sind.¹¹²

Die hier genannten Gebiete, die als Quellen für die Metaphorik der Erotik dienen, weisen auf deren Beständigkeit in der früheren Kultur.¹¹³ Veränderungen in der Sittlichkeit, die von der Kirche auferlegt wurden, führten zu einer Reduktion des Verwendens solcher Metaphern. Die enge Verbindung zur religiösen und weltlichen Sphäre musste in Frage gestellt werden und mit ihr zusammen auch die Möglichkeit des ununterbrochenen Austausches zwischen den religiösen und weltlichen Ausdrucksarten.

Die Metaphern, welche den Geschlechtsakt beschreiben, gehörten in die Rustikalität der Adelskultur. (7) Das Werk *Praktyka o czterech częściach roku* (PFM 296-299) [Das Wissen über die vier Jahreszeiten], das aus *Minucje nowe sowiżrzalowe* von Maurycyjusz Trzyprztycki stammt, greift die Gutsbesitzerpflichtungen auf, welche auf den Lauf des natürlichen Kreises der Jahreszeiten

108 Ich zitiere hier nach der Ausgabe, die enthalten ist in K. Badecki: *Z badań nad literaturą mieszczańsko-ludową XVI-XVII wieku*, „Pamiętnik Literacki“ 1951, H. 1, S. 228-230.

109 J. Kotarska: *Poetyka popularnej liryki miłosnej*, op. cit., S. 185.

110 Ibidem, S. 311.

111 Ibidem, S. 313-316. Die obszöne Poesie, die das lustige Spiel mit der Konvention darstellt, kann nicht einfach mit „metaphysischer Qualität“ beladen werden. Sie ist auch keine umstürzlerische Weltansicht.

112 Siehe A. Dąbrówka: *Teatr i sacrum w średniowieczu. Religia, cywilizacja, estetyka*, Warszawa 2001, S. 532-533. So handelte z. B. Adam Władysławiusz in *Prefacja do Frąca* (Z. 45 ff.) aus *Frąnc* (K. Badecki: *Z badań nad literaturą mieszczańsko-ludową XVII wieku*, „Pamiętnik Literacki“ 1951, H. 1, S. 201-203, hier S. 202-203). Er schuf einen längeren Passus, der dieser Fragestellung gewidmet war, „jako z kopiją gonią do pierścienia“ (Z. 47) [wie mit der Lanze in den Ring laufen].

113 J. Huizinga: *Herbst des Mittelalters*, op. cit., S. 152-154.

verteilt sind (und unterstreicht damit das Patriarchat, das mit der Rustikalität der altpolnischen Kultur eng verbunden ist). Die Metapher des Geschlechtsaktes wird hier durch spezielle Allusion der wirtschaftlichen Handlungen gebildet:

Sam się też im jednej grzędę,
 Pilnuj gospodarstwa wszędy.
 A jeśli dobrze zarosła,
 Skub, póki nie minie wiosna.
 Możesz w nie i korzeń wsadzić,
 Wszak to nic nie będzie wadzić.
 Chciej, mówię, porać czyście¹¹⁴ [...]
 Siadaj że jej często w grzędzie
 Ujrzysz, że urodzaj będzie.
 (*Wiosna*) (PFM 296, Z. 7-13, 17-18)

[Du selbst achte auf jene Furche, / achte auf ihr Wachstum, / und wenn sie gut gedeiht / dann säen, bevor der Frühling vorübergeht. / Du kannst auch die Wurzel stecken, / denn diese wird nicht stören. / Sei des Willens, gut zu pflügen. [...] Setz dich doch ganz oft auf ihre Furche, / schau zu, dass es eine gute Ernte gibt. (Frühling)]

Lecie będą wielkie znoje,
 Kiedy się ich złączy dwoje.
 I na deszcz się też zanieś
 Która podółka podniesie.
 (*Lato*) (PFM 296, Z. 19-22)

[Im Sommer wird es viel Schweiß kosten, / wenn zwei sich paaren. / Denn es wird regnen, / wenn eine den Rockschoß hochhebt. (Sommer)]

Die Frau wird hier gleich einem Jagdtier gesetzt (wir denken auch an *Kanikula* von Jan Andrzej Morsztyn und an die „Jagden“ von Aleksander Lubomirski¹¹⁵) – eine Metapher, die mit der Jagd verbunden ist, ist für das „adlige“ *obscenum* kennzeichnend¹¹⁶:

114 Vgl. dies mit dem Gedicht *Wiosna* [Frühling] (PFM 262) aus (2) *O czterech częściach roku* [Von den vier Jahreszeiten] (PFM 262-266), das enthalten ist in *Minucje A* (erste Hälfte des 17. Jhs.): „Sam się też im jednej grzędę, / Pilnuj gospodarstwa wszędy / A jeśli dobrze zarosła / Skub póki nie minie wiosna / Możesz i ziołeczko wsadzić, / Nikogo się w tym nie radzić“ (Z. 7-12) [Du selbst achte auf jene Furche, / achte auf ihr Wachstum, / und wenn sie gut gedeiht / dann säen, bevor der Frühling vorübergeht, / du kannst auch das Heilkraut einfügen, / aber berate dich bei niemanden wie man es macht].

115 Siehe K. Mrowcewicz: *Kanikula szaleńców*, in: *Czytanie Jana Andrzeja Morsztyna*, Hrsg. D. Gostyńska, A. Karpiński, Wrocław 2000, S. 91.

116 Siehe M. Hanusiewicz: *Pięć stopni miłości*, op. cit. Dies erscheint z. B. in Sebastian Kłownik *Flis* (1595) (als eine praktische Warnung vor Geschlechtskrankheiten – der Stadtrat von Thorn ließ die Prostituierten verschwinden, außerhalb der Stadt und deren Sitz wurde Bazarowa Kępa genannt Małpi Gaj): „Mostowy Ostrów ujrzysz wnet przed sobą; / Tam,

Czasem, gdy dzień będzie parny,
 Zdybiesz o dwu nogach sarny.
 Będziesz kontent tą zwierzyną,
 Bo smaczna i pod pierzyną.
 (Lato) (PFM 296, Z. 25-28)

[Manchmal, wenn der Tag schwül wird, / wirst du ein Rehlein auf zwei Beinen erspähen. / Du wirst zufrieden mit diesem Tier sein, / denn es schmeckt, auch unter der Bettdecke. (Sommer)]

Die Dominanz der biologischen Begriffe in der burlesken Lyrik¹¹⁷ (im Sinne der trivialen Komik) zeigt sich auch bei dem neugeborenen Kind:

Jesień będzie niepogodna,
 Ale na niewiasty płodna.

chceszli się też stawić swą osobą, / Najdziesz dwonogie i niepłochę łanie, / Myśliwy panie [...] mijaj te syreny, / Strzeż się gangreny" (V. 1357-1364) [Eine Flußinsel wirst du bald vor dir sehen. / Wenn du dort sein möchtest, / wirst du zweibeinige, zahme Hirschkühe finden. / Du Jäger [...] meide diese Sirenen, / habe Acht vor Wundbrand] (S. Klonowicz: *Flis, to jest spuszczenie statków Wisłą i inszymi rzekami do niej przypadającymi*, Einleitung und vollständig bearbeitet von A. Karpiński, Warszawa 1984, S. 72-73). (Klonowicz fügte hier eine marginale Glosse „Myślistwo" [Die Jägerei] hinzu.)

- 117 Dies kennzeichnen andere Werke, wie *Zamknienie albo pieśń* (PLM 91-92) in *Kiermasz wieśniacki* von Jan z Wychylówki: „A ja mu synaczka za to / Wrychle powiję. // Ani wierzę, by w tej mierze wstyd miał być jaki, / To sromota, gdy ma cnota szwank lada jaki. / Lecz to sam Bóg w raj u kazał, / By człowiek ludzkie rozmnażał / Na świecie plemię" [Als Dank werde ich ihm schnell ein Söhnlein gabären. // Ich glaube nicht, dass ich mich schämen werde. / Schande ist nur, wenn meine Tugend eingebüßt hat, / denn der Herrgott selbst hat im Paradies geheißt, / dass der Mensch sich vermehre / und auf der Welt sein eigenes Geschlecht verbreite]. Die Reflexion der „Jungfrau" (die sich an die Bibel anlehnt) bestätigt die am Schluss erscheinende Stimme des Autors in *Zamknienie*: „Każdej radzę, a nie zdradzę, niech sie nie droży, / Kto miłuje, a całuje, to nasz i boży. / Bądźcież powolne, dziewczeczki, / A miłujcie parobeczki, / Wasze to żniwo / Było, jak żywo" (Z. 36-40) [Ich rate einer jeden von euch und werde ich es nicht weitersagen, zielt euch nicht: / wer liebt und küsst ist eine von uns / und lebt gottgefällig. / Seid gefügig Jungfrauen / und liebt die Bauernknechte! / In Wahrheit nämlich war und ist dies euer Gewinn]. Das Kind ist hier durch die Metapher der „Ernte" angedeutet. M. Morawczyński („*Kiermasz wieśniacki*" *Jana z Wychylówki i jego związku z pieśnią ludową*, „Literatura Ludowa" 1980, H. 1-3, S. 57-60) bemerkt im Text von Jan z Wychylówki eine Umwandlung des Sittenliedes, das den Abschied vom väterlichen Haus thematisiert. Es ist in das Lob des initiierten Sexuallebens umgewandelt. Das wäre, laut Morawczyński, ein Beispiel für eine Volksparodie der „offiziellen Literatur", der man einen spaßigen Inhalt hinzufügte. In diesem Fall ist die Richtung der Veränderungen eine umgekehrte – für die Populärlyrik werden folkloristische Formen adaptiert, was sich auch in dem Lied *Pieśń VI* aus dem gleichen Band zeigt. Das Herangehen offenbart die Distanz zu den adaptierten Inhalten.

Gdzie na wiosnę orać dały,
 Tu będą pożytki miały.
 Oneć to jabłka i strączki
 Nabawili tej bolączki.
 Ba i one spore gruszki,
 Rozparły nasze Maruszki.

[...]

Tu się z pola pozwoziło,
 Owta zaś dziecię powiło?
 Owo zgoła z każdej strony,
 Przypłodek jest obmyślony.

(*Jesień*) (PFM 297, Z. 39-46, 51-54)

[Der Herbst wird nicht schön, / aber für die jungen Frauen fruchtbar sein. / Da sie sich im Frühling anpflanzen ließen, / so werden sie jetzt schöne Früchte tragen. / Diese zwei Pflaumen und die eine Schote / haben sie in die Wehen geführt. / Puh, aber es sind auch die großen Birnen, / welche unsere Maruschkas dick gemacht haben. [...]
 Vom Feld wurde die Ernte eingebracht / und irgendwo wurde ein Kind geboren. / So ist von jeder Seite / für Zuwachs gut gesorgt. (Herbst)]

Indem auf den Verismus Bezug genommen wird, wird die Disziplinierung überwunden, die sich an die Scham anlehnt. Kennzeichnend ist, dass die Bilder und Metaphern wörtlich genommen werden können – was eine zusätzliche Komik schafft („Skrobia się w izbie i w sieni / I to robota w jesieni“ [Sie kratzen sich in der Stube und in der Scheune / und dann gibt es Arbeit im Herbst]). Die eindeutige Metaphorisierung des „epischen Lehrgedichtes“, die hier *metaphora continua* entstehen lässt, verbindet die künstlerische Methode mit der Technik der Barockpoesie. Das Werk selbst stellt Verbindungen mit den Kalender-Gedichten her, welche noch in der Literatur des Mittelalters bekannt waren und welche von verschiedenen Etappen des menschlichen Lebens erzählen, die mit dem Naturzyklus verbunden sind (am häufigsten sprechen sie von den 12 Monaten, die hier auch als Jahreszeiten auftreten).¹¹⁸ Es kommt jedoch eine hämische Bureske zum Vorschein – was die in der Sammlung übriggebliebenen weltlichen Lieder bezeugen.

In der „bürgerlichen Literatur“ haben wir es mit einer großen Anzahl von Motiven zu tun, die ihr Dasein dem Erbe der mittelalterlichen Literatur verdanken (nicht unbedingt dem Eulenspiegel selbst). Darüber hinaus finden sich die Motive durch Exempel¹¹⁹ und durch die Novellistik der Renaissance in den Epigrammen

118 Siehe M. Włodarski: *Polska poezja świecka XV wieku*, Wrocław 1997, S. 138-140 sowie idem: *Wstęp*, in: ibidem, S. XCIV. Hier konnte auch das Narrationsmaterial des Disputes über die Jahreszeiten seine Wirkung finden, die sich um die Vorrangstellung stritten.

119 Die neuzeitlichen Fazetten knüpfen an die mittelalterlichen Vorstellungen und Praxis, die mit Exempel verbunden sind, an: hier besteht eine Kontinuität (vgl. P. von Moos: *Geschichte als Topik. Das rhetorische Exemplum von der Antike zur Neuzeit und die histo-*

der „neuen Eulenspiegel“ wieder. In diesen wird Lüsternheit und gleichzeitig die Gutgläubigkeit der Frauen thematisiert, um diese kritisieren zu können. (Dabei besitzt die Lüsternheit ein Potenzial an Raffinesse: Einerseits ist dies hilfreich um Betrügereien des Mannes zuzulassen, andererseits aber auch um Verrat an ihm zu begehen und ihn der Verspottung freizugeben.) Die Auffassung von Liebe, charakteristisch für die Literatur der italienischen Renaissance, stellt eine andere Beziehung zwischen Mann und Frau her. Unter anderem schafft sie vor allem einen Wert der Frau als einen Partner für den Mann (auch wenn das Letztere nur eine literarische Illusion bleibt, wie in der *Declamatio* von Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim aus dem Jahr 1509)¹²⁰, was hierfür allerdings nicht essentiell ist. Diese Konzeptionen waren zum Teil (als ein gewisser gesellschaftlicher Mythos) in der aristokratischen Literatur und Kultur vorhanden, demgegenüber waren sie in Gesellschaften kleinerer Städte oder Dörfer kaum der Adaptation fähig oder gar unbrauchbar.¹²¹ *Fabliaux* näherten sich der Komik, die die Aspekte des Ehelebens oder der Geschlechter thematisierte, welche mit Verrat, Rivalität, dem Probestellen der Treue, der Verführung oder den obszönen Themata¹²² zusammenhängen, was spätestens beispielweise in den Epigrammen (*Fraszki*) von Kochanowski ersichtlich war. Es scheint, dass in den Sammlungen von Badecki die „Verbürgerlichung“ der „eulenspieglerischen“ Literatur auf der Annahme gewisser Motive beruhte, die aus *fabliaux* bekannt wurden und diese den Autoren der „Eulenspiegel-Literatur“ aus dem einen oder anderen Grund auf das eigene Werk zu übertragen würdig schienen.

riae im „Policraticus“ Johanns von Salisbury, Hildesheim 1996), früher H.-G. Schmitz: *Physiologie des Scherzes*, op. cit., S. 20-21, 33-36. Ein Beispiel dafür ist hier (32) *Pożyczana świeca* [Die geliehene Kerze] (PFM 206) aus *Fraszki nowe sowiżrzalowe* (1615) von Jan z Kijan. Hier wird ein satirisches Bild gezeigt vom fehlenden Mitleid der nächsten Verwandten angesichts des Todes des Familienoberhauptes. Das ist ein Motiv von vielen, das ein „Klagen des Sterbenden“ ausdrückt: „Więc, że leniwo konał, onej się nie zdało / Długo czekać i mówi: Cóż ci się wždy stało? / Rychło konaj, by świeca darmo nie gorzała, / Nie moja, pożyczana, kłopot będę miała“ (Z. 3-6) [Da er faul im Sterben lag, / wollte sie nicht länger warten, und sagte: / Was immer dir auch geschieht / stirb schneller, damit die Kerze nicht umsonst leuchte. / Das ist nicht meine Kerze, es ist die geliehene, und dadurch werde ich Sorgen haben].

- 120 Henricus Cornelius Agrippa: *O ślachtetności a zacności płci niewieściej*, übers. von M. Wirzbięta, bearb. von S. Tomkowicz, Kraków 1891 (altpolnische Kurzfassung des lateinischen Textes Agrippas (*Declamatio de nobilitate et praecellentia foemineis sexus*)).
- 121 Siehe E. Moser-Rath: „Lustige Gesellschaft“. *Schwank und Witz des 17. und 18. Jahrhunderts in kultur- und sozialgeschichtlichem Kontext*, Stuttgart 1984, S. 91.
- 122 E. Moser-Rath: „Lustige Gesellschaft“, op. cit., S. 80-129. Im Textkorpus von Badecki fehlt es an Verbindungen mit der Sammlung *Carmina priapea*.

Als ein gewisses Muster oder wenigstens als ein Bezugspunkt können hier die *Fazetien* von Poggio Bracciolini dienen, in denen ein Drittel der Erotik gewidmet ist. Eine Schlüsselrolle nimmt hier die Unwissenheit im Bereich des Geschlechtsaktes ein, die Betonung der weiblichen Begierde und mit Motiven, die sexuelle Möglichkeiten der Männer hervorheben, die geistige Unkeuschheit, die Prostitution und die Lüsterheit der Alten¹²³ sowie eheliche Streitereien oder das Fremdgehen.¹²⁴

Die Erotik, die in den eulenspieglerischen Epigrammen (wie auch in einigen „bürgerlichen“ Gedichten) vorhanden ist, wiederholt eine vorher dargestellte Tendenz. Eine Schlüsselrolle spielt dabei das Fehlen an Erfahrung und die Unschuld von jungen Frauen, was eine Quelle der Komik ist, und eine wichtige Norm sexueller Praktiken.¹²⁵ Die Unerfahrenheit der Mädchen *in eroticis* unterstrich die geforderte Unschuld,¹²⁶ wie in *Taniec* (PLM 127-128) (incipit *Gnala Kasieńka do*

-
- 123 Siehe das Werk von Jan z Kijan (56) *Lament młodej paniej ze starym mężem* [Klage der jungen Frau über den alten Ehemann] (PFM 138) (das aus der Sammlung von *Nowy Sowiźrzal abo raczej Nowyźrzal* stammt). Das stereotype Werk wiederholt das Bild eines alten Lüstling („Nie uczyniwszy nic siwy / Usnął, pomacawszy grzywy“, Z. 9-10 [Der Alte tat nichts, / er schlief ein, hat mir nur die Furche betatscht]), der eine junge Frau ehelicht und gleichzeitig unterstreicht, dass ihm an Potenz fehlt, welche die junge Ehefrau später zum Eheverrat zwingt. Dieses Motiv enthält das Epigramm (108) *Do starego* (PFM 49) [An den Alten] („Nie chciałeś mi dać w tym wiary: / Nie dogodzi młodej stary“, Z. 5-6 [Du wolltest mir nicht recht geben / ein Alter kann es keiner jungen Frau gut machen]) aus der Sammlung von Adam Władysławiusz’ *Krotofile ucieszne i żarty rozmaite*.
- 124 Siehe z. B. H.-J. Bachorski: *Poggios Facetien und das Problem der Performativität des Toten Witzes*, „Zeitschrift für Germanistik“ 2001, H. 2, S. 318-335; F. Wittchow: *Eine Frage der Ehre: Das Problem des aggressiven Sprechaktes in den Facetien Bebel’s, Mullings, Frischlins und Melanders*, „Zeitschrift für Germanistik“ 2001, H. 2, S. 336-360. Ausgabe von *Fazetien*: P. Bracciolini: *Die Facezien*, aus dem Lateinischen übersetzt und eingeleitet von H. Floerke, mit einem literaturhistorischen Anhang von A. Wesselski, München 1906. In der Literatur wird auf die vollkommene Andersartigkeit der *Fazetien* von Poggio aufmerksam gemacht (und den dort existenten Humor) im Vergleich zu dem Modell, das Castiglione entwarf, welches die höfische Modellierung von Affekten voraussetzte (so z. B. W. Röcke: *Lizenzen des Witzes*, in: *Komische Gegenwelten, Lachen und Literatur in Mittelalter und früherer Neuzeit*, Hrsg. W. Röcke, H. Neumann, Paderborn 1999, S. 92).
- 125 Diese Tendenz umfasst die früheren Texte – Mikołaj Rej benutzt in seinen *Figliki* diese Quelle der Komik, wie zum Beispiel in (52) *Nowiny o smokoch* [Die Neuigkeiten über die Drachen] (M. Rej: *Figliki*, op. cit., S. 67).
- 126 Obwohl es als ein Synonym für Primitivität gebraucht wird: „Awa ją zbłaźnił, że mu pozwoliła, / Czego chciał u niej, bo prostaczka była“ [So hat er sie genarrt, da gestattete sie ihm, was er von ihr wollte, / weil sie eine einfache Frau war] (Z. 5-6) (94) *O jednym ministrze* [Über einem evangelischen Priester] (PFM 248-249) aus dem Sammelband

boru bydła [Kasienka jagte das Vieh in den Wald]) aus dem Sammelband *Pieśni i tańce zabawam uczciwym gwoli* (1614): „A Szydło wzdycha, pięknie jej prosi, / Obląpia, ścisła i ręce wznosi. / A Kasia rzecze: coby to było, / O coby ono Szydło prosiło? // A Szydło rzecze: o macierzyste, / O to cię proszę pewnie zaiste. / Więc ona w rzeczy nie zrozumiała, / O co jej prosił, aż się rośmiała. // O macierzyste? Co to za mowa, / Powiedz mi, proszę, co to za słowa? / A Szydło rzecze: tak się wyklada, / Warstacik to jest, gdzie Szydło siada. // Potymże lepiej to zrozumiała, / Na tym warstacie robić kazała. / I tak się Szydło uweseliło, / Że się na warstat Kasin zdobyło. // Bo się Szydełko tak rozbiegało, / Sześć par trzewików wnet nazzwywało. / I rzecze Kasia: „bym była wiedziała, / Dawnobym ja tu wołki pasala” (Z. 25-44)¹²⁷ [Und der Pfriem seufzt, er bittet sie, / umarmt sie, drückt sie, reißt die Hände nach oben. / Und Kasia sagt: Was ist denn los, / worum bat der Pfriem? // Und der Pfriem sagt: Um die weibliche Scham, / worum ich dich bat ist doch klar. / Aber sie verstand es nicht, / worum er sie gebeten hat, bis sie zu lachen anfang. // Um die weibliche Scham? Was ist das für eine Sprache? / Sag mir, was sind das für ein Wort? / Und der Pfriem sagt: So kann man es erklären, / eine Werkstatt ist das, worin der Pfriem eingesetzt wird. // Da hat sie es besser verstanden, / und so hat sie geheißes es auf ihre Werkstatt zu tun. / Und der Pfriem hat sich so gefreut, / dass er Kasias Werkstatt eroberte hat. // Und da hat der kleine Pfriem so schnell genäht, / dass er sechs Paar Schuhe bald hergestellt hat. / Und Kasia sagte: „Wenn ich das gewusst hätte, / dann hätte ich schon längst den Ochsen weiden lassen].

Auch in (28) *Taniec* [Der Tanz] (PLM 267-268) aus dem Sammelband *Pieśni, tańce, padwany* stellt der metaphorische Vergleich des Schwans mit dem Penis dar, was eine Quelle für Komik bietet und gleichzeitig auch die Quelle der beständigen Befriedigung von Dorota: „Trzymałabym go ja zawsze na dobrym oku, / Chcąc, aby żył zimie, lecie i do roku. / Dałabych mu dobrze jeść, póki nie uchudnie, / I z rana, i wieczór, jeszcze i w południe“ (Z. 17-20) [Ich würde ihn immer gut im Auge behalten, / ich möchte, dass er im Winter, im Sommer und das ganze Jahr über steht. / Ich werde ihm gut Futter geben, solange er nicht schlapp ist. / Und das werde ich morgens, abends und noch nachmittags tun]. *Taniec albo pieśń o Kaśce* (PLM 65-66) aus *Kiermasz wieśniacki* stellt eine Metapher auf den Tanz als Sexualakt dar, der sich aus der Vorstellung der jungfräulichen Unschuld herleitet, als wahre Quelle der Komik und des Spaßes, der Befriedigung und der Freude, welche aus dem Liebesleben von Kasia resultiert. So beschwert sich eine Kranke aus *Pieśni światowe* [Die

Biesiady rozkoszne von Baltyzer aus dem Kalischer Kreis. Der Sexualethik der Bauern ist bis zum 18. Jh. der Begriff der „Reinheit“ fremd, der durch die Ethik der Kirche ausgearbeitet wurde (vgl. T. Wiślicz: *Zarobić na duszne zbawienie*, op. cit., S. 135 ff.), was auch Baltyzer anmerkt.

127 Dieses Lied bespricht u. a. Jadwiga Kotarska (*Poetyka popularnej liryki miłosnej*, op. cit., S. 163-164).

weltlichen Lieder] in (14) *W upadku podległa ta uboga sierota w swej ułomności...* [Die in ihrer Gebrechlichkeit arme Waise unterlag dem Absturz] über die zugefügte Wunde und fordert einen Eingriff des Arztes: „»Na brzuszka zagrzania korzenia przyłożę, bańki i kanny«, / Aby to mogła cierpliwie znosić, proszący panny. / Kolki ją kołaj, / Mora ją dusi, / Plaster z tą wołą / Ponosić musi. / Po tym opatrzeniu, chociaż zemdłała, przyszła do siebie, / Prosząc wtenczas, aby jej odnawiał w ciężkiej potrzebie. / Doktor się poci / Po pracy takiej / Iżeśmy wszyscy / Cnoty jednakiej” (Z. 36-47)¹²⁸ [„Um die Wurzel zu erhitzen legte ich auf das Bäuchlein Schröpfgläser und Kannen.“ / „Du mögest es duldsam ertragen“, bat er das Fräulein. / Die Kolik stach sie. / Der Alldruck schnitt ihr die Luft ab. / Das Heftpflaster musste sie ertragen. / Nach dieser Behandlung wurde sie ohnmächtig. Dann kam sie wieder zu sich. / Sie bat, ihr es wieder zu machen, da sie es nötig hat. / Nach so einer Arbeit schwitzte der Doktor. / Wir alle sind doch so tugendhaft].

Die Unschuld als geforderte Sittennorm ist auch in *Minucje nowe sowiźrzałowe* von Maurycjusz Trztyprztycki ein Thema, wie zum Beispiel in *O aspektach* [Über den Stand der Planeten] innerhalb von *Przeciwny Merkurego* (PFM 292) [Das was dem Merkur gegenüber steht]: „Z rzadka na prawiczkę trafisz w te lata / Bo zaraz z młodu zażywają świata” [Selten trifftst du auf eine Jungfrau heutzutage, / weil sie gleich von jung auf die Welt genießen].

Das Fehlen an Erfahrung beim Mann erzeugt dagegen die satirische Verspottung¹²⁹ wie in *O żenie z mężem* (PLM 81) [Von der Frau mit dem Mann] im Sammelband von Jan z Wychylówki zu sehen ist. Das Fehlen der geforderten Potenz wird hier ähnlich wie in *Do Jarosza* (PLM 84) [An Jarosz] bewertet. Die Unwissenheit der Konsequenz eines Geschlechtsaktes ist des Weiteren die Ursache für das disziplinierende Lachen in (91) *Igrzysko* (PFM 44) [Die Kurzweil] im Sammelband *Krotofile ucieszne i żarty rozmaite* von Władysławiusz:

Czemu sie, panie bracie, po głowie skrobiecie?
 Aboście wyrządzili despekt tej kobiecie?
 Wejcie diabła, wejcie, oweć te wasze śmiechy,
 Tu sie tknie, owdzie się tknie, aż potem do pichy.
 To wtenczas miło bywa. Ale czekaj przez rok,
 Kiedy przyjdzie namilsza: Panie awoż prorok!
 A ty pluniesz: niecnoto, idź do złego ducha,
 Kat ci kazał przymykać do mnie swego brzucha?

128 Das Zitat ist aus der Ausgabe: *Pieśni światowe*, op. cit., S. 120. In einem anderem Kontext bespricht dieses Lied M. Hanusiewicz: *Pięć stopni miłości*, op. cit., S. 28-29. Die Quelle der Komik in (L 64) *Nowe ziele* [Das neue Heilkraut] von Jan Andrzej Morsztyn betrifft auch die jungfräuliche Unschuld, die sich zur Kenntnis „Heilkraut“ umwandelt und zur Kenntnis, wie man damit umgehen soll (Z. 37 ff.) (idem: *Utworthy zebrane*, op. cit., S. 46-49).

129 Siehe auch E. Moser-Rath: „*Lustige Gesellschaft*“, op. cit., S. 100.

[Warum, Herr, kratzt Ihr euch so am Kopf? / Habt Ihr dieser Frau weh getan? / – Geht zum Teufel, mein Herr, warum lacht Ihr? / Hier begrabscht man sich, dort begrabscht man sich und dann rauf auf die Fotze. / Das ist dann ja auch ganz nett. Aber warte ein Jahr. / Dann kommt das Netteste: Das ist dein Kind! / Und du spuckst aus: Du Nichtsnutzige geh zum Teufel, / hat dich der Henker geheißen, deinen Bauch an mich zu drängen?]

Den jungen Bauersfrauen wird der Gebrauch eines obszönen Wortschatzes¹³⁰ zugeschrieben, was innerhalb der negativen und satirischen Bewertung der Promiskuität aus der Perspektive der Sittlichkeitsvorgaben der Kirche zu sehen ist (umso komischer wirkt die Figur des Adligen in (91) *Igrzysko* (PFM 44), der einen Vulgarismus *à la* Frau aus dem Volke verwendet). Der fäkale Witz wurde eigentlich den Bauern zugeschrieben.¹³¹ Diese Überzeugungen verweisen darauf, dass die Eliten eine Perspektive zu erreichen suchten, von der aus sie einen Unterschied in allen die Geburt und das Hab und Gut betreffenden Angelegenheiten durch die Wahl des Vorhandenseins oder Nichtvorhandenseins von Vulgarität definieren könnten. Demzufolge trennen die Sittlichkeitsunterschiede oder die gesellschaftlichen Empfindlichkeiten das Volk von den Eliten.

In *Nowy Sowiżrzał abo raczej Nowyżrzał* von Jan z Kijan (nach 1614) wird die jungfräuliche Unerfahrenheit in (66) *Panieńska pokora* [Die jungfräuliche Demut] (PFM 147) gelobt („Nie mogę się wydziwić panieńskiej pokorze, / Właśnie jako bydłatko, którym człowiek orze“, Z. 1-2 [Ich kann nicht genug staunen über die jungfräuliche Demut, / gleich einem kleinen Rindvieh mit dem der Mensch pflügt]). Solch eine Unwissenheit, welche die Quelle der Komik ist, wird der Heldin des Werkes (14) *Przypowieść „pełna szkoła żaków“* (PFM 164) [Das Gleichnis von der „Schule voller Scholaren“] aus der Sammlung *Fraszki Sowiżrzała nowego* (1614) zugeschrieben. Wie schon angemerkt, thematisieren einige Epigramme die mangelnde Potenz des Mannes, wie bei Władysławiusz’ *Krotofile ucieszne i żarty rozmaite* in (81) *O łaziebniku z Hanką* (PFM 42) [Über den Bader mit Hanka] oder in (84) *O jednej wieśniaczce* (PFM 42) [Über eine Bäuerin]. Im letzten Epigramm gelingt es dem Geistlichen nur einmal „dziesięcina“ (den Decem) einzutreiben. (Das Werk beinhaltet gleichzeitig ein Lob auf die Möglichkeiten des Pfarrlehrers *in venere* – denn der Pfarrer schickt die Bäuerin zur Schule, wo „będziesz niezłą pokutę odnosić“, Z. 22 [du eine nicht schlechte Busse tun wirst]). Ein Beispiel, das einen Trick gegen schlechte Ehefrauen offenbart, bietet *Kto by z żoną źle mieszkał, fortele na to* [Wer mit der Ehefrau schlecht zusammenlebt und einige Kunstgriffe dagegen] im Sammelband *Sejm albo konstytucje domowe*

130 Dessen war sich Mikołaj Rej bewusst, s. (20) *Dziewce uwiązła koszula w pośladku* [Das Hemd kam in den Hintern einer Magd] oder (22) *Dziewka, co czerwone nogi miała* [Die Magd, welche rote Beine hatte] aus *Figliki* (M. Rej: *Figliki*, op. cit., S. 51 sowie 52).

131 E. Moser-Rath: „*Lustige Gesellschaft*“, op. cit., S. 241.

[Sejm oder die häuslichen Gesetze] von Jan Dzwonowski, der auf die Situation des Ehemannes anspielt, der sich aufgrund seines Gesundheitszustandes nicht für die „heilende“ Lösung entscheiden kann. Die im Sterben liegende Ehefrau wirft ihm vor:

„O! niecnotliwy mężu! mogę to rzec śmieie,
 Dla ciebiem ja cierpiała chorób barzo wiele;
 Tyś mi wielką przyczyną, nigdym nie stękała
 Tak barzo, iżebym ci wznak leżeć nie miała“.¹³²
 (Z. 275-278)

[Oh! Du unsittsamer Mann! Ich kann es mutig sagen, / für dich hätte ich viele Krankheiten erlitten. / Du warst die Ursache, aber ich habe trotzdem nie geklagt, / so dass ich dennoch rücklings vor dir liegen würde.]

In *Peregrynacja dziadowska* (PKR 177-213) [Eine Reise der Bettler] veröffentlichte Januarius Sowizralius die Anekdote *O młodym dziadku* (PKR 212) [Über einen jungen Bettler], die nach der Aussage des Bettlers Zajac und vor *Zamknięcie* [Schlusswort] des Autors eingefügt wurde. Der Vorschlag der „schönen und lustigen“ Landsmännin: „dam ci pomiłować“ [ich werde mit dir Liebe machen] bewirkt, dass sich der junge Bettler „herausredet“: „A, uchwaj Boże, / Abo he, jak rozumiecie, i toć spatrzeć może. / Niewiasta w śmiech, dziad ze wstydem poszedł, nie dziękując / Daruj tam komu innemu, ze mnie nie żartując“ (Z. 967-970) [Ah, bewahre Gott! / [Diese Fotze] wie du verstehst, will mich versuchen? / Die Frau bricht in Lachen aus, der Bettler geht beschämt heraus. Er bedankt sich nicht. / Beschenke damit jemanden anderen und mach dich nicht über mich lustig]. Bemerkenswert ist hier die sprachliche Periphrase, die von der Landsmännin in ihrer „witzigen“ (und „schamlosen“) Art verstanden wird. Überraschend ist hier die hohe Scham des jungen Bettlers (im Gegensatz zur landläufigen Meinung über dieses Milieu), dem Vermittler der „Volkskultur“. Die hohe Scham bildet hier die eigentliche Quelle der Komik, denn das augenfällige Interesse am Geschlechtsverkehr liegt nicht bei ihm, sondern bei der Landsmännin.

In der „Eulenspiegel-literatur“ wird das Gewicht auf die Jungfräulichkeit gelegt oder – ferner – auf die „offiziellen“ Normen gelegt.¹³³ Der moralisierende Kommentar erscheint in diesem Kontext „aus sich selbst heraus“. In *Marzec* [Der März] von Trztyprztycki, der in dem Sammelband (6) *Opisanie 12 miesięcy na ten Nowy Rok, co znaczy każdy z nich* [Die Beschreibung der 12 Monate innerhalb eines Jahres und was jeder von ihnen bedeutet] in *Minucje nowe sowiżrzalowe* (PFM 293-295) heißt es:

132 J. Dzwonowski: *Pisma*, op. cit., S. 40.

133 Genau umgekehrt als in der Volksethik ca. bis zum 18. Jh., vgl. T. Wiślicz: *Zarobić na duszne zbawienie*, op. cit., S. 135-142.

Tu zaloty nie smakuja,
Gdy postne czasy panuja.

[...]

Teraz ze do dyscypliny,
Jeśliś zażywał dziewczyny. (Z. 14-15, 17-18)

[Hier schmeckt das Herumschäkern nicht, / da Fastenzeit herrscht! (...) Ab zur Selbstgeißelung, / falls du von einer jungen Frau Gebrauch gemacht hast.]

Claude Backvis bemerkt, dass die „höfischen“ Erotika, in denen der Liebhaber als ein Bittsteller auftritt oder der einen Dienst für seine Auserwählte tut, sowohl die Metaphorik der Liebesqual als auch die „Mythologie für die Armen“ in Badeckis Sammelbänden verwendet werden. Darüber hinaus werden aber „Maciek, Jasiak und Klimek“ gezeigt, die „skrupellos jegliche Gelegenheit ausnutzen“. Auf diese Zweideutigkeit der Erotik in der „polnischen Bürgerlyrik“ verwies auch Jadwiga Kotarska.¹³⁴ Die Helden der „Volksparaphrasen“, die in den „Liedern, Tänzen oder Pavanen“ enthalten sind, sind fast „außerhalb von Gut und Böse“ situiert.¹³⁵ Aus der Sicht der vorliegenden Arbeit beweist dies eine flache Verinnerlichung der „Scham“. Diese erscheint als notwendiger Selbstkontrollmechanismus, welcher viele gesellschaftliche Restriktionen zu assimilieren verhilft. Die Kategorien, in welche die „polnische Bürgerlyrik“ eingeordnet wurde, nähern sich an die Kategorien der Erotik-Erfahrung der Folklore, die von Wężowicz-Ziółkowska untersucht wurde. Die Sexualität im erotischen (und obszönen) Lied wird von der „Naturordnung“ modelliert.¹³⁶ Ähnlich wird auch das Volksschaffen von Jan S. Bystroń („Das Volkslied ist unmoralisch (...) es steht außerhalb von Gut und Böse“¹³⁷) oder später auch von Jadwiga Kotarska begriffen.¹³⁸

Die lustige oder burleske Nutzung der Figur des Bauern mit der ihm eigenen Erotik berücksichtigt nicht (oder will nicht berücksichtigen) die fundamentalen sittlichen Veränderungen, die sich im moralischen Bewusstsein des Bauerntums am Ende des 16. Jahrhunderts aufgrund der religiösen Didaktik der katholischen (und der reformatorischen) Kirche vollzogen haben (und die viel später, nämlich ab der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts sehr wichtig wurden). Sie wird Zeugnis einer geringen Gewichtung dieser Veränderungen in den ersten Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts, aber gleichzeitig auch der kulturellen Höherstellung der Autoren der hier besprochenen Gedichte, die *ad libitum* die einfache Erotik der

134 J. Kotarska: *Poetyka popularnej liryki miłosnej*, op. cit., S. 163-164.

135 C. Backvis: *Panorama poezji polskiej*, op. cit., Bd. 1, S. 216-217.

136 D. Wężowicz-Ziółkowska: *Miłość ludowa*, op. cit., S. 162-163.

137 J. S. Bystroń: *Artyzm pieśni ludowej*, Poznań-Warszawa 1921, S. 174. Aufzeigen sollte man jedoch auf die Rolle der christlichen Ethik, die sich im Dorfe erst im 18. Jh. verbreitete, s. T. Wiślicz: *Zarobić na duszne zbawienie*, op. cit., S. 139 ff.

138 J. Kotarska: *Poetyka popularnej liryki miłosnej*, op. cit., S. 175.

Bäuerinnen nutzten. Betont werden sollte dabei auch das Modellieren von Konventionen sowie der Kontrast im Verhältnis zu den „zivilisierten“ Fazetien. So ist es schwer über ein Fehlen von Spontaneität zu sprechen oder von einer raffinierten Beherrschung des „Geschlechtstriebes“ in dem Gedicht *O Jakubie* (PLM 79-80) [Über den Jakob], das (so obszön wie burlesk) in *Kiermasz wieśniacki* enthalten ist. (Die komische Geste von Jakob ist für die ikonenhafte Darstellung des Narren vielsagend, denn sie unterstreicht seine Sündhaftigkeit und die frevelhafte Sexualität.¹³⁹) Doch sogar in diesem Werk belehrt die „Partnerin“ des Jakobs diesen der Moralität: „Pani rzece: nie wtykaj [ręki] proszę, w ten rozporek, / Bo mąż w domu, ba zgoła jest to jego worek. / Jak[ub]: Jak nie wtykać, czuję tam klejnot znamienity. / Pa[ni]: Nie wtykaj, nicci potym, takci jest uszyty” (Z. 3-6) [Die Herrin sagt: Steck die [Hand] nicht in den Schlitz, / denn mein Ehemann ist zu Hause, bah, mein Röcklein gehört ihm. / Jakob: Wie nicht hineinstecken, ich fühle dort das berühmte Juwel. / Die Herrin: Steck nicht hinein, er ist nicht dein, so ist es genäht]. In (29) *O jednym starcu* (PFM 175) [Über einen Alten] aus der Sammlung von Jan z Kijan *Fraszki Sowirzala nowego* (1614) führt die nicht in der Situation schickliche Erektion des Alten zu der Unterbrechung des Gesprächs mit der Frau, zu einer schnellen Verabschiedung und zu seinem Davoneilen. Damit soll die Stärke des Anstands gezeigt werden, welche jemanden zu einer rigorosen Selbstdisziplinierung zwingt, auch aufgrund des Alters.

Wichtig sind zwei Bemerkungen allgemeiner Natur: Erstens verändert sich der Bereich der Erfahrungen in den analysierten Texten mit der gesellschaftlichen Position nicht. Man spricht vom Ehebruch, der von dem Bürger vollführt wurde, der „mit der Magd nicht schlafen kann“¹⁴⁰, in der gleichen Weise wie von der Bäuerin in dem schon zitierten Gedicht (84) *O jednej wieśniacze* (PFM 42) aus *Krotofile ucieszne i żarty rozmaite* von Władysławiusz, die ihren Ehemann mit dem Glöckner betrügt, oder in (30) *O cudzołzniczy, co się spowiadała* (PFM 100)

139 Siehe W. Mezger: *Narrenidee und Fastnachtsbrauch. Studien zum Fortleben des Mittelalters in der europäischen Festkultur*, Konstanz 1991, S. 139 (Zeichnung 55 auf S. 141), 150 ff. (Zeichnung 63 auf S. 150).

140 Siehe *O jednym mieszczaninie* [Über einen Bürger] aus der Sammlung *Kiermasz wieśniacki* von Jan z Wychyłówki (PLM 81-82). Der Kunstgriff, der verbunden war mit dem Umzug zum Olkusz aufgrund verpesteter Luft, endet mit einem Erfolg: „Tymczasem Zosia panu w kuchni gębki dała“ (Z. 16) [Inzwischen hat Zosia in der Küche dem Herrn ein Küsschen gegeben], ähnlich wie in (82) *O jednej mieszczce bardzo chytrej* (PFM 42) [Über eine gewiefte Bürgerin] in Adam Władysławiusz' *Krotofile ucieszne i żarty rozmaite*. Doch in den Arbeiten der Kulturhistoriker wird gewöhnlich die Brutalität des sexuellen Betragens der Bauern betont (siehe kürzlich T. Wiślicz: *Z zagadnień obyczajowości seksualnej chłopów w Polsce XVI–XVIII wieku. Przyzwolenie i penalizacja*, „Lud“ 2004, S. 59 ff.). Die Autoren der hier besprochenen Gedichte heben derartige Brutalität nicht hervor, was auf das „Zivilisieren“ der ländlichen Traditionen hinweist.

[Von der Ehebrecherin, die zur Beichte ging] im Band desselben Autors *Przygody i sprawy trefne ludzi stanu wszelakiego* [Abenteuer und tolle Sachen von Leuten verschiedener Stände] (1613), das auch das Motiv des Ehebruchs einer untreuen Bäuerin aufgreift. Ein gutes Beispiel für diese Tendenz ist auch das Werk des gleichen Autors in *Krotofile ucieszne* (106) *Która światcka miłość nadluzsza* (PFM 49) [Welche weltliche Liebe währt am längsten]. Das Problem des Ehebruchs („der weltlichen Liebe“) betrifft alle drei Stände: Den der „Adligen“, den der „Händler“ und den der „einfachen Bauern“. Das Problem wird hier von der Prostituierten „frantówka w wenusowym rzemieśle“ [die schalkhafte Frau, die im Venus-Handwerk erfahren ist] zugunsten der Kaufleute, aber dann doch eher zugunsten ihrer Ehefrauen entschieden. Zweitens wird die Tendenz zur Entfernung des satirischen Bildes von Geistlichen in Bezug auf deren Sünde der Unkeuschheit klar sichtbar.¹⁴¹

Gewisse Bereiche der Erotik werden hier nicht dargestellt: Es handelt sich um die Homosexualität, den Exhibitionismus, die Onanie oder die Sodomie – keines dieser Bereiche bildet den Interessensgegenstand oder das Instrument der Komik.¹⁴² Die Sensibilisierung des moralischen Ausmaßes wird zum Effekt der

141 Was nicht bedeutet, dass wir es hier nicht mit habgierigen Geistlichen zu tun haben, wie in dem Epigramm (7) *Msza za półgrosza* (PFM 194) [Die Messe für einen halben Groschen] in *Fraszki nowe sowiżrzalowe* von Jan z Kijan (1615) (man sollte aber beachten, dass der Autor gleichzeitig den Geiz der „adligen Dame“ betont, der unwürdig ihrer Abstammung ist, was das eigentliche Thema dieses Werkes ist). Das Epigramm (8) *Druga pani* [Die zweite Dame] (PFM 195) aus eben dieser Textsammlung betont nicht nur die Lüsternheit der Geistlichen, wie auch das Unwissen und die Naivität (und damit die so geschätzte Jungfräulichkeit) des Dienstmädchens, das über die Priestergebete informiert, deren Gegenstand „ein Ziegenbock mit Hoden“ war. Die Verdrehung der Eigennamen verweist gleichzeitig auf die ländliche Abstammung der „Dienerin“ und ordnet dieses Werk mittelbar in die satirische Literaturströmung ein, deren Objekt das Bauerntum wird. In (84) *O jednej wieśniaczce* (PFM 42) [Über eine gewisse Bäuerin], das eingefügt wurde in *Władysławiusz' Krotofile ucieszne i zarty rozmaite*, erhält die Titelheldin von dem Priester-Beichtvater eine „gute Buße“. Diese „Buße“ wurde jedoch nicht vom Priester erteilt: „A ten był ksiądz zmyślony, dzwonnik komzą wdziawszy“ (Z. 7) [Und dieser war ein verfälschter Priester, der ein Glöckner war, bekleidet in einem Messgewand], was offensichtlich die Schlüssigkeit des Textes verändert. Im weiteren Teil unterhält sich die Bäuerin mit dem Priester und nicht mit dem Glöckner. Das Werk dient – wie schon angedeutet – dem Lob der Potenz des Pfarrlehrers – denn die Bäuerin wird erst in der Schule „eine gute Buße bekommen“ (Z. 22). Die Bemerkung, die den verkleideten Priester betrifft, sehe ich in als Verinnerlichung der Zensurgesetze.

142 E. Moser-Rath: „*Lustige Gesellschaft*“, op. cit., S. 85. Hier verläuft der Unterschied zwischen dem heutigen Spaß, der in einem viel größeren Grad keine Hemmungen hat, und den „belustigenden Erzählungen“ der Literatur des späten Mittelalters oder der Frühen Neuzeit (S. 86). Die Autorin bemerkt, dass das Problem des Fehlens einer Restriktivität

gesellschaftlichen Veränderungen, welche eine rigorose Kontrolle der Körperlichkeit erzwingen will.

Das Interesse an erotischen Erzählungen, welche die „Unreinheit“ darstellen, verringert sich nicht, doch man war bestrebt diese durch moralische Didaktik „zu schulen“ (sehr häufig wurden sie hier als ein Exempel statuiert). Die Sammlung *Facecje polskie* (1624) ist ein gutes Beispiel dafür. Die dort enthaltenen Geschichten zeigen den Didaktismus durch Ermahnung mit Hilfe der moralisierenden Distichen. (Diese Technik der „Geistesnahrung“ („obroki duchowne“) ist schon seit *Żywoty świętych* von Piotr Skarga bekannt¹⁴³ und bildet eine Parallele zur didaktischen Dimension von *Facecje polskie*). Die immer größer werdende Rolle der moralisierenden Kampagnen, die charakteristisch für die Konfessionalisierung sind, die Aktivität der geistigen Zensur¹⁴⁴ und der Druck auf die didaktische Funktion der Literatur treffen auf das Interesse des Lesers. Der Schlusseffekt dieser Tendenz war die Konfrontation der Populärliteratur mit dem Geschmack des Lesers und dem der Literaturwissenschaftler des 19. Jahrhunderts sowie deren Verachtung und Reaktionen auf diese „ungebührlichen“ Erzählungen.

Das Ziel der „Eulenspiegelliteratur“ ist nicht das Bild des 16. und 17. Jahrhunderts hinsichtlich der Beziehungen zwischen Mann und Frau zu zeigen. Sie wiederholt und bestätigt zugleich die Stereotypen dieser Beziehungen. Diese sind unter anderem von einem starken, unbestrittenen Frauenhass gekennzeichnet.¹⁴⁵ Das wird vor allem in vielen Werken sichtbar, die das Motiv des häuslichen Ehestreits aufgreifen.¹⁴⁶

Jadwiga Kotarska bemerkt, dass in den Bänden *Polska liryka mieszczańska* es verhältnismäßig wenige Werke gibt, welche die Poetik des barocken Konzeptismus aufnehmen, wie in den handschriftlichen Überlieferungen der Liebeslyrik zwischen dem 17. und dem 18. Jahrhundert der Fall war. Die Autorin verbindet

des Witzes des 20. Jhs. man als eine Kompensierung der Prüderie anschauen kann, die dem 19. Jahrhundert eigen war. Die Homosexualität oder die Sexualpraktiken mit Tieren erscheinen im Kreis der moralischen Empfindlichkeit des Bauerntums verhältnismäßig spät (in der Mitte des 18. Jhs.). Sie sind ein Effekt des „Zivilisationsprozesses“, vgl. T. Wiślicz: *Z zagadnień obyczajowości*, op. cit., S. 55 ff.

143 Der Mechanismus der Zensur betreffs der „obszönen“ Inhalte in *Żywoty świętych* von Piotr Skarga, vgl. A. Ceccherelli: *Od Suriusa do Skargi*, op. cit., S. 143-167.

144 Siehe die Arbeiten von Paulina Buchwald-Pelc über die Zensurprobleme (gedruckt in dem Band: eadem: *Historia literatury i historia książki*, Kraków 2005, S. 575-687). Siehe auch Fußnote 11 im ersten Exkurs.

145 Zum Beispiel in der Sammlung (55) *Disticha Catonis* (PFM 137-138), die in *Nowy Swiżrzal abo raczej Nowyżrzal* von Jan z Kijan enthalten ist.

146 Siehe zum Beispiel (68) *Mąż do nieba nie chciał żony* (PFM 37) [Der Ehemann möchte im Himmel seine Ehefrau nicht] aus der Sammlung von Adam Władysławiusz' *Krotofile ucieszne i żarty rozmaite*.

das Nichtaufgreifen der Poetik des Konzeptismus mit dem bescheidenen theoretischen Wissen der Autoren der „Bürgerlyrik“.¹⁴⁷ Auf die schwache Übernahme neuer Muster der kulturellen und sprachlichen Normen (trotz häufiger Erklärungen von „Ehrlichkeit“ der Spiele) muss hier aber verwiesen werden. Auch die ständige Anwesenheit von Traditionen des Mittelalters, welche für die Populärliteratur sehr wichtig waren, muss hier gesehen werden. Die Opposition „bürgerliche“ Literatur versus adlige Literatur sollte die Hauptrichtung der Veränderungen, die von dem „Zivilisationsprozess“ herausgingen, nicht überschatten. Dessen Bedeutung verringert nicht die Dauer der früheren literarischen Traditionen. In einer sehr ausgeprägten Weise die „eulenspieglerischen Neuigkeiten“ vermeiden wörtliche Redewendungen, die sich aus der Skatologie oder der Obszönität herleiten. Zu den Ausnahmefällen gehört, zum Beispiel, die Anmerkung von „scharf hinterfurtzigen Herrschaften“ („państwo ostrodupskie“), welche in Józefs Pięknorzyckis *Zbiór anegdot na kształt torby z nowinami* (ca. 1645) (PSM 310) [Anekdotensammlung in Gestalt einer Tasche mit Neuigkeiten] enthalten ist. Die Skatologie in *Peregrynacja Maćkowa* schöpft aber dagegen ihre Rechtskraft aus der Komik der Bauernfiguren.

147 J. Kotarska: *Poetyka popularnej liryki miłosnej*, op. cit., S. 147-148; eadem: *Erotyk staropolski*, op. cit., S. 150.

Teil III
**Das Lachen, der Karneval
und das Schlaraffenland**

Kapitel 8

Über das Lachen

Die Darstellung der Komik und des Lachens in der älteren Literatur ist mit vielen Fragen verbunden. Die damaligen gesellschaftlichen Verbindungen der „Lachenden“ und Funktionsweisen des Lachens sind heute kulturell fremd und werden sehr häufig als ein Relikt der Agrarkultur gesehen. Die *longue durée* („lange Dauer“) dieser Kultur drückt sich aus in der Schlüsselrolle der auf dem Ehrgefühl gestützten Verhaltensweisen.¹ Die Analyse der Mechanismen, welche das Entstehen komischer Situationen ermöglichten, verlangt eine Rekonstruktion von Bindungen und Mentalitäten der einzelnen Akteure, die sich in den Situationen befanden. Wichtig dabei ist der Didaktizismus der Komik (welche auch eine Unterhaltungsfunktion hat).² Dieser steht in Opposition zu den Untersuchungen der Autoren, welche in der Komik den Geist der Rebellion suchten (mit einer häufigen Berufung auf die Arbeiten von Michail Bachtin). Eine wichtige Rolle spielt dabei die Verwurzelung des Lachens in der Körperlichkeit, in der Geste und in der Mimik. Es ist schwierig ein universelles Konzept aufzuzeigen, welches das Lachen erklären könnte.

Die Frage nach der Bewertung der Komik in der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Kultur ist mit einigen Problemen verbunden. Die Aufteilung des Schrifttums, das an die Ästhetik des 19. Jahrhunderts anknüpfte und das die Literatur in „schulische“, „Gebrauchs“- und „schöne“ (sowie „weltliche“ und „religiöse“) Literatur einteilte, ist den rhetorischen (oder kulturellen) Bedingtheiten des Werks in der besprochenen Zeit fremd. Dem Verständnis der spezifischen Komik in der Literatur des Mittelalters (und in ihrer barocken Fortsetzung als „verjüngter Form“ „jener Welt, die wir mittelalterlich nennen“³) stört die Auffassung

-
- 1 Über die Rolle der Ehre, vgl. Kap. Macht der Ehre, in: R. van Dülmen: *Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit*, Bd. 2: *Dorf und Stadt*, München 1992, S. 194 ff. sowie *Ehrkonflikte in Gesellschaften des Mittelalters und der frühen Neuzeit*, Hrsg. K. Schreiner, G. Schwerhoff, Köln 1995, vgl. auch Fußnote 47 im Kap. 6.
 - 2 Die Überlegungen in diesem Teile entlehne ich aus: H.-G. Schmitz: *Physiologie des Scherzes. Die Bedeutung und Rechtfertigung der „Ars iocandi“ im 16. Jahrhundert*, Hildesheim 1972.
 - 3 Die Ansicht von Hugo von Hofmannsthal, ich zitiere nach E. R. Curtius: *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern u. a., 1965, S. 37.

der mythischen „Christlichkeit“ des Mittelalters. Eine der Konsequenzen dieses Zustandes ist die große Leichtigkeit, die „inoffizielle“ und sogar „revolutionäre Gegenkultur“ des Volkes zu „entdecken“, die sich nicht in das Schema der allgemeinen Christlichkeit einfügt. Diese Gegenkultur kann auch innerhalb des Populärschrifttums beobachtet werden. Darüber hinaus machen mentale Barrieren eine Beobachtung der Besonderheit des spielerischen Ernstes von Unterhaltung in der Literatur des Mittelalters⁴ und der Frühen Neuzeit nicht möglich, da sie in einem ihr eigenen Art *exercitium* auch heilige⁵ Gegenstände einschließt (wobei es schwer ist die gerade erschienene Komik nicht auf die komplizierten Bedingungen zu beziehen, mit welchen sich die Zugehörigen jener Kultur mit den Bedingtheiten der Zeit auseinander setzten mussten). Das Vergnügen entspricht weder dem absoluten religiösen Ernst noch den modernen Kategorien des Spiels, als einer Aktivität, die auf sich selbst gestellt ist und die einer äußeren Ausrichtung beraubt wurde.⁶ Eine der wichtigen Konsequenzen dieses Spiels und des Vergnügens mit heiligen Gegenständen und religiösen Vorstellungen umzugehen ist die Fähigkeit und die Freiheit etwas Formelles vom Inhaltlichen zu trennen.⁷ Das Biblische muss nicht zwangsläufig als ein bewusst verwendeter Kontext gesehen werden: Das biblische Motiv wird oft aus seiner ursprünglichen theologischen Umgebung

4 Einen Nachdruck auf die große Rolle der Unterhaltung oder des Spiels legte Johan Huizinga (*Homo ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel*, aus dem Niederländ. übertr. von H. Nachod, Reinbek bei Hamburg 1994). Die Ganzheit der rhetorischen Kultur, die dem Mittelalter zugänglich war (und in ihm erarbeitet worden war) aber auch der Scholastizismus (und die Methoden des Baues des Diskurses) sind in der Perspektive von Huizinga ein Spielfeld – die Fähigkeiten, damit die ganze zugänglich gemachte kulturelle (gesellschaftliche oder religiöse etc.) Realität nicht als eine der Veränderung nicht unterliegende Realität zu sehen, sondern als ein Feld von Möglichkeiten, die der intellektuellen „Unterhaltung“ unterlegen sind. Das Spiel drückt die Kraft der Bestrebung nach Veränderung aus und wird zu einem Ausdruck von Veränderungen (vgl. P. von Moos: *Geschichte als Topik. Das rhetorische Exemplum von der Antike zur Neuzeit und die „historiae“ im „Politicatus“ Johanns von Salisbury*, Hildesheim 1996, S. 276-277, 284-285). Siehe auch z.B. die Probe des Begreifens kultureller Auffassungen zum Thema der Erotik in den Kategorien des Spieles – A. Classen: *Erotik als Spiel, Spiel als Leben, Leben als Erotik: Komparatistische Überlegungen zur Literatur des europäischen Mittelalters*, „Mediävistik“ 1989, S. 7-42. Zur Rolle des Spiels in der gegenwärtigen Humanistik zusammen mit der Vorwarnung vor der Faszination für die Illusionen der Ordnung und der Systematisierung der Realität, wie es die Konzeptionen eines Spiels mit sich bringen (und die Metaphern, die an sie angelehnt sind) – C. Geertz: *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*, New York 2001, S. 23-26.

5 P. von Moos: *Geschichte als Topik*, op. cit., S. 280, 482.

6 Ibidem, S. 283.

7 Ibidem, S. 286.

„heraus-präpariert“, indem es zum Textmotiv wird, das nur formell die Ziele des Autors wiederzugeben hilft.

Das Lachen als eine gesellschaftliche Erscheinung, kann eine entscheidende Rolle bei der Akzentuierung des gesellschaftlichen Verhaltens spielen; es ist für die gesellschaftliche Ordnung, ihren Erhalt wichtig. Genauso wichtig ist es aber auch, wenn die bestehende Ordnung dadurch gestört wird oder dadurch versucht wird eine Veränderung einzuführen.⁸

Die Gattungen und rhetorische Strategien, welche die Komik oder das Lachen nutzen (wie Parodie, Grotteske oder Burleske), sollten auch unter dem Aspekt der Funktion des Lachens und dessen Bedeutung im gegebenen gesellschaftlichen Kontext bewertet und analysiert werden,⁹ besonders in Bezug auf das historische und kulturelle Ausmaß des Lachens.

Als gesellschaftliche Praxis stellt das Lachen eine Ritualquelle dar. Das Lachen ist eine Kommunikationsform mit verschiedenen Interaktionsfunktionen. Es drückt sowohl Wohlwollen und Freude wie auch Verachtung aus. Es demonstriert Erhabenheit, aber auch eine Form der Befangenheit. Es kann zu einem Ausdruck von Eroberung werden ebenso wie in einem anderen Kontext zu einem Ausdruck von Unterlegenheit und Resignation.¹⁰ Das Lachen eines heiligen Märtyrers ist oft ein Beweis seiner Tugend, seiner Charakterstärke (*constantia*). Das Lachen eines Narren aber wird gewöhnlich als Synonym seiner Dummheit gedeutet.¹¹

Die „komischen“ und „lustigen“ Handlungen stellten ein Instrument dar, durch das die mittelalterliche oder frühneuzeitliche Gesellschaft ihre gesellschaftliche Schichtung akzentuierte und begründete (und damit auch die damals geltenden ethischen und sittlichen Normen). Durch das Lachen lokalisierte die Gesellschaft ihre Zugehörigen in der Struktur einer Hierarchie und einer Herrschaftsmacht (auch hinsichtlich der Gewaltanwendung). Auch die Religion spielte dabei eine wichtige Rolle, welche die Komik für negative Einstellung anwendete, wie zum

8 Vgl. P. von Moos: *Fehltritt, Fauxpas und andere Transgressionen im Mittelalter*, in: *Der Fehltritt. Vergehen und Versehen in der Vormoderne*, Hrsg. P. von Moos, Köln 2001, S. 1-96.

9 H.-J. Bachorski, W. Röcke, H.R. Velten, F. Wittchow: *Performativität und Lachkultur in Mittelalter und früher Neuzeit*, „Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie“ 2001, H. 1, S. 157-190.

10 B. Pfeleiderer: *Anlächeln und Auslachen. Die Funktion des Lachens im kulturellen Kontext*, in: *Lachen – Gelächter – Lächeln. Reflexionen in drei Spiegeln*, Hrsg. D. Kamper, Ch. Wulf, Frankfurt am Main 1986, S. 338-351, hier S. 338. Vgl. auch: H. R. Velten: *Text und Lachgemeinschaft*, in: *Lachgemeinschaften. Kulturelle Inszenierungen und soziale Wirkungen von Gelächter im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit*, Hrsg. W. Röcke, H. R. Velten, Berlin 2005, S. 128-129.

11 H. R. Velten: *Text und Lachgemeinschaft*, op. cit., S. 132.

Beispiel in der Anekdote *Skawskiego sprawa*, die in *Prażonka albo nawara* [Geröstete Speise oder ein Sud] (1615) (PLM 137-153) eingefügt wurde, zu sehen ist:

Skawski raz wymachlował na żydzie kilka złotych; pod sejm, żyd go pozwał przed marszałka. Skawski stanął z wielkim kosturem. Żyd instyguje. Skawski responduje: Mości panie marszałku, aza sie godzi podejżranemu wiarę dać, jako to jest ten naród przewrotny, chytry, jako na Pana naszego falesznie świadczyli (przystąpiwszy do żyda dał mu w gębę), tak go policzkowali, tak go poszyjkowali, tak za brodę rwali, rozmaite męki zadawali (a żyda pierze), na krzyż przybieli, aż na ostatek (chce w żyda kosturem pchnąć) jego bok nadrozszy taką włócznią przebili. A żydowsko od sądu ucieka, wołając: Chaj dunaj, odpuszczam Skawskiemu, odpuszczam, tylko niechaj nie zabija. A urząd marszałkowski dobrze sie od śmiechu nie popukał. (PLM 144)

[Skawski ergaunerte einst von einem Juden einige Zloty. Der Jude hat ihn angeklagt. Er zog ihn zu einem Marschall während einer Versammlung des Sejms. Skawski stand mit einem großen Stab. Der Jude beklagte sich. Skawski antwortete: Sehr geehrter Herr Marschall, gehört es sich diesem Verdächtigen Glauben zu schenken, wenn er doch zu der Nation der Hinterhältigen und der Listigen gehört? Diese Menschen haben doch unseren Herrn verleugnet (er trat an den Juden heran und schlug ihm ins Gesicht), sie haben ihn geohrfeigt und ins Genick geschlagen, sie haben ihn an den Bart gerissen, ihn unterschiedlichen Quälereien ausgesetzt (während dessen schlägt er den Juden weiterhin), an das Kreuz genagelt, bis ihm schließlich (er will den Stab in den Juden hineinbohren) in die Seite mit einer Lanze gestoßen haben. Und der Jude entran dem Gericht und rief: Chaj dunaj, ich vergebe dem Skawski, ich vergebe, er soll mich nur nicht erschlagen. Und der Marschall platzt fast vor Lachen.]

Die Teilnahme (oder ihre Nichtteilhabe) an einer „Lachgemeinschaft“ bestimmt im gewissen Sinn die Zugehörigkeit oder Nichtzugehörigkeit zu der Gesellschaft (daher auch die Flucht des Juden in der zitierten lustigen Anekdote).¹² Im gesellschaftlichen Ausmaß ist das Lachen eines der wichtigsten Integrationsfaktoren. Es betont eine gesellschaftliche Bindung, das gegenseitige Verständnis, die Nähe und die Verwandtschaft¹³ – hier des christlichen Adels. Das Handeln des Juden, der bereit ist jede Erniedrigung gegen einen kleinen Gewinn¹⁴ zu ertragen, führt zu seiner Niederlage, zum Verlust jeglichen Geldes, das er ausgeliehen hat. Das tadelnswerte Vorgehen wird hier durch Spott akzentuiert. Skawskis Handlung bestätigt die Machtverhältnisse zwischen den privilegierten und unterprivilegierten

-
- 12 H. E. Keller: *Lachen und Lachresistenz. Noahs Söhne in der Genesisepik, der Biblia Pauperum und dem Donaueschinger Passionsspiel*, in: *Lachgemeinschaften*, op. cit., S. 35 ff.
- 13 Ph. Glenn: *Laughter in Interaction*, Cambridge 2003, S. 53. Vgl. auch W. Röcke, H. R. Velten: *Einleitung*, op. cit., S. XI. Den gesellschaftlichen Charakter des Lachens betonen die Autoren der Einleitung, indem sie hier eine Verbindung sehen – trotz vieler Andersartigkeiten – mit der Auffassung von Henri Bergson, Sigmund Freud sowie Helmuth Plessner.
- 14 Vgl. J. Tazbir: *Obraz Żyda w opinii polskiej XVI-XVIII w.*, in: *Mity i stereotypy w dziejach Polski*, Hrsg. J. Tazbir, Warszawa 1991, S. 68.

Schichten der Gesellschaft (die die Figur des Juden ins Wanken geraten lässt) und bringt dadurch die Rezipienten zum Lachen. (Hier wird sogar eine Parallele zu der Tat des Odysseus gemacht, der mit dem Stock Thersites geschlagen hat, was die gleiche Reaktion der Beobachter hervorrief, nämlich ein herzliches Lachen des griechischen Heers, das erneut zu seinem Befehlshaber stand.) Der Enthusiasmus, mit dem der Spaß von Skawski angenommen wurde, zeigt die richtigen gesellschaftlichen Verhältnisse und bestätigt diese. Das Lachen erklärt und weist auf die gesellschaftlichen Rangunterschiede hin. Diese müssen aufgrund ihrer Überschreitung durch den Juden vertieft werden (was sicherlich unbewusst von ihm provokant gemacht wurde). (Derartige Späße, die im 16. bis 17. Jahrhundert als etwas zum Lachen verstanden wurden, würden heute als Menschenverachtung empfunden werden und unzulässig sein.)

Die Agrargesellschaften benutzten das Lachen und die Komik dazu, um privilegierte Gruppen hervorzuheben und um ihren Status zu akzentuieren. Spott und Lachen gelten als ungewöhnlich wichtige gesellschaftliche Sanktionen zum Erhalt einer Ordnung.¹⁵ Die lachende Gruppe bestätigt das geltende Wertesystem, aber auch das eigene Milieu. Mit Hilfe des Lachens wird eine Bindung an das gesellschaftliche Wertesystem geschaffen, dem alle Teilnehmer zugleich verpflichtet sind. (Das Lachen wird zum Instrument der Überzeugung derjenigen, die noch angesichts der religiösen Streitigkeiten unentschlossen sind.) Heutzutage wird besonders darauf hingewiesen, dass die psychische Einheit einen Ausdruck bekommt, besonders im Spiel mit dem Körper, das mit dem Lachen verbunden ist.¹⁶

Das Lachen spielt in den Riten der Gewalt eine wichtige Rolle. Für Natalie Zemon Davis ist es kennzeichnend, dass die religiöse Gewalt im Rahmen der gesellschaftlichen Rollen und Kulturmuster steht, aber nicht als gesellschaftlicher Missstand verstanden wird (wobei hier wieder die wesentliche Rolle der Gewalt innerhalb der feudalen Gesellschaft gesehen werden muss, auch innerhalb ihres symbolischen Verhaltens). Die Komik bestätigt das Wertesystem durch disziplinierende Akte der Gewaltanwendung. Bemerkenswert ist auch die hohe Organisation der Teilnehmer an Riten der Gewalt.¹⁷ Die religiösen Unruhen waren durch das religiöse Zeremoniell dermaßen beeinflusst, dass die Gewalt als spezifische Form von dessen Fortführung gesehen werden kann.¹⁸ Bei religiösen Verfolgungen wurden in den Riten der Gewalt die Kulturpraktiken angewendet, welche sich

15 E. Gellner: *Nationalismus und Moderne*, aus dem Engl. von M. Büning, Hamburg 1995, S. 153.

16 Vgl. z. B. H. R. Velten: *Text und Lachgemeinschaft*, op. cit., S. 129.

17 N. Zemon Davis: *Humanismus, Narrenherrschaft und die Riten der Gewalt. Gesellschaft und Kultur im frühneuzeitlichen Frankreich*, aus dem Amerikanischen von N. Löw Beer, Frankfurt am Main 1989, S. 206.

18 *Ibidem*, S. 189-190.

aus der Bibel, der Liturgie, den Handlungen der politischen Macht oder den Traditionen der Rechtsprechung des Volkes herleiten ließen. So erinnert zum Beispiel der Geruch eines verbrannten Hauses eines protestantischen Apothekers nicht an den Geruch einer Leiche des erhängten Häretikers, sondern an den sich in der Luft verbreitenden würzigen Geruch des Weihrauchs. Die Leichen von Ermordeten in einen Fluss zu werfen, knüpft an das Ritual der Säuberung mit Hilfe von geweihtem Wasser an.¹⁹

Das Fehlen an Solidarität mit der verfolgten protestantischen Gemeinschaft wird durch das Lachen unterstrichen, wie in *Synod ministrów heretyckich* (1611) [Die Synode der häretischen Geistlichen] zu sehen ist.²⁰ Dabei kommt Gott nicht zur Hilfe und rettet die Häretiker nicht, denn deren Glauben ist falsch:

Widzę, brzydzi sie nami Bóg i wiarą naszą,
 Przeto leda mendycy wszędy nas nastraszą.
 Abo sie to pół rzeczy w Krakowie przydało,
 Że na nasz zbór co żywo, jak na gwałt bieżało.
 Choć my sie modlitwami natenczas bawili,
 A przecięśmy u Boga namniej nie sprawili.
 Wnet sie na nas zebrało do kilkuset żaków,
 To kamiński ciskali, strzelali z półhaków.
 I tak nas bez przyczyny gwałtownie burzyli,
 A naszy kędy kto mógł, po kąciech kurzyli.
 Było-ć ludzi niemało, na ulicy stali,
 Cóż, żaden nie ratował, ba, jeszcze sie śmiali!
 Komu śmiech, a nam nie śmiech – pobrali nam wszystko,
 Gdy sobie człowiek wspomni, aże jakoś brzydtko.
 Mnie jeszcze wnątrze boli od wielkiego strachu,
 Uciekłem był na rynnę, zrucili mię z dachu.
 Jeszcze mię któryś zdrajca postrzelił kamieniem,
 Nie mogę szyją ruszyć, ni żadnym ramieniem,
 Ledwiem nie złamał szyje z tak ciężkiej przygody.
 (Z. 223-241)

[Ich sehe: Gott ekelt sich vor uns und unserem Glauben, / doch flößen uns sogar die ärgsten Bettler Angst ein. / In Krakau hat keiner verhindert, / dass viele beabsichtigten uns Gewalt anzutun. / Obwohl wir zu dieser Zeit in Gebeten verharrten, / haben wir bei Gott nicht viel für uns ausrichten können. / Bald versammelten sich bei uns einige hundert Scholaren, / und haben Steine nach uns geworfen und auf uns geschossen. / Sie haben uns grundlos schreckliche Gewalt angetan / und die Unsrigen sind geflüchtet, wohin sie nur konnten. / Nicht wenige Leute standen auf der Straße, / keiner

19 Ibidem, S. 198-199.

20 Zitiert nach *Kontrreformacyjna satyra obyczajowa w Polsce XVII wieku*, Hrsg. Z. Nowak, Gdańsk 1968, hier S. 204-205. Besprechung dieser „Synode“, vgl. Z. Nowak: [*Wstęp*], in: ibidem, S. 47-54.

hat uns gerettet. Puh! Sie lachten auch noch über uns! / Sie lachten und wir hatten nichts zum Lachen. Sie nahmen uns alles. / Wenn ich nur daran denke, dann schreckt es mich noch. / Mir tut das Innere jetzt noch weh, vor lauter Angst. / Ich floh auf die Dachrinne, dann warfen sie mich von dem Dach herunter. / Noch ein weiterer Verräter hat nach mir einen Stein geworfen, / jetzt kann ich weder den Hals noch die Schulter bewegen, / ich ätze mir fast den Hals gebrochen, aufgrund dieser bösen Begegnung.]

Das Auslachen betont die Überlegenheit der Verfolger und ihrer Religionsgemeinschaft, welche wohl offensichtlich tatsächlich überlegen waren. Der „lustige“ Fluchtversuch und die Verletzungen des Priesters Stanisław (der hier über die Krakauer Tumulte vom Januar und Mai im Jahre 1611 berichtet) betonen die Rolle der Gewalt als ein Instrument des Ausschlusses, die letztendlich, wegen des Fehlens eines Schutzherrn, die Häretiker zur „Einigkeit mit den Katholiken“ (so wie es im Untertitel des Werks lautet) führen sollte. Aufgrund dessen, dass der Held so geschlagen wurde, verdeutlicht es, dass er einer falschen Religion angehört. Auch die bloße Androhung von Gewalt gegenüber den Bekenner der „falschen“ Religion drückt das Gleiche aus: „Chronic sie leda kogo, właśnie jako Żydzi, / Porna diabłu ta wiara, jakże sie jej widzi!“ (Z. 291-292) [Man soll sich vor einem, der als ein Irgendwer daherkommt, hüten, so wie die Juden, / denn dieser Glaube – hol’s doch der Teufel! / Und: wie kann man denn da noch glauben!].

Die vordergründige Funktion des Lachens ist eine Maßnahme zu der Disziplinierung der Gesellschaft. Das Lachen zeigt Normen auf und spricht aber auch in deren Namen. So kann es auch ein Ausdruck von Gewalt sein. Solch eine Rolle spielt zum Beispiel das disziplinierende Lachen der Männer in der „Rede der Frauen an die Männer“ in *Sejm niewieści* [Der Frauensejm] von Marcin Bielski (1557)²¹:

[...] czemuż też radzić nie mamy
 O dobrym spólnym naszym? A zwłaszcza, ze znamy
 Gnuśne, was, mężę nasze. Niech, gdy nie umiecie,
 U nas rząd jaki będzie, a z nas się nie śmiejcie.
 (*Przemowa Białychgłów do Mężczyzn*, Z. 9-12)

[Warum sollen wir nicht über unser / gemeinsames Wohl beratschlagen? Und besonders dann, wenn wir euch, / Faulpelze kennen? Euch, unsere Männer! Wenn ihr es nicht könnt, / dann lasst uns eine Regierung bilden, und lacht nicht über uns.]

oder mit Eufemijas Worten:

Bo oni, co my czynim, w śmiechy obracają,
 Naszę sprawę i radę za błazeństwo mają.
 (Z. 169-170)

21 Den Text zitiere ich aus der Ausgabe: M. Bielski: *Komedyja Justyna i Konstancyjej*, M. und J. Bielscy: *Sjem niewieści*, bearb. von J. Starnawski, Kraków 2001.

[Weil sie ins Lachen verfallen, was immer wir tun, / unsere Angelegenheiten und unseren Rat halten sie als Narretei.]

oder in der Aussage der „votierenden“ Ehefrauen:

Ślusznej rzeczy żądamy, nie bojmy się grzechu,
Niechaj więcej nie stroją z nas opilcy śmiechu.
(Z. 367-368)

[Wir verlangen eine gerechte Sache, lasst uns keine Angst vor der Sünde haben. / Die Säufer, sie sollen nicht mehr über uns lachen.]

Jedoch Konstancja teilt diese „männlichen“ Ansichten. In ihrer Aussage dominieren männliche Sichtweisen. Sie spricht im Namen der traditionellen Werte und der geltenden Hierarchie. In diesem Sinne ist hier auch das Lachen am Anfang der Rede zu sehen, die über die richtigen Relationen und Pflichten des Geschlechts gehalten wird:

Na wielkie się tu rzeczy sadyście;
Zda mi się śmiech z siebie uczynicie.
Nie dało wam tego przyrodzenie,
Byście miały rycerskie ćwiczenie.
Tylko samym mężom to przystoi:
Czynić ręką a jeździć we zbroi.
A wam łajać²², gdy się rozgniewacie;
Żadnej innej obrony nie macie.
(Z. 697-702)

[Ihr wagt große Sachen, es scheint mir, / dass ihr euch dadurch selbst zum lachenden Gespött macht. / Euer Geschlecht erlaubt es euch nicht, / dass ihr Leibesübungen wie das Rittergeschlecht macht. / Nur den Männern ziemt es / mit der Hand zu kämpfen und die Ritterrüstung aufzusetzen. / Wenn ihr verärgert seid, dann könnt ihr nur Rügen, / sonst habt ihr keine andere Verteidigung.]

Im Zusammenhang mit den biblischen Traditionen, welche auf die Bewertung des Lachens²³ und das sich-nicht-Einschalten in das Lachen verweisen, ist die Episode über Noahs Nacktheit wichtig (Gen 9,18-19). Die Reaktion von Ham, Sem und Japhet soll hier als Beispiel dienen. (Aus diesem musterhaften Beispiel entwickelt sich eine feudale Struktur und schöpft daraus ihre Berechtigung.²⁴) Das Lachen

22 Die „Schelte“ wurde als Tatbestand im polnischen Privatrecht festgehalten.

23 Siehe z.B. E. R. Curtius: *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, op. cit., S. 421-423 und 425-428; Ch. Deupmann: „*Furor satiricus*“. *Verhandlungen über literarische Aggression im 17. und 18. Jahrhundert*, Tübingen 2002, S. 258-267.

24 H. E. Keller: *Lachen und Lachresistenz*, op. cit., S. 39-41. Die Gegenüberstellung von Ham gegen Sem und Japhet gehört zu *grand récit* der mittelalterlichen Gesellschaft, die das Vorhandensein von *ordo* begründet und nach der Ausweitung des Schemas es in der Soziogenese für die Mehrzahl politischer und gesellschaftlicher Unterschiede benutzt.

von Ham ist obszön, es verwandelt sich in eine „verfälschte Form des Lachens“²⁵ und begründet das spätere Schicksal seiner Nachfahren. In der jüdisch-christlichen Kultur wird Ham zum Prototyp des Spötters (zum Anti-Typen von Christus).²⁶ So gab es das Bewusstsein von Begrenzung und Komplexität des „Lachens“, das sich als ein „gutes“ Lachen zeigt, ebenso wie es zu einem „teuflischen“ Lachen werden kann.²⁷

Die Gewichtung des Lachens als ein feindliches und bedrohendes Phänomen zeigt sich zum Beispiel im Werk von Mikołaj Rej. Der Rezipient hat hier die Rolle auferlegt bekommen, selbst ein Bewusstsein und einen Willen zu entdecken, um sich einer Lachgemeinschaft auszuschließen. In *Żywot Józefa* [Das Leben von Joseph], das 1545 herausgebracht wurde, machen sich die Brüder über Józef lustig und lachen ihn aus. Achiza verspottet seine Bemühungen um Erhalt der Tugend (z. B. Zeile 1404) und lacht über die moralische Zerrissenheit von Zefira, der Ehefrau Potifars. Die Situation „entscheidet“ jedoch ein anderes Lachen. Es ist das Lachen Gottes, über welches Józef sagt: „Bo dziwnie ten [Bóg] swe sprawy / na tym świecie rządzi: / Każde ludzkie mnimanie / zawždy opak sądzi; / Co sobie dobrze tuszą, / śmieje się on z tego, / A wielokroć z łaski swej / wspomaga nędznego“ (Z. 389-396)²⁸ [Gott regiert seltsam die Welt: / Stets anders sieht er das menschliche Treiben. / Was immer die Menschen vorhaben, / lacht er darüber / und oft nur aufgrund seiner Gnade, / hilft er den Armseligen]. Mikołaj Rej, so Marta Kacprzak²⁹, knüpft hier an die Bibel an. Im *Buch der Weisheit* verhöhnt Gott die Frevler: „Der Gerechte, der entschlafen ist, / verurteilt die Frevler, die noch leben, / die früh vollendete Jugend / das hohe Alter des Ungerechten. // Die Frevler sehen das Ende des Weisen, / verstehen aber nicht, was der Herr mit ihm

25 H. E. Keller: *Lachen und Lachresistenz*, op. cit., S. 36. Der Ausdruck „Fehlform des Lachens“, der sowohl die Verfolger kennzeichnet, welche die Leiden Christi verspotteten, wie auch das Benehmen Hams (seine Reaktion auf die Nacktheit des Vaters) führte Jacques Le Goff ein (*Das Lachen im Mittelalter*, Stuttgart 2004, S. 22). Der Autor bezieht sich – anders als Hildegard Elisabeth Keller – weder auf Ham noch auf die Passion Jesu von Nazareth.

26 H. E. Keller: *Lachen und Lachresistenz*, op. cit., S. 54.

27 Ibidem, S. 37.

28 M. Rej: *Żywot Józefa z pokolenia żydowskiego 1545*, Hrsg. R. Zawiliński, Kraków 1889, S. 15-16. Die Zitate von *Żywot* stammen aus dieser Ausgabe. Vgl. M. Kacprzak: *Mysł o Bogu i człowieku w „Żywocie Józefa” Mikołaja Reja*, Warszawa 2003, S. 168-174, hier S. 169.

29 M. Kacprzak: *Mysł o Bogu i człowieku*, op. cit., S. 168-174, hier S. 171-172. Vgl. auch Ch. Deupmann: „*Furor satiricus*“, op. cit., S. 267 (mit Bezügen u. a. auf Ps 2,4; 37,13; 59,9).

wollte / und warum er ihn in Sicherheit brachte // Sie sehen es und gehen darüber hinweg; / doch der Herr lacht über sie“ (Weish 4, 16-18).³⁰

Auch Rejs Paraphrase der Psalme *Psalterz Dawidów*³¹ [Der Psalter Davids], die wahrscheinlich ein Jahr nach der Ausgabe von *Żywot Józefa* im Jahr 1546 herausgebracht wurde (obwohl sie auch zeitgleich entstanden sein könnte), muss hier in Betracht gezogen werden, da sie ebenfalls bildhafte Psalme vom Lachen Gottes beinhaltet, welches die Pläne der Sünder zunichte macht.³² Aus der göttlichen Perspektive heraus wird das Vorhaben beider Frauen – Achiza und Zefira – hier als Narretei gesehen: „Ach, wszechmogący Panie, / który tam wszystko widzisz! / Patrząc tu na swe błazny, / zaż się za nie nie wstydzisz? / Którzy chcą wszystko pokryć / od Twej wiadomości, / A prawie jawnie szydą / z Twej świętej możności!” (Z. 2511-2518) [Ach, allmächtiger Herr, / der du alles siehst! / Wenn du hier auf deine Narren schaust, / schämst du dich nicht für sie? / Sie wollen alles vor deinem Wissen unsichtbar machen, / und verspotten fast offen / deine heilige Macht!].

Das Lob und die Zustimmung zum Ehebruch fordern den Widerstand des Lesers (in *Synod ministrów heretyckich* [Synode der häretischen Geistlichen]), der durch seine Nichtteilhabe am Lachen die Form des Protestes wiedergibt: „Żonkę cudzą obłąpić, jest też to lekarstwo. / Co to ludzie nazwali być śmiertelnym grzechem, / Jest to własna uciecha – odbędzie to śmiechem“ (Z. 944-946)³³ [Eine fremde Ehefrau anzugrapschen ist auch eine Medizin. / Das was die Leute einst als Todsünde nannten / ist ihnen aber eine Freude – und sie machen es mit einem Lachen].

Die Distanzierung gegenüber der feindlichen Lachgemeinschaft wird zu einer weiteren Quelle der Komik, wie in *Z chłopia król* (1637) [Vom Bauern zum König] von Piotr Baryka.³⁴ Der disziplinierte Schultheiß, der zu seiner Ausgangsform zurückgebracht wurde, aber noch weiterhin davon überzeugt ist, dass er ein König ist, wird von der „braven Kompanie“ mit Hilfe des Lachens verstanden: Denn er zeigt seine Vorstellung von der Welt durch sein (wie die Soldaten es verstehen) spöttisches Lachen über die Soldaten („Placi ty z

30 Alle Zitate gemäß *Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Die Bibel. Gesamtausgabe*, Stuttgart 1980, hier S. 738-739.

31 Vgl. die Ausgabe von Stanisław Ptaszycy (Petersburg 1901).

32 M. Kacprzak: *Mysł o Bogu i człowieku*, op. cit., S. 172-174. Weiter zum Ausmaß des Lachens in der Theologie von Martin Luther, vgl. J. A. Steiger: *Das Lachen Gottes und des Menschen*, in: *Anthropologie und Medialität des Komischen im 17. Jahrhundert (1580-1730)*, Hrsg. S. Arend, Th. Borgstedt, N. Kaminski, D. Niefanger, Amsterdam-New York 2008, S. 403-427.

33 *Kontreformacyjna satyra obyczajowa w Polsce XVII wieku*, op. cit., S. 222.

34 Ich nutze die Ausgabe in: *Dramaty staropolskie. Antologia*, bearb. von J. Lewański, Bd. 4, Warszawa 1961, S. 137-179, 543-557.

nas szydzisz?“, Z. 793 [Ist es ist dir vom Nutzen, dass du uns so verspottest?], „Tak sie to z nas śmieje“, Z. 800 [So lacht er über uns]). Er verlangt eine Korrektur in Anlehnung an die Gewalt („Pójdziez ty stąd z czerwonym kapturem po chwili“, Z. 821 [Nach einer Weile wirst du von hier mit einer roten Kapuze gehen]). Die Soldaten schließen sich aktiv aus dem „Lachen“ des Schultheißen aus. In *Komedia rybałowska nowa* (1615) [Neue Lehrmeisterkomödie] kündigt der gekränkte und aggressive Konföderat (während er mit dem Säbel der Gesellschaft droht, die sich im Bauernhaus versammelt hat) das Folgende an: „Jeszcze sie ja wam franci, niedługo odśmieje“ (Z. 290) [Bald wird euch Schlitzohren das Lachen erwidert].³⁵ Dabei wird dem Publikum der vergebliche Versuch des Konföderaten gezeigt (er wird bald darauf festgenommen) sich aus der Lachgemeinschaft auszuschließen, obwohl diese in Wirklichkeit ihm nicht gänzlich feindlich gesinnt ist. (Die Aussage des Werks zeigt u. a. die Milderung der Konflikte, die mit der Stationierung sowie mit dem damit einhergehenden Missbrauch verbunden ist).

Das Lachen nach Michail Bachtin

Das Lachen gehört mit zum Untersuchungsgegenstand der Geschichtswissenschaft, damit also auch der Literaturgeschichte, besonders derjenigen, die sich auf Kultur und Soziologie bezieht.

Nach der Begriffsdefinition von Eugène Dupréel und Mary Douglas³⁶ bildet das Lachen nicht nur eine Gemeinschaft. Als Manifestation eines symbolischen

35 *Dramaty staropolskie*, op. cit., Bd. 3, Warszawa 1961, S. 115-140, hier S. 131.

36 In seiner Arbeit *Prozess der Zivilisation und Höfische Gesellschaft* berücksichtigte Norbert Elias das Lachen nicht. Das überrascht, wenn man bemerkt, dass das Lachen die Begrenzungen der gesellschaftlichen Kontrolle durchbricht, welche mit den zivilisierenden Maßnahmen einhergingen (vgl. M. Pfister: „*An Argument of Laughter*“. *Lachkultur und Theater im England der Frühen Neuzeit*, in: *Semiotik, Rhetorik*, op. cit., S. 212). In dem nicht veröffentlichten Nachlass blieb der Essay erhalten, der dieser Problematik gewidmet ist und der aus der Mitte der 50-er Jahre stammt – *Essay on Laughter*, vgl. E. Schörlle: *Die Verhöflichung des Lachens. Anmerkungen zu Norbert Elias' Essay on Laughter*, in: *Höfische Gesellschaft und Zivilisationsprozess. Norbert Elias' Werk in kulturwissenschaftlicher Perspektive*, Hrsg. C. Opitz, Köln 2005, S. 225-244. Die Anmerkungen von Elias (der das Lachen in der Kategorie eines Faktors sieht, der die Aggression vermindert: In dem Augenblick, in dem gelacht wird, sind wir nicht im Stande die Aggression zu zeigen – er gibt aber zu, dass das Lachen selbst auch ein Aggressionspotential darstellt – nach E. Schörlle: *Die Verhöflichung des Lachens*, op. cit., S. 236-237) betreffs der Veränderungen des kulturellen Ausmaßes des Lachens in Rahmen des Zivilisationsprozesses sind verschwindend gering (ibidem, S. 238).

Systems der Gemeinschaft führt es zur Aussöhnung der Gruppe, bestätigt ihre Identität, hilft bei Aussprache der Konflikte und führt zu deren Lösung.³⁷

Die Lachgemeinschaft ist nicht mit der Gesellschaft und ihren Gruppierungen identisch. Wesentlich ist hier der prozessuale und performative Charakter des Lachens – die Gruppe, die eine Gemeinschaft bildet, muss sich nicht mit dem Gesellschaftsstatus ihrer einzelnen Mitglieder identifizieren.³⁸

Besondere Eigenschaften der anthropologischen Auffassungen des Lachens können durch die Kritik an dem Konzept von Michail Bachtin beobachtet werden. Sein Werk *François Rabelais und die Volkskultur des Mittelalters und der Renaissance* entstand in den 30-er Jahren des 20. Jahrhunderts und wurde in den 60-er Jahren veröffentlicht.³⁹ Es verkündet die befreiende Funktion des Lachens im Kontext des spezifisch verstandenen Karnevals und der Karnevalisierung. Im kleineren oder größeren Maß wird es bis heute zum Bezugspunkt, da es zum Gegenstand intensiver Rezeption wurde. Das grundsätzliche Element des Konzepts von Bachtin ist sein Karnevalsbegriff. Dieser ist eine Demonstration von absoluten Normen – und das Verständnis für das Phänomen des Lachens. Bedacht werden sollte dabei die besondere Wirkung des Konzepts auf die polnische Geisteswissenschaft sowie die eingegrenzte Rolle der Kritik an dessen Lösungen.⁴⁰

37 W. Röcke, H. R. Velten: *Einleitung*, op. cit., S. XIV.

38 Hilfreich ist hier die Unterscheidung, die in den deutschsprachigen Arbeiten gemacht wird, welche dieser Problematik gewidmet sind. Es wird hier zwischen der Lachgemeinde (diesen Ausdruck führte Hans Robert Jauf ein – *Über das Vergnügen am komischen Helden*, in: *Das Komische*, Hrsg. W. Preisendanz, R. Warning, München 1976, S. 103-132, hier S. 106) und Lachgemeinschaft (ausführlicher W. Röcke, H. R. Velten: *Einleitung*, op. cit., S. XIV-XVII). Der zweite Begriff basiert vor allem auf der kognitiven Gemeinschaft der Überzeugung der Lachenden. Im ersten hat das Lachen keinen Zusammenhang mit dem (breit verstandenen) gesellschaftlichen Status der Lachenden (vgl. H. E. Keller: *Lachen und Lachresistenz*, op. cit., S. 35 ff.). Nur im ersten Begriff kann es zur „Verselbständigung“ kommen, so dass dies vor allem eine physiologische Erscheinung darstellt: Das Lachen, das den Menschen überkommt, erlaubt keine weitere Pflege des stoischen Ideals *apatheia* und der durch ihn erreichten Autonomie im Verhältnis zu den Umständen der Außenwelt. Das körperliche Ausmaß des konvulsiven Lachens ist ein Ausdruck der Erweckung der Sinne für die äußerliche Welt, die dank des Verstandes ausgeschlossen werden sollte – siehe zum Beispiel K. Bormann: *Zur stoischen Affektenlehre*, in: *Pathos, Affekt, Gefühl*, Hrsg. I. Craemer-Ruegenburg, Freiburg 1981, S. 89 ff.

39 M. Bachtin: *Rabelais und seine Welt. Volkskultur als Gegenkultur*, aus dem Russischen von G. Leupold, Frankfurt am Main 1995. Über das Problem der Identität des Buches von Bachtin, vgl. D. Ulicka: *Powieść mą widzę ogromną... (wprowadzenie do antologii)*, in: *Ja – inny. Wokół Bachtina*, Hrsg. D. Ulicka, Kraków 2009, Bd. 1, S. 14.

40 Zur Rolle Bachtins in der polnischen Literaturwissenschaft, vgl. D. Lewiński: *Strukturalistyczna wyobraźnia metateoretyczna. O procesach paradygmatyzacji w polskiej nauce o literaturze*, Kraków 2004, S. 139-140.

Die Andersartigkeit der Auffassung von Bachtin, ihre „Nichtkompatibilität“ zu früheren Auffassungen, erzwang nicht nur einmal die Revision des vorhandenen Begriffsapparats, sondern, was kennzeichnend ist, auch die Rückwirkung auf die Schlüsselvorstellungen innerhalb dieser Konzeption (und ihre Modifikationen).

Es ist nicht offensichtlich, wie Bachtin angenommen hat, dass eine Verbindung zwischen Karneval und dem Lachen oder auch zwischen der „Volkskultur des Lachens“ und der Volkskultur selbstverständlich und notwendig ist.⁴¹ Die im Karneval auftretenden parodistischen Elemente führten zum Lachen. Doch in den Quellentexten, die von Dietz-Rüdiger Moser analysiert wurden, verweist nichts auf das Auftreten des Lachens mit rituellem Charakter. Viele Elemente des Karnevals hatten sicherlich nichts mit dem Lachen gemein. Ihr Charakter jedoch war, ganz allgemein gesehen, weitaus didaktisch und ernsthaft zu sehen sowie weit von lustigen Vorstellungen entfernt. Die Zeit des Karnevals diente der Demonstrierung der Welt des *profanum*, der menschlichen Existenz in der Welt. *Ludicra* (mit einer unentbehrlichen didaktischen Intention) gehören zu dem Bereich *profanum*. So einen Charakter besitzt die karnevaleske Hölle, die der christlichen und allegorischen Vorstellung entspricht und nicht ohne Verbindung mit der religiösen Kultur verstanden werden kann.⁴² Der utopische und befreiende Aspekt des „Karnevals“ steht in Opposition zu seiner liturgischen Funktion. Der Humor wirkt auch nicht befreiend gegenüber der feudalen Macht. Er ist gebunden an die Zustimmung dieser Macht.⁴³ Die Schlüsselverbindung zwischen den „Karnevalsfesttagen“ und der Literatur bleibt für Bachtin nicht greifbar.

In Bachtins Konzept bleibt das „Lachen“ ein Ausdruck des Volksprotestes gegen die feudale und hierarchische Ordnung. Jedoch entgegen dem Autor stellt die grundsätzliche gesellschaftliche Funktion des Lachens in der feudalen Gesellschaft das Aufzeigen der Normen und die Disziplinierung dar (mit Hilfe des Lachens als einer Form der Bestrafung). Dies geschieht eben mit Hilfe des Lachens als einer gewissen Gewaltform. Im klassischen Werk der „Unterhaltungs“-Literatur des späten Mittelalters, so im *Eulenspiegel*, wird betont, dass das Lachen nicht die „befreiende“ Funktion erfüllt. Am häufigsten ist der Gegenstand des Lachens

41 Die Veränderungen dieser Verbindung stellen die Achse von Bachtins Überlegungen dar – von einer einspurigen Enklave des mittelalterlichen Lachens (die Rolle des Karnevals), die sich der agelastischen und ersten offiziellen Kultur entgegengestellt, zu seiner „Ubiquität“ in der Zeit der Renaissance (es kommt zu einem Übergang in die Literatur – ein Zeugnis dafür ist das Werk Rabelais') hin zu der Marginalisierung der Lachkultur in der Literatur und Kultur der Frühen Neuzeit.

42 D.-R. Moser: *Lachkultur des Mittelalters? Michael Bachtin und die Folgen seiner Theorie*, „Euphorion“ 1990, H. 1, 96. Ausführlicher: D.-R. Moser: *Fastnacht – Fasching – Karneval. Das Fest der „Verkehrten Welt“*, Graz-Wien-Köln 1986, S. 180-204.

43 M. Bayless: *Parody in the Middle Ages. The Latin Tradition*, Ann Arbor 1996, S. 181-182.

der Schaden, der von Eulenspiegel verrichtet wurde, was ein Grund zur Freude ist und eben zum Lachen führt. Dieser Grund wird auch der Grund des Lachens für unbeteiligte Beobachter, die mit den Ereignissen vertraut gemacht wurden. Das Lachen hat hier vor allem zynische Bedeutung. Es wird zum Ziel an sich, zur Schadensfreude, zum Anlass zur Diskussion, die sich über die satirische Dimension des Textes (und der „Infernalität“ der Figur des Eulenspiegels) erstreckt.⁴⁴

In der „Lachkultur des Volkes“ hat der Akt der Distanzierung gegenüber dem Wertesystem und dem Sprechakt eine entscheidende Bedeutung – daher die Rolle und der Rang der Parodie nach Bachtin. Die so verstandene Transgressionsfunktion des Lachens im Konzept von Bachtin⁴⁵ lehnt sich an seine symbolische Bedeutung an, die in den hierarchischen und dogmatischen Systemen groß ist, in offenen Systemen jedoch wiederum klein. Die Transgressionsfunktion des Lachens bleibt in den Gesellschaften, die sich an den gesellschaftlichen Konsens anlehnen, vor allem in den gegenwärtigen Gesellschaften der liberalen Demokratie, sehr häufig schwach und bedeutungslos.⁴⁶ In Gesellschaften, die sich an hierarchische Ordnungen stützen, besonders in den feudalen Gesellschaften im frühneuzeitlichen Europa, kann die Transgressionsrolle der Sexualität essentiell erscheinen. Die Objektauswahl der Komik wird eng mit den sehr grundsätzlichen und universellen Regeln von Wahrnehmungsarten und Werthierarchie verbunden.⁴⁷ Darüber hinaus ist die Komik immanent gegenüber dem System, in dem Sinn, dass jede Verletzung der erwähnten Regeln ausgelacht werden kann, um das gesellschaftliche System zu stabilisieren oder zu bestätigen. Daher resultiert die „Schutz-“ und „Verteidigungsrolle“ der Komik (was in der Zeit von religiösen Meinungsdivergenzen und religiösen Kriegen wichtig war). Das Lachen kann deshalb auch in einer verständlichen Weise nicht an die Transgression gebunden werden, besonders nicht im gesellschaftlichen Ausmaß. Die Verletzung der Normen und der Konventionen im gegebenen gesellschaftlichen Kontext wirkt nicht aufwiegender, sondern weist auf ihren Wert in der Gesellschaft hin. Diese Funktion darf nicht missachtet werden. Ihre Missachtung (wie auch die Missachtung der Normen selbst, die kulturell sehr häufig weit von unseren Normen

44 R. Heinritz: *Erde zu Erde. Fäkalmotivik im Dyl Ulenspiegel*, „Eulenspiegel-Jahrbuch“ 2002, S. 20 ff. Siehe ausführlicher Kap. 4.

45 Über die „Transgression“ bei Bachtin, vgl. auch P. Burke: *Popular Culture in Early Modern Europe*, London 2009, S. 7-8 (Introduction to the Third Edition).

46 Siehe auch die Anmerkungen zum Thema der Scham im Kap. 5, der dem „Zivilisationsprozess“ von Elias gewidmet ist.

47 Siehe Peter L. Berger, Thomas Luckmann: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, übers. von M. Plessner, Frankfurt am Main 1999.

sind)⁴⁸ verursacht automatisch eine Bewertung der Komik in den Kategorien des Protestes, des Aufstandes oder der Revolution. Die Komik, obwohl jedes Mal in einer anderen gesellschaftlichen Schattierung, baut in der Regel auf dem Verweis, dass man der Norm nicht gewachsen ist – egal ob der religiösen oder der sittlichen Norm. So sollte die Komik zum Beispiel im Zusammenhang mit dem Versuch Marcolphus zu erhängen gesehen werden und ebenso mit dem Versuch einer Urteilsverkündung im *Eulenspiegel*, wie in der „Historie“ 56 (*Historyja, jako Sowiżrzała w Lubeku miano obiesić, a jaką prędką niecnotą szubienice uszedł* [Die Geschichte, wie Eulenspiegel in Lübeck erhängt werden sollte und wie er dem Galgen entkam]). Das Lachen entsteht aus der Blamage der Unfähigkeit einer Urteilsvollstreckung, die auf Befehl des „überlisteten“ Salomons ausgeführt werden sollte, dank der Suche nach dem Baum, auf dem sich Marcolphus mit dem Wind herumplagen soll. Die Schaffung einer Lachgemeinschaft verhindert das Aufbäumen des Konfliktes (indem aber gleichzeitig der Konflikt selbst betont wird) und entlädt die tödlich gefährlichen Konsequenzen. Auch aus diesem Grund gehört Marcholt zu den „Lachgegenständen“.⁴⁹ (Die Komik beider Gestalten kann nicht ausschließlich mit der didaktischen Intention beschrieben werden – das ist eine Grundauffassung in *Delectatio et utilitas* von Joachim Suchomski, der in dem Didaktimus die Funktion der komischen Unterhaltung sieht.⁵⁰ Diese Intention wurde auch Jan z Koszyczek unterstellt. Darüber schreibt Hieronim Wietor, der Herausgeber des altpolnischen *Marcolfus*, in seinem Vorwort, das an die verehrte Frau Anna Wojnicka gerichtet ist.)

48 Die Notwendigkeit der Kenntnis des Normsystems betonte z. B. Lothar Fietz (*Möglichkeiten und Grenzen einer Semiotik des Lachens*, in: *Semiotik, Rhetorik*, op. cit., S. 7-20, besonders S. 16 ff.).

49 Siehe A. Schwarz: *Ulenspiegel und Reynke – ein Vergleich ihres sprachlichen Handelns*, in: *Hermen Bote. Braunschweiger Autor zwischen Mittelalter und Neuzeit*, Hrsg. D. Schöttker, W. Wunderlich, Wiesbaden 1987, S. 220. Dies betonte Wit Korczewski in *Rozmowy polskie*, indem er seine Arbeit mit *Marcholt* verglich in *Ku czytelnikowi: „Snadź czasem Marcholta czytasz, / [...] Czemuż by to ominąć chciał? [...] przecedwszy rzeczesz to sam, / Ze są rzeczy pożyteczne, / A na wielu miescach śmieszne, / Które przeto śmiech wzruszają”* (Z. 13-25) [An den Leser: Du liest doch manchmal „Marcolfus“ [...] Warum willst du dann nicht dieses Buch lesen? [...] Wenn du es zu Ende gelesen hast, dann wirst du feststellen, / dass es hier nützliche Sachen gibt, / die an vielen Stellen lustig sind / und uns zum Lachen bringen] (*Rozmowy polskie, łacińskim językiem przeplatane, rytmy ośmiorzecznymi słożone*, in: *Komedie, dialog polemiczny i moralitet XVI wieku*, bearb. von K. Wilczewska, Lublin 2002, S. 1-125, hier S. 4). Dieses Rezeptionsmodell zeigt nicht den Egoismus und die vernichtende Falschheit von Marcolphus (so bei W. Röcke: *Die Freude am Bösen. Studien zu einer Poetik des deutschen Schwankromans im Spätmittelalter*, München 1987, S. 133 ff.).

50 Siehe auch W. Röcke: *Die Freude am Bösen*, op. cit., S. 154-159.

Bachtins Konzept macht nur dann Sinn, wenn von einer Bi-Polarität der früheren Gesellschaft ausgegangen wird, der jedoch nicht zugestimmt werden kann. Die feudale Hierarchie und das „Volk“ mit seiner „Lachkultur“ müssen streng voneinander getrennt werden. Ohne Zweifel wird das Volk dann durch das Lachen seinen Wert bestätigen und die Werte, die ihm gänzlich gegen die Struktur der feudalen Welt gehen (sowohl der Kirche als auch des Staates), mit den sie bevölkernden „Agelasten“, denen jegliches Lachen fremd ist, negieren. Daher hat und muss der Begriff des Lachens bei Bachtin ein deutlich transgressives Ausmaß haben. Das Lachen bestätigt die aufwieglerische Kraft des Volkes, es ist ein Zeichen der Rebellion gegen die „offizielle“ gesellschaftliche Hierarchie, und – was noch einmal betont werden sollte – es macht die Wahrnehmung der stabilisierenden, disziplinierenden und beschützenden Funktion des Lachens in der hierarchischen Gesellschaft (und auch seine therapeutische Rolle im Rahmen der *ars iocandi*) unmöglich. Solch eine Funktion ist in der Tat im Rahmen der Bachtin'schen „Volkskultur des Lachens“ nicht möglich. Das zeigt sich zum Beispiel in der Fazetie *O jednym opacie* (PLM 140-141) [Über den einen Abt], die aus der Sammlung *Prażonka albo nawara* (1615) (PLM 137-153) stammt. Hier trägt der Antiklerikalismus der dargestellten Bauern keine Revolutionsbereitschaft in sich (er hat auch kein lizenziertes „Rebellionsritual“)⁵¹, was eine Billigung der feudalen Abhängigkeiten ausdrückt, welche eine verpflichtende Kraft haben und unanfechtbar sind (dies drückt der Erzähler in der Ermahnung des zweiten Bauern aus):

Opat jeden, gdy umarł, więc przy pogrzebie, jako to bywa, poddanemi wszędy zatkać, jeden chłop nie mógł trunny jednego końca dźwignąć; drugi nań zawoła: Dźwigajże, maszli dźwigać! Odpowie: Nie mogę, co tak haniebnie ciężki! On zaś pierwszy chłop rzecze: Diabłać już teraz ma być ciężki, cięższyć nam był za żywota.

[Als ein Abt gestorben war, kamen, wie es immer geschieht, zu seiner Beerdigung viele Fronbauern. Ein Bauer konnte den Sarg an dem einen Ende nicht heben. So rief der andere: Hebt, du sollst heben! Er antwortete: Ich kann nicht, er ist so schrecklich schwer! Und dann sagte wieder der Erste: Zum Teufel, jetzt ist er immer noch so schwer, obwohl er es uns schon zu Lebzeiten so schwer machte!]

Diese Haltung ist weit von einer aufwieglerischen Dreistigkeit entfernt, sie drückt Demut sowie Akzeptanz der eigenen Lage aus.

Eine Komik, die in das feudale System eingefügt sein würde und die der Disziplinierung der Gesellschaft sowie Stabilisierung des Wertesystems und der Hierarchie durch die kulturell angenommenen Formen des „Auslachens“ dienen sollte, ist im Rahmen der Bachtin'schen Theoreme von der „Volkskultur des La-

51 Diese Richtigkeit sollte auch in Bezug auf die „bäurischen Lamentierereien“ betont werden, vgl. ausführlicher Kap. 1.

chens“ nicht möglich. Bachtin kennt kein konformistisches Lachen, dessen Rolle eine Bestätigung und Akzeptanz des Systems ist.⁵²

Das Lachen, solange es zulässig ist, muss (entgegen Bachtin) gar nicht als transgressiv verstanden werden. Im Gegenteil: Wenn es unzulässig wird, so kann und sollte es als Ausdruck von Dummheit oder gesellschaftlicher Kompetenzbegrenzung oder gar als Skandal bewertet werden. Die gesellschaftliche Kontrolle der Perzeption wirkt im Namen der nicht in Frage gestellten Hierarchie oder der allzu wertvollen Werte, so dass sie nicht in den Schatten komischer Zweifel gestellt werden kann.⁵³ Es kann sogar die Behauptung aufgestellt werden, dass jede für die Gesellschaft wichtige Situation, die nicht in den kulturell intimen Rahmen tritt (sofern diese Kategorie wahrnehmbar ist), eine Transgression durch das Lachen ausschließt. Ein Lachen kann nur bedeuten, dass man sich für ein System (oder Untersystem) entscheidet und gleichzeitig dagegen ist, was dessen Gleichgewicht stört. Im gesellschaftlichen Ausmaß macht sich das Lachen vor allem über etwas lustig oder es beleidigt, allerdings nur im Einklang mit dem Wertesystem, in dessen Namen man mit Hilfe des „Lachens“ „spricht“. Das Ergebnis dessen ist der Ausschluss und danach erneut wieder die Stabilisierung der „neuen“ Gesellschaft, die durch die durchgeführte Exklusion erneuert wird.

In seinem *Postny obiad* [Das Fastenmahl] fügte Hiacynt Przetocki, in dem Teil „goście“, ein lustiges Epigramm *Kalikowie* [Krüppel] hinzu, das diesen Mechanismus gut verdeutlicht (es zeigt die Teilnehmer, die an der „Fastenmahlzeit“ zusammensitzen und die *per se* der Grund für ein Ciceronisches Lachen (*De oratore*, II 236) aufgrund einer klassischen Komikquelle sind, nämlich aufgrund einer Hässlichkeit (*turpitude*) und einer Unförmigkeit (*deformitas*):

U tego nos nie cały, tu głowa przycięta,
 A tu gęba ośmioro haftami jest spięta,
 Ten jednym okiem patrzy, ten zaś nie ma ucha,
 Ten darmo palce nosi, więc do złęgo ducha.
 Pójdźcie precz do szpitala z izby, kalikowie,
 Tam was niech bywa karmią i chromi dziadowie.
 A jeżeli u tego stołu chcecie jadać,
 Miejciez kto by was karmił, bo będziecie biadać.⁵⁴

-
- 52 Siehe die Überlegungen von Hans-Jürgen Diller (*Lachen im geistlichen Schauspiel*, in: *Komische Gegenwelten. Lachen und Literatur in Mittelalter und früher Neuzeit*, Hrsg. W. Röcke, H. Neumann, Paderborn 1999, S. 175-197), die u. a. darauf verweisen, welche große Probleme es in den normativen religiösen Texten des Mittelalters mit dem Verständnis der Bachtin'schen Lachkultur als eine „Gegenkultur“ geben kann (ibidem, S. 183).
- 53 M. Douglas: *The Social Control of Cognition. Some Factors in Joke Perception*, „Man“ 1970, No. 3, S. 366-368.
- 54 H. Przetocki (P.H.P.W.): *Postny obiad albo zabaweczka*, bearb. von S. Cegiela et alii, Katowice 2005, S. 168 (die Grundlage für die Edition bildet die Ausgabe aus dem Jahr 1754).

[Der eine hat keine ganze Nase, der andere keinen ganzen Kopf, / und hier wird einem das Maul mit acht Haftstreifen zusammengehalten, / der nächste schaut nur mit einem Auge, der andere hat kein Ohr, / dieser dort kann die Finger nicht bewegen – also geh zum Teufel! / Geht doch alle ab ins Hospital, ihr Krüppel! / Dort sollen sie euch füttern und sicherstellen, ihr hinkenden Bettler! / Und wenn ihr, hier an diesem Tisch essen wollt, / dann müsst ihr jemanden haben, der euch füttern wird, dann sonst habt ihr was zu jammern.]

Hierbei kann die Frage gestellt werden, ob irgendeine Regel oder ein Aspekt des verpflichtenden Wertsystems in einer lustigen Art überhaupt dargestellt werden kann. Erst der für den richtigen Rezipienten aus dem entsprechenden Kontext lesbare „Entnahme“-Prozess – wie in der lateinischen oder vorfrühneuzeitlichen Parodie – kann einen Stoff machen, der für eine komische Darstellung geeignet ist. Das bedeutet gleichzeitig Verlust einer ernsten Identität dieses Stoffes.⁵⁵ Von der anderen Seite aber, sollte hinterfragt werden, ob irgendein Transgressionsakt überhaupt das Lachen provozieren kann, wenn in diesem Akt eine Normtransgression beobachtet wird und nicht nur der Akt des sich-selbst-lächerlich Machens, für den, der diese Überschreitung macht.

Die Riten einer Umkehrung enthüllen in den hierarchischen Gesellschaften eine Struktur – die werden zu einer paradoxen Quelle der Stabilität und Ordnung und drücken nur indirekt die Konflikte aus, für welche sie zu einem Sicherheitsventil werden. Die Norm-Umkehrung, welche die Aggression kontrolliert und diese unter ihrer Fuchtel halten soll, dient in Wirklichkeit der Bestätigung dieser Norm.⁵⁶ Die Welt, die „auf dem Kopf steht“ kann und soll „auf die Beine gestellt“ werden, aber sie soll auch nicht verändert werden: Der verrückte Herrscher, der nicht kompetente Richter, der Pseudoarzt, der heuchlerische Kaplan – sie alle sind Figuren einer Komödie, welche die Notwendigkeit des Vertrauens in sie bestätigt, die doch solide ihren Verpflichtungen nachgehen sollen.⁵⁷ Die Komik und das Lachen beseitigen die Spannung, die im gesellschaftlichen Leben vorhanden ist.

So zeigt zum Beispiel *Szoltys z Klechą*⁵⁸ [Der Schultheiß mit dem Pfarrlehrer] die Nichterfüllung dieser gesellschaftlichen Verpflichtungen (besonders im

55 Ich betone hier den formalen Status der parodistischen Anknüpfungen in der frühneuzeitlichen Kultur.

56 N. Zemon Davis: *Humanismus, Narrenherrschaft und die Riten der Gewalt*, op. cit., S. 142; P. Burke: *Helden, Schurken und Narren. Europäische Volkskultur in der frühen Neuzeit*, Übersetzung aus dem Englischen von S. Schenda, Stuttgart 1981, S. 215-218.

57 N. Zemon Davis: *Humanismus, Narrenherrschaft und die Riten der Gewalt*, op. cit., S. 143. Siehe auch: P. Burke: *Helden, Schurken und Narren*, op. cit., S. 213-218.

58 Zitiert nach: *Dramaty staropolskie*, op. cit., Bd. 4, Warszawa 1961, S. 485-501.

ethischen Ausmaß) durch Klecha, der den Schultheißen der Ketzerei⁵⁹ beschuldigt. Aber selbst die Übernahme der Funktion des Lehrers durch den Schultheißen (durch Intervention des Herren) löst dieses Problem nicht. Die Ordnung verlangt nach einer Wiederherstellung: Die Kenntnis des Lateinischen (und die Leitung der Schule) obliegt nicht der Kondition eines Bauern, wie es der Schultheiß selbst vernünftig und umsichtig gesteht: „Dam pokój już łaciźnie, będę rolę orał“ (Z. 258) [Ich werde schon vom Lateinischen ablassen und den Acker pflügen]. Ähnlich geschieht es bei der Einführung von Klecha in „młóćba i w insze roboty“ (Z. 173) [das Dreschen und andere Bauernarbeiten], weil, wie er selbst bemerkt: „Dobraż mię szkoła była i teraz ją pójmę“ (Z. 253) [Die Schule ist es gut für mich, ich werde sie weiter führen]. Diese Situation pointiert der Schultheiß im letzten Lamentieren: „Ja radzę każdemu: choć sie nie k myśli dzieje, / Lub szczęście krzywo patrzy, lub się też i śmieje, / Przedsię sie trzymaj swego. Dać Bóg, jeśli dać ma, / Nie pomogą i cepy, gdy dać wolej nie ma“ (Z. 277-280) [Ich rate jedem: auch wenn etwas gegen den Willen geschieht und / das Glück einem nicht wohlgesonnen ist und einen sogar auslacht / halte dich an das Deine. / Gott wird geben, falls er geben will. / Es werden keine Dreschflegel helfen, wenn kein wohlwollender Wille Gottes vorhanden ist]. Die Schlussworte entsprechen den Vorstellungen eines gläubigen (und demütigen) sowie arbeitsamen Bauern, der für die altpolnische Moralistik⁶⁰ sehr charakteristisch ist, wie in *Worek Judaszów* [Der Judassack] von Sebastian Klonowic zu sehen ist (der Autor stellt hier kontrastreich die positive Figur des Bauern mit der negativen Figur des Wucherers dar: „Przetoż, bracie, nie równaj lichwiarza z oraczem / Bo różni są od siebie⁶¹: Przyjmie wszystko za dobre, co przyniesie rola; / Mówi z pokorą: „Niech się dzieje Boża wola“ [...] Nie szemrze, nie swarzy się i z ziemią, i z Bogiem, / Żywi się nieboraczek barzo niskim brogiem⁶² [Also, Bruder, setze keinen Wucherer mit einem Pflüger gleich, / weil sie sich voneinander unterscheiden: Dieser nimmt alles als gut an, was der Acker bringt. / Er spricht mit Demut: „Gottes Wille soll geschehen“ (...) Er murt nicht, er zankt sich nicht, weder mit der Erde noch mit Gott. / Der arme Schlucker ernährt sich nur mit dem Notwendigsten].

59 Dieser Aspekt zeigt das Gewicht der religiösen Auseinandersetzung in der ideologischen Botschaft des Intermediums, vgl. M. Mieszek: *Intermedium polskie XVI–XVIII wieku. (Teatry szkolne)*, Kraków 2007, S. 71.

60 Vgl. S. Grzeszczuk: *Z problemów ludowości*, in: *Problemy literatury staropolskiej. Seria pierwsza*, Hrsg. J. Pelc, Wrocław 1972, S. 304.

61 S.F. Klonowic: *Worek Judaszów*, bearb. von K. Budzyk und A. Obrębska-Jabłońska, Wrocław 1960, S. 79 [eine eigene Paginierung].

62 Ibidem, S. 77-78 [eine eigene Paginierung]. *Szołtys z Klechą* besprach vor Kurzem Claude Backvis (*Panorama poezji polskiej*, Hrsg. A. Nowicka-Jeżowa, R. Krzywy, Warszawa 2003, Bd. 2, S. 31-32) sowie M. Mieszek: *Intermedium polskie*, op. cit., S. 172-173.

Eine Vielzahl von Texten der „bürgerlichen Literatur“ demonstriert diesen Schutzmechanismus (mit einer mehr oder weniger großen Komik), wie in *Szkolna mizeria* (1633) [Die große Not der Dorfschullehrer] in der Aussage des Kantors: „W szkole nas więc uczono takowej łaciny, / »Facito quae tua sunt«, niech młóci kto iny. / Żakeś, pilnujże szkoły, a wołom pokój daj“ (PKR 549) [In der Schule lehrte man uns solch ein Latein: / „Facito quae tua sunt“, es soll jemand anderer dreschen. / So achte die Schule und lass die Ochsen in Ruhe] oder in *Colloquium Janasa Knutla* (1633) [Kolloquium von Janas Knutel] von Jan Łopeski: „A tak z mego przypadku naucz sie dziś tego, / Nigdy, tak kondycyjej, jak i szczęścia swego / Nie odmieniaj; lecz na swym przestawaj / Szczęściu“ (Z. 412-415) (PKR 582) [Und so lerne aus meinem Vorfall heute, / wechsele nie deinen Zustand wie auch dein Glück, / sondern beharre auf deinem Glück].

Nach Meinung von Natalie Zemon Davis stellt die Umkehrung der Ordnung nicht nur einen Stabilitätsausdruck von Struktur und Hierarchie dar. Indem die Umkehrung kein Anfechtungsakt war, konnte sie aber eine Ursache für das Nachdenken über ein System sein, das wirkte und schließlich zur Veränderung führen musste.⁶³ Die Komik wird also vor allem als eine Art der Neutralisation der das geltende Wertsystem bedrohenden Fakten wahrgenommen. Auf diese Weise bestätigt die Komik eine Absage an ein ernsthaftes Traktieren der Elemente, die das System sprengen können. Die Elemente können es (wenn überhaupt) allein durch ihre komische, aber nicht durch ihre ernste Art tun. Sekundär kann die Komik die Ursache für die Veränderung der gestörten Stabilität werden.⁶⁴ Diese Auffassung erlaubt die Komik der allgemein bekannten Texte besser zur begreifen, insbesondere derjenigen, welche zu der religiösen Auseinandersetzungen gehören. Die Komik wird zu einem Vorführinstrument der Überlegenheit und der Vernichtung der Autorität des Gegners.⁶⁵ Die Komik zu verstehen, wie es von Zemon Davis präsentiert wird, ist im gewissen Maß konvergent zu der Auffassung von Henri Bergson mit seinem *Le rire* (der die gesellschaftliche Disziplinierung betont). Das Lachen oder besser das Auslachen dient als Inst-

63 N. Zemon Davis: *Humanismus, Narrenherrschaft und die Riten der Gewalt*, op. cit., S. 162.

64 Dieser Aspekt bezieht sich grundsätzlich auf die Überarbeitung der Texte, die das Motiv *dans macabre* übernommen haben. In *Nędza z Biedą z Polski idą* (ca. 1624) neutralisiert der Wohlstand die Bedrohung und die Erinnerung an die extreme Armut. Doch eine übermäßige Verehrung der „Wonne“ ruft den Tod hervor. Die Überzeugung, dass Wonne und Wohlstand sich standfest erweisen könnten, untergräbt durch das *memento mori* die Allgegenwart des Todes.

65 Diese Ansicht akzentuierte Aleksander Brückner (*Cechy literatury szlacheckiej i miejskiej wieku XVII*, in: *Księga pamiątkowa ku czci Bolesława Orzechowicza*, Bd. 1, Lwów 1916, S. 165-166). Zbigniew Nowak exponierte das Gewicht der Komik in den religiösen Auseinandersetzungen ([*Wstęp*], in: *Kontrreformacyjna satyra obyczajowa*, op. cit., S. 157-164).

rument der gesellschaftlichen Disziplinierung. Die gesellschaftliche Ordnung unterliegt der Bestätigung eben durch ein so verstandenes Lachen, das die Stabilisierung der Werteordnung festigt. Deshalb fungiert die Komik nicht in einer transgressiven Weise. Im gewissen Sinn kann sie (wie oben erwähnt) zu einem Zeugnis der gesellschaftlichen Bewusstseinsöffnung werden, insbesondere für Neuerscheinungen, die das System bedrohen. Diese können deshalb nicht mehr als ernst interpretiert werden, denn dann würden sie die Kohärenz des Systems stören. Die Komik ist in diesem Sinn ein Instrument der kritischen Selbstreflexion oder ein Ausdruck der gesellschaftlichen Kontrolle. Das, was den angenommenen Kategorien nicht entspricht, existiert und fordert nach Beachtung.⁶⁶

Das Lachen hatte in der religiösen Kultur des späten Mittelalters eine andere Funktion als bei Bachtin. Als Beispiel dafür sollen die Analysen von Aaron Gurjewitsch dienen. Dank dem Lachen wurde ein psychischer Mechanismus benutzt, der es erlaubt in das Angesicht des Todes zu schauen. Laut Gurjewitsch erzwang die Angst vor der ewigen Verdammnis (welche eine reale Perspektive für die Mehrheit der Christen war und ist) eine spezifische Verbindung des Lachens mit der Angst, zum Beispiel in der Predigertätigkeit (diesen Prozess illustrieren die *exempla*). Das betrifft insbesondere die Methoden der Katechese der Bettelorden. Die Ambivalenz des Lachens und der Angst ist anwesend in der Volkskultur und in der Religiosität des Mittelalters. Ein besonderer Fall ist die Vermischung von Lachen mit dem Weinen (was charakteristisch für die Erscheinung der Groteske in der Auffassung von Gurjewitsch ist⁶⁷). Diese Ambivalenz intensiviert die didaktische Anweisung, wie es zum Beispiel in *Dziewosłq̄b dworski* (circa 1620)⁶⁸ zu sehen ist:

A nas, prosim, słuchajcie,
Przyczyny sie spodziewajcie
Krotofilnej uciechy,
Pomiesza sie płacz z śmiechy.
(Z. 27-30)

[Hört uns bitte, / erhofft euch eine Ursache / für lustige Schwänke. / Das Weinen vermischt sich hier mit dem Lachen.]

-
- 66 Bezug nehmend auf die stabilisierende Funktion der Reinheit und der rituellen Unreinheit (insbesondere in Anbetracht der Verwischung von Autoritäten und der gesellschaftlichen Hierarchien), siehe M. Douglas: *Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigungen und Tabu*, übersetzt von B. Luchesi, Frankfurt am Main 1988, S. 183-231.
- 67 Siehe A. Gurjewicz: *Z historii groteski. „Góra“ i „dół“ w średniowiecznej literaturze łacińskiej*, übers. von W. Krzemień, „Pamiętnik Literacki“ 1979, H. 4, S. 339-354.
- 68 *Dramaty staropolskie*, op. cit., Bd. 4, Warszawa 1961, S. 101-135.

Risus paschalis wird dagegen als Überwindung der Angst begriffen: Inszenierungen des fröhlichen Lachens auf dem Hintergrund der Macht des Bösen, der Körperlichkeit, der Sexualität oder des „Wahnsinns“.⁶⁹

Die Ambivalenz des Lachens spielt eine grundsätzliche Rolle in Arbeiten von Gurjewitsch und nur in diesem Sinn kann man von der Kategorie des „wiederbelebenden karnevalesken Lachen“⁷⁰ nach Bachtin sprechen, dessen Funktion auf die Entladung der Spannung zurückgeführt wird, die durch ein aufdringliches „Bewusstseinmachen“ der Sterblichkeit und der Notwendigkeit einer Abrechnung nach dem Tod hervorgerufen wird. So ein Verständnis des Lachens ist Bachtin aber fremd. Die Ambivalenz des Lachens ist auch für die Unterhaltungsliteratur kennzeichnend: Der Eulenspiegel, der von der Demaskierung bedroht ist, verwandelt die Angst in ein Lachen (27: *Historyja, jako Sowiźrzał margrabie heskiego swoim malowaniem zwiódl, powiedając „Kto by bękartem był, ten tego malowania widzieć nie może“* [Die Geschichte, wie Eulenspiegel den hessischen Markgrafen mit seiner Malerei täuschte, indem er sagte: „Wer ein Bastard ist, der kann diese Malerei nicht sehen“]):

Na koniec blaźnica jako wszeteczna rzekła: – Miły mistrzu, ja tu żadnego malowania nie widzę ani obaczyć mogę, bym wiecznie bękartką miała być! Słyszac te słowa, Sowiź[rzał] dziwnie sobie myślił, tak k sobie mówiac: „Już tu źle będzie. Jeśli ta blaźnica pocznę prawdę powiedać, tedy ja muszę wędrować”. I obrócił sobie onę rzecz w śmiech.⁷¹

[Am Ende sprach die unzüchtige Närrin: „Lieber Meister, ich sehe hier keine Malerei, noch kann ich sie erkennen, wenn ich auch immer ein Bastard sein sollte! Als Eulenspiegel diese Worte hörte, dachte er sich, dass dies seltsam sei: „Schon wird es hier schlecht sein. Wenn diese Närrin anfängt die Wahrheit zu sprechen, dann muss ich weggehen“. Und er brachte die Sache zum Lachen.]

Nach Meinung von Gurjewitsch zeigen die Überlegungen von Bachtin mehr die Verstrickung in der kollektiven Mentalität als in der Welt der mittelalterlichen Kultur und Religion.⁷² Bachtin umgeht die Tradition der negativen Bewertung

69 Siehe W. Röcke: *Text und Ritual*, „Das Mittelalter“ 2000, S. 98; M. C. Jacobelli: *Ostergelächter. Sexualität und Lust im Raum des Heiligen*, Übertragung ins Deutsche F. Sommerfeld, Regensburg 1992; W. Röcke: *Ostergelächter. Körpersprache und rituelle Komik in Inszenierungen des „risus paschalis“*, in: *Körperinszenierungen in mittelalterlicher Literatur*, Hrsg. O. Langer, K. Ridder, Berlin 2002, S. 335-350.

70 Siehe A. Gurjewicz: *Średniowieczny śmiech na tle strachu*, übers. von E. Przechodzki, in: *Humor europejski*, Hrsg. M. Abramowicz, D. Bertrand, T. Stróżyński, Lublin 1994, S. 263 ff.

71 *Sowiźrzał krotchwilny i śmieszny. Krytyczna edycja staropolskiego przekładu Ulenspiegla*, Hrsg. R. Grzeškowiak, E. Kizik, Gdańsk 2005, S. 89.

72 A. Gurjewitsch: *Bachtin und der Karneval. Zu Dietz-Rüdiger Moser: Lachkultur des Mittelalters? Michael Bachtin und die Folgen seiner Theorie*, „Euphorion“ 1990, H. 1, S. 429.

des „Lachens“, das als eine Eigenschaft der Menschheit nach der Erbsünde gesehen wurde (das illustrieren die Beispiele aus dem Werk von Mikołaj Rej). Die Freude des Christen sollte sich im Singen *iubilus* ausdrücken, nicht aber in Lachausbrüchen.⁷³

Ars iocandi

Die alte Literatur wurde damals als Moraliätslehre gesehen, die zum glücklichen Leben führen soll, und zählt manchmal deshalb zur Moralphilosophie.⁷⁴ Das Verbinden von Komik und didaktischen Intention ist in der früheren Kultur eine sehr durchgängige Erscheinung. In ihrem mehr oder weniger belehrenden Werk verweisen die Autoren auf die pädagogischen und medizinischen Ziele (nämlich auf die Bekämpfung der Melancholie). Die Werke verstehen sie oft als *exemplum*.⁷⁵ (In der Humoralmedizin gehört Spiel und Spaß, ähnlich wie Musik und Tanz, zu den Kennzeichen der Sanguiniker und wirken entgegengesetzt zur schwarzen Galle (*atra bilis*), welche die Melancholie mit ihren negativen Wirkungen verbreitet.⁷⁶)

Das Lachen, die spielerische *recreatio*, muss ein ästhetischen oder moralisches Ausmass bekommen. Dabei ist das Erreichen der geforderten *moderatio* wichtig.⁷⁷ Dadurch kann *ars iocandi* nicht der Ausdruck von *rusticitas* oder *scurilitas* sein, was besonders bei den Veränderungen, die als „Zivilisationsprozess“ beschrieben wurden, vorkommt.⁷⁸ So leitete Klonowic seinen *Worek Judaszów* mit fundamentalem Nachdruck auf die Ernsthaftigkeit der hier dargestellten Begebenheiten ein, die nicht vergessen werden darf:

73 D.-R. Moser: *Schimpf oder Ernst? Zur fröhlichen Debatte über Bachtins Theorie einer „Lachkultur des Mittelalters“*, in: *Sprachspiel und Lachkultur. Beiträge zur Literatur- und Sprachgeschichte*, Hrsg. A. Bader u. a., Stuttgart 1994, S. 266.

74 So zum Beispiel B. Weinberg: *A History of Literary Criticism in the Italian Renaissance*, Bd. 1, Chicago 1961, S. 16 ff. Kennzeichnend für die posttridentinische Zeit ist die Zurückziehung der Poeten aus ihrer ethischen Botschaft.

75 H.-G. Schmitz: *Physiologie des Scherzes*, op. cit., S. 20-21, 33-36.

76 Ibidem, S. 116-156. Vgl. auch K. Meller: „*Noc przeszła, a dzień się przybliżył*“. *Studia o polskim piśmiennictwie reformacyjnym XVI wieku*, Poznań 2004, S. 222-253 (Kap. 2 Poczieszenie przeciw rozpacy dla grzechów).

77 Siehe J. Suchomski: „*Delectatio*“ und „*utilitas*“, op. cit., S. 31-33.

78 Vgl. auch das Spiel mit diesen gesellschaftlichen Konventionen in (35) *Na bolenie głowy* [Auf den Kopfschmerz] (PFM 128) aus *Nowy Sowizzał*. Den Kummer überwinden die Musik (Orgel), der Alkohol (Bier) sowie der Sexualakt mit der „Jungfrau“.

Widzi mi się, że w tym worku są niektóre rzeczy śmiechem, ale nie do śmiechu pisane, które służą do poprawy obyczajów ludzkich.⁷⁹

[Mir scheint, dass in diesem Sack einige Sachen zum Lachen sind, aber nicht zum Lachen geschrieben wurden. Sie dienen zur Verbesserung der menschlichen Sitten.]

In *Prolog von Tragedia o polskim Scylyrusie* [Prolog der Tragödie vom polnischen Scilirus] stellt der Autor in Anlehnung an das rhetorische Prinzip des *ioca seriis miscere*⁸⁰ fest:

Nie wadzi w rzecz poważną krotofilę wplatać
I myśl troskami złomną z weselem pobratać.⁸¹
(Z. 22-23)

[Es schadet nicht in eine ernste Sache eine Posse einzuflechten / und ein trauriger Gedanken und eine Sorge mit Fröhlichkeit verbrüdern.]

Die Narretei und Komik besitzen einen Wert nur aus der Perspektive der Hinführung zur *relaxatio* oder *delectatio*, somit entsprechen dem humanistischen Ideal der *eutrapelia*.⁸² Der Scherz als Instrument des Kampfes gegen die Melancholie ist nicht eine leere Formel. Er ist stark mit dem Zeitgeist verbunden, mit dem Denken in den Kategorien der humoralen Medizin, welche die anthropologische Grundlage dieser Epoche mit gestaltet. Die Literatur ist eine „sanguinische“ Medizin gegen die Melancholie, die sich in Gestalt des Wahnsinns, der unbegründeten Angst oder der deprimierenden Traurigkeit zeigt.⁸³ All das hat miserable Folgen: Sowohl für die Seele als auch für ihre Heilung. Das verlautet zum Beispiel Hiacynt Przetocki im Titel seines Werks selbst: *Uciechy lepsze i pożyteczniejsze niżeli z Bachusem i Wenerą przez P.H.P.W., gdy sobie podczas morowego powietrza, słuszna z głowy melacholiją wybijał, w mięśopusty zmyślone i napisane* [Es gibt einen

-
- 79 S.F. Klonowic: *Worek Judaszów*, op. cit., S. 62. Ähnlich auch Wit Korczewski in *Rozmowy polskie* (op. cit., S. 4) (indem er sich früher auf den *Marcholt* beruft): „są rzeczy pożyteczne, / A na wielu miescach śmieszne, / Które przeto śmiech wzruszają, / Iż dziś ludzie powiadają: / Kto sie chce prawdy namowić, / Trzeba ją kunstem ozdobić; / Bo kto mówi prawdę prosto, / Miewa nieprzyjaciół mnostwo. / Ja bojąc sie, by nie był gniew, / Pisałem i prawdę, i śmiech“ (Z. 23-32) [es gibt hier viele nützliche Sachen, / die an vielen Stellen lustig sind / und uns zum Lachen bringen. / Sagen heute die Menschen: / Wer die Wahrheit aussprechen will, / muss sie kunstvoll verziern, / denn wer die Wahrheit offen ausspricht, / bekommt viele Feinde. / Und ich, der Angst davor hatte, dass Zorn ausbricht, / schrieb die wahren Sachen und brachte euch zum Lachen].
- 80 E. R. Curtius: *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, op. cit., S. 420-421.
- 81 J. Jurkowski: *Dziela wszystkie*, Bd. 1: *Tragedia o polskim Scylyrusie*, bearb. von J. Krzyżanowski, S. Rospond, Wrocław 1958, S. 46.
- 82 H.-G. Schmitz: *Physiologie des Scherzes*, op. cit., z. B. S. 86-90.
- 83 Ibidem, S. 22 ff., 157 ff. Vgl. auch K. Meller: „*Noc przeszła, a dzień się przybliżył*“, op. cit., S. 222 ff.

besseren und nützlicheren Trost als mit Bacchus und Venera von PHPW geschrieben, als er durch eine verpestete Luft, die Melancholie aus dem Kopf zu schlagen versucht, in Karneval ausgedacht und aufgeschrieben]. Ähnlich geschieht es auch im weiteren Werk, wie *Postny obiad albo zabaweczka* [Das Fastenmahl oder ein Spielchen] und in dessen Untertitel: *Nim poście w kuchni gotowo będzie o jedenastej godzinie na półzegarzu. Dla młodych i starych a niecierpliwych żołądków, podczas morowego powietrza, wypędzając z głowy melancholię* (1648 oder 1653) [Bevor das Fastenmahl in der Küche um halb 11 fertig wird. Für die Jungen und die Alten und die ungeduldigen Mägen. Als man sich die Melancholie aus dem Kopf während der verpesteten Luft geschlagen hat].⁸⁴

Diese Tendenz macht sich in den viel früher entstandenen Scherzgedichten *Figliki* von Mikołaj Rej spürbar. Die didaktische Funktion der hier enthaltenen Apophthegmata wurde traditionell aus der Perspektive des *exemplum* begriffen (denn „snadniej z cudzych przypadków przypada baczenie“, Z. 12 [geschickter ist es, wenn aus fremden Ereignissen eine Bedachtsamkeit gewonnen wird]). Im Gedicht aus der Sammlung *Ku temu, co czyść będzie ty fraszki* [Für denjenigen, der diese Epigramme lesen wird] soll der Spaß vor der Melancholie bewahren und zugleich eine Grundlage für eine rhetorische *varietas* liefern:

Aż nie wierz, iż duch smętny kiedy kogo ruszy,
 Mędrzec pisze, iż kości i krew barzo suszy.
 Bo kiedyby ludzie wszytko by w klozie siedzieli,
 Tylko myśląc, a bez żartów, wszak by poszaleli.
 I wianek cudniejszy bywa zawżdy przeplatany,
 Niżli wszytek, jako powróż zielony, ruciany.
 (*Ku temu, co czyść będzie ty fraszki*, Z. 15-20)⁸⁵

[Du weißt doch, dass der klägliche Geist, wenn er jemanden befällt, / die Knochen und das Blut äußerst austrocknet, so schreibt der Weise. / Denn wenn die Leute alle in Narrenstübchen zusammen sitzen würden, / und nur daran denken würden, ohne jeglichen Spaß zu haben, dann würden sie verrückt werden. / Und ein Kranz wird immer schöner, wenn er durchflochten wird, / und nicht nur allein aus einem grünen Seil oder Rautenstrauß besteht.]

84 H. Przetocki (P.H.P.W.): *Postny obiad albo zabaweczka*, op. cit., S. 83 und 131.

85 M. Rej: *Figliki*, Einleitung J. Krzyżanowski, bearb. von M. Bokszczanin, Warszawa 1974, S. 40. Eine ähnliche Auffassung finden wir auch in *Zamknięcie do dobrych towarzyszków*, welche das *Apoftegmata* endet mit: „Bo krotofila każda, skądkolwiek przypadnie, / Zafrasowane serce rozweseli snadnie; / Abowiem każdy frasunk i ciała i duszy / Barzo szkodzi, a smętny duch i kości suszy“ (Z. 14-17) [Ein Endgedicht an gute Freunde: Jeder Scherz, woher er auch kommt, / erheitert alsbald ein bekümmertes Herz. / Jeder Kummer schadet sowohl dem Fleisch als auch der Seele / und ein kläglicher Geist lässt die Knochen austrocknen] (M. Rej: *Zwierciadło*, Hrsg. J. Czubek, J. Łoś, Kraków 1914, S. 316).

Ars iocandi ist nicht nur eine überflüssige Ergänzung zum Leben – es ist auch eine notwendige Kunst für das Leben. Das Prinzip *ioca seriis miscere* kehrt am Ende von Figliki in dem Text *Do tego, co czytał* [An den, der gelesen hat] zurück:

Rozumiem temu jednak, że cie co ruszyło
Bo co zeszło na statku, śmiechem się zakryło.
(Z. 1-2)

[Ich verstehe das so: Es hat dich berührt, dass / das, was ernst gemeint geschrieben war, mit Lachen überdeckt wurde.]

Rej beruft sich hier wieder auf die *varietas* und verweist auf den Vorrang des Lachens über ernste Angelegenheiten, die nicht im erwarteten Maß repräsentiert wurden (und nicht, wie die Autorin des Kommentars meint, um ein „Fehlen des Ernstes durch Spaß zu kompensieren“⁸⁶). Eine Voraussetzung für die Herausgabe solch eines Werkes ist der Nutzen für den Leser, und nicht das Fehlen davon. Die Anwendung der *varietas* (im Kontext des Ernstes, den der Leser erwartet) erfordert eine Aufklärung, was Rej in den beiden nachfolgenden Versen macht (indem er auf die Niedrigkeit der poetischen Materie hinweist): „Odpuść bracie! Swojać rzecz, coć by sie nie zdało, / Gdyż sie i to, i owo społu pomieszało“ (Z. 3-4) [Verzeih Bruder! Egal was du denkst, das ist deine Sache. / Weil dies und das sich sowieso miteinander vermischt].

Eine Schlüsselrolle in *ars iocandi* spielt die Überwindung der Traurigkeit (*Melancholie*), die hauptsächlich für Rejs Haltung⁸⁷ eigen ist, aber auch zum Beispiel im *Statut* von Jan Dzwonowski vorkommt.⁸⁸ Der Autor paraphrasiert den Hl. Paulus aus dem Brief an die Römer „Freut euch mit den Fröhlichen und weint mit den Weinenden“ (Rom 12,15):

Ile teraz frasunków, z każdej miary dosyć,
Jakimkolwiek sposobem trzeba żarty wnosić.
A to ja, jako stary, bacząc te kłopoty,
Zebrałem dla uciechy wierszyki oto ty,
Aby melankolia od was odstąpiła.
[...]
Wprawdzieć widzę, zekpiął świat, trzeba go poprawić,
Kędy płaczą, tam cieszyć, kędy smutno, bawić.
A kędy się weselą, weselić się z nimi,
Niechaj będzie dobra myśl w naszej polskiej ziemi.
(Z. 167-171, 177-180)

[Viel zu viel Kummer gibt es heutzutage, / so muss man eine Menge Späße auf irgendwelche Weise machen. / Und so habe ich, der Alte, der von diesen Problemen

86 M. Rej: *Figliki*, op. cit., S. 160 (Kommentar auf S. 222-223).

87 Siehe auch T. Podgórska: *Komizm w twórczości Mikołaja Reja*, Wrocław 1981, S. 211 u. a.

88 J. Dzwonowski: *Pisma (1608-1625)*, Hrsg. K. Badecki, Kraków 1910, S. 53-54.

weiß, / zu eurer Freude einige Gedichte zusammengetragen, / damit die Melancholie von euch weicht. (...) Ich sehe, dass die Welt heruntergekommen ist. Man muss sie verbessern. / Wo geweint wird, dann muss man trösten, wo Traurigkeit herrscht, dort muss gespielt werden. / Und wo Freude aufkommt, dann soll man sich dabei auch freuen. / Möge ein heiteres Gemüt auf unserer polnischen Erde herrschen.]

Durch das Lachen bildet das Werk das Bild einer Lachgemeinschaft. In *List wolny i przywilej frantowskiego cechu* [Der freie Brief und das Privileg der närrischen Zunft] heißt es:

Wprzód panowie cechowi macie o tym wiedzieć,
 Że nie każdy powinien w naszym cechu siedzieć
 [...]

 Nam tu trzeba spokojnych, zabawnych uciesznych
 Wesolych, urodziwych, a do tego smiesznych.
 (Z. 35-36, 47-48)

[Zuerst, meine Herren der Zunft, sollt ihr wissen, / dass nicht jeder zu unserer Zunft gehören sollte. / (...) Wir brauchen hier ruhige, unterhaltsame, ulkige, / fröhliche, hübsche und dazu auch lustige Menschen.]

Die neu entstehende Gemeinschaft will keine Spannungen oder Unzufriedenheiten aufgrund von Identität ihrer „Teilnehmer“. Dank der Unterhaltung garantiert sie eine angemessene Zeiterstreuung. Auch in anderen Sammelwerken wiederholt sich die stereotypische und beständige Vorstellung von der Pflicht der Unterhaltungsliteratur (die gleichzeitig auch eine didaktische ist). So zum Beispiel in *Sakwy* [Der Quersack] von Kadasyłan Nowokracki:

Siedź doma, mając Sakwy, będą nowalija,
 Czas zejdzie, ba, i ze łba precz melankolija.
 Lepsza to niżli w karty, z warcaby zabawa.
 (1 *Do Czytelnika*, Z. 1-3)⁸⁹

[Sitz zu Hause, wenn du *Sakwy* hast, dann wird es Kurzweil geben. / Die Zeit wird schnell vergehen, puh, und aus dem Kopf wird die Melancholie schwinden. / Das ist besser als ein Kartenspiel oder Dame zu spielen.]

In den von Badecki herausgebrachten Sammelbänden wird die Unterhaltungsin-
 tention wiederholt unterstrichen, so zum Beispiel in *Fraszki Sowirzała Nowego*
 [Die Epigramme des Neuen Eulenspiegels] in (28) *Różność nacyj z ich własno-*
ściami (PFM 169-175) [Die Unterschiede der Nationalitäten und ihre Eigenhei-
ten]: „Tubych się chciał zabawić / Różność nacyj wystawić“ (Z. 1-2) [Ich möchte
mich unterhalten / und die Unterschiedlichkeit der Nationen herausstellen] so-
*wie in (46) *Kolęda pannom* (PFM 181-184) [Eine Kolende für die Fräuleins]:*
„M[łodzieniec] Fraszciczki nowe Sowirzałowe [...] barzo ucieszne, / Są rzeczy

89 K. Nowokracki: *Fraszki i facecje*, bearb. von R. Grześkowiak, Warszawa 2009, S. 71.

śmieszne“ (Z. 31-36) [(Der Jüngling): „Die neuen eulenspieglerischen Epigramme“ sind sehr erfreuend, / darin gibt es lustige Sachen] oder in (51) „*Dedicatio operis*“ (PFM 188): „Czego świat po mnie pragnął, ato się ucieszył / Najdźcież sobie innego, co by was rozśmieszył“ (Z. 9-10) [Was die Welt von mir verlangte, war es sie zu erfreuen, / findet euch einen anderen, der euch jetzt belustigt] und in *Minucje sowiżrzalskie* B in *Do Czytelnika* (PFM 269) [An den Leser]: „Mój namilszy, gładki kwiczelniku, radbym cię ucieszył czym śmiesznym na ten rok, ale się boję, byś się nie rozpukł od śmiechu“ [Mein liebster, schöner, einfacher Leser, ich wäre froh, wenn ich dich dieses Jahr mit etwas Lustigen erfreuen könnte, aber ich habe Angst, dass du nicht vor lauter Lachen platzst]. Das übertriebene so wie das grundlose Lachen wurde als Ausdruck von Rüpelhaftigkeit gesehen und konnte in gewissen Kontexten Ärger der Beobachter hervorrufen, die es als ein spöttisches Lachen, gegen sie gerichtet, empfanden. Siehe dazu die Überlegungen von Jan Guczy in *Grobjanin* [Der Grobian], hier Kap. 2 O śniadaniu i postępkach rozmaitych [hier II 13, K. B 1r-v] [Über das Frühstück und andere Taten]. Ähnlich geschieht dies auch bei Adam Władysławiusz in (2) *Zacnie urodzonym Strojnowskim* (PFM 5-6) [An die ehrbar geborene Familie Strojnowski]: „[...] czasem człowieku żarty nie zaszkodzą, / Frasunek zatrzymają i zdrowiu dogodzą“ (Z. 31-32) [(...) manchmal schaden dem Menschen die Späße nicht, / sie halten den Kummer auf und sind gut für die Gesundheit] oder in (3) *Do czytelnika* (PFM 6) [An den Leser] „[...] przykładem idąc, teżem trochę pisał, / Bym smutne myśli ludzkie pozwoli rośmieszał“ (Z. 7-8) [ich richte mich nach dem Beispiel und schreibe etwas, / um die traurigen menschlichen Gedanken langsam zu belustigen]. (Die beiden letztgenannten Zitate stammen aus *Krotofile ucieszne i żarty rozmaite*.) Ähnlich ist es auch in *Nędza z Biedą z Polski idą* [Das Elend und die Armut gehen aus Polen hinaus]: „A tak, pomniąc na one tak smaczne potrawy, / Weźmi sobie tę książkę czytać dla zabawy. / Teraz świat kapuściany, teraz żrzałe śliwy, / Porwono diabłu młoto, pszonnak i pokrzywy“ (*Do Czytelnika*, Z. 27-30) (PSM 222) [Und jetzt lasst uns an so schmackhafte Gerichte denken: / Nimm dieses Buch und lese darin, um uns zu erfreuen. / Jetzt gerade ist die Welt voller Kohlköpfe und voller reifer Pflaumen. / Der Teufel soll doch den Treber, das Hirsekorn und die Brennnessel nehmen!]. Auch in *Co nowego abo dwór* [(Et)was Neues oder der Hofstaat] aus dem Jahr 1650 wird in der die Sammlung einführenden Fazetie (*Melancholia est balneum diaboli*) die Gefahr der Melancholie hervorgehoben⁹⁰:

Dobre lata bywały, gdy się żartowało.
 Dzisiaj z melancholią wszystko złe nastąpiło.
 Świat dziś właśnie szpitalem, stęka na skrupuły;
 Chytrność z łakomstwem światu podają reguły.
 Zaniechaj melancholij i skrupułów zgoła:

90 *Co nowego. Zbiór anegdot polskich z r. 1650*, Hrsg. A. Brückner, Kraków 1903, S. 9.

Zły czart melancholia, anioł myśl wesola.
 I we dworze weseli dobrzy (będą) i w kościele,
 W piekle melancholia a w niebie wesele.

[Das waren gute Jahre, als man noch Spaß machte. / Durch die Melancholie wird heute alles schlechter. / Heute ist die Welt ein Hospital, ein Gewissensgrübler. / Habsucht und Gefräßigkeit beherrschen die Welt. / Lass all Melancholie und Skrupel fallen: / die Melancholie ist ein böser Satan, ein lustiger Gedanke ist ein Engel. / Und auf dem Hofe und in der Kirche soll es lustige Menschen geben, / die Melancholie sei in der Hölle und die Fröhlichkeit sei im Himmel.]

Werner Röcke verweist auf das besondere Auftreten des Lachens im Schrifttum des 15. und 16. Jahrhunderts. Der satirische Spott über die Gebrechlichkeit der Welt und über die Sünden der Menschen, welche u. a. in Predigten, tierischen Epen und in den Exempel- oder Fazetiensammlungen vorkommen, inszenierten die Triebhaftigkeit und die Freude am Bösen, um dies anschließend in die durch die Religion geprägten Vorstellungen zu integrieren. *Mundus perversus* wurde beschrieben, um später vor ihm zu warnen. Doch es gibt einige Bereiche des vernakulären Schaffens, welche das Lachen erlauben, das sich im Rahmen der aus der Antike geerbten Konventionen nicht hält. (Die Konventionen sind mit dem rhetorischen Prinzip des *ioca seriis miscere* vereinbar.) In diesem Werkschaffen wurden Probleme dargestellt, die weder Gegenstand der Satire noch der traditionell verstandenen Rolle von *vis comica* waren. In der Auffassung von Röcke ist es eben diese „Freude am Bösen“.⁹¹ Sie resultiert aus der Verkehrung der Welt (das Lachen über die Denkkordnung, den Glauben, der Bruch mit gesellschaftlichen Tabus, die Hässlichkeit, welche aus dem Gebiet des ästhetisch Akzeptierten herausgenommen wurde, die sexuelle Perversion oder die Freude an grotesken körperlichen Akten), was für die Zustimmung innerhalb der satirischen Konvention nicht legitim ist.⁹² Die Komik wird nicht von didaktischen Anforderungen eingegrenzt, die ihre Nützlichkeit bestätigen sollten. Damit gibt es häufig negative Bewertungen der Unterhaltungsliteratur, besonders in der Zeit der Konfessionalisierung. In Bezug auf das Literarische wird gezeigt, dass diese Bereiche der Unterhaltungsliteratur sich außerhalb einer theoretischen Reflexion befinden müssen.⁹³

91 Siehe W. Röcke: *Die Freude am Bösen*, op. cit. Über die „Renaturalisierung“ der Gewalt auf dem Gebiet der satirischen Literatur – siehe Ch. Deupmann: „*Furor satiricus*“, op. cit., S. 190-204.

92 Siehe W. Röcke: *Vorwort*, in: *Komische Gegenwelten*, op. cit., S. 9. Ausführlicher – Kap. 4 über Sowizdrzał.

93 Es entsteht selbstverständlich ein offensichtliches Problem darüber, ob das Lachen dieses Typs noch irgendeine Verbindung mit dem Konzept von Bachtin hat. Nach Röcke soll es so sein (*Vorwort* in *Komische Gegenwelten*, op. cit., S. 9-10), denn Bachtin verweist auf den befreienden oder untergrabenden Charakter des Lachens, das sich nicht einfügt in den Kreis der kirchlichen Ideologie oder der feudalen Welt. Es bleibt selbstverständlich das

Aus dieser Perspektive erscheint die „Eulenspiegelliteratur“ (aber nicht die Figur des Eulenspiegels selbst) als ein Produkt, welches die Komik wieder den Normen unterordnet. Dies geschieht besonders im Kontext innerhalb der Auswirkung der Kirchenideologie (sekundär im Kontext des „Zivilisationsprozesses“).

Von der anderen Seite fehlt in der „Eulenspiegelliteratur“ der Versuch, die Melancholie innerhalb der Pathologie (Medikalisierung) zu sehen und auf dieser Grundlage ihren Ausschluss durchzuführen. Die Melancholie stellt die herrschende Ordnung auf den Kopf. Ihre Wiederherstellung muss durch Wiederkehrung und durch Disziplinierung der Erscheinungen, die für solch einen Verlauf verantwortlich sind, stattfinden. In diesem Kontext wird Robert Burtons *Anatomy of Melancholy* (1623) gesehen, die für den hier beschriebenen Prozess symptomatisch ist.⁹⁴ Der Melancholie wird hier durch Arbeit entgegengewirkt: Die Kinder des Saturns, die Bettler, sollten ihrer Rigorosität unterstellt werden. Dieser Empfehlung am nächsten steht *Peregrynacja dziadowska*, obwohl darin über die so begriffene didaktische Intention, der Aspekt der Unterhaltung überwiegt. Dies ähnelt der Situation in *Peregrynacja Maćkowa*. Hier wird der Bauernschaft (die ebenfalls der Herrschaft des Saturns untersteht) die Erfüllung der Pflichten empfohlen – und nicht das Befolgen böser Leidenschaften bei der Landstreicherei.

In der hier analysierten Literatur fehlt die Begründung für die Fiktionalität des Textes, die sich des Lachens als Instrument zur Bekämpfung der Melancholie bedient.

Die gegenreformatorische Satire verbindet aber wiederum das Lachen (als Instrument der Rekreation und zugleich als Mittel gegen die Melancholie) mit der aggressiven, spöttischen und disziplinierenden Komik.⁹⁵ Ein Beispiel dafür ist *Bitwa ministrów saskich* (1641) [Der Kampf der sächsischen Priester]: „Nowina, która w saskim zborze się zjawiała, / Wilno wszystko niemalym śmiechem napełniła, / I naszych ciężkich bólów nieco ulżyć może“ (Z. 1-3) [Die Nachricht,

Problem, ob wir nach Bachtin die gesellschaftliche Wirklichkeit der spätmittelalterlichen Gesellschaft so beschreiben können, sowie schließlich, ob man das Konzept von Bachtin unabhängig von seinen Überlegungen zum Thema des mittelalterlichen Carnevals „beachten“ soll, die der Kritik nicht standhalten. Röcke verweist auf die theoretische Anlehnung seiner eigenen Analysen: Das Problem ist hier nur das Fehlen einer Begründung für diese Anlehnung.

94 Siehe z.B.: P. Sillem: *Saturns Spuren. Aspekte des Wechselspiels von Melancholie und Volkskultur in der Frühen Neuzeit*, Frankfurt am Main 2001, S. 130-142.

95 Die Sanktionierung der Gewalt im literarischen Text wird durch die Rolle der Strafe, durch das therapeutische Mittel und durch die Didaktik betont, welche sich in der satirischen Attacke äußern, vgl. Ch. Deupmann: „*Furor satiricus*“, op. cit., S. 48-179.

die sich in der protestantischen Kirche verbreitete / hat ganz Vilnius mit Lachen erfüllt, / und hat unsere schwere Leiden etwas gelindert].⁹⁶

Das Lachen ist ein Phänomen der Performativität, daher die Bedeutung des kulturellen Umfelds für die Entstehung einer „Lachgemeinschaft“. In diesem Kontext kann die inspirierende Rolle Bachtins (der aber über diese Rolle nicht hinaustritt) verstanden werden, er betonte das performative Ausmaß des Lachens (obwohl er diesen Ausdruck nie benutzt hat). In einer sehr spezifischen und falschen Weise begriff er das Problem des Konfliktes, des Ein- und wieder Ausschließens dank des Lachens und verwies auf die Normen, den Status, die gesellschaftliche Position und deren Bedeutung.

Diese Überlegungen führen uns zu den nächsten literarischen Texten.

96 *Kontrreformacyjna satyra obyczajowa*, op. cit., S. 310.

Exkurs 1

**Dworzanin polski von Łukasz Górnicki¹
über das Lachen**

Im Kontext der Selbstkontrollmechanismen, die in der Theorie des „Zivilisationsprozesses“ von Norbert Elias beschrieben werden, ist das Werk *Il Libro del Cortegiano* von Baldassare Castiglione als ein Indikator zu sehen, welcher das Selbstbewusstsein der Eliten am Anfang des 16. Jahrhunderts aufzeigt.² Die seit ca. 1520 eingeschränkt zugelassene Komik legte den Scherz (oder den durch die Sprache ausgedrückten Humor) fest. Dieser bezog sich u. a. auf die Gewalt oder auf die Mitgestaltung von Gewalt, der aber nicht im Zusammenhang mit der Skatologie verwendet werden durfte.³ Schon in dem Werk *Vita et mores Gregori Sanocei*, über einen der ersten Vertreter des Humanismus in Polen, unterstreicht Phillip Kallimach (Philippus Callimachus Experiens, auch Filippo Buonaccorsi genannt, 1437-1496) den Unwillen des Gregor zu *dicacitates obscoenae*.⁴ Die Suche nach der moralischen Vollkommenheit soll im Werk von Castiglione mit Zurückhaltung hinsichtlich gottloser und obszöner Witze stattfinden. In der altpolnischen Übersetzung umgeht Górnicki jedoch diese Bemerkungen.⁵ In der Arbeit von Andrzej Budzisz *Epigramat laciński w Polsce w pierwszej połowie XVI wieku*⁶ [Das lateinische Epigramm

-
- 1 Zitiert nach der Ausgabe von Ł. Górnicki: *Dworzanin polski*, Bd. 1-2, bearb. von R. Pollak, Wrocław 2004. Ich nutze die deutsche Übersetzung des Buches von Baldassare Castiglione (B. Castiglione: *Das Buch vom Hoffman*, übersetzt, eingeleitet und erläutert von F. Baumgart, Bremen 1960).
 - 2 P. Burke: *Die Geschehnisse des „Hofmann“*. Zur Wirkung eines Renaissance-Breviers über angemessenes Verhalten, aus dem Englischen von E. D. Drolshagen, Berlin 1996, S. 19, siehe auch S. 177-181.
 - 3 Siehe P. Burke: *Eleganz und Haltung. Die Vielfalt der Kulturgeschichte. Über Selbstbeherrschung, Schabernack, Zensur, den Karneval in Rio und andere menschliche Gewohnheiten*, aus dem Englischen von M. Wolf, Berlin 1998, S. 121 ff.
 - 4 Ph. Callimachus: *Vita et mores Gregorii Sanocei*, ed. I. Lichońska, Warszawa 1963, S. 34, 68; S. Graciotti: *Polska facecja humanistyczna i jej wzorce włoskie*, übers. von T. Ulewicz, in: idem: *Od renesansu do oświecenia*, Bd. 1, Warszawa 1991, S. 190.
 - 5 S. Graciotti: *Polska facecja humanistyczna*, op. cit., S. 200 (Fußnote 79).
 - 6 A. Budzisz: *Epigramat laciński w Polsce w pierwszej połowie XVI wieku. Studium analityczne*, Lublin 1988.

in Polen in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts] kommt des Öfteren ein Zitat aus Julius Caesar Scaliger *Poetices libri septem* (Appendix pro epigrammate) vor⁷. Hier schließt Scaliger die Autoren von Obszönitäten aus den menschlichen Gesellschaftskreisen aus. Im CXXVI Kapitel *Poetices*, das dem Epigramm gewidmet ist, schließt Scaliger das Gebiet der Unanständigkeit aus, was als Zeugnis kultureller Distinktion gesehen werden sollte. Francesco Robortello erlaubt wiederum in seinen *Explicationes de Epigrammate* das Vorkommen des obszönen Wortschatzes in Verbindung des Epigramms mit der alten Komödie (und bezieht sich dadurch auf seine eigene Konzeption). Nach Meinung von Peter Burke bestätigt die barocke Neigung zum Konzeptismus die Einschränkung der zugelassenen Komik. Daraus resultiert der Druck auf die nicht alltäglichen sprachlichen Formen des Konzeptismus anstelle des Scherzes, der sich auf die nichtakzeptierte Sphäre des gesellschaftlichen oder persönlichen Lebens bezieht. (Zu der poetologischen Literaturgrundlage der Frühen Neuzeit gehört die Konzentrierung auf den Bereich der Ästhetik zum Thema *argutia* sowie das besondere Interesse am Epigramm.⁸) Ebenso stellt der Konzeptismus des Barocks eine Art Kompensation der äußerlich zivilisierenden Zwänge dar, die verbunden sind mit der ideologischen Offensive der Kirchen in der Epoche der religiösen Teilungen.⁹ Das Werk hervorragender Dichter der Barockepoche beweist, dass die neue Strenge mit einer Jahrhunderte langen Tradition des Nutzens der Obszönität und Skatologie koexistiert.¹⁰

Die Veränderungen innerhalb der Zulässigkeit des Lachens im Bereich der Kirche oder der para-liturgischen Darstellungen beschreibt Peter Burke im Zusammenhang mit dem Dekret von Pius V., das sich gegen ein übermäßiges Lachen in der Kirche richtete, sowie im Zusammenhang mit dem Index von Sixtus V. aus dem Jahr 1590 und dem Brief des Kardinal Robert Bellarmin aus dem Jahr 1608. In diesem Kontext spricht der Forscher – laut Bachtin – von einer Des-Integration der traditionellen Formen des Humors zwischen 1550 und 1650.¹¹ Das Lachen

7 Ibidem, S. 18, 71.

8 S. Arend, D. Niefanger: *Einleitung*, in: *Anthropologie und Medialität des Komischen im 17. Jahrhundert (1580-1730)*, Hrsg. S. Arend, Th. Borgstedt, N. Kaminski, D. Niefanger, Amsterdam-New York 2008, S. 13.

9 P. Burke: *Eleganz und Haltung*, op. cit., S. 123.

10 H.-G. Schmitz: *Physiologie des Scherzes*, op. cit., S. 86-90.

11 P. Burke: *Eleganz und Haltung*, op. cit., S. 121. Siehe weiter z. B. K. Ley: „Nisi corrigatur“... *Argumentationsstrategien bei der Zensur der „belle lettere“: nochmals zu Boccaccio, Gelli und dem „Cortegiano“ in der Gegenreformation*, „Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte“ 1988, S. 289-312. Über die Mechanismen der kulturellen Adaptation von *Cortegiano* im Kontext der Zensur, vgl. z. B. P. Burke: *Die Geschichte des „Hofmann“*, op. cit., S. 119-126.

wurde nun in Enklaven eingeeignet, in denen es aber möglich war. Seine Funktion sollte aber besonders im öffentlichen Leben eingeschränkt werden.

Solch einen Ausschluss finden wir auch in *Dworzanin polski* [Der polnische Höfling] von Łukasz Górnicki. Er bezieht sich auf die Scherze über den Klerus oder die Nonnen. Diese werden mit der neuen Anstandsform in Verbindung gebracht, die jetzt auf der Welle der gegenreformatorischen Auseinandersetzungen entstand („a tegom zasię nie chciał, co on o mnizkach abo o mnichach mówi, bo teraz mają księża tak wiele prażniku, iż go przysparzać im namniej nie trzeba, a mnizki zasię u nas już sie inaksze zstały“¹² [Ich will nicht [übersetzen], was er [Castiglione] über die Nonnen und die Mönche sagt. Die Pfarrer haben heutzutage sowieso schon viel Ärger, deshalb sollte man ihnen nicht noch mehr Scherereien bereiten. Die Nonnen sind auch schon tugendhafter geworden]). Dies bedeutet jedoch nicht, dass der Schriftsteller nun gar keine „entsprechenden“ Anekdoten einfüge, wie dies zum Beispiel an dem Mönch sichtbar wird, der „die Beichte anhört“ und dadurch fünf Nonnen „ansteckt“.¹³

Łukasz Górnicki verfasste die Theorie des „witzigen Scherzes“ („trefnowanie“)¹⁴, die von Jan Derśniak im Buch II *Dworzanin* anhand der polnischen Hofkultur erläutert wurde. Er knüpfte diese an die neuen Bedingungen an angesichts zahlreicher von ihm gemachter Modifizierungen der italienischen Vorlage.¹⁵ (Das

12 Ł. Górnicki: *Dworzanin polski*, Bd. 1, op. cit., S. 14-15.

13 Ł. Górnicki: *Dworzanin polski*, Bd. 2, op. cit., S. 235-236.

14 Zum Kontext der rhetorischen Kultur des 17. Jahrhunderts, vgl. W. Barner: *Barockrhetorik. Untersuchungen zu ihren geschichtlichen Grundlagen*, Tübingen 1970, S. 369-374. Zum Kontext der antiken Traditionen, vgl. G. Ueding: *Rhetorik des Lächerlichen*, in: *Semiotik, Rhetorik und Soziologie des Lachens. Vergleichende Studien zum Funktionswandel des Lachens vom Mittelalter zur Gegenwart*, Hrsg. L. Fietz, Tübingen 1996 (in Bezug auf Castiglione besonders S. 34-37) sowie A. Kablitz: *Lachen und Komik als Gegenstand frühneuzeitlicher Theoriebildung*, in: *ibidem*, S. 123-153. Über die Nutzungsweise von *burle e facezie* bei Castiglione, M. Hinz: *Rhetorische Strategien des Hoffmannes. Studien zu den italienischen Hoffmannstraktaten des 16. und 17. Jahrhunderts*, Stuttgart 1992, S. 191 ff. (Weiter verkürzt als „H“), vgl. auch W. Röcke: *Lizenzen des Witzes. Institutionen und Funktionsweisen der Fazetie im Spätmittelalter*, in: *Komische Gegenwelten. Lachen und Literatur in Mittelalter und früher Neuzeit*, Hrsg. W. Röcke, H. Neumann, Paderborn 1999, S. 87-92.

15 Siehe auch die Arbeit von J.Z. Lichański: *Łukasz Górnicki. Sarmacki Castiglione*, Warszawa 1998, S. 102-125 oder die Abhandlung, welche die Unterschiede von Urbino i Prądnik akzentuiert: A. Gallewicz: *Urbino i Prądnik: dwa dwory, dwa światy*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce“ 2001, S. 45-61, ebenfalls eadem: „*Dworzanin polski*“ i jego włoski pierwowzór, Warszawa 2006, früher R. Picchio: „*Dworzanin*“ według Łukasza Górnickiego, in: *Od „Lamentu świętokrzyskiego“ do „Adona“ Włoskie studia o literaturze staropolskiej*, Hrsg. G. Brogi Bercoff, T. Michałowska, Warszawa 1995, S. 69-91. Vgl. auch den Sammelband *Łukasz Górnicki i jego włoskie inspiracje*, Hrsg. P.

Buch von Castiglione stellt eine sehr wichtige Schlüsselposition für diese Art von Traktaten dar und wird dafür für diese zum ständigen Bezugspunkt.¹⁶⁾ Górnicki gelang es einen Ausdruck zu verleihen, dass er sich mit dieser Lachen-Theorie an die Polen richtet – ähnlich wie das ganze Werk *Dworzanin* konzipiert wurde – und soll deshalb auch den „Polen folgen“. Diese Aufgabe zeugt unmittelbar von der in der Adelsrepublik der Hälfte des 16. Jahrhunderts vorhandenen im gewissen Maß eigenen „Lachkultur“.¹⁷⁾

Die grundlegende Vorstellung ist das menschliche Wesen als ein *animal risibile*. Das richtige Lachen ist ein Attribut des vernünftigen Menschen:

Jest [...] człowiek żwirzę jedno, które się śmieje, bo żadne inne żwirzę, chyba człowiek, śmiać się nie może, a jest ten śmiech niemal zawsze świadkiem tego, iżemy dobrej myśli.¹⁸⁾

[Der Mensch ist ein Tier, das lacht, denn kein anderes Tier als der Mensch kann lachen, und das Lachen ist fast immer ein Zeugnis dafür, dass die Menschen guter Laune sind.]

Von Aristoteles wurde das Lachen mit einer würdigen und verspielten Tätigkeit in Verbindung gebracht.¹⁹⁾ Sein Funktionieren spielt sich im traditionellen Rahmen der „psychologischen“ Bedeutung ab:

Każda tedy rzecz, która ku śmiechu pobudza, uwesela nas i daje sercu ochłodę, a k temu nie dopuszcza, aby człowiek na ten czas pomniał na owe frasunki a doległości teskliwie, któremi opływa nasz żywot.²⁰⁾

[Jede Sache, die das Lachen anregt, erfreut uns und gibt dem Herzen eine Erfrischung. Durch das Lachen vergißt der Mensch den Kummer und das sehnsuchtsvolle Leiden, wenn diese sein Dasein umgarnen.]

Das Treiben von witzigen Scherzen als eine „höfische“ Erscheinung kann schon von seinem Wesen her nicht zu einer feudalen Ehr- und Würdeverletzung führen:

Salwa, Warszawa 2005. Kürzlich: M. Wojtkowska-Maksymik: „*Gentiluomo cortigiano*“ i „*dworzanin polski*“. *Dyskusja o doskonałości człowieka*, Warszawa 2007.

16) H 31 ff., 73 ff. oder P. Burke: *Die Geschicke des „Hofmann“*, op. cit., S. 71 ff.

17) Siehe J. Gruchała: *Lukasz Górnicki – „Dworzanin polski“*, in: *Lektury polonistyczne. Średniowiecze – renesans – barok*, Hrsg. A. Borowski, J. Gruchała, Bd. 1, Kraków 1997, S. 123.

18) Ł. Górnicki: *Dworzanin polski*, Bd. 2, op. cit., S. 204. Siehe auch die Überlegungen von Sante Graciotti (*Polska facecja humanistyczna i jej wzorce włoskie*, op. cit., S. 185-186).

19) Zu den Überlegungen betreffs die Physiologie des Lachens, J. Suchomski: „*Delectatio*“ und „*utilitas*“. *Ein Beitrag zum Verständnis mittelalterlicher komischer Literatur*, Bern-München 1975, S. 30 ff.; G. Ueding: *Rhetorik des Lächerlichen*, op. cit., S. 22-26.

20) Ł. Górnicki: *Dworzanin polski*, Bd. 2, op. cit., S. 205.

zart abo kuśztowna posługa nic inego nie jest, jedno jakieś oszukanie przyjacielskie²¹ w rzeczy ani szkodliwej, ani obraźliwej, a jeśli co, tedy nie barzo.²²

[Der Spaß oder die witzige Gewandtheit ist nichts anderes als ein freundschaftlicher Betrug, der an sich weder schädlich noch beleidigend ist. Und wenn etwas darin davon enthalten sein sollte, dann ist es dessen sehr wenig.]

Die Modifizierung der Vorlage von Cicero legt Wert auf Gefühl der Ehre und Würde (daher wird von Späßen über Reiche und Mächtige abgeraten). Darüber hinaus distanziert sich Górnicki gegenüber dem Bauerntum und hegt ihm gegenüber eine Verachtung.

Der Spaß bei Castiglione zeigt, in welchem Grad sich der Redner-Höfling an dieses Ideal annäherte. In seiner Ausübung musste er (insbesondere im Rahmen der Konventionen) ein gewisses Maß einhalten, Beleidigungen umgehen, einen guten Geschmack bewahren, die Grenzen der Affektiertheit nicht überschreiten und schließlich darauf achten, dass kein Witz so einen Eindruck hinterlässt, dass dieser erzwungen sei. Jeder Spaß sollte dem Ort, der Zeit und der Person, auf die er sich bezieht, angemessen sein (H 162 ff.).²³ (Castiglione untersuchte nicht die Tugendhaftigkeit und ihre Verwurzelung in der Seele oder in der Persönlichkeit. Er untersuchte den nie endenden gesellschaftlichen Prozess der Werdens des moralischen Ausmaßes des Menschen mit dessen Rezeption, wobei er keinen Anfangs- oder Endpunkt besitzt. Eine Schlüsselrolle spielte dabei die Kunst der höfischen Konversation mit den ihr eigenen Regeln (H 85). Es wird darauf hingewiesen, dass das gesellschaftliche Ausmaß des Menschen-Höflings bei Castiglione keine andere Bedingtheit habe, außer der Haltung seines Selbst. Regeln, nach denen ein Höfling „existiere“, müssen nicht immer klar definiert sein oder in einer expliziten Art erlangt worden sein. Sie bilden immer eine Quelle und eine Kraft der gesellschaftlichen Kontrolle. Daher auch die so große Rolle der Kunst der Konversation als ein Instrument und ein Mittel dieser Kontrolle sowie auch ein Mittel der gesell-

21 Der „freundschaftliche Betrug“ („oszukanie przyjacielskie“) ist ein Synonym für eine Überraschung, welche Derśniak schon etwas früher erwähnte (ibidem, S. 267). Alle unten besprochenen sprachlichen Bauarten der Komik sind zweitrangig im Vergleich mit der grundsätzlichen Taktik des Höflings, die eine Überraschung oder ein „freundschaftlicher Betrug“ ist.

22 Ibidem, S. 269.

23 Die Rhetorik wird bei Castiglione von Ludovico Canossa und Federico Fregoso (bei allen Unterschieden, die sonst die beiden trennen) als ein Merkmal zur Unterscheidung der Höflinge von Nicht-Höflingen gesehen. Die Fähigkeit die Rhetorik zu benutzen ist ein wesentliches Kennzeichen dieses Milieus. Die Aussage des Höflings zeigt gleichzeitig, dass er zu der Aristokratie gehört oder zu den gebildeten Eliten. Die Rhetorik ist ein Instrument, das die eigene Identität bestätigt (H 177). Dieser Fall dient als gutes Beispiel zum Aufzeigen, dass die Sprache ein Instrument der gesellschaftlichen Unterscheidung ist und die Identität der feudalen Eliten betont.

schaftlichen „Konstruierung“ der Persönlichkeit des Höflings. Die Konversation ist auch eine Form seiner Aktivität, auch als eine Art der Bestätigung der eigenen Identität (H 103). Ähnlich entscheidet die Gemeinschaft der Unterhaltenden über die Grenzen der Konversation und über ihre Objektbezogenheit (H 110)).

Somit entwickelt Górnicki die Theorie der Komik oder des Späßes, die mit der Kultur des humanistischen Hofes verbunden ist. Das Lachen betrifft den Scherz und das Spiel. Dabei erfüllt dies anscheinend nicht die ideologische Funktion der selbständigen Manifestierung der Spezifik der Hofkultur, die von dem „höfischen Scherz“ oder Menschlichkeit betont wurde.

Das Lachen als eine Art Konfliktbewältigung oder Überwindung schwieriger Situationen verschwand in der Übersetzung von Górnicki.²⁴ So nivellierte es hier zum Beispiel die „Auszeichnung“ Ludovicus da Canossa durch Emilia (er sei es gewesen, der die Beschreibung des Höflings angefangen haben soll)²⁵. Das Lachen dient auch zur Problemlösung: Dadurch vermeidet man die Strafvollstreckung an denjenigen der Gesprächspartner, die ihre Rolle überschreiten oder ihre Pflichten nicht erfüllen.²⁶ Górnickis Tendenz sollte mit der veränderten Kultur des Hofmilieus, in dem er lebt, aber auch mit der veränderten politischen Kultur zu seinen Zeiten in Zusammenhang gebracht werden.²⁷

In Konzeptionen des „witzigen Scherzes“, die von Jan Derśniak in dem Buch II *Dworzanin* dargestellt wurden, werden drei Grundstrukturen unterschieden, die für „die Komik verantwortlich“ waren²⁸: Es handelt sich um breitere Erzählformen, kurze und witzige Aussagen und Situationskomik, die keine nicht schädliche Komik war und in sich zwei Formen integrierte.²⁹ Der erste Typus solch eines „witzigen Scherzes“ umfasst die Anekdoten, nämlich auch diejenigen, welche auch Impossibilitäten ausdrücken. Der zweite Typus verweist auf die vielfältigen Möglichkeiten der Sprache. Dieser Scherz lehnt sich u. a. an die Polysemie des Wortes, die Homonymie („dwuwykladne słowa“³⁰), die Delexikalisierung der phraseologischen Verbindungen, die Etymologisierung, das wörtliche Metapher-Verständnis

24 Dies betonte Roman Pollak in dem von ihm geschriebenen Vorwort zu der Ausgabe *Dworzanin (Wstęp, in: L. Górnicki: Dworzanin polski, op. cit., Bd. 1, S. CIII)*.

25 B. Castiglione: *Das Buch vom Hoffmann, op. cit., S. 32*.

26 Ibidem, S. 49.

27 Diese Tendenz ist tiefgreifender: Die Hervorhebung der Hierarchie (die aufgrund des Spiels der höflichen Konversation bei Castiglione suspendiert wurde) und die Reduktion der Rolle des Lachens auf dem Gebiet der Hofkultur betrifft viele Traktate (geschrieben von Giovanni Botero, Diego de Saavedra Fajardo) (H 277 ff.).

28 Über einen entsprechenden Passus in der Aussage von Federico Fregoso bei Castiglione – vgl. H 199-201.

29 L. Górnicki: *Dworzanin polski, op. cit., Bd. 2, S. 209*.

30 Ibidem, S. 230.

und das Benutzen von Ironie an.³¹ Die Theorie des „witzigen Scherzes“ in *Dworzanim* baut ein System auf, das sich sowohl an Beispielen des Autors anlehnt als auch an die Abweichungen von der geforderten Höflichkeitsnorm.³²

Górnicki verwies auf die Natur der Komik, indem er sich auf ihre beispielhaften Erscheinungen bezog. Er versuchte auch eine Antwort auf die sehr allgemeinen Fragen zu finden, die mit der Anwesenheit des Lachens und der Komik verbunden sind. Erwähnenswert ist die Entstehung des Lachens in den zweideutigen Aussagen, wie: „najpospolitsza trefność ta jest, kiedy człowiek na swe słowa daleko różną powieść słyszy niż ta, której czekał“³³ [Ein gewöhnlicher, witziger Scherz ist, wenn der Mensch auf seine Worte eine weit andere Antwort hört, als diese, die er erwartete]. Dabei muss die Rolle der Ironie betont werden, die von den Autoren der rhetorischen Traktate analysiert wurde (darin auch von Aristoteles in *Rhetorica* (III 19)) sowie von Castiglione und Górnicki. Hier spiegelt sich die jahrhundertelange Spezifik der Hofkultur wider mit ihrer großen Nuancierung des Sprachgebrauchs (oder der wortbildenden Codes) in den unterschiedlichen Situationen auf dem Hofe sowie das Erbe der rhetorischen Tradition. So verwies zum Beispiel Cicero in *De oratore* auf die große Rolle der *novitas*, welche Freude beim Rezipienten der Erzählung erweckte, die mit der *admiratio* korrelierte – mit dem Erstaunen, das eine Reaktion auf die Überraschung war.³⁴ Ähnliche Regelmäßigkeit betrifft auch die Komik. Ein Unterscheidungsmerkmal des Narren (der eine niedrige, körperliche und vulgäre Komik gebraucht) vom Höfling ist die Fähigkeit des letzteren viele Register und Quellen der Komik auszunutzen (H 204).³⁵

In *Dworzanim* unterliegt die Gesetzmäßigkeit der antiken Theorien der Komik (Aristoteles, Cicero, Quintilian) der Wiedergabe, in welcher die Komik der Verminderung der Anspannung und der Gewinnung der Zuhörer für die Ziele des Redners durch Eroberung ihres Wohlwollens dient. Jedes Mal liegt in der Komik eine gewissen Uneinigkeit oder Fehlanpassung an *aptum*.³⁶

31 Ibidem, S. 249 ff. Siehe S. Graciotti: *Polska facecja humanistyczna*, op. cit., S. 197-201.

32 Ł. Górnicki: *Dworzanim polski*, op. cit., Bd. 2, S. 267.

33 Ibidem, S. 230, s. auch S. 240.

34 Cicero: *Rhetorica*, Bd. 1: *De oratore*, recognovit A. S. Wilkins, Oxonii, s. a., S. 145-146 [II, 63, 255] sowie S. 155 [II 71, 289]. Siehe H 193-196. Über die Schlüsselrolle *De oratore* Ciceros für die Komik-Theorie im 2. Buch des *Libro del Cortegiano* von Castiglione, s. auch F. Baumgart: *Vorwort*, op. cit., S. 42-44.

35 Betont werden sollte dabei die Beständigkeit der Vorstellungen. Aristoteles in *Nikomachische Ethik* unterschied zwischen Spott und Spaß des freien (und zugleich des witzigen) Menschen und den Narreteien des einfachen Menschen und des Spötters (1127b-1128b). Über die Verbindungen zwischen dem Begriff von Aristoteles und Cicero, siehe G. Ueding: *Rhetorik des Lächerlichen*, op. cit., S. 22 ff.

36 G. Ueding: *Rhetorik des Lächerlichen*, op. cit., S. 30-32. Eben in den Grenzen von *decorum*, welche den Umfang der möglichen Unangebrachtheit zu *aptum* zeigt den größten

Es gibt eine Verbindung und Analogie zwischen *dissimulatio* und dem Ideal der *sprezzatura*.³⁷ Castiglione betont, dass die perfekte Ironie (ähnlich wie *sprezzatura*) dann vorhanden ist, wenn sie das wirklich Beabsichtigte oder Gedachte vor der Öffentlichkeit verbergen kann. Die Ironie und *sprezzatura* lassen die Öffentlichkeit in Ungewissheit in Bezug auf „Ernsthaftigkeit“ des gesprochenen Wortes oder der unternommenen Handlung (H 202).

Das zweite Buch *Dworzanin polski* ist aufgrund der Beispiele, welche die „Theorie des witzigen Scherzes“ illustrieren, eine selbständige Fazetien-Anthologie und eines der frühesten Sammelwerke der originellen polnischen Anekdoten.³⁸ Ihre wichtige Rolle war die Gewinnung des Wohlwollens der Rezipienten. Der größte Teil der Anekdoten unterscheidet sich durch den humanistischen Ton (wobei stets die Rolle der Gewalt und des Leidens als Quelle der Komik betont wird). In einigen Anekdoten benutzt Górnicki die Skatologie, indem er einen satirischen Ton einschlägt, der im Stil von Mikołaj Rejs *Figliki* geschrieben wurde. Dies entspricht der oft zitierten Fazetie über Rej, in welcher er das Wortspiel „u Tarła“ lustig als ein Wort [im Sinne „abwischen“] benutzt und das letztendlich als eine spaßige Aussage aufgefasst wird: „Wie ja diabeł, jać-em jej tam w ogon nie patrzył“³⁹ [Der Teufel weiß, dass ich ihr nicht unter den Schwanz schaute]. (Rej fungiert als Held der Fazetie, die den witzigen Scherz im „Kurzgesagten“ illustriert.) Der ideale Redner aus *De oratore* von Cicero operiert auch mit dieser drastischen Komik, aber, um seine Würde zu wahren, in einer Art, dass seine Zuhörer sich anstrengen müssen, um die Allusion oder Anspielungen zu verstehen. Der Zuhörer kann nicht unmittelbar ein Zeuge *turpitudō verborum* oder *rerum obscenitas* sein. Die komische Wirkung, welche durch die aktive Teilnahme des Rezipienten erzielt wird, entsteht bei Cicero aufgrund der *cogitatio* des Rezipienten. Der Redner spielt mit den Worten und mit den Objekten, die außerhalb der Anstandsnorm treten, jedoch erlaubt nicht, dass er sich mit ihnen identifiziert und überlässt dem Publikum die Aufgabe die inhaltliche Bedeutung zu „erahnen“ (H 196).⁴⁰

Ähnlich handelt auch Castiglione. Der Höfling bewahrt die Regeln des *decorum*, kann aber auch Standesgrenzen überschreiten (welche die Grenzen des Geschmacks bestimmen), indem er das höfische Publikum mit dem „Erahnen“

Unterschied zwischen den antiken Realisierungen der Komik und den Veränderungen, welche sich in Europa der Frühen Neuzeit hinsichtlich der Sitten vollzogen haben.

37 Darauf verweist ständig Michael Hinz z. B. H 202.

38 So z. B. J. Gruchala: *Lukasz Górnicki – „Dworzanin polski“*, op. cit., S. 122.

39 Ł. Górnicki: *Dworzanin polski*, op. cit., Bd. 2, S. 228-229.

40 H 196 mit Bezug auf *De oratore* (op. cit., S. 141 [II 59, 242], auch S. 137 [II 56, 229] und S. 144 [II 61, 252]). Siehe auch G. Ueding: *Rhetorik des Lächerlichen*, op. cit., S. 26-29. Über die Breite der Wirkung dieser Norm zeigen die Umbildungen der sprachlichen Konventionen, die für das Dorf kennzeichnend sind.

beauftragt. Durch die Aussprache und das Aufzeigen dieser, verletzte er selbstverständlich die höfischen Regeln.

Zu der „Theorie des Lachens“ bei Górnicki gehören auch die in den Anekdoten verstreuten Hinweise (übernommen aus *De oratore* von Cicero). Diese betreffen solche Umstände, in denen es sich nicht zu scherzen gehört: „Bo ustawicznie trefnować nie przystoi dworzaninowi ani też tym kstałtem jako szaleni abo pijanice, abo błaznowie“⁴¹ [Der Höfling soll nicht ständig Scherze treiben oder sich als ein Verrückter, Betrunkener oder Narr zeigen]. In der letzten Empfehlung wird die Distinktion aus *De oratore* von Cicero sichtbar. Der Redner kann sich mit dem Narren (*scurra*) nicht identifizieren, besonders nicht in der *actio* (H 195-196).⁴² Für Castiglione erschütterte dies den Wertekomplex, der mit dem Ideal der *sprezzatura* verbunden ist (H 110-138). So ähnlich auch Górnicki:

Albowiem kto by chciał tak kontrefetować ludzie jako guzman z rozdzieraniem gęby, z wyszczynianiem języka, nie uszedłby też za inego, jedno za guzmana, a bodaj nie gorzej; bo wdym guzmanowi, iż to jest jego rzemieśło, takowy sposób trefnowania przystoi, ale dworzanin barzo by sie tym oszpecił, bo jemu te rzeczy od guzmanów foremnie kraść przydzie a ludziom je tak podawać, iżby ten, kto sie onemu przypatruje, jeszcze więcej rozumiał, niż słyszy abo widzi, a we wszystkim aby zachowan był wstyd i ślacheckie przystojność. Tego też dołożyć, iż w tym przydrzeźnianiu abo pokazowaniu czyjej postawy mądrze sie sprawować trzeba, aby z żartu nie wyszło a w nieprzyjaźń sie nie obróciło. K temu ma to obaczyć dworzanin, którego czasu, na którym miejscu i przed kim kogo z czego sztrofuje, by zasię tego nie kontrefetował w towarzyszu, co w panie jest dobrze lepiej godniejsze śmiechu.⁴³

[Wer, als Höfling, als Narr die Leute darstellen möchte, der das Maul aufreißt und die Zunge zeigt, wird auch nicht anders wahrgenommen als nur ein Narr. Oder es wird noch schlimmer für den Höfling: Dieser zeigt das Handwerk, das nur dem Narren eigen sein darf. Der Höfling aber würde sich daran nur hässlich machen. Er würde die Sachen von den Narren geschickt klauen und den Menschen so zeigen, dass derjenige, der sich diese anschaut, noch mehr erfahren könnte als nur durch Hören und Sehen. Und in all dem soll die Scham sowie die adlige Anständigkeit stecken. So gebe ich auch zu, dass man in dieser Art des Aufzeigens der Haltung anderer vorsichtig und vernünftig sein soll, um nicht den Grenzen des Späßes zu entkommen, damit aus dem

41 Ł. Górnicki: *Dworzanin polski*, Bd. 2, op. cit., S. 206.

42 Siehe H. R. Velten: *Komische Körper: Zur Funktion von Hofnarren und zur Dramaturgie des Lachens im Spätmittelalter*, „Zeitschrift für Germanistik“ 2001, H. 2, S. 310 ff.

43 Ł. Górnicki: *Dworzanin polski*, Bd. 2, op. cit., S. 216-217. Ähnliche Empfehlungen, die an die Norm von Cicero angelehnt sind, finden wir bei Rej. So zum Beispiel das Benutzen der Apophthegmata in *Żywot człowieka poczciwego*, über die der Autor in *Zamknienie do dobrych towarzyszków* spricht, soll „Gutmütigkeit“ ausdrücken, um „nikogo nie drażnić, / A niefrefnemi żarty sami sie nie blaźnić“ [niemanden zu reizen, / und mit unpassenden Scherzen sich nicht selbst zum Narren zu machen] (M. Rej: *Zwierciadło*, Hrsg. J. Czubek, J. Łoś, Kraków 1914, S. 316).

Spaß keine Feindschaft werde. Der Höfling sollte wissen zu welcher Zeit, an welchem Ort und wen er tadelte. Damit er sich aus Seinesgleichen nicht Spaß mache, darüber was bei dem großen Herrn umso mehr lachenswert ist.]

Maria Corti (als sie über die Modelle der mittelalterlichen Kultur schrieb) betonte, dass verspielte Manifestationen der Körperlichkeit (die von Castiglione ausgeschlossen wurden, die aber beim schattierten und „höfischen“ Gebrauch von Mimik und Gestik bei der Ironie vorhanden waren) durch das Prisma der offiziellen Kultur als gefährlich wahrgenommen wurden, weil diese eine gewisse Selbstgenügsamkeit des Körperlichen demonstrierten, die sich außerhalb der Ideologie befand. Jongleure und Prostituierte machen aus ihrem Körper solchen Gebrauch, der von dem Modell nicht vorgesehen wird. Sie schließen die Menschen in die Vergänglichkeit mit ein. Sie nehmen die geistige Bestimmung der Menschheit nicht ernst und trennen nicht das *profanum* vom *sacrum*.⁴⁴ Bei Górnicki (wie vorher bei Castiglione) gibt es andere Argumente. Es wird nicht auf Implikationen der theologischen Natur hingewiesen, sondern auf die Rolle der gesellschaftlichen Konvention (auf das Anständigkeit („*przystojność*“), die mit der adligen Kondition und der Scham verbunden ist), die keine metaphysische Begründung hat.

Górnicki rät von Späßen über die in der Gesellschaft verehrten Personen ab, über die Reichen und Mächtigen (wegen der schmerzhaften Folgen für den Spaßvögeln) sowie über Verbrecher, da diese einer viel strengeren Jurisdiktion unterliegen als der Strafe, die durch den Scherz verursacht wurde (wobei dies die disziplinierende Rolle der Komik und des Lachens offenbart). Unangebracht sind auch Späße, die in sich Schlüpfrigkeiten bergen und Späße, die eine Beleidigung darstellen könnten. Die Gesellschaften bedienen sich der Kultur um eine Unterscheidung von Gruppen zu machen. Aus diesem Grund sind auch Spott und Lachen ein Mittel von großer gesellschaftlicher Wirkung und können sich nicht gegen diejenigen richten, gegen welche Gewalt im Majestät des Rechts angewendet wird oder gegen diejenigen, die eine radikal andere gesellschaftliche Position innehaben.⁴⁵

Auch in der Theorie des Witzes wurde ein starker Druck auf die Selbstdisziplinierung des Höflings ausgeübt. Diese Argumentation verdankt Górnicki größtenteils Cicero. Der Scherz des Höflings, so wie sein ganzes Auftreten, sollte sich in den Grenzen der „Wohlanständigkeit“ („*przystalność*“) bewegen, welche bei Castiglione und bei Górnicki ein Kriterium der Bewertung des Menschen darstellt.⁴⁶

Die „Theorie des witzigen Scherzes“ aus *Dworzanin* stellt einen Bezugspunkt zu der ungefähr ein halbes Jahrhundert späteren (wie angenommen wird) „eulenspiegelrischen“ „Theorie des Lachens“ dar, die in dem *Statut* von Jan Dzwonowski enthalten

44 Siehe M. Corti: *Models and Antimodels in Medieval Culture*, „New Literary History“ 1979, No. 2, S. 352.

45 Ł. Górnicki: *Dworzanin polski*, op. cit., Bd. 2, S. 206-207 auch S. 228.

46 Ibidem, S. 268.

ist. Die Gewichtung des *Dworzanin* wird dabei erkannt sowie auch die Möglichkeiten seiner Verwendung (oder Entwicklung) im eigenen mehr oder weniger unterschiedlichen gesellschaftlichen Kontext. Beim Vergleich der Voraussetzung für die in *Dworzanin* und in *Statut* konzipierte Methode (wobei einiges aus Castigliones Beschreibung des Benimm-dich-Systems entlehnt wurde) sollte berücksichtigt werden, dass sich die Adressaten der beiden Werke relativ verändert haben. Das Werk von Dzwonowski belegt die Verbreitung der neuen Regeln der zivilisierenden Strenge innerhalb der Populärliteratur. Es überrascht nicht, dass bei diesem Autor, der darüber schreibt, unter welchen Bedingungen es die „Narretei“ geben darf, es viele Konvergenzen mit der Theorie der höfischen Scherzhaftigkeit von Górnicki gibt (was als eine Auswirkung von den Empfehlungen von Cicero gesehen werden kann, die vom Erziehungsmodell sowie vom allgemeinen Ideal der „Höflichkeit“ bekannt sind):

Naprzód patrz na osobę i w czyjemeś domu,
 Byś mógł wszystkim dogodzić, a wiedz, jako komu.
 Z księżą trzeba ostrożnie, z szlachtą według czasu,
 Abyś miasto korzyści nie odniósł niewczasu.
 Z księdza, z mnicha nie żartuj, radząc z każdej miary,
 Bo ci i dyabła stłuką, choć to wisieć stary.
 Z pana swego nie blaznuj, zwłaszcza gdy są goście,
 Pamiętaj, żeć stąd kłopot niemały uroście.
 (Z. 71-77)⁴⁷

[Zuerst schau auf die Person und auf das Heim, in dem du verweilst, / bevor du es ihnen recht machst, und wisse, wie es diejenigen tun. / Mit den Pfarrern muss man vorsichtig umgehen, mit den Adelsleuten der Zeit gemäß, / damit du einen Nutzen hast und keine Sorgen. / Über den Pfarrer, über den Mönch mach dich nicht lustig, das rate ich dir in jeder Hinsicht, / denn sie können sogar den Teufel schlagen, obwohl er ein alter Galgenstrik ist. / Aus deinem Herrn mache keine Narretei, besonders nicht, wenn er Gäste bei sich hat. / Denke daran, dass daraus ein großes Problem erwachsen kann.]

Dzwonowski legte ebenfalls großen Wert auf die gesellschaftliche und kulturelle Stellung der Personen, die dem Spaß ausgeliefert wurden:

A to też trzeba wiedzieć, że równy równego
 Ma szanować, a zwłaszcza rzemiesła jednego.
 (Z. 95-96)

[Und das muss man wissen, dass der Gleiche den Gleichen / Ehren soll und besonders, wenn er des gleichen Handwerks ist.]

Gewisse Hinweise beziehen sich auf die vornehme Hofgesellschaft, die sich von den „Narren“ unterschied und von denen sich Górnicki distanzierte. Im *Statut* schrieb Jan Dzwonowski:

47 J. Dzwonowski: *Pisma (1608-1625)*, Hrsg. K. Badecki, Kraków 1910, S. 50.

W cudzą się rzecz nie wdawaj, ani jej przerywaj,
 Aż na twe skrzydło przyjdzie, prędkoż się ozywaj.
 A tak trafiaj, abyć co przypadło do rzeczy,
 Jak możesz, ukontentuj ten naród człowieczy.
 (Z. 89-92)

[Stecke dich in keine fremden Reden ein, noch unterbreche diese. / Wenn sie an dich gewandt sind, erwidere schnell. / Und rede so, dass du Sachvolles sagen kannst, / wie möglich. Stelle die Leute zufrieden.]

Sinnvoll ist es hierbei auf die Ähnlichkeit zu den Überlegungen von Mikołaj Rej hinzuweisen sowie auf eine Quasi-Institution des Scherzes. Dies geschieht im Kontext des paränetischen Ideals des Lebens der Adligen auf dem Lande. Die Argumente Rejs beziehen sich auf die Bibel und schließlich auch auf die längere Tradition der scherzhaften Einstellungen. Wesentlicher ist aber der charakteristische Hinweis von Rej, dass das Lachen die „Gutmütigkeit“ und den „guten Ruhm“ nicht berühren soll, wie es in *Zamknienie do dobrych towarzyszków* [Endgedicht für gute Freunde] aus der Sammlung *Apoftegmata* heißt:

Tak, gdy czas, bracia mili, a wszak nie orzecie,
 Będziecie mieć, czcicież to, kiedy gdy możecie;
 Jedno iżby poćciwie, nikogo nie drażniąc
 A nietrefnemi żarty sami się nie błażniąc.
 (Z. 1549-1552)⁴⁸

[Ja, wenn es Zeit ist, liebe Brüder, ackert doch nicht, / lest, wenn ihr könnt. / Ihr werdet aber gutmütig lesen, niemanden ärgern, / um nicht mit unzutreffenden Späßen aus sich selbst einen Narren zu machen.]

Die grundsätzliche Gefahr besteht dabei, dass man sich „durch einen unzutreffenden Scherz Zum-Narren-macht“. In Konsequenz bedeutet dies einen Verstoß gegen die Norm, denn der Autor und das Publikum verpflichten sich gegenüber den Sittennormen und damit auch gegenüber den Normen des Spiels.⁴⁹ Spätere Autoren weisen konsequent auf die neue Sittenstrenge hin und auf die Begrenzung der Erlaubnis der Skatologie auf dem Gebiet der Unterhaltung und der Komik, welche durch ihre Hilfe erreicht wurde.⁵⁰

48 M. Rej: *Pisma wierszem. (Wybór)*, bearb. von J. Krzyżanowski, Wrocław 1954, S. 420.

49 J. Kotarska: *Staropolskie wiersze do czytelnika. Próba interpretacji*, in: *Literatura i instytucje w dawnej Polsce*, Hrsg. H. Dziechcińska, Warszawa 1994, S. 129-130.

50 Die Autoren von *Wstęp* in der kritischen Ausgabe von *Sowiżrzal* verweisen auf das vom Ende des 16. Jahrhunderts stammende Epigramm von Jan Smolik *O żarcie (Wiersze różne)*, Hrsg. R. Pollak, Warszawa 1935, S. 32), das sich auf das Sprichwort, welches im Jahr 1618 von Samuel Rysiński wiedergegeben wurde, beziehen könnte („Nie trzeba tym żartować, co smierdzi, co szkodzi i co boli“ [Man darf nicht damit scherzen, was stinkt, schadet und weh tut]), vgl. R. Grześkowiak, E. Kizik: *Wstęp*, in: *Sowiżrzal krotochwilny*

Reguły dla przestrogi do dworstwa należące [Die Regeln zur Beachtung, was sich am Hofe gehört] in *Co nowego abo dwór* [(Et)was Neues oder der Hofstaat] (1650) legen das höfische Konzept des Spaßes aus, das an die allgemeine „Hof“-Kultur anknüpfen kann (oder eher an die Gruppe gewisser „adliger“ Manieren als die Ideologie des Königshofes oder sogar die des Absolutismus). Dazu zählen auch die Ideen, die in *Dworzanin* von Górnicki dargestellt wurden.⁵¹ *Co nowego abo dwór* belegt die Dominanz der Kategorie der Hofkultur im Schrifttum sowie in der altpolnischen Literatur Mitte des 17. Jahrhunderts (zusammen mit den rhetorischen Begründungen der „höfischen“ Traktate).⁵² Die Reduktion des Bereichs, der mit der Kunst der Konversation verknüpft ist, kennzeichnet das Werk (was für den *Dworzanin* aufgrund der literarischen Form des Dialogs wichtig ist). Dank dem Dialog erreicht Höfling eine für die höfische Gesellschaft so wichtige *delectatio*. In *Reguły* wird das Verständnis des „eulenspieglerischen Witzes“ beschrieben, indem dieser von der richtigen „Hofgesellschaft“ ausgeschlossen wird. Darin heißt es: „ma się starać grzeczny dworzanin i piękny polityk, aby nierzkąc żarty jego nie śmierdziały, jako Sowizrrzałowe, ale raczej rozumem pachnęły, nierzkąc kogo nie bolały, ale każdemu się podobały i cieszyły, nierzkąc komu nie szkodziły na uczciwym i pożytecznym, ale sobie i drugim łaskę jednały a pożytek w rozmowie i sprawach czyniły”⁵³ [Der artige Höfling und der schöne Politiker soll danach streben, dass seine Spaßes nicht als Eulenspiegel-Spaßes (so würde ich es nennen) stinken. Aber sie sollen eher nach Vernunft riechen, so meine ich dass, damit sie jemandem nicht weh tun und damit sie jedem gefallen und jeden erfreuen mögen. Damit sie niemanden schaden, weder den ehrlichen noch den nützlichen Sachen. Sie sollen sich selbst und anderen eine Gnade erweisen und einen Nutzen im Gespräch und in den Handlungen bringen].

Sowizdrzał und *Marchotł* sind Werke, die sich auf den Antipoden des „höfischen“ Humors befinden – jetzt. Das wird hier betont. Wenn die Gestalt der eigenen Kultur bestimmt wird, werden die Möglichkeiten der Benutzung der Komik eingengt, indem diese den neuen ethischen und ästhetischen Standards unterworfen werden.

i śmieszny. Krytyczna edycja staropolskiego przekładu Ulenspiegla, Hrsg. R. Grzeško-wiak, E. Kizik, Gdańsk 2005, S. XXXIII.

- 51 *Co nowego. Zbiór anegdot polskich z r. 1650*, Hrsg. A. Brückner, Kraków 1903, S. 9-10. Sehr charakteristisch ist hier die Anekdote von Herrn Koziol [Ziegenbock], die in *Fraszki* von Jan Kochanowski Verwendung findet (II 16) und die zitiert wird von Górnickiego (Ł. Górnicki: *Dworzanin polski*, Bd. 2, op. cit., S. 231) und die auch in *Co nowego abo dwór* auftritt (unter der Nr. 116: *Jakie pytanie, takie odpowiedanie* [Wie man fragt, so wird geantwortet], S. 64).
- 52 Ich umgehe hier den für *Dworzanin* charakteristischen Kontext der Konversation, der die Hofgesellschaft und die dort eigenen Verständigungsinstrumente sowie das Verständnis der eigenen Identität porträtiert, welche den allgemeinen Rahmen für dieses Werk bilden, siehe H 100-110.
- 53 *Co nowego*, op. cit., S. 10.

Exkurs 2

„Eulenspiegelliteratur“ und die „Babiner Republik“¹

Die Monarchie mit der Struktur der Staatsorganisation und ihrer Institutionen (wie das Adelsparlament, das die Grundlage der altpolnischen Kultur bildet) sowie das Brauchtum und die Organisationsformen der städtischen Korporationen

-
- 1 Vgl. *Akta Rzeczypospolitej Babińskiej*, Hrsg. S. Windakiewicz, „Archiwum do Dziejów Literatury i Oświaty w Polsce” 1895, Bd. 8, S. 30-160. Die früheste Beschreibung der „Babiner Republik” machte Stanisław Sarnicki (*Annales sive de origine et rebus gestis Polonorum et Litanorum libri octo*, Cracoviae 1587, S. 395-398). Den Nachdruck eines Auszuges, der die „Babiner Republik“ betrifft – *Akta Rzeczypospolitej Babińskiej*, op. cit., S. 30-33 sowie *Cochanoviana*, Hrsg. J. Pelc, Bd. 2: *Materiały do dziejów twórczości Jana Kochanowskiego z lat 1551-1625*, Hrsg., bearb. von M. Korolko, Wrocław 1986, S. 93-98. Siehe auch S. Windakiewicz: *O Rzeczypospolitej Babińskiej*, in: *Akta Rzeczypospolitej Babińskiej*, op. cit., S. 4-29 sowie die Arbeit: K. Bartoszewicz: *Rzeczpospolita Babińska*, Lwów 1902. Über die Legende des Babin in der Kultur des 19. Jhs. – J. Tazbir: *Rzeczpospolita Babińska w legendzie literackiej. Spór o znaczenie*, „Przegląd Humanistyczny” 1972, H. 3, S. 14-19; siehe auch J. Tazbir: *Spotkania z Historią*, Warszawa 1986 (hier Kapitel Rzeczpospolita Babińska, S. 145-156). In Bezug auf vergleichende Untersuchungen: P. Buchwald-Pelcowa: *Francuskie i niemieckie echa staropolskiego Babina*, in: *Literatura staropolska i jej związki europejskie. Prace poświęcone VII Międzynarodowemu Kongresowi Slavistów w Warszawie w 1973 roku*, Hrsg. J. Pelc, Wrocław 1973, S. 293-307 (Nachdruck als *Angielskie, francuskie i niemieckie echa staropolskiego Babina* im Band P. Buchwald-Pelcowa: *Historia literatury i historia książki. Studia nad książką i literaturą od średniowiecza po wiek XVII*, Kraków 2005, S. 445-465) sowie eadem: *Europejska „republica litteraria” o polskim Babinie*, in: *Literatura i pamięć kultury. Studia ofiarowane Profesorowi Stefanowi Nieznanowskiemu w pięćdziesięciolecie pracy naukowej*, Hrsg. S. Baczewski, D. Chemperek, Lublin 2004, S. 69-88. Kürzlich erschienene Abhandlungen zu diesem Thema von Teresa Banaś (*Pomiędzy tragicznością a groteską. Studium z literatury i kultury polskiej schyłku renesansu i wstępnej fazy baroku*, Katowice 2007, S. 137-168) und Danuta Künstler-Langner (*Homo ridens w Rzeczypospolitej Babińskiej i w królestwie Sowizdrzala. O śmiechu w literaturze staropolskiej*, in: *Polonistyczne drogi. Księga jubileuszowa poświęcona profesorowi Władysławowi Sawryckiemu*, Hrsg. M. Wróblewski, Toruń 2008, S. 53-59). Siehe auch D. Platt: [Stichwort] *Rzeczpospolita Babińska*, in: *Słownik literatury staropolskiej*, Hrsg. T. Michałowska, Wrocław 1990, S. 736-737.

dienten als Vorlage für die Darstellung der „Andersartigkeit“ in den literarischen Vorstellungen.² Auf diesem Grundsatz wurde die „Babiner Republik“ bis zu Lebzeiten von Jakub Pszonka (der das „Amt“ übernahm und es bis 1622 innehatte) konstruiert. Die Geschichte der Babiner Republik endet mit dem Tod seines Sohnes Adam (im Jahr 1677). Sie sollte die Struktur des Adelsstaates widerspiegeln und ahmte die Organe der Adelsrepublik nach: Den Senat, die höchsten Beamten wie Kanzler, Senatoren, Starosten usw. Hier gab es auch Vertreter der Geistlichkeit wie Erzbischöfe und Bischöfe. Diese „Ämter“-Struktur imitierte unter anderem auch die städtische Staroste³ und die höchsten staatlichen Verwaltungen.⁴ Zu betonen ist die topische Dimension dieser Institutionen der „Babiner Republik“. Dagegen wurden die altpolnischen „Synoden“ oder „Sejme“⁵ ihrerseits indirekt zur Darstellung des „Andersseins“, das in der gegebenen gesellschaftspolitischen Wirklichkeit nicht akzeptiert werden konnte.

In den Arbeiten Ende des 20. Jahrhunderts wurde die „Babiner Republik“ als ein Beispiel für eine spezifische Institutionalisierung der kommunikativen Bindungen angegeben (sowohl der Literaturschaffenden als auch der Rezipienten), die ein außergewöhnliches literarisches Publikum bildeten.⁶ So schrieb Hanna Dziechcińska:

In ihrer organisatorischen Form knüpfte die Babiner Republik an die in Europa bekannten analogischen Spaßgesellschaften an und war zugleich ein im alten Polen weit verbreitetes organisiertes Brauchtum, das dem Versammeln von Verwandten und Nachbarn auf den Höfen glich und dazu diente, gemeinsam die Fazetien zu hören.⁷

-
- 2 B. Geremek: *Władza i kontrkultura*, in: *Władza i społeczeństwo w XVI i XVII wieku. Prace ofiarowane Antoniemu Mączkowi w sześćdziesiątą rocznicę urodzin*, Hrsg. M. Kamler u. a., Warszawa 1989, S. 294 ff.; idem: *Świat „opery żebraczej“. Obraz włóczęgów i nędzarzy w literaturach europejskich XV-XVII wieku*, Warszawa 1989, S. 140-150.
 - 3 Siehe auch A. Kuś: *Rzeczpospolita babińska. Królestwo na opak?*, in: *Dawne elity. Słowo i gest*, Hrsg. J. Olko, J. Axer, Warszawa 2005, S. 201-216, hier S. 209, früher eadem: *Rzeczpospolita Babińska – parodia i utopia*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce“ 2003, S. 129-141, hier S. 133-135.
 - 4 A. Kuś: *Rzeczpospolita Babińska – parodia i utopia*, op. cit., S. 129-141, hier S. 132.
 - 5 Vgl. Kap. 10.
 - 6 Siehe zum Beispiel H. Dziechcińska: *Oglądanie i słuchanie w kulturze dawnej Polski*, Warszawa 1987, S. 200-203 (früher s. eadem: *Literatura i zabawa. Z dziejów kultury literackiej w dawnej Polsce*, Warszawa 1981, S. 86 ff.); J. Kotarska: *Staropolskie wiersze do czytelnika. Próba interpretacji*, in: *Literatura i instytucje w dawnej Polsce*, Hrsg. H. Dziechcińska, Warszawa 1994, S. 125.
 - 7 H. Dziechcińska: *Oglądanie i słuchanie*, op. cit., S. 201 sowie eadem: *Rola i miejsce gatunku literackiego w procesach odbioru*, in: *Publiczność literacka i teatralna w dawnej Polsce*, Hrsg. H. Dziechcińska, Warszawa-Lódź 1985, S. 62-63. Über die „Babiner Republik“ in der Kategorie der „Maskerade“, vgl. H. Dziechcińska: *Literatura a zabawa*, op. cit., S. 86-99.

Als Radosław Grześkowiak in der Arbeit *Rej między innymi. „Rzeczpospolita Babińska“ a poeci*⁸ [Rej unter den anderen. Die „Babiner Republik“ und die Poeten] die Rolle der „Babiner Republik“ analysierte, stellte er die schon bekannte Frage nach der Teilnahme von Mikołaj Rej an den Schwänken im Haus der Pszonka (sowie auch nach der kaum berücksichtigten Teilnahme des frühbarockem Poeten der metaphysischen Dichtung Mikołaj Sęp Szarzyński⁹). Der Autor begreift die Spezifik der „Babiner Republik“ anders und unterstreicht in seiner Arbeit den „privaten“ und gesellschaftlichen Charakter der Babiner Veranstaltung,¹⁰ indem er auf das Schweigen der Babiner-Poeten hinweist; denn außer der Babiner selbst haben wir hier in der Tat keinerlei literarische Zeugnisse von dieser eigenartigen Institution.¹¹ Kennzeichnend für Grześkowiak ist, dass er die Babiner Sitten mit der Institution des Artushofes vergleicht (sowie mit der Danziger Börse, denn mit dieser Benennung bezeichneten die Babiner ihre „Sejme“¹²). Jan Achacy Kmita schrieb in *Moroczmea babińskie*: „Miejsce sejmów swych giełdą od gdańszcan nazwali, / Jakoby pełną zgraje motłochu dać znali” (Z. 219-220).¹³ [Den Ort ihrer Sejme benannten sie nach den Danzigern, / als ob sie zeigen wollten, wo sich der Pöbel versammelt, um sich selbst zur Schau zu stellen]. (Der Text verweist auf Kmitas Abstand zu dieser Institution, die ursprünglich zum „Pöbel“ gehörte.) Die Eigenschaft des gesellschaftlichen Lebens am Artushof war eine Art Egalitarismus, der neben den Einwohnern Danzigs auch den polnischen Adel und Aristokratie zusammenschloss.¹⁴ Aus dieser Perspektive stellt die „Babiner Republik“ eine Übertragung der Danziger Traditionen auf den Besitz der Familie Pszonka

-
- 8 R. Grześkowiak: *Rej między innymi. Rzeczpospolita Babińska a poeci*, in: *Mikołaj Rej w pięćsetlecie urodzin. Studia literaturoznawcze*, Hrsg. J. Sokolski, M. Cieński, A. Kochan, Wrocław 2007, S. 277-289.
 - 9 Siehe J.A. Kmita: *Moroczmea babińskie*, Z. 247-248, in: *Akta Rzeczypospolitej Babińskiej*, op. cit., S. 149; R. Grześkowiak, op. cit., S. 287-289, früher z. B. idem: *Barokowy tekst i jego twórcy. Studia o edycji i atrybucji poezji „wieku rękopisów”*, Gdańsk 2003, S. 114-115.
 - 10 R. Grześkowiak: *Rej między innymi*, op. cit., S. 288 (s. auch Formulierung auf S. 280: „eine gewöhnliche Gesellschaftsveranstaltung“).
 - 11 In den älteren Arbeiten von Kazimierz Bartoszewicz (an den Grześkowiak anknüpft) wird das institutionalisierte Ausmaß von Babin angefochten (K. Bartoszewicz: *Rzeczpospolita Babińska*, Lwów 1902, besonders S. 60-106). Siehe auch J. Tazbir: *Rzeczpospolita Babińska w legendzie literackiej*, op. cit., S. 14-19.
 - 12 Als Börse bezeichnete man nicht so sehr den Artushof, als vielmehr den Platz vor ihm, auf dem Handelsverhandlungen geführt wurden – im Inneren des Artushofes herrschte das Verbot solche Gespräche zu führen (R. Grześkowiak: *Rej między innymi*, op. cit., S. 284).
 - 13 Zit. nach: *Akta Rzeczypospolitej Babińskiej*, op. cit., S. 148.
 - 14 R. Grześkowiak: *Rej między innymi*, op. cit., S. 283-284.

unweit von Lublin dar.¹⁵ Doch in den Institutionen der „Babiner Republik“ spiegelt sich auch die Mentalität und adlige Kultur wider und nicht die Bedingungen des städtischen Milieus. Die adlige Kultur bildet einen integrierenden Faktor des Milieus dieser Institution, was die Ausführung von Jacques Heers bestätigt. Die „nährischen Gesellschaften“, wenn sie nicht im Kreise der Aristokratie angesiedelt waren, wurden von Menschen adliger und reicher Herkunft gelenkt.¹⁶

Der Humor, der den Fazetien der „Babiner Republik“ eigen ist, kennzeichnet auch eine Reihe „bürgerlicher“ und „eulenspieglerischer“ Werke. Demzufolge verweist Janusz Tazbir auf die wesentliche Identität des „eulenspieglerischen“ Humors, welcher der „Babiner Republik“ typisch war.¹⁷ In den Sammlungen von Jan z Kijan treten außer den Werken mit epigrammatischen Charakter auch „Anekdoten“ auf, die zu der Fazetiendichtung der „Babiner Republik“ gehören, wie zum Beispiel (50) *Myślistwo sowizdrzałowe* (PFM 214-215) [Die eulenspieglerische Jägerei] (51) *Drugie* (PFM 215-216)¹⁸ [Das Andere] in den Epigrammen *Fraszki nowe sowizdrzałowe* (1615). Hier wird der allgemeine Gebrauch der Fazetie im adligen Milieu betont.¹⁹ Hinzu kamen auch Parodien auf die Neuigkeiten. So heißt es zum Beispiel in *Z nowinami torba kursorska* [Des Eilboten Tasche voller Neuigkeiten] von Józef Pięknorzycki z Małwiłajec (PSM 279-298) (analogische Beispiele finden wir auch in *Sakwy* von Kadasyłan Nowokracki):

1609. W Notesi za Czarnkowem rybitw ułowił pstraga tak wielkiego, że go ledwie uniósł aż do Skwirzyny, tam go celnik kupił. A jako go rozplatan, naleziono wewnątrz w kiszkach puszkę z dryakwią tak dobrą, że kto jej jedno skosztował, jeśli stary, to odmłodniał, a jeśli młody, to się zstarzał. W tym powietrze nastąpiło, nie wiem, co dalej było, bo to temu już kilkanaście lat. (26) (PSM 290)

15 Ibidem, S. 285.

16 J. Heers: *Vom Mummenschanz zum Machttheater. Europäische Festkultur im Mittelalter*, aus dem Französischen von G. Osterwald, Frankfurt am Main 1986, S. 232.

17 J. Tazbir: *Sowizdrzalskie zagadki*, in: J. Tazbir: *Szlaki kultury polskiej*, Warszawa 1986, S. 75.

18 Die Ähnlichkeit der Fazetienwerke ist auch in ihrer Konvention so vermittelt, dass sie eine eigene „Symbiose der besprochenen und geschriebenen Überlieferung“ darstellt (H. Dziechcińska: *Oglądanie i słuchanie*, op. cit., S. 192). Hier wird darauf aufmerksam gemacht, dass die „orale Kommunikationsform, die mit dem Gesellschaftsleben verbunden war, so stark dominierte, dass sie, wie es scheint, die individuelle Lektüre überwog, besonders das lustige Werk, indem sie dafür kompositionelle Rigorositäten schuf“ (S. 196). Die Autorin bemerkt des Weiteren, dass die Adaptation der novellistischen Prosa in der altpolnischen Literatur zu einer Gattungsänderung führte – die Novelle wurde zu einer Fazetie oder einer Anekdote. Die Konventionen des Gesprochenen ergaben eine neue Gattungsidentität.

19 Ibidem, S. 197.

[1609. Im Fluss Netze hinter Czarnikau fing der Fischer eine so große Forelle, dass er diese kaum bis nach Schwerin an der Warthe tragen konnte. Dort kaufte die Forelle ein Zöllner. Und als man sie auseinander genommen hat, fand man in ihren Gedärmen eine Schachtel mit einer so tollen Driaquia. Wenn jemand, der Alt war, diese gekostet hätte, dann wäre er jünger gemacht worden. Wenn er jung war, dann wäre er älter gemacht worden. Später zog die Pest ein. Was dann passierte, weiß ich nicht, denn das ist schon ein paar Jahre her.]

Die Fazetien, die der „eulenspieglerischen Jägerei“ gewidmet waren, sind mit den analogischen Fazetien der „Babiner Republik“ so verbunden, dass (entgegen Grzeszczuk) sie nicht die eulenspieglerische Vorliebe für die „Wunderbarkeiten und Absurditäten“ dokumentieren, in welchen die „Anti-Fazetien“ und „Anti-Gattungen“ entstanden.²⁰ In einer früheren Arbeit versuchte Ludomir Stankiewicz die Verwandtschaft zwischen Parodien der Neuigkeiten und den „adligen“ Neuigkeiten zu relativieren, indem er auf den „enthüllenden“ Charakter der eulenspieglerischen Parodien verwies.²¹ Der Verfasser lieferte jedoch keine Argumente, aus welchen resultieren könnte, warum die Leserrezeption eine Norm werden sollte, aus der die „enthüllende“ Intention der Autoren zu entdecken war. Dies soll durch eine „Gestaltung des Weltbildes“ geschehen, welches „ein kritisches Denken mühelos verwerfen könnte“.²² Es scheint, dass wir es hier weder mit einer derartigen Intention zu tun haben noch mit einer solchen Rezeption. Wir haben es hier wohl mit einer Unterhaltungsliteratur zu tun, die sich der dem Rezipienten gut bekannten Fiktionskonventionen bedient, die aufgrund der Parodien des „Gebrauchs“-Schrifttums entstanden. Hier kann zum Beispiel auf eine Anekdote verwiesen werden, die in dem Sammelband *Zbiór anegdot na kształt torby z nowinami* [Die Sammlung der Anekdoten in der Gestalt einer Tasche mit Neuigkeiten] (ca. 1645) (PSM 299-320) von Józef Pięknorzycki enthalten ist:

-
- 20 S. Grzeszczuk: *Błażeńskie zwierciadło. Rzecz o humorystyce sowizdrzalskiej XVI i XVII wieku*, Kraków 1994, S. 312 ff. Siehe auch J. Tazbir: *Sowizdrzalskie zagadki*, op. cit., S. 75.
- 21 Vgl. L. Stankiewicz: *Staropolskie parodie prasy*, „Prace Literackie“ 1964, z. B. Überlegungen auf S. 135-137.
- 22 Ibidem, S. 136. Siehe z. B. in diesen Kontext (67) *Nowiny niepewne* [Ungewisse Neuheiten] (PFM 36), die aus *Krotofile ucieszne i zarty rozmaite* (1609) von Adam Władysławiusz stammen. Auch wenn die Neuigkeiten in dem Bereich des *factum* gesehen werden, sind sie als eine Unterhaltung zu bewerten (dazu wurden die Parodien der Neuigkeiten geschaffen): „A pięknie tych, co nowin pytają, odprawił / Nim to kiejstwo powiedział, chwilę ich zabawił“ (Z. 9-10) [Und schön hat er die, die nach Neuigkeiten fragen, erledigt. / Bevor er den Schwachsinn ausgesagt, hat er sie kurz amüsiert]. Dieses Werk wurde in *Przygody i sprawy trefnych ludzi stanu wszelakiego* (1613) als (29) *Lapaczom nowin* [An den Häscher der Neuigkeiten] (PFM 99-100) zugefügt.

Był tam [sc. na bankiecie sułtana Mustafy] jeden Polak, więzień, rodem z Kromolowa, który chcąc się cesarzowi podobać, prosił o działo, aby mógł z niego o sztukę strzelić. Dozwolono mu, wyruchtowawszy do góry, upatrzył na gałce jednego meczetu komara, co drapał się nóżką w lewe ucho, i tak go z onego działła wymierzył, że mu przepadła kula przez obiedwie oczy, aż spadł na ziemię. Którego zaraz on Polak, skoczywszy, porwał i jeszcze na poły żywego, bez oczu, cesarzowi do stołu przyniósł. Co cesarz obaczywszy, pochwalił i onego z więzienia wypuścić kazał, i za onę sztukę, odpasawszy swój szabaltas, w którym było kilkaset czerwonych złotych, darował. Z relacyej zausa tureckiego, Soladyn Mura (46) (PSM 312-313)

[[Auf einem Bankett von Sultan Mustafa] gab es einen Polen aus Kromolow, einen Gefangenen durch die Türken, der, weil er dem Sultan gefallen wollte, bat er um ein Geschütz, damit er sich der Geschicklichkeit wegen in einen Wettstreit einlasse. Dies wurde ihm erlaubt und, nachdem er das Geschütz nach oben richtete, erblickte er auf der Moscheekugel eine Stechmücke, die sich mit dem Bein am linken Ohr kratzte. Und so hat er das Geschütz so ausgerichtet, dass er ihr die Kugel durch beide Augen schoss. Die Mücke fiel zum Boden. Der Pole sprang schnell herbei, riss sie hoch und brachte sie noch halb lebendig, ohne Augen, dem Sultan an den Tisch. Als der Sultan dies sah, lobte er ihn, entließ ihn aus dem Gefängnis und für dieses kleine Kunststück beschenkte er ihn reich. Dafür knöpfte er einen ledernen Beutel auf, in welchem sich einige hunderte rote Zlotys befanden. Aus einem Bericht des türkischen Höflings Soladin Mura]

Stankiewicz versieht diese Fazetie mit dem Kommentar: „Der ernste Neuigkeiten-Erzähler hätte dieses Schema der überraschenden Befreiung fortsetzen können, wenn er ein mehr wahrscheinliches Schuss-Objekt ausgesucht hätte.“²³ Er bemerkt in dieser Anekdote also nicht den Unterhaltungscharakter des Ereignisses auf dem Bankett des Sultans Mustafa.

Der Interpretationsmechanismus des Lachens, der von Stanisław Grzeszczuk in *Blazeńskie zwierciadło* vorgeschlagen wurde, erlaubt zwar in der Tat die stilistischen Verbindungen und Verwandtschaften zu erkennen. Dennoch sollten die „eulenspieglerischen“ Texte schon von ihrer Definition heraus gesehen werden: Nämlich, dass sie ein „anti-adliges“ Wertsystem realisieren: „Und so ist die lügnerische Fazetie nicht ausschließlich die Domäne des eulenspieglerischen Schaffens, obwohl vieles sich unter der Feder der plebejischen Humoristen zum Gegensatz, zur Parodie, zur lügnerischen Anti-Fazetie oder zur Anti-Neuigkeit verändert, so wie das Gerstenland in *Nowy Świat* und *Peregrynacja Maćkowa* in vielen Punkten an die Konzepte erinnert, die zum Beispiel in der Babiner Anekdote oder im jesuitischen Intermedium vorkommen.“²⁴

Die Andersartigkeit der Ideologie der „Anti-Gattungen“ liegt im Bereich der Annahmen (über *Peregrynacja Maćkowa* siehe weiter Kap. 13).

23 L. Stankiewicz: *Staropolskie parodie prasy*, op. cit., S. 138-139.

24 S. Grzeszczuk: *Blazeńskie zwierciadło*, op. cit., S. 312.

In den neueren Arbeiten wird die Ähnlichkeit der Poetiken unterstrichen. Teresa Banaś bemerkt, dass der „plebejische Held“ die „Jagdkonzepte des Landa-dels“ parodiert. Die Jagdanekdoten erinnern an die in *Akta babińskie*²⁵ oder zumindest an die Epigramme in *Nowy Sowiźrzał abo raczej Nowyźrzał*: (3) *Niedźwiedzie* [Die Bären], (4) *Wilki* [Die Wölfe], (5) *Zająca* [Die Hasen], (6) *Liszki* [Die kleinen Füchse], (7) *Dzikie kaczk* [Die wilden Enten], (8) *Czyże* [Die Zeisige], (9) *Sobole* [Die Zobel], (10) *Sarny* [Die Rehe], (11) *Kuropatwy* [Die Rebhühner] (PFM 118-120). Eine ähnliche Relation konstruieren die Fazetien, die an ärztliche Empfehlungen angelehnt sind. So verweist die Autorin auf die lustige Heilungsmethode der Verstopfung in dem Werk von Jan z Kijan (46) *Kto by stolców nie miał* (PFM 131) [Wer hätte denn keinen Stuhlgang]. Die Lösungen des gleichen Problems beinhalten auch zwei Gedichte, die zum Nachlass der „Babiner Republik“ gehören.²⁶

Zuerst lenkte Janusz Gruchała die Aufmerksamkeit auf die „vom Geist her eulenspieglerischen Erzählungen“. Er erinnerte an die Fazetie von einem Gutsbesitzer, der „w szczuce nalazł jastrząba, a on kuropatwę skubie“ [im Hecht einen Habicht gefunden hat und dieser ein Rebhuhn rupfte]. Diese Erzählung ist ein Erbe der Fazetie, die in *Dworzanin* [Der Höfling] von Łukasz Górnicki enthalten ist und sich in *Fraszki nowe sowiźrzałowe* (1615) befindet.²⁷

All diese Beispiele bezeugen eine kulturelle Homogenisierung und eine als Vorwand dienende Benutzung des Artushofes, der für die adlige Kultur in der „Babiner Republik“ und in ihren „Einrichtungen“ wiedergewonnen wurde (was das Gewicht des gesellschaftlichen Status der „narrischen Gesellschaften“ unterstreicht, der wiederum charakteristisch für die Auffassung von Jacques Heers war).

25 T. Banaś: *Pomiędzy tragicznością a groteską*, op. cit., S. 198, siehe auch S. 176-177.

26 Vgl. T. Banaś: *Pomiędzy tragicznością a groteską*, op. cit., S. 207 (mit Bezug auf *Akta Rzeczypospolitej Babińskiej*, op. cit., S. 114 und 115 – die Gedichte sind mit den Nummern 334 und 335 versehen).

27 J. Gruchała: *Łukasz Górnicki – „Dworzanin polski”*, in: *Lektury polonistyczne*, Bd. 1, Hrsg. A. Borowski, J. S. Gruchała, Kraków 1997, S. 121.

Kapitel 9

Karneval und Theater

In *Karnawały w kulturze* [Karneval in der Kultur] spricht Wojciech Dudzik davon, dass in der altpolnischen Kultur der Karneval kein spektakuläres und wichtiges Ereignis mit umfangreichen Erscheinungsformen war.¹ Es existieren zwar wenige Überlieferungen, doch in der Literatur des 16. und 17. Jahrhunderts gibt es eine reiche Anzahl karnevalesker Komponenten.² Das scheinbare „Nichtvorhandensein“ des Karnevals ist ein von vielen falschen Gründen für unzureichende Analysen der kulturellen Leistung, die mit dem Karneval verbunden sind. Auch die in der Literatur vorhandene theologische Reflexion ist auch schwach. Sie konzentriert sich oft nur auf irdische Vergänglichkeit und betont, dass die karnevaleske Anti-Norm nie eine allgemeingültige Norm sein kann. (Ich umgehe hierbei die für die Hofkultur charakteristischen und von den Jagiellonen³ eingeführten karnevalesken Maskeraden sowie die damit verbundenen adligen Traditionen, wie das gemeinsame Schlittenfahren oder die karnevalesken Redouten.⁴)

Die Zeugnisse vom Anfang des 15. Jahrhunderts berichten von karnevalesken Spielen in der altpolnischen Kultur. Diese kommen in Statuten vor oder in Predigten, welche am Sonntag vor Beginn der Großen Fastenzeit (*Quinquagesima*) gehalten wurden.⁵ Worte der Kritik an Spielen und Maskeraden blieben in den provinziellen Statuten des Gnesener Erzbischofs Mikołaj Trąba von 1420 und

1 W. Dudzik: *Karnawały w kulturze*, Warszawa 2005.

2 Siehe ibidem, S. 7 ff. Diese Ansicht ging in die wissenschaftlichen Untersuchungen über, vgl. B. Schultze: *Der polnische „Bauernfürst“. Vom Bauern zum König. Arbeit am Stoff in vier Jahrhunderten*, Frankfurt am Main 2003, S. 44. Ähnlich sieht es G. Hagenau: *Polnisches Drama und Theater. Ein integraler Bestandteil europäischer Theaterkultur 966-1795*, Wien 1994, S. 276. Die Autorin verweist darauf, dass wir nicht im Stande sind für die Städte wie Danzig oder Krakau zu zeigen, wann dort die ersten Faschingskomödien aufgeführt wurden.

3 Siehe M. Wilska: *Blazen na dworze Jagiellonów*, Warszawa 1998, S. 161-162. Die Maskeraden kamen nach Polen via Ungarn, im Jahr 1500 i 1501 hielt sich der Königssohn Zygmunt während des Karnevals bei seinem Bruder Władysław in Ungarn auf.

4 Siehe zum Beispiel für das 18. Jahrhundert: J. Kitowicz: *Opis obyczajów za panowania Augusta III*, bearb. von R. Pollak, Wrocław 1970, S. 534-539, 568-575.

5 Siehe J. Wolny: *Materiały do historii wagantów w Polsce średniowiecznej*, „Biuletyn Biblioteki Jagiellońskiej“ 1969, H. 1/2, S. 84 ff.; M. Kowalczykówna: *Tańce i zabawy*

1422 sowie in den synodalen Statuten des Posener Bischofs Andrzej Łaskarz von 1420-1426 (die eine Kurzfassung der provinziellen Statuten sind) erhalten. Beide beziehen sich auf die „heidnischen“ Sitten während des Karnevals.⁶ Vom heutigen Standpunkt aus können wir keine ortsgebundenen Sitten ausmachen, welche schon vorher vorhanden waren und in den Karneval einfließen. Die Kritik, die zum Beispiel in den Predigten vorkam, sieht den Karneval als eine christliche Erscheinung, die das anprangert, was als Abweichung von der Norm erachtet wurde. Diese Tatsache weist auf eine Schwierigkeit bei der Erforschung von Auseinandersetzung zwischen den Ansichten der Kirche und dem gesellschaftlichen Handeln. Die Daten, über die wir verfügen, betreffen nur einen gewissen zeitlichen Zeitabschnitt der christlichen Fastnachtszeit (oder des Karnevals) und vermitteln nicht viel über deren Anfangszeit.⁷

w świetle rękopisów średniowiecznych Biblioteki Jagiellońskiej, „Biuletyn Biblioteki Jagiellońskiej” 1984/1985, H. 1/2, S. 83-84.

- 6 Siehe W. Dudzik: *Karnawały w kulturze*, op. cit., S. 23-24. Siehe W. Abraham: *Najdawniejsze statuty synodalne Archidiecezji Gnieźnieńskiej oraz statuty z rękopisu Oss[oli-neum] nr 1627 z uwzględnieniem materiałów zebranych przez Ś.P. B[olesława] Ulanow-skiego*, Kraków 1920, S. 49 (hier Art. 19). Die Quellenanalyse der Statuten von Andrzej Łaskarz unternahm Jakub Sawicki im Artikel: *Najdawniejsze statuty synodalne poznańskie z rękopisu BOZ 63*, „Studia Źródłoznawcze” 1957, H. 1, S. 191-203.
- 7 Siehe D.-R. Moser: *Fastnacht – Fasching – Karneval. Das Fest der „Verkehrten Welt“*, Graz-Wien-Köln 1986 (weiter verkürzt als „M“) sowie die Diskussion um Moser: W. Mezger: *Narrenidee und Fastnachtsbrauch. Studien zum Fortleben des Mittelalters in der europäischen Festkultur*, Konstanz 1991, S. 14-15, 480-484. Unterstrichen werden die breiten explanatorischen Werte der Hauptthese Mosers (was besonders wichtig für die Interpretation der literarischen Texte ist, die vielfältig mit dem Karneval verbunden sind), nämlich die Verbindung des Karnevals mit der religiösen Didaktik der Kirche, die insbesondere an das Modell der zwei Gesellschaften des Hl. Augustinus anlehnen. Unzureichend ist jedoch für das Verständnis der Genese des Karnevals als eine Zusammenführung verschiedener Traditionen sowie anderer Determinante vom gesellschaftlichen, politischen oder rechtlichen Charakter. Nun kommt das Problem der Wirkung und der Relation zwischen der Kirche und dem Brauchtum vieler verschiedener Gesellschaftsgruppen. So wird zum Beispiel auf das Fehlen klarer Empfehlungen von Seiten der Kirche zur Gestaltung des Karnevals hingewiesen (H. Bausinger: *Für eine komplexere Fastnachtstheorie*, „Jahrbuch für Volkskunde“ 1983, S. 102 ff.). Die Entstehung der Fastnachtsspiele verbindet sich mit der Notwendigkeit der Darstellung der sündhaften menschlichen Natur der sich zuerst in den Wirtshäusern versammelten Öffentlichkeit, damit dies zur Erkennung der eigenen Haltung beim Rezipienten der Komödie führte (in der Konsequenz ist das Erkennen der eigenen Lage mit Beginn des Aschermittwochs wichtig, um die eigene Seele zu erlösen). Die Wiederholbarkeit der jedes Jahr wiederkehrenden Problematik sollte, nach Moser, der wesentliche Impuls für das Aufschreiben des „Drehbuchs“ der Fastnachtsspiele. Das Aufschreiben erfüllte eine Hilfsfunktion für durchaus utilitäre Texte der Fastnachtsspiele.

Die Wahl der damaligen Perikopen und der Inhalt der Predigten, die am Sonntag vor der Großen Fastenzeit, dem *Quinquagesima*-Sonntag (nach Lukas 18,31), von den Kanzeln aus gehalten wurden, bestätigen auch die didaktische Ausrichtung des Karnevals. Dietz-Rüdiger Moser führt viele Beispiele aus verschiedenen europäischen Ländern an. Dabei kann man sich auch auf polnische Quellen beziehen, wie zum Beispiel auf die Predigten, die seit Mitte des 15. Jahrhunderts stammen und Piotr aus Miłoslaw zugeschrieben werden. Der Karneval ist für ihn eine ernüchternde Demonstration von Frevel der Anti-Welt, von welchem sich der Christ zumindest bis Anfang des Aschermittwochs distanzieren sollte.⁸

Die theologische Grundintention des Karnevals war es den Frevel und die vergängliche Glanzwelt der irdischen Macht aufzuzeigen als Gegensatz zu dem unvergänglichen Königreich Christi, welches kommen soll und welches spätestens mit der Fastenzeit beginnt. Dieser Gegensatz resultiert aus der Augustinischen Gegenüberstellung zweier Staaten bzw. zweier Gesellschaften – der *civitas Dei* und der *civitas diaboli* (M 51 ff.).

Unzulässig ist dabei die Gleichsetzung der *civitas Dei* mit der Kirche und der *civitas diaboli* mit dem Staat. Nach Meinung des Hl. Augustinus „verschlungen sich“ beide ineinander „in dieser Welt [...] „und vermischten sich“ „bis sie durch das letzte Gericht getrennt werden“ (*De civitate Dei*, I 35). Innerhalb der *civitas Dei* gibt es auch diejenigen, die aufgrund ihres Schicksals zu Freunden werden, ebenso wie es in der Kirche auch falsche Christen gibt (I 35).

Charakteristisch für das Modell der beiden Gesellschaften war die liturgische Opposition während der Zeit vor und nach Ostern. Der erste Zeitabschnitt drückte allegorisch die menschliche Existenz in der Welt aus und der zweite Abschnitt die Rückkehr ins Ewige Jerusalem.

Innerhalb von sechs Tagen, die dem Aschermittwoch vorausgehen, stellt der Karneval eine „verkehrte Welt“ dar, welche von Teufeln und Hexen, von „Karnevals“-Königen und Prinzen (siehe *Z chłopa król* [Vom Bauern zum König]) sowie von verschiedenartigen Narren (siehe die altpolnischen „Frauen-Sejme“, *Frąc* von Adam Władysławiusz *vel* von Szymon Szczucki) beherrscht wird. Diese verkehrte Ordnung, *mundus inversus*, die der „Welt“ gegenübergestellt wird, musste zeitlich eingegrenzt werden – damit die Demonstration des Bösen nicht die richtige Ordnung ersetze (M 327).

Viele karnevaleske Traditionen wollten und sollten rituell die unrichtigen, gesellschaftlichen Ausschreitungen gegen die bestehende Ordnung aufzeigen und die Erneuerung der Gemeinschaftsordnung demonstrieren (solch eine Intention haben zum Beispiel auch die *charivari*⁹). Das dabei ausgelöste Lachen war inklu-

8 J. Wolny: *Materiały do historii wagantów*, op. cit., S. 84-87.

9 R. Muchembled: *Die Erfindung des modernen Menschen. Gefühlsdifferenzierung und kollektive Verhaltensweisen im Zeitalter des Absolutismus*, aus dem Französischen von

siv und exklusiv zugleich. Es schloss Personen aus, welche gegen die moralische und gesellschaftliche Ordnung waren und dadurch stellte die Ordnung wiederher. Diejenigen, die diese Ordnung überschritten, wurden durch das Lachen be- und verurteilt – und die Funktion dieser Urteile war die Bestätigung der Grenzen der Gemeinschaft, welche nach dem Ausschluss erstellt wurden.¹⁰

Das Aufzeigen einer Anti-Welt blieb immer in gewissen Grenzen – die Versuche diese zu überschreiten wurden ständig bekämpft (M 339 ff., hier 343).¹¹ Damit konnte sich der Karneval nicht „verselbständigen“ und wurde nicht zum Selbstläufer. Solche Intention ist mehr oder weniger auch in den schon zitierten Literaturwerken zu sehen. (Alle zeigen gemeinsam einen „didaktischen Rahmen“.)

Wesentlich ist der demonstrative Aspekt dieser Texte – um den richtigen Charakter der Helden und deren Taten darzustellen, werden sie als „dumm“, „narrenhaft“ oder „verrückt“ gezeigt haben. Durch das disziplinierende Lachen werden dann Haltungen aufgezeigt, die es wert sind eine Zustimmung zu erhalten, da sie „klug“ sind.

Der Hauptaspekt der mit dem Karneval verbundenen Texte, die seit Ende des 16. Jahrhunderts geschrieben wurden, ist der Einfluss der gesellschaftlichen Didaktik, die durch die protestantischen Reformatoren und später auch durch die Reform innerhalb der katholischen Kirche, zustande gekommen war. Repräsentativ ist dafür der Druck, der auf die Unsittlichkeit des Karnevals und auf die richtige Vorbereitung der sich nähernden Fastenzeit verweist.

Die Verknüpfung der römischen Bacchanalien mit dem Karneval durch die Humanisten des 17. Jahrhunderts wird durch die Autorität von Du Cange gefestigt. Dank dieser dieser Verknüpfung wird die Rolle des Weingottes in den Theaterdarstellungen betont.¹² Die übrig gebliebenen Teile der griechisch-römischen Sym-

P. Kamp, Reinbek bei Hamburg 1990, S. 23-30; N. Zemon Davis: *Humanismus, Narrenherrschaft und die Riten der Gewalt. Gesellschaft und Kultur im frühneuzeitlichen Frankreich*, aus dem Amerikanischen von N. Löw Beer, Frankfurt am Main 1989, S. 106-135; N. Zemon Davis: *Charivari, Honor and Community in Seventeenth-Century Lyon and Geneva*, in: *Rite, Drama, Festival, Spectacle: Rehearsals Toward a Theory of Cultural Performance*, Ed. by J. J. MacAloon, Philadelphia 1984, S. 42-57; M. Kuper: *Zur Semiotik der Inversion. Verkehrte Welt und Lachkultur im 16. Jahrhundert*, Berlin 1993, S. 51 ff.

10 W. Röcke: *Text und Ritual. Spielformen des Performativen in der Fastnachtkultur des späten Mittelalters*, „Das Mittelalter“ 2000, H. 1, S. 83-100, hier S. 90. Siehe auch N. Zemon Davis: *Humanismus, Narrenherrschaft*, op. cit., S. 106-135.

11 Das ist ein Hauptproblem für das Aufzeigen des „Karnevals“ als eine Erscheinung, die spezifisch verbunden ist mit der Volkskultur (dem städtischen Plebs), wie z. B. bei Peter Burke (*Helden, Schurken und Narren. Europäische Volkskultur in der frühen Neuzeit*, Übersetzung aus dem Englischen von S. Schenda, Stuttgart 1981, S. 192-218).

12 W. Dudzik: *Karnawaly w kulturze*, op. cit., S. 37.

bolik in diesen Literaturwerken sind die Hinterlassenschaften der europäischen Renaissance, aber sie stellen kein Zeugnis für die Kontinuität der Religion oder der Vorstellungen der antiken Welt dar. Dies führte aber dazu, dass die Karnevalskomödie als bacchisches Theaterstück bezeichnet wurde.¹³ Die Kritik der Reformation an den „papistischen“ Sitten nutzte auch die Vorstellungen von kultureller (und humanistischer) Kontinuität: Die römisch-katholische Kirche sollte in der Tat dabei die heidnischen und antiken Sitten beibehalten.¹⁴ Das „Antikisieren“ des Karnevals besaß auch eine didaktische Funktion. Durch die Predigertätigkeit sollte die „heidnische“ (und zugleich teuflische und destruktive) Sitte bekämpft werden und der wahren christlichen Haltung während der Großen Fastenzeit weichen.¹⁵

Mit der Apostrophe zum Bacchus, dem Patron der „vorchristlichen Maskeraden-Tradition“, beginnt das Werk von Kasper Miaskowski (1549-1622) (II 74) *Mięsopust polski* [Der polnische Karneval] aus dem Jahr 1612, das im in seinem Sammelband *Zbiór rytmów* herausgegeben wurde:

Głos Pański, marmórowe tak skruszywszy słupy,
ze od onych bałwanów nie najdzie skorupy,
twojej przecie, o Bache, nie zgładził pamiątki,
boć zostawił maskzary i wesole świątki.
(Z. 1-4)¹⁶

[Die Stimme des Herrn hat die Marmorsäulen so zerbröseln lassen, / dass von diesen heidnischen Statuen nicht mehr übrig ist. / Dein Andenken, Bacchus, hat unser Gott aber nicht ausgelöscht, / denn er hat uns die Maskeraden und die lustigen Feste gelassen.]

-
- 13 Vgl. J. Heers: *Vom Mummenschanz zum Machttheater. Europäische Festkultur im Mittelalter*, aus dem Franz. von G. Osterwald, Frankfurt am Main 1986, S. 28-33 sowie 161-162.
- 14 P. Burke: *Helden, Schurken und Narren*, op. cit., S. 221-236. Diesen Mechanismus kennt man aus der vorreformatorischen Kritik. J. Heers (*Vom Mummenschanz zum Machttheater*, op. cit., S. 206) weist auf den Standpunkt der Universität Paris im Jahre 1444 hin, der darauf beruht, dass das „Fest der Subdiakonen oder der Narren ein heidnisches Überrest“ sei, wobei hier auf die Verbindung mit dem Janus-Kult (*festum Jani* bzw. in *honorem Jani*) verwiesen wurde und die daran Beteiligten aufgrund der erwähnten Verbrechen wie „Ketzer behandelt werden müssen“, vgl. *Chartularium Universitatis Parisiensis*, ediderunt H. Denifle et A. Chatelain, Bd. IV: *Ab anno MCCCCLXXXIII usque ad annum MCCCCLII*, Paris 1897, S. 652-656 (Document Nr. 2595).
- 15 B. Cieszyńska: *Risus sardonicus. Kaznodzieje czasów saskich o obyczajach mięsopustnych*, in: *Między barokiem a oświeceniem. Obyczaje czasów saskich*, Hrsg. K. Stasiewicz i S. Achremczyk, Olsztyn 2000, S. 196.
- 16 K. Miaskowski: *Zbiór rytmów*, Hrsg. A. Nowicka-Jeżowa, Warszawa 1995, S. 340.

Jan Libicki (geboren Ende des 16. Jahrhunderts und gestorben vor 1670) schrieb in *Bachus mirabilis*:

Cóż za pożytek służyć Bachusowi
 Pijanicy i wielkiemu łotrowi?
 Bo gdy cię kiedy swym darem upoi,
 Uczyni-ć szkody, co za to nie stoi,
 Bo upiwszy się, będziesz leżał w błocie,
 Albo co zbroisz i będziesz w kłopotcie.
 A kiedy będziesz służył Chrystusowi,
 Choć-żeś podobien wielkiemu łotrowi,
 To weźmiesz, co łotr wziął prawy, od Niego,
 Ze się dostaniesz do królestwa Jego.
 (Z. 78-86)¹⁷

[Welchen Nutzen hast du, wenn du dem Bacchus dienst, / diesem Trunkenbold und dem großen Schuft? / Wenn dieser dich mit seinem Geschenk betrunken macht / und dir damit solch einen Schaden zufügt, der in keinem Verhältnis zu seiner Gabe steht. / Denn wenn du dich betrinkst, dann wirst du im Dreck liegen / oder etwas aushegen und dadurch in Schwierigkeiten kommen. / Aber wenn du Christus dienst, / auch wenn du einem Übeltäter ähnelst, / dann wirst du von Christus so entlohnt, wie es der gute Verbrecher wurde, / so dass du dann ins Himmelreich kommen wirst.]

Die Antikisierung der Karnevalssitten (der „Bacchanalien“) kommt überall vor.¹⁸ So machte zum Beispiel der Calviner Grzegorz z Żarnowca (ca. 1528-1601) in

-
- 17 J. Libicki: *Bachus Mirabilis. Ich mościom Panom mięsopustnikom, tanecznikom, maszkarnikom, pijanicom autor dobrego zdrowia życzy* [*Bachus mirabilis*. Der Autor wünscht gnädigen Herren, den an Karneval Teilnehmenden, Tänzern, Vermummten, Säufern gute Gesundheit], in: *Poeci polskiego baroku*, bearb. von J. Sokolowska, K. Żukowska, Bd. 1, Warszawa 1965, S. 357-359, hier S. 359.
- 18 Bemerkt wird die Milde der Aussage des Studenten in *Komedyja o mięsopuście*: „Za ludzie dobrzy nie byli / I na koniec się święcili? / Saturnus był bóg niebieski / I tu tyż był król łaćński. / Za niego wiek bywał słodki, / Bo ludzie kromia roboty / Pili, jedli, zdrowi byli, / Na wszystkim się dobrze mieli. / Ten też naprzód orać uczył, / Szczepić wino, i sam je pił. / Które dziś jego dobroci / Wspominają ludzie wszyscy: / Czynią sobie kolacyje, / Jedzą, piją dostatecznie. / K temu też boga Bachusza, / Wesołego przednie ojca, / W te dziś święta wspominają, / Gdy się dobrze napijają, / Dziękując mu wszyscy spólnie, / Iż wynalazł wina smaczne“ (Z. 294-313) [Waren es nicht gute Menschen, / die zuletzt gesegnet wurden? / Es gab hier Saturn, einen himmlischen Gott, / und es gab hier auch einen römischen König. / Während dessen Herrschaft gab es süße Zeiten, / in denen die Menschen ohne Arbeit / reichlich Essen und Trinken hatten und durch und durch gesund waren. / Allen ging es gut. / Der König lehrte sie das Pflügen / und den Weinbau. Er trank auch den Wein selbst. / Den Wein, den sie als seine Güte sahen, / gedenken alle noch heute: / Sie bereiten Festtagsmahle vor, / essen und trinken sich satt. / An König Bacchus, / den heiteren Vater, / gedenken sie an Festtagen / und beim Zechen. / Gemeinsam wird ihm gedankt, / weil er den köstlichen Wein erfunden hat]. Den Text zitiere ich aus der Ausgabe

seiner Postille darauf aufmerksam. Unter dem Verweis auf das 18. Kapitel des Lukas-Evangelium heißt es in der Predigt am Sonntag vor der Großen Fastenzeit:

[...] aby ona obrzydliwość pogańska, którą w te dni ku czci Bacchusowi bogu swemu w pijaństwach, w szaleństwach, w nierządnościach pogani obchodzili i ktorej jeszcze z pogan nawroceci niejaki znaki byli zostawili, rozmyślaniem i przypominaniem śmierci Pańskiej była pohamowana i z pamięci ludzkiej wygladzona.¹⁹

[Es handelt sich um Gräuël, welche die Heiden zu Ehren von Bacchus, ihrem Gott, in jenen Tagen bei Trinkgelagen, Verrücktheiten und Unzucht begangen haben. Gräuël derjenigen Heiden, die vom Heidentum abgekehrt wurden, haben aber noch einige Zeichen zurück gelassen haben. Diese heidnischen Gräuël sollen aus der menschlichen Erinnerung durch das Andenken an den Tod des Herren gebremst und gelöscht werden.]

Die missgünstige und feindliche Einstellung der Reformation gegenüber dem Karneval greift Mikołaj Rej (1505-1569) in seiner *Postylla* [Die Postille] auf:

W niedziale mięsopustną kto zasie nie oszaleje, na urząd jako ma być twarzy nie odmieni, maszkar, ubiorów, ku diabłu podobnych, sobie nie wymyśli, już jakoby nie uczynił krześcijańskiej powinności dosyć.²⁰

[Wer am Karnevalsonntag nicht verrückt tut und gemäß seines Karnevalsamtes sein Aussehen nicht verändert, sich keine Masken oder Bekleidungen ausdenkt, die dem Teufel ähneln, dann ist es so, als ob er der christlichen Pflicht nicht genug getan hätte.]

In der oben genannten Predigt von Grzegorz z Żarnowca zum Karnevalssonntag, die in dessen *Postylla* vorkommt, führt diese Ansicht zu der folgenden Behauptung: „Chcąc je [ludzi] uczynić nabożnymi, uczynili je rozpustnymi“ [man versuchte die Menschen fromm zu machen und in der Konsequenz machte man sie sittenlos]. Die „römische Fastenzeit“ der Katholiken wird hier als Ursache für „swowola mięsopustna“ [„karnevalesker Übermut“] gesehen.²¹ Doch betont werden muss dabei, dass sich der Autor des christlichen Ausmaßes des Karnevals sehr bewusst war, obwohl er diesen aus der Perspektive der Degeneration der römischen Kirche sah. In der oben genannten Predigt²² versuchte er nämlich zu überzeugen, dass es besser sei auf 40 Tage Faste zu verzichten, als durch drei Karnevalestage den Nutzen dieser Tat zu vertun:

Komedie, dialog polemiczny i moralitet XVI wieku, bearb. und Einleitung K. Wilczewska, Lublin 2002, S. 127-182

- 19 Grzegorz z Żarnowca: *Postylla, albo wykłady ewangelij niedzielnych i świąt uroczystych*, Kraków, Druck. M. Wierzbęta, 1582, K. 94v.
- 20 M. Rej: *Postylla*, bearb. von K. Górski, W. Kuraszkiewicz, I. Rostkowska, Wrocław 1965, S. 225. Siehe auch J. Maciuszko: *Mikołaj Rej. Zapomniany teolog ewangelicki z XVI w.*, Warszawa 2002, S. 291 ff.
- 21 Grzegorz z Żarnowca: *Postylla*, op. cit., K. 95r.
- 22 Grzegorz z Żarnowca: *Postylla*, op. cit., K. 94v-99r.

Ale lepiej było żadnego postu nie znać, a cały rok skromnie a trzeźwie żyć, a używać darów Bożych z podziękowaniem, których Pan Bog używać raczy wiernym ku pożywaniu, aniżeli takowym rozpustnościami [mięsopestnym] przyczyny dawać. Bo woła Bog u proroka, iż nie mamy czynić złego, czekając dobrego. Nie mamy przeto w mięsopesty swowolnie i rozpustnie żyć, iż całe czterdzieści dni mamy pościć. Bo większy zysk czynimy diabłu trzy dni rozpustnie mięsopestując aniżeli Bogu czterdzieści dni nieochotnie a obłudnie poszcząc.²³

[Aber besser ist es keine Faste zu kennen und das ganze Jahr über demütig und wohl gesonnen zu leben und die Gaben Gottes, welche der Herrgott den Gläubigen zu nutzen gibt, in Dankbarkeit annehmen als solch einem karnevalesken Unzucht einen Anlass zu geben. Denn Gott ruft durch die Propheten, dass wir nichts Böses tun sollen, während wir auf das Gute warten. Wir können doch nicht im Karneval tun und lassen was wir wollen und unzüchtig leben, nur um [danach] ganze 40 Tage fasten zu müssen. Denn der Teufel hat von uns einen viel größeren Nutzen, wenn wir drei Tage lang ausgelassen, karnevalsartig leben, als Gott, für den wir 40 Tage lang unwillig und heuchlerisch fasten.]

Wenn die zitierten Texte als maßgeblich erachtet werden sollen, so sollte beobachtet werden, dass sich die katholische Kirche auf die Kritik der Verwischung „theologischer Intention“ konzentrierte: Der Karneval könne nicht ausschließlich als ein Aufzeigen der Welt des Frevels und des „Pomps“ des Teufels gesehen werden. Sowohl die Taufe wie auch der Karneval erinnern den Christen an seine Verpflichtungen.²⁴ Dennoch gibt es die Hauptvorstellung von Martin Luther von der Lehre

23 Ibidem, K. 95r. Die Marginalglossen dieses Abschnitts beziehen sich auf den 1. Brief an Timotheus (Kap. 4) sowie auf das Buch Jesaja (Kap. 5).

24 In *Postylla ortodoksa* von Marcin Białobrzęski (ca. 1530-1586) (Kraków 1581, S. 176): „Aleć jest takich dziś niemało, którzy zwyczajów świętych poniechawszy, zwyczajów diabelskich naśladowują. Siła najdziesz, którzy stary zwyczaj święty postu czterdzieści dni ganią i natrzęsają się z niego, a pilnie się starają, jakoby stare szatańskie postanowienie wypełnili, to jest dni szalone mięsopestne – nie uprzykrzyłyby się drugiemu mięsopesty i cały rok, a czas krótki postu uprzykrzy się wnet [...] Otóż wam biesiadnikom, mięsopestnikom, rozpustnikom, karczemnikom waszych biesiad będzie dokończenie. Biada wiekuista. Nie przystoić to ludziom chrześcijańskim bawić się pijaństwem i inszemi zbytkami, ale trzeźwie, sprawiedliwie, pobożnie żyć” (*Kazanie w niedzielę I po Trzech Królach*, S. 171-190) [Es gibt heute viele Leute, die heilige Bräuche verwerfen, um teuflischen Bräuchen nachzuehmen. Viele gibt es, die den alten, heiligen Brauch des 40-Tage-Fastens tadeln und verspotten, und sich darum fleißig bemühen, die alte teuflische Lebensart, d.h. die verrückten Karnevalstage, zu füllen. So mancher wird von einem sich über das ganze Jahr hinziehenden Karneval nicht überdrüssig, dafür wird er aber von der kurzen Zeit des Fastens schnell überdrüssig [...] Es wird den Schmausern, den Karnevalsleuten, den Wollüstigen, den Kneipegängern ein Ende ihres Wohllebens gesetzt: Durch die ewige Verdammnis. Den Christen gehört es sich nicht an Trinkgelagen teilzunehmen und an anderen Überflüssen zu erfreuen. Sie sollen nüchtern, gerecht und fromm sein (Predigt am Ersten Sonntag nach Drei Könige)].

von der Rechtfertigung dank der Gnade Gottes, was bedeutet, dass jeder Mensch ein Sünder ist und diesen Zustand können keinerlei Buß-Rituale mindern. Buße und Bekehrung sind die Hauptbegriffe des Karnevals und des Aschermittwochs. Somit waren sie in der Theologie Luthers unmöglich zu akzeptieren. Nach Luther gehört der Mensch den Ordnungen von zwei Gesellschaften gleichzeitig an – er ist *simul iustus et peccator* (M 48). Ein wichtiger Bestandteil der Luther'schen Doktrin war die Feststellung, dass die äußerliche Befolgung der Rituale nicht essentiell für das moralische Vorgehen sei.

Darüber hinaus gab es auch scherzhafte Texte im Stil des „kalendarischen“ Spaßes, wie *Minucje Sowiżrzalowe B* in (22) *Dokończenie roku* (PFM 280):

Na prośbę i żądanie panien przyczyniłem miesopustu nad nasze sześć niedziel, przyczyniłem jeszcze pięć niedziel według ruskiego kalendarza, co mi i ruskie panny pochwały, i na tym stańło. A postu tylko dwie niedzieli, bo po ruskim zapuście nasza Wielkanoc we dwie niedzieli przypada. A tak rozkazują pod klątwą tysiąca złotych, żeby tak wszędzie było. Wszak dobrze będzie krystować około Panny Maryjej Zielnej.

[Auf Bitten und Verlangen der jungen Frauen verlängerte ich den Karneval auf mehr als sechs Wochen. Aufgrund des orthodoxen Kalenders fügte ich unserem Karneval fünf Wochen hinzu. Dafür wurde ich von den reussischen jungen Frauen gelobt. Und dabei beließen wir es. Der Fastenzeit willigte ich dann doch nur zwei Wochen ein: Denn schaut man auf den orthodoxen Kalender, dann beginnt unser katholisches Osterfest zwei Wochen nach Ende der orthodoxen Faschingszeit. Und so befehle ich nun allen diejenigen, die den Karneval nicht feiern, unter den Bann von 1000 Zloty zu stellen. Sonst würde sich der Karneval bis Mariä Himmelfahrt hinziehen und dann müssten wir uns alle einen weiteren Darneinlauf oder ein Klistier einsetzen.]

Stanisław Grzeszczuk erklärt den obigen Scherz, indem er sich auf die Berechnungen des Autors beruft (was ein Hinweis auf die Entstehungszeit dieser *Minucje* ist – eben auf das Jahr 1606).²⁵

Die Auffassung des Karnevals als ein Vergnügen ist ein Kennzeichen sehr vieler Texte der „bürgerlichen Literatur“. Im Werk von Maurycjusz Trztyprztycki *Zima* (PLM 298-299) [Winter], das in (7) *Praktyka o czterech częściach roku* [Das Wissen über die vier Jahreszeiten] in *Minucje nowe sowiżrzalowe* (ca. 1685) (PLM 287-308) [Ein neuer eulenspieglerischer Kalender] enthalten ist, wird der Karneval folgendermaßen beschrieben:

Stary zapust do nas jedzie,
Pomyślić by o biesiedzie
Kaźcie otworzyć piwnice,
Nalewajcież go w szklenice
Moczogębski, piwa toczyć!

25 Siehe S. Grzeszczuk: *Blazeńskie zwierciadło. Rzecz o humorystyce sowiżrzalskiej XVI i XVII wieku*, Kraków 1994, S. 188.

Pasorzyt, w taniec wyskoczyć!
 Zatym organista z kozyrnikiem
 Może nam dogodzić wszytkiem
 [...]
 A tak wielką sztukę zimy
 Wesóło sobie strawimy.
 (Z. 91-112)

[Der alte Karneval nähert sich, / es sollte über ein Festmahl nachgedacht werden, / befiehlt die Keller zu öffnen, / lasst die Gläser füllen, / Herr Nassmaul, Bier her! / Schmarotzer, fange an zu tanzen! / Der Organist und der Kartenspieler, / sollen uns in allem recht machen! / (...) Und so werden wir den Rest des Winters / lustig verbringen!]

Hierbei muss auch auf die religiöse Didaktik des *Sejm paniński* (1684) [Jungfrauensejm] von Jan Oleski (PSM 85-104) hinsichtlich des sich nähernden Aschermittwochs verwiesen werden (es handelt sich um unverheiratete Frauen):

Wieręć, rzec muszę prawdę, że w tej sprawie
 Około mężów przypuszczać się prawie
 We wszystkim mamy na Boga samego -
 Ten sam niechaj da, jako wola jego.
 [...]
 A tak, niżeli się stąd roznidziemy,
 To jak najlepiej pamiętać będziemy:
 Oddawać Bogu w moc swe wszystkie sprawy,
 On sam opiekun najwyższy, prawdziwy.
 (Ostatnia panna, Z. 555-558, 569-572)

[Jetzt muss ich aber die Wahrheit sagen, / denn in Allem was die Ehemänner betrifft, / soll man sich auf Gott verlassen / und dieser soll uns solch einen geben, so wie es sein Wille ist. / (...) Und so, bevor wir uns von hier in alle Richtungen begeben, / lasst uns daran denken, dass / wir in allen Sachen auf Gott vertrauen sollen. / Er selbst ist unser höchster Vormund, der echte, der auf uns Acht gibt.]

Diese moralische Didaktik wiederholen auch andere Werke, die den Karneval zum Thema haben. In *Dziewosłq̄b dworski* (ca. 1620), wo als Negativbeispiel die Figur des Pamphilus auftritt, wird im Epilogus darauf hingewiesen, dass:

Panie, panny, panowie,
 Wdówki, młodzieniaszkowie,
 Widzieliśmy na oko,
 Dość jaśnie i szeroko,
 Jako ten świat obłudny,
 Choć sie zda z wierzchu cudny,
 Ludzi dziwnie wartuje,
 Sprawy konterfektuje,

Młodzi radzi folgują²⁶,
 I w zdaniu swym szwankują.
 Gdy sie czego nabarziej
 Spodziewa, to napręcej
 Śmierć, abo też przygoda
 Nagle z kąta wygląda.
 To dopiro wążleje,
 W Bogu kładzie nadzieje.
 (Z. 643-658)

[Frauen, Jungfrauen, Herren, / Witwen, junge Männer, / wir alle sahen mit eigenen Augen, / sehr klar und deutlich, / wie die Welt heuchlerisch ist. / Obwohl sie von außen wunderschön scheint, / verändert sie seltsam die Menschen / und ihre Angelegenheiten verändert sie unwiderruflich. / Die fröhlichen jungen Menschen folgen ihr. / Aber sie fehlen in ihrer Meinung. / Und wenn einer von ihnen etwas am meisten / erhofft, dann kommt ganz schnell der Tod / oder etwas Schlechtes / lauert an der Ecke. / Dann erstarrt er erst recht vor Angst / und legt Hoffnung auf Gott.]

Und im *Epilogus* in *Z chłopa król* (1637) von Piotr Baryka lesen wir:

[...] gorszego coś powiem,
 Mijają już dni, co je mięsopustem zowiem.
 Niestetyż! Z jakim zalem mam to wypowiedzieć?
 Abo wy same, panny, chcejcie nam powiedzieć.
 Ni wy za mąż pójdziecie, ni ja sie ożenię,
 Już o mężach nie myślcie ani ja o żenie.
 [...]
 Zachowajmy sie lepiej i ludziom, i Bogu,
 Nie chowajmy przymierza piekielnemu wrogu.
 Co nam Bóg przyobiecał, pewnie nas nie minie,
 A ja też za słuchanie wam dziękuję ninie
 (Z. 885-902)²⁷

[Etwas Schlimmeres muss ich erzählen, / die Tage, die Karneval genannt werden, gehen bald vorüber, / Leider! Mit welcher Traurigkeit soll ich es sagen? / Oder Jungfrauen, wollt ihr es uns selbst sagen: / Dass weder ihr noch ich heiraten werden. / Ihr sollt nicht an einen Ehemann denken, noch ich an eine Ehefrau. / (...) / Lasst uns besser gegenüber den Menschen und Gott sein! / Lasst uns kein Bündnis mit dem höllischen Feind schließen! / Was uns Gott versprochen, wird sicher eingehalten werden. / Und ich danke euch für euer Zuhören!]

26 Anstatt von „faluja“ in der Ausgabe von Lewański (*Dramaty staropolskie. Antologia*, bearb. von J. Lewański, Bd. 4, Warszawa 1961, S. 135).

27 *Dramaty staropolskie*, op. cit., Bd. 4, Warszawa 1961, S. 137-179, hier S. 178-179. Kürzlich hat diesen Epilog Brigitte Schultze besprochen und verwies darauf, dass wir es hier mit Anknüpfungen an den Karneval zu tun haben, der nicht ein „Symbol des vergeudeteten Lebens“ ist, siehe B. Schultze: *Der polnische „Bauernfürst“*, op. cit., S. 98.

Ähnlich ist es im Epilog des 100 Jahre älteren Werks *Sąd Parysa* [Das Urteil des Paris] (1542). Hier wird die Moralität mit den Worten von Pirwomówca beendet (welche nach der letzten Rede von Pallas, die ein Lob auf das dem Verstand untergeordnete Leben ausruft):

Już, panowie mili, ubaczajcie,
Iż koniec tej gry teraz macie.
Baczcie, byście tak w Bodze używali,
A śledzi na post nie zapamiętali.
Dobrać też jest lwowska szczuka
Tym, którym jest dobra nauka.
(Z. 804-809)

[Nun, ihr liebe Herren, seht / das Spiel hat jetzt ein Ende. / Seid achtsam, dass das was ihr auf der Welt macht, ihr gottesfürchtig tut. / Und ihr als Fastenmahl sollt die Heringe nicht vergessen, / es schmeckt auch denjenigen der Lemberger Hecht, / denen diese Lehre schmeckt.]

Die Fastenzeit nähert sich – und damit die Erfahrungen der *metanoia* im Leben eines jeden Christen. Die bei einem Schauspiel Versammelten werden unter die Herrschaft eines Herings gestellt. Der Karneval soll auf eine demonstrative Art beendet werden, damit die Opposition *civitas Dei* versus *civitas diaboli* sichtbar wird. In der nicht-literarischen Tradition wurde dies durch eine traditionelle Handlungen vom Typ „Beerdigung des Karnevals“ deutlich, um die Rückkehr zur rechtmäßigen Ordnung zu demonstrieren: Das Ende der sündhaften „Narreteien“. Die Ablehnung des sündigen Lebens verbindet sich mit der Hinwendung zur Gotesherrschaft während der Großen Fastenzeit (M 327 ff.).²⁸

Ästhetische Funktionen gehörten nicht zu den vordergründigen Pflichten des mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Theaters, dessen Aufgabe darin bestand, die Kunst des Lebens vorzustellen und Antworten auf wesentliche existentielle Fragen zu liefern. In diesem Kontext wird die Rolle des Karnevals in den theatralischen Realisierungen untersucht, insbesondere in denjenigen, die in der „bürgerlichen Literatur“ von Karol Badecki enthalten sind. *Polska komedia rybaltowska* beinhaltet unter anderem die Komödien *Marancyja* und *Z chłopia król*, die als „Hof“-Komödien bezeichnet werden. Die oxymoronische Systematik wurde hier in der späteren Ausgabe von *Dramaty staropolskie* von Julian Lewański übernommen (der 4. Band beinhaltet die „eulenspiegelischen Hofkomödien“). Czesław Hernas benutzt den Ausdruck „karnevaleske Komödie“, welche er zu den „dif-

28 Ein ihrer Ausdrücke war die Tötung des „Bachus“ in Verbindung mit Ende von *mięsopust* (der Karneval). Solch ein Brauchtum notiert Ethnograph und Heimatforscher Zygmunt Gloger, indem er sich auf *Nabożeństwo parafialne* von Marcin Krajewski aus Łomża bezieht (Z. Gloger: *Rok polski w życiu, tradycji i pieśni*, Warszawa 1908, S. 117).

ferenzierteren Strömungen des populären Dramas“ zählt.²⁹ *Mięsopust* [Karneval] aus dem Jahr 1622 bezeichnet er als „Szenario des karnevalesken Schauspiels“.³⁰ Charakteristisch für die didaktische Intention ist das aus vier Akten bestehende Drama *Bacchus orbis dominus* aus dem Jahr 1644,³¹ das dem Leben von Bacchus gewidmet ist: Die Faste wird zu seinem Nachfolger, deren strenge Vorschriften der Diener im Epilogus ankündet.³²

Eine Vielzahl von Werken greift das Motiv der Inthronisierung und der De-Thronisierung des Karnevalkönigs auf.³³ Diese Figur, wie auch deren Rolle, darf man nicht verabsolutisieren, denn sie tritt unter vielen anderen karnevalesken Würdeträgern und Amtsinhabern auf. Eine wichtige Figur und ein wichtiger karnevalesker Brauch war auch die Ernennung des Narrenkönigs. Er symbolisiert den Widersacher der Göttlichkeit, denn der „Narr“ konnotiert nicht ausschließlich Frohsinn, Lachen oder Verhaltensbesonderheiten (M 50-135). Die karnevalesken Königreiche wurden ähnlich den Machtstrukturen gebaut, welche in dem Milieu, in dem Karneval gefeiert wurde, bekannt waren. Deshalb kommen neben dem Narrenkönig oder Narrenprinzen auch viele andere Figuren vor wie z. B. die „Mitglieder“ des Hofes des Schultheißen-Königs in *Z chłopa król* und sogar eine Gesandtschaft von Kosaken.

Charakteristisch für den Karneval waren die burllesken Schauspiele, in denen zum Beispiel die als Frau verkleideten Narren über das weibliche Geschlecht spotteten: Frauen wurden nicht nur als Quelle von Sünde (auch als Ursünde) dargestellt, sondern auch als Quelle der Unanständigkeit (*luxuria*), welche die Ehre oder Hochachtung des Mannes einer Gefahr aussetzen.³⁴ Die sich im Karneval manifestierte Frauenfeindlichkeit berechtigt einige von Karol Badecki als „Frau-

29 Vgl. Cz. Hernas: *Barok*, Warszawa 1978, S. 205 (auch in der erweiterten 5. Ausgabe aus dem Jahr 1998).

30 Siehe *ibidem*.

31 *Bacchus orbis dominus, ipsius Bacchanaliorum feriis comice ab ipsa pueritia ad usque senectam et tumulum deductus*, Varsaviae, Druck. Piotr Elert, 1644.

32 Siehe W. Dudzik: *Karnawały w kulturze*, op. cit., S. 37-38.

33 Siehe R. Krzywy: *Dwa wcielenia karnawałowego króla. Anonimowy „Sąd Parysa” oraz „Z chłopa król” Piotra Baryki na tle zwyczajów mięsopustnych*, „Pamiętnik Literacki” 2004, H. 4. Eine antike Parallele dazu ist in der Wahl „Saturnalicius princeps” zu sehen, an welche Seneca in seiner *Apocolocyntosis* erinnert (Seneca: *Apocolocyntosis Divi Claudii*, Ed. W.H.D. Rouse, London New York 1913, S. 386-387).

34 E. Muir: *Ritual in Early Modern Europe*, op. cit., S. 28-29; D. Gilmore: *Misogyny. The Male Malady*, Philadelphia 2001, S. 195-196. In den vorindustriellen Kulturen am Mittelmeer sind die Vorstellungen von Ehre und Scham federführend für die Geschlechterbeziehungen (N. Zemon Davis: *Women on Top Symbolic Sexual Inversion*, in: *The Reversible World: Symbolic Inversion in Art and Society*, Ed. B. Babcock, Toronto 1972; N. Zemon Davis: *Humanismus, Narrenherrschaft*, op. cit., hier S. 136-170).

ensatire“ herausgegebene Texte in Bezug auf den Karneval zu betrachten. Andere Texte (wie *Nowe zwierciadło modzie* [Ein neuer Spiegel für die Mode] von Jakub Łącznowolski [PKR 109-143]³⁵, die von Badecki in diesem Bereich neu aufgelegt wurden) werden als besonders stark negativ gegenüber dem weiblichen Geschlecht eingeordnet, wie der Karneval.³⁶ Was die Frauenfeindlichkeit betrifft, so gibt es hier wesentliche Bezugspunkte zur Antike, so wie auf das Werk von Juvenalis (besonders die sechste Satire)³⁷ oder auf das von Ovid. Dieses Phänomen kann als ein ungewöhnlich wichtiger Aspekt der Ideologie innerhalb der mittelalterlichen Kultur betrachtet werden (wobei es nicht erstaunt, dass die Frauenfeindlichkeit einen beständigen Platz in den Vorstellungen vom spätmittelalterlichen Karneval gefunden hat). Im westeuropäischen Denken funktionierte dies bis in die Moderne und verband in einem gewissen Maß die europäischen gesellschaftlichen und intellektuellen Traditionen.

Vor der Reformation bedeutete die Karnevalskomödie eine Wiederholung der Thematik der sündigen Leidenschaft, die Darstellung der menschlichen Unvollkommenheit und des Leidens, das zur Natur des Menschen gehört. Als Modell dafür standen Traktate und Spiegel (*specula*), die das Thema der Sünde beinhalten. Die Karnevalskomödie machte die Sünder zum komischen Objekt, indem sie die Problematik der Traktate aufgriff. Die Inhalte theologischer Abhandlungen kehrten damit in die Darstellungen und szenischen Bearbeitungen der Karnevalszeit zurück.

Diese Art der Unterhaltungswerke ist zweifellos einer didaktischen Intention untergeordnet. So ist es zum Beispiel im zweiten Intermedium, das im anonymen Werk *Sąd Parysa* (1542)³⁸ enthalten ist, das als eine Umarbeitung von Jakob Lochers *Iudicium Paridis* (1502)³⁹ herausgebracht wurde. Die abstoßende Erotik der Greisinnen (welche eine Umkehr der jungfräulichen Unschuld und Schönheit

35 In der letzten Zeit besprach das Werk *Nowe zwierciadło mody* R. Ryba: *Barokowe „ogony“, „muchy“ i dekolty, czyli „zbytki na dnie samym piekła wymyślone“*, in: *Człowiek w literaturze polskiego baroku*, Hrsg. A. Borkowski, M. Pliszka, A. Ziótek, Siedlce 2007, S. 233-253. Neue Ausgabe: Jakub Łącznowolski: *Nowe zwierciadło modzie dzisiejszego stroju akomodowane*, bearb. von P. Borek, E. Wrona, Warszawa 2013.

36 Siehe z. B.: H. R. Bloch: *Medieval Misogyny and the Invention of Romantic Love*, Chicago 1991, S. 65-91.

37 Siehe ibidem, S. 72.

38 Zitiert nach der Ausgabe: *Sąd Parysa*, in: *Dramaty staropolskie*, op. cit., Bd. 1, Warszawa 1959, S. 195-228.

39 W. Roszkowska: *Od „Iudicium Paridis“ (1502) do „Sądu Parysa“ (1542). Głosa do dziejów staropolskiej kultury teatralnej*, in: *Literatura staropolska i jej związki europejskie*, Hrsg. J. Pelc, Wrocław 1973, S. 175-191. *Iudicium Paridis* wurde im Wawel in der Karnevalszeit, im Februar 1522 vor dem König Zygmunt Stary und Bona Sforza von den Studenten der Krakauer Akademie aus der Bursa Jerozolimaska ausgestellt (vgl. *Dramaty staropolskie*, op. cit., Bd. 1, S. 663-664 – umfangreicher siehe: B. Król, S. Mrozińska,

sind)⁴⁰, die nach jungen Männern dürsten, wird zu einem komischen Spiel. *Sąd Parysa* verbindet sich mit dem „Karneval“.⁴¹ Der Faschingstanz der Greisinnen mit den jungen Männern (als Realisierung des Topos *mundus perversus*) ist eine Warnung vor sexuellen Kontakten mit ihnen, die an ihre Partner gerichtet ist. Denn Karneval bedeutet keinesfalls Toleranz „gegenüber einem unnatürlichen, grotesken Verlangen“.⁴²

Die Helden des ersten Intermediums in *Sąd Parysa* sind Bicius, Bachius und Wenera (Venus). Dieses Intermedium bezieht sich auf eine während des Karnevals exzessiv betriebene Sexualität. Fechter kämpfen um einen „Rautenstrauß“. Diese Konnotation wird von der nicht direkt ausgesprochenen Anspielung auf die sexuelle Leistungsfähigkeit geprägt, dem eigentlichen Gegenstand des Duells.⁴³

Der Tanz ist eine Metapher auf den Sexualakt (beziehungsweise auf dessen Ankündigung) und unterstreicht die negative Seite der Körperlichkeit einer alten Frau, wie dies zum Beispiel in dem Gedicht (das aus dem gleichen kulturellen Vorstellungskreis schöpft) mit dem Titel (90) *Baba* (PFM 44) in der Sammlung von Adam Władysławiusz *Krotofile ucieszne i żarty rozmaite* (1609) [Lustige Scherze und verschiedene Witze] zu lesen ist:

Jak mię widzicie, chociaż baba stara,
Przecię ja z młodzieńcami jeszcze jara
Będę, wesoła i pójdę do tańca,
Bo mi barzo miło wedle młodzieńca.
I będę skakać jako młoda sarna,
Choć mi dupa wisi, jako młyńskie żarna.

[Wie ihr mich seht, obwohl ich eine alte Frau bin, / kann ich noch mit den jungen Männern. / Ich werde fröhlich sein und zum Tanze gehen, / weil es mir ganz nett ist

Z. Raszewski: *Inscenizacja „Iudicium Paridis” na Wawelu w roku 1522*, „Pamiętnik Teatralny” 1954, H. 1, S. 3-22).

- 40 Eine Alte als die Heldin der Farse, s. J. Heers: *Vom Mummenschanz zum Machttheater*, op. cit., S. 284. Über die Verbindung zwischen dem Alter der Frau und der Obszönität in Opposition zu den verpflichtenden Regeln der jungen Frau, der Jungfrau insbesondere in den höheren Gesellschaftsklassen, vgl. J. M. Ziolkowski: *The Obscenities of Old Women: Vetularity and Vernacularity*, in: *Obscenity: Social Control and Artistic Creation in the European Middle Ages*, Ed. J. M. Ziolkowski, Leiden 1998, S. 73-89; V. Rosivach: *Anus: Some Older Women in Latin Literature*, „The Classical World” 1995, No. 2, S. 107-116.
- 41 Siehe W. Roszkowska: *Od „Iudicium Paridis” (1502) do „Sądu Parysa” (1542)*, op. cit., S. 188.
- 42 So jedoch R. Krzywy: *Dwa wcielenia karnawałowego króla*, op. cit., S. 199.
- 43 Ibidem, S. 198. Vgl. aber: J. Müller: *Schwert und Scheide: der sexuelle und skatologische Wortschatz im Nürnberger Fastnachtspiel des 15. Jahrhunderts*, Bern 1988 sowie K. Gravdal: *Vilain and Courtois. Transgressive Parody in French Literature of the Twelfth and Thirteenth Centuries*, London 1989, S. 66 ff.

unter den Jungen. / Und ich werde springen, wie junges Reh, / obwohl mir die Pobacken herunterhängen wie zwei Mühlsteine.]

Die Tänze (insbesondere die Karnevalstänze) wurden von kirchlichen Moralisten angegriffen, welche diese als Teufelsverehrung und als ein schlimmes sündiges Verhalten angesehen haben.⁴⁴

Im zweiten Intermedium in *Sąd Parysa* gibt es die Heldinnen Piszczkowa, Gordanka und Czuczyna, welche gierige alte Weiber sind (dazu noch anstößig und ekelig) und ihre Lust aufs „Spielen“ mit einem Jüngling offenbaren:

Ja, pani Piszczkowa, baba stara,
Ale między młodzieńcy jara.
Pójdę teraz do tańca,
Boć mi miło skakać wedla młodzieńca.
(Z. 567-570)

[Ich, Frau Piszczkowa, bin ein altes Weib, / aber bei den Jünglingen noch jung. / Ich werde jetzt tanzen, / weil es mich anmacht, mit den Jungen herum zu hüpfen.]

Die Fortsetzung „ihrer“ Aussage ist auch eine Satire (wobei Auswirkungen des Essens von Erbsen ein zusätzliches skatologisches Element darstellen) auf die Erotik (betont durch das plumpe Spiel des alten Körpers der Gordanka, der „die Adern bis an die Knie zittern“ [Z. 576] sowie durch die nicht mehr junge Czuczyna, deren „Pobacken von selbst wackeln“ [Z. 580]). Hinzu kommt der seltsame Vergleich des alten Weibes mit einem Reh (die unregelmäßigen Bewegungen wurden als Teufelsbesessenheit assoziiert):

Baba skakała jako sarna,
Bo sie objadła grochowego ziarna
(Z. 571-572)

[Die Alte sprang wie ein Reh herum, / weil sie zu viel von den Erbsen gegessen hatte.]

44 Siehe zum Beispiel W. Röcke, H.R. Velten: *Tanzwut. Dämonisierung und Pathologisierung des Tanzes in Literatur und Kultur des Mittelalters*, in: *Tanz als Anthropologie. Jahrestagung des Sonderforschungsbereichs „Kulturen des Performativen“*, Hrsg. G. Brandstetter, Ch. Wulf, München 2007, S. 304-325. Ein ständiges Element der Prediger war die Verdammnis des Tanzes während der Fastenzeit. Es sollte jedoch bemerkt werden, dass nicht der Tanz allein als schlecht erachtet wird, sondern Sexualität, die sich beim Tanz zeigt (vgl. auch J. Heers: *Vom Mummenschanz zum Machttheater*, op. cit., S. 79-84, 106-109). Über den Tanz als ein Narren-Element (und des frevelhaften Verhaltens), s. W. Mezger: *Narrenidee und Fastnachtsbrauch*, op. cit., S. 147-150. Über die Rolle der Alten (*vetulae*) im Tanz während der Karnevalszeit, s. B. Wojciechowska: *Od Godów do Świętej Lucji. Obrzędy doroczne w Polsce późnego średniowiecza*, Kielce 2000, S. 59.

Die jungen Hirten bleiben dabei nicht gleichgültig:

Nuż wy, baby stare,
 Niechaj będzie dziś żniwo jare!
 Będzim z wami ten raz tańcować,
 A potem twarogu pojadać.
 Niechajże bażany nadymają,
 A w skrzypice niech głośno grają!
 (Z. 587-592)

[Nun, ihr alten Weiber, / heute soll es frische Ernte geben! / Wir werden jetzt mit euch tanzen, / und dann gemeinsam Quark essen. / Euch sollen die Posaunen blasen / und die Geigen laut spielen!]

Der Sinn, der sich hinter den spielerischen Paraphrasen der Aussagen von den „Weibern“ und den „Hirten“ verbirgt, ist offensichtlich. Der Karnevalstanz der Jünglinge und der alten Weiber konnotiert die Bereitschaft zum Geschlechtsakt, welcher metaphorisch durch das „Quark-Essen“⁴⁵ sowie durch den Hinweis auf die Musikinstrumente dargestellt wird.⁴⁶ Im Karneval wird die Begierde gezeigt, gleichzeitig auch deren Nichtakzeptanz und Lächerlichkeit (hier dank des Bezuges auf die Begierde der alten Weiber), die dem Rezipienten die Sündhaftigkeit von Paris und Helena veranschaulichen soll. Dem Tanz geht eine Szene voraus (die von einem anonymen Übersetzer hinzugefügt wurde), in der Helena von Paris gefügig gemacht wird. Nachdem sie auch ihre Fügsamkeit gezeigt hat, geht das Paar tanzen („Paris nahm Helena zum Tanz“). Der Tanz konnotiert eine erotisch-sexuelle Verbindung (eine symbolische Annäherung der Liebenden), die von dem später folgenden Intermedium bestätigt wird. Dieses ist ein in seiner Art einmaliges Begriffsraster, das dem Rezipienten die Verbindung zwischen Helena und Paris eindeutig bewerten lässt.⁴⁷ Und so soll wohl die „anschließende Szene, die unmittelbar nach dem Tanz der alten Weiber mit den Jünglingen folgt, als eine groteske Widerspiegelung der Liebe von Paris und Helena verstanden werden“.⁴⁸ Das Intermedium zeigt uns, dass es zu diesem Tanz nicht hätte kommen sollen – der Tanz ist sündhaft genauso wie der Geschlechtsakt des Jünglings mit der geilen Alten. Der Tanz der Greisinnen erklärt den anderen – den von Paris und Helena. Doch es ist nicht die scheinbare Andersartigkeit des Standes, die kritisiert wird, sondern die Geilheit und Lüsterheit der Liebenden. Paris ist ein Wüstling, He-

45 Über die Metaphorik des Sexualaktes, die mit Hilfe des Bildes vom Essen gezeigt wird, siehe D. Wężowicz-Ziółkowska: *Miłość ludowa. Wzory miłości wieśniaczej w polskiej pieśni ludowej XVIII-XIX wieku*, Wrocław 1991, S. 155-158 sowie Kap. 6 des Buches.

46 Vgl. ibidem, S. 155.

47 Siehe H. Łopaciński: *Wstęp*, in: *Sąd Parysa, krolowica trojańskiego 1542. Najdawniejsza gra polska drukowana*, „Prace Filologiczne” 1899, H. 3, S. 466.

48 R. Krzywy: *Dwa wcielenia karnawalowego króla*, op. cit., S. 199.

lena eine Ehebrecherin. Die Brechung dieser Sittlichkeitsnorm zieht eine Strafe nach sich. Das erste Intermedium unterstreicht die Untreue, die der sündhaften Liebe zugeschrieben wird – das zweite Intermedium weist auf die Lächerlichkeit der Verbindung eines jungen Mannes mit einer verheirateten Frau. Roman Krzyw⁴⁹ macht auf den dritten Teil *Tragedia o polskim Scylyrusie* von Jan Jurkowski aufmerksam. Nach einem ähnlichen Tanz, schreit die „Privatmiliz“ heraus: „Bij tego złajnika, / Bij cudzołożnika!“⁵⁰ [Verprügle diesen Verbrecher! / Verprügle den Ehebrecher!]. Die Gewalt (welche Jurkowski im Vergleich zum Autor von *Sąd Parysa* viel stärker darstellt) ist es, die es vom Rezipienten fordert, eine eindeutige Stellungnahme einzunehmen, wobei der Autor zusätzlich darauf achtet, dass der ermordete Paris unverzüglich in die Hölle kommt. Dadurch bleibt kein Spielraum für die moralische Interpretation seiner Tat, sie ist eindeutig.

Dietz-Rüdiger Moser betont, dass wenn der Karneval zu Ehren der menschlichen Körperlichkeit oder Sexualität, der Lebensfreude usw.⁵¹ gesehen werden soll, so entstehe die Frage nach der Deutung der Todes-Darstellungen, die hier so wichtig seien – dazu reicht es aus, zum Beispiel auf die Werke *Homulus*, eine lateinische Umarbeitung von *Elckerlijc* (ca. 1470) von Piotr Diesthemius (Petrus van Diest), oder auf *Dziewosłab dworski* (ca. 1620) zu verweisen. In *Homulus* sagt der Tod:

Kto tylko gdziekolwiek na świecie oddaje się rozkoszom,
A zwłaszcza w tych dniach, dogadza sobie, hula,

Ma na myśli karnawał i dni luperkaliów.
Zbyt dba o swe uciechy i niepomiernie pije,
Będzie się miał z pyszna, gdy go zniecka chwyć za gardło.
(Z. 112-115)⁵²

[Wer sich, wo auch immer, in die Welt der Lust begeht, / und besonders in diesen Tagen, sich selbst frönt, tobt, / *Er denkt dabei an den Karneval und an die Tage der Lupercalien.* / wer sich um seine eigenen Freuden kümmert und im Übermaß trinkt, / wird bald genug zu feiern haben, wenn ich ihn dann an den Hals packe.]

Die Lust zum Flirten (auch im Zusammenhang mit Geschlechtsverkehr) endet in *Dziewosłab* mit dem Auftreten des Todes. Dieser erscheint bei der Aufforde-

49 R. Krzyw: *Dwa wcielenia karnawałowego króla*, op. cit., S. 199 (Fußnote 42).

50 J. Jurkowski: *Dziela wszystkie*, Bd. 1: *Tragedia o polskim Scylyrusie*, bearb. von J. Krzyżanowski, S. Rospond, Wrocław 1958, S. 84.

51 Zum Beispiel: „Der Karneval ist ein Fest des Körpers, Kulminationspunkt seiner Vereinnahmung und Verausgabung in Mimik und Gestik, Spiel und Tanz, Essen und Trinken und nicht zu vergessen: Sexualität“ (N. Schindler: *Widerspenstige Leute. Studien zur Volkskultur in der frühen Neuzeit*, Frankfurt am Main 1992, S. 165).

52 Zitiert nach: *Dramaty staropolskie*, op. cit., Bd. 1, Warszawa 1959, S. 414 (übers. von E. Jeloniek, J. Krókowski). Die Umarbeitung von Christian Ischyrius erschien in Krakau im Jahr 1541.

nung zur Buße, die verworfen oder angenommen werden kann. Damit wird hier durch die Anwesenheit des Todes die didaktische Intention der Karnevalsdarstellungen (und der literarischen Texte) verdeutlicht (M 313 ff.). (Der Tod wird auf der Bühne des 16. Jahrhunderts zu einer der beliebtesten und gern gespielten Figuren.⁵³) Aus dieser Perspektive ist der Karneval eine didaktische Demonstration der Anti-Norm. Dies soll zur geistigen Veränderung des Zuschauers führen, um bis Aschermittwoch dieses Anti-Muster (der sexuellen Kontakte mit älteren Frauen, dem Leitmotiv von *Marancyja*) abzuweisen.

Die für den Karneval charakteristische Darstellung menschlicher Sexualität (auch mit Hilfe des Tanzes) wurde mit der sexuellen Entbehrung und mit der damit verbundenen Frustration der Gesellen zu erklären versucht (darüber hinaus auch mit der Frustration der untergeordneten Schichten innerhalb der gesellschaftlichen Hierarchie einer spätmittelalterlichen Stadt). Die Gesellen nahmen zwar an der Organisation und den Karnevalsdarbietungen teil, es war ihnen aber aufgrund des Gesellschaftsstatus nicht erlaubt, eine Ehe zu schließen.⁵⁴ So konstruierte Elisabeth Keller eine Erklärung, dass die Frauenfeindlichkeit innerhalb der Komödien zum Anfang der Fastenzeit eine wichtige didaktische Intention hatte, welche von einer Ehe abriet. Dies war ein Vorschlag für diejenigen, die nicht im Stande waren, einem Ehestand eine materielle Grundlage zu bieten.⁵⁵

Eine andere Erklärung für das offene Aufzeigen von Skatologie und Sexualität bietet die Annahme, dass wir es hier mit Ritualisierungen zu tun haben, die immer wieder kehrende Rebellionen sind, welche ein Mal im Jahr die auferlegten und verpflichtenden sexuellen Eingrenzungen durchbrechen. Die Funktion dieser Rebellion war die Gewährleistung einer Art „Sicherheitsventils“.⁵⁶ Ein derartiges Verhalten, das die verschiedenen gesellschaftlichen Zwänge innerhalb der spätmittel-

53 Vgl. Ch. Kiening: *Das andere Selbst. Figuren des Todes an der Schwelle zur Neuzeit*, München 2003, S. 41.

54 E. Catholy: *Das deutsche Lustspiel vom Mittelalter bis zum Ende der Barockzeit*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1969. Ein analoger Gedankengang lässt sich in Bezug auf die polnischen „Eulenspiegel“ herstellen. In der Kritik der Ansichten von Grzeszczuk (vgl. Kap. 3) wurde hervorgehoben, dass das grundlegende gesellschaftliche Problem, das in der „Eulenspiegelliteratur“ liege, die Unfähigkeit war, den gesellschaftlichen Status des adligen Dorfbesitzers zu erreichen. Die gesellschaftliche Struktur bot keinerlei Möglichkeiten für den sozialen und kulturellen Aufstieg der „neuen Eulenspiegel“ wie auch „Jan z Kijan“ oder „Jan Dzwonowski“.

55 E. Keller: *Die Darstellung der Frau in der Fastnachtsspiel – und Spruchdichtung von Hans Rosenplüt und Hans Folz*, Frankfurt am Main 1992, S. 236.

56 R. Krohn: *Der unanständige Bürger. Untersuchungen zum Obszönen in den Nürnberger Fastnachtsspielen des 15. Jahrhunderts*, Kronberg 1974, S. 238-241; P. Burke: *Helden, Schurken und Narren*, op. cit., S. 213-218. Über das Verständnis von Karneval als „Ventil“, vgl. auch N. Zemon Davis: *Humanismus, Narrenherrschaft*, op. cit., S. 106-135.

telalterlichen Gesellschaft kompensiert (insbesondere diejenigen, die mit der Körperlichkeit oder Sexualität verbunden sind), fällt auf die Zeit des Karnevals. Diese Erklärung übernimmt, mit gewissen Vorbehalten auch D.-R. Moser (M 258, 272).

Die propagierte relative Freiheit von den allgemein verbindlichen Normen sowie die Störung der gesellschaftlichen und moralischen Ordnung unterliegen einem speziellen Einvernehmen. Dass die Normen verpflichtend sind, wird besonders bei der Eröffnung und dem Ende des Karnevals deutlich gezeigt (auch in den analogen literarischen Textstellen, die den Karneval thematisieren).

Im Grunde handelt es sich im verabsolutierten Aufzeigen menschlicher Körperlichkeit um die Demonstration derjenigen Regeln, die nicht überschritten werden sollten. Der Karneval zeigt verschiedene Formen von *vivere secundum carnem*: Die Sexualität ist hier eines der deutlichen Zeichen für solch eine Neigung im Leben eines Sünders (außer der im Karneval besonders kennzeichnenden Tendenz zum übermäßigen Verbrauch von Fleischspeisen). Dieser didaktischen Intention sind laut Moser (M 257-260) Manifestationen menschlicher Sexualität (und des verabsolutierten Triebes) untergeordnet, die in der Fastenzeit zurückgehalten werden sollen, damit der Mensch sich dem geistigen Leben hingebt, welches entgegen der Sexualität steht.

Moser betont, dass die Grenze des Anstands (welche sich ständig veränderte und dadurch ein Hauptproblem des „Zivilisationsprozesses“ war) und das möglich falsche wörtliche Verstehen der karnevalesken Vorstellungen des „Begehrens“ ein ernstes Problem darstellen (M 271).⁵⁷ Dabei gehe es nicht darum, einen Freiraum für die menschliche Sexualität, die Körperlichkeit oder den Trieb zu schaffen.⁵⁸ Diese sollten als ein Anti-Muster oder als eine Anti-Norm aufgezeigt werden, die kein Element des gewünschten Handelns seien – wie der schon besprochene „Tanz“ der jungen Hirten mit den geilten Weibern in *Sqd Parysa*. Dieses didaktische Element kann aus den „exzessiven“ Darbietungen des Karnevals nicht weggeräumt werden, denn sie bleiben immer als Kontrast zu den „höheren“, geistigen Werten der Faste erhalten. Die menschliche Sexualität stellt keine Norm dar. Sie ist nicht der einzige (und sicherlich auch nicht der ausschließliche) Wert (M 271-272). In diesem Sinn ist der „Karneval“ als Einengung menschlicher Sexualität, die in die von der Kirche festgelegten Fortpflanzung eingeordnet ist, sowie als Gebot der Umgehung verschiedener Arten von sündhafter Unreinheit zu verstehen.

Die dargestellte Auffassung von Moser kann insofern kritisiert werden, da sie das Klima des spätmittelalterlichen Karnevals nicht berücksichtigt, in dem die

57 Vgl. B. Scribner: *Reformation, Karneval und die „verkehrte Welt“*, in: *Volkskultur zur Wiederentdeckung des vergessenen Alltags (16.-20. Jahrhundert)*, Hrsg. R. van Dülmen, N. Schindler, Frankfurt am Main 1984, S. 146-147.

58 So R. Krohn: *Der unanständige Bürger*, op. cit., S. 123.

vulgäre Weltlichkeit drastisch in die religiöse Ordnung einfluss, was nur halb von den Vertretern der „Volkskultur“ verstanden wurde.⁵⁹ Die Genese und Existenzberechtigung des Karnevals musste nicht klar für alle niedrigen Gesellschaftsschichten definiert sein. Diese können wiederum nicht als ein passives Objekt der religiösen Didaktik verstanden werden. Die einfache Moral des Volkes ist weit entfernt von ihrer Identifizierung mit der ethischen Strenge. Elena Nährlich-Slateva verweist in diesem Kontext auf die klassischen Analysen von Erich Auerbach,⁶⁰ die einen entgegengesetzten Prozess zeigen, in dem die Kraft des religiösen Ausdrucks von der drastischen, nicht selten rüpelhaften Komik, abhängt, die für die „Volkskultur“ kennzeichnend ist.⁶¹ Typisch ist das Erklärungsmodell, das von Moser übernommen wurde und welches sich auf die augustinische Dychotomie von zwei Staaten bezieht. Das theologische Konstrukt eignet sich nicht sehr gut für die Begründung des Karnevals, die an die Perzeptionsfähigkeiten des städtischen Plebses des späten Mittelalters angepasst ist. Die Annahme der These, dass diese Milieus Wertesysteme haben, die mit denen des Klerus übereinstimmen, ist riskant. (Andererseits wird unterstrichen, dass das karnevaleske Vergnügen zwischen 1400 und 1600 von dem Magistrat streng reglementiert wurde.⁶²) Dieser soziologische Aspekt der Auswahl theologischer Vorstellungen in und durch die gemeinschaftlichen Tätigkeiten und die ideologische Trägheit, entgegen den Überlegungen von Moser, der den Karneval nur durch die Institution der Kirche betrachtet. Die Auffassung, die in der Kritik dieses Autors von Nährlich-Slateva bevorzugt wird, zeigt das Zitat von Jacques Le Goff, das lautet: „Die Mentalitätsgeschichte muss sich von der Ideengeschichte abheben“.⁶³ Diese Optik unterscheidet sich diametral von dem Vorschlag von Moser, der geneigt ist

-
- 59 Auf diesen Vorwurf verweist explizit E. Nährlich-Slateva (*Eine Replik zum Aufsatz von Dietz-Rüdiger Moser „Lachkultur des Mittelalter?“*, „Euphorion“ 1991, H. 3/4, S. 416-418). Der Vorwurf erhielt *de facto* keine ausreichend motivierte Entgegnung in den polemischen Arbeiten von Moser. Vgl. die Überlegungen von Heers bezüglich des Narrenfestes (*Vom Mummenschanz zum Machttheater*, op. cit., S. 98-105, 197-215).
- 60 Vgl. die Analysen von Erich Auerbach (*Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter*, Bern 1958).
- 61 E. Nährlich-Slateva: *Eine Replik zum Aufsatz von Dietz-Rüdiger Moser „Lachkultur des Mittelalters?“*, op. cit., S. 421.
- 62 H. Kühnel: *Die städtische Fastnacht im 15. Jahrhundert. Das disziplinierte und öffentlich finanzierte Volksfest*, in: *Volkskultur des europäischen Mittelalters*, Hrsg. P. Dinzelsbacher, H.-D. Mück, Stuttgart 1987, S. 114 ff.
- 63 J. Le Goff: *Eine mehrdeutige Geschichte*, in: *Mentalitäten-Geschichte. Zur historischen Rekonstruktion geistiger Prozesse*, Hrsg. U. Raulff, Berlin 1987, S. 30. Siehe auch die schon erwähnte Diskussion über Moser, vgl. W. Mezger: *Narrenidee und Fastnachtsbrauch*, op. cit., S. 14-15, 480-484. Es wird betont, dass die Eigendynamik des Karnevals im 15. und 16. Jahrhundert über die vorgegebene theologische Intention hinausgeht.

eine Verbreitung des im Kreise der Eliten entstandenen „Karnevals“ in breiteren, städtischen Gesellschaftsschichten zu sehen. Dem Blick von Moser entgeht jedoch die gesellschaftliche Differenzierung der am Karneval Teilnehmenden, die anders sowohl in der kulturellen Perzeption als auch in den Teilnahmeformen sein sollten: Daher ist es schwierig über eine gleiche Karnevalskultur zu sprechen.⁶⁴

Eine ähnliche Richtung schlägt die Kritik von Norbert Schindler ein. Moser überschätze den Einfluss der kirchlichen Doktrin auf das Leben des Volkes (für das Verständnis von Karneval seien nach Schindler die weltanschaulichen Voraussetzungen des Autors, der so etwas behaupte, wesentlich). Andererseits schätze er die Autonomie der „Populärkultur“ nicht richtig ein, ihre eigene symptomatische Dynamik im Karneval, ihre „gesellschaftliche Körperpraxis“. Durch die „Populärkultur“ wird die „im Karneval entfaltenen Eigendynamik“⁶⁵ „zum Ausdruck“ gebracht.⁶⁶ So eine Haltung überschätze jedoch die kulturschaffende Kraft des Volkes und hinsichtlich der vorliegenden Arbeit schätze sie nicht richtig die Kraft der religiösen Didaktik ein (welche sich durch die Entdeckung des Buchdruckes intensiviert), besonders in der Zeit der religiösen Spaltungen.⁶⁷ Kennzeichnend ist, dass für die meisten zitierten Texte, die in der vorliegenden Arbeit besprochen werden, sich klar und deutlich die Ideen der religiösen und gesellschaftlichen Didaktik abzeichnen, ebenso wie die Verbindungen mit der kirchlichen Doktrin selbst. Dies sind sehr häufig „spätere“ Texte, die in sich die Last und Bürde der mit der Reformation verbundenen Veränderungen tragen. Somit wird in ihnen Sorge um moralische Belehrung getragen und ideologischer Trägheit entgegengewirkt. So setzt zum Beispiel der karnevaleske „Wahnsinn“ („szalenie“) aus *Z chłopa król* von Piotr Baryka die Unterordnung der „karnevalesken“ Freiheit voraus. In diesem Stück wird auf die zulässigen Formen⁶⁸ hingewiesen und auf solche, die

64 H. Greco-Kaufmann: *Kampf des Karnevals gegen die Fasten. Peter Breughels Gemälde und die Diskussion um Karneval und Lachkultur*, „Euphorion“ 1992, H. 3, S. 331.

65 N. Schindler: *Widerspenstige Leute*, op. cit., S. 122-125 hier S. 124. Ähnlich M. Kuper: *Zur Semiotik der Inversion*, op. cit., S. 54 ff.

66 N. Schindler: *Widerspenstige Leute*, op. cit., S.159-167, hier S. 165.

67 Der Autor geht von einer diametral anderen Auffassung der Volkskultur aus und kehrt zu der Konsequenz zurück, dass diese mit der kulturellen Hegemonie der Kirchen in der Zeit der religiösen Spaltungen verbunden ist und nähert sich damit paradoxerweise an die Auffassung von Moser, vgl. N. Schindler: *Widerspenstige Leute*, op. cit., S. 138-139

68 Der Rittmeister (Rotmistrz) bemerkt, dass der Bauer, der vom „Königtum bestohlen wurde“, „verrückt“ geworden ist („Jeszcze byś ty miał, chłopie, chować sobie slugi? / Oszalałeś w mięsopust, jako i kto drugi!“) (Z. 787-788) [Du, Bauer, wolltest dir Bedienstete halten? / Bist du zur Karnevalszeit verrückt geworden, wie ein anderer?]. Das „Verrücktwerden“ ist ebenfalls ein Instrument der gesellschaftlichen Didaktik. Der 2. Akt stellt dabei eine Illusion dar, der 3. Akt: Die wahre Wirklichkeit. Deren Nichtanerkennung (wie

nicht akzeptiert werden. An die Pflichten des Didaktismus muss ständig erinnert werden – so wie es mit den Worten von Rotmistrz ausgedrückt wird:

Jużeśmy i skakali, i sobie podpili,
 Trzeba by nam wymyślić co dla krotochwili.
 Ba, nu jeno pomyślcie, panowie junacy,
 Nie tylkoć to szaleją w rekreacją zacy.
 Ale też i chłop prosty, gdy niedziela przyjdzie,
 To on, dla dobrej myśli, do karczmy wynidzie.
 A daleko tym więcej żołnierz, jeszcze młody,
 Kiedy ma kopę w mieszku i pewien swobody.
 Czem nie ma zażyć świata, byle tylo z Bogiem?
 Biedna rola psuje się, gdy leży odłogiem.
 Póki czas mięsopustu, żyjmy mięsopustnie
 Dla poczciwej uciechy, jednak nie rozpustnie.
 (Z. 227-238)

[Kaum sind wir herumgesprungen und haben einen gekippt, / so mussten wir uns etwas für die Kurzweil ausdenken. / Nun, denkt mal, ihr Herren Teufelskerle, / nicht nur die Scholaren spielen in der Freizeit verrückt, / sondern auch ein einfacher Bauer. Wenn der Sonntag heranrückt, / dann geht er, auf gute Gedanken, ins Wirtshaus. / Dieses ist mehr für einen noch jungen Soldat, / besonders wenn er etwas im Geldbeutel hat und seiner Freiheit sicher ist. / Warum soll er die Welt nicht gottgefällig auskosten? / Der arme Acker geht kaputt, wenn er brach liegt. / Solange die Karnevalszeit herrscht, sollen wir karnevalesk leben, / freudvoll, aber nicht sittenlos.]

Darüber hinaus werden Bereiche zulässiger „Erholung“ innerhalb verschiedener gesellschaftlicher Bereiche gezeichnet.

Um das Auflösen der übergeordneten theologischen Intention im Gesellschaftsbewusstsein der niedrigeren Schichten der Stadtgesellschaft aufzuzeigen, kann die Passage *Italienischer Reise* von Johann Wolfgang Goethe über den Karneval in Rom zitiert werden: Der römische Karneval ist „ein Fest, das dem Volke eigentlich nicht gegeben wird, sondern das sich das Volk selbst gibt“.⁶⁹ So steht dies als ein Beispiel für die Autonomisierung der religiösen oder kulturellen Bedürfnisse und als ein Beispiel für das Bewusstsein (des vorromantischen) „Volkes“ im (aufgebauchten) Prozess der Einflussnahme auf die offizielle Kirchenideologie, in welcher der „Karneval“ – als eine geistige Erfahrung – zu etwas werden kann, das gänzlich von der übergeordneten theologischen Intention zu unterscheiden ist. Doch selbst Goethe bemerkte: „Ich sah den Karneval zum zweiten Mal und mir fiel auf, dass dieses Volksfest, ebenso wie jeder andere Lebensausdruck,

im Falle des Schultheißen) bedeutet gleichzeitig eine Verneinung des ihm eigenen gesellschaftlichen Standes, was ein sichtbares Zeichen des „Verrücktseins“ ist.

69 J. W. Goethe: *Berliner Ausgabe*, Bd. 14, Berlin 1961, S. 677. Siehe auch P. Burke: *Helden, Schurken und Narren*, op. cit., S. 20.

seinen eng umfassten Verlauf hat (...) und ich beobachtete intensiv diesen Verlauf der Verrücktheit und kam zu der Feststellung, dass diesen strenge Formen und Normen regulieren“.⁷⁰

Die im Folgenden zitierten Texte offenbarten die religiöse Didaktik in Europa nach der konfessionellen Teilung sowie das Gewicht der Autonomisierung der Komik im Kontext der „zivilisierenden“ Bemühungen der Kirche.

Der von den Autoren des 16. und 17. Jahrhunderts geforderte Didaktismus hatte auch Einfluss auf das Drama, welches die mittelalterlichen Traditionen der Moralität nutzte (das unterstreicht Jan Okoń in seiner Arbeit über die barocke Dramaturgie – die theatralen Lösungen, die Poetik der Moralität, werden über die religiöse Spaltung hinweg genutzt⁷¹). Das Drama nutzte auch die Karnevalskomödie (welche die Poetik der Moralität integrierte, wie zum Beispiel in den viel später herausgegebenen katholisch geprägten Werk *Dziewosłqb dworski*), obwohl es keine direkten Bezugspunkte auf die Karnevalssitten hatte.

Zu einem Vorgehen der Protestanten wurde die Aufführung von Werken mit didaktischer Intention (auch der antiken Komödienschreiber) insbesondere von denjenigen Werken, die alttestamentarische Bezüge einnahmen. (Dies drückte die Kraft der Tradition des liturgischen Jahres der römischen Kirche aus, entgegen der Haltung und dem religiösen Bewusstsein der Protestanten.) Diese sollten die Karnevalswerke ersetzen. Zu solch einer Diskussion über die Karnevalssitten (im Kontext der theologischen Kontroversen) gehört das anonym herausgegebene Werk *Kome-*

70 J. W. Goethe: *Berliner Ausgabe*, Bd. 14, Berlin 1961, S. 677.

71 J. Okoń: *Barokowy dramat i teatr szkolny w Polsce*, in: J. Okoń: *Na scenach jezuickich w dawnej Polsce, (Rodzimość i europejskość)*, Warszawa 2006, S. 93. Der Autor zitiert hier eine lateinische Überarbeitung der Moralität von Piotr Diesthemius *Homulus* (Kraków 1540, 1541), die ebenfalls für den „Karneval“ bestimmt ist. In den Schulwerken der Jesuiten im 16. Jahrhundert traten Moralitätenkompositionen auf, wie z. B. *Obraz Śmierci i Sądu Ostatecznego (Mortis et iudicii imago)*, Poznań 1578) oder das Drama über den verlorenen Sohn, *De filio prodigo* von Jan Laus (Poznań 1588). Okoń nimmt an (nach Jerzy Poplatek), dass der Autor für das letztgenannte Werk die Komödie *Acolastus* von Wilhelm Gnaphaeus aus dem Jahr 1529 nutzte, die in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts auf der Bühne der Jesuiten in Österreich, Spanien, Portugal und Tschechien sehr bekannt war (J. Poplatek: *Studia z dziejów jezuickiego teatru szkolnego*, Wrocław 1957, S. 168, 172-173). Ähnliche Ausführungen treten Ende des 17. Jahrhunderts auf, wie z. B. in *Żywy pogrzeb na lepsze pobożności życie w swywołym Młodocianie wskrzeszony* (Kalisz 1695), wobei das Bild des gefallenen Jünglings aufgegriffen wurde, der bekehrt wird angesichts des Letzten Gerichts, der Hölle und des Todes, wie auch in *Lucus Baccho festus* von Andrzej Temberski (Chojnice 1695), vgl. J. Okoń: *Barokowy dramat i teatr szkolny w Polsce*, op. cit., S. 93 (hier auch alle in dieser Fußnote angegebenen Beispiele).

dyja o mięsopuście [Komödie über den Karneval] (ca. 1550).⁷² Hier kritisiert der Priester (pleban) das Spielvergnügen vor der Faste, indem er (gleich einem Protestanten) auf das Fehlen einer Begründung für dieses in der Heiligen Schrift (Z. 22-27) und gleichzeitig auf die Inkonsequenz der Haltung des Protestanten Hanus verweist. Das Werk, das der Reformation gegenüber feindlich gesonnen ist, drückt hier die gleiche Haltung wie die Kritik der Reformatoren aus, welche sich auf das karnevaleske Spielvergnügen bezieht, das im liturgischen Jahr der römischen Kirche stattfindet. *Komedyja* übernimmt die Tradition der Karnevalskomödie und die Zeit deren Darstellung (was offensichtlich in Verbindung mit dem römisch-katholischen liturgischen Jahr einhergeht) (M 306). Der Priester provoziert Hanus, indem er auf die Unvereinbarkeit der „Abtrünnigen“ in ihrem Verhältnis zur Tradition verweist. Das Scheitern von Hanus in der Auseinandersetzung mit dem Priester sowie seine Nichtreligiosität wird durch seine didaktische Verprügelung durch den Priester (sowie den „Kantor, lokat, kamapanator, / Mistrz, suflit i sukcentor“ (Z. 126-127) [Kantor, Dorflehrer, Glöckner, / Meister, Pfeiffenbläser und Succentor]) betont. Die Reformatoren strebten aber nach Verdrängung und Entfernung der „päpstlichen“ Sitten, zu denen der Karneval zählte (wie auch die dazugehörige Literatur). Der deutsche Suffkopf Hanus, zitiert verschiedene Bezeichnungen, indem er in dem ersten Akt nach der Begründung für den Karneval sucht (und selbstverständlich nicht findet):

Jam ci prostak, tego nie wiem,
 Jedno to przedsie dawno wiem,
 Iż mięsem dziś zapuszczają,
 Którzy post wielki paszczają.
 Fastel Hanent u nas zowią
 Jako postową wiiliją.
 Po łacinie carnis privi,
 Iż już ni<e> jeść, jedno ryby,
 A po włosku carnavali,
 Co się z mięsem pożegnali.
 (Z. 54-63)⁷³

[Ich bin ein einfacher Mensch, viel weiß ich nicht, / aber eines weiß ich längst, / dass heute Karneval beginnt, / der die große Fastenzeit einleitet. / *Fastel Hanent* nennt man sie bei uns / wie eine Art Vigilie vor der Fastenzeit. / Auf Lateinisch heißt es *carnis*

72 Den Text *Komedyja o mięsopuście* zitiere ich nach der Ausgabe: *Komedie, dialog polemiczny i moralitet XVI wieku*, op. cit., S. 127-182.

73 Diesen Abschnitt zitiert R. Krzywy: *Dwa wcielenia karnawałowego króla*, op. cit., S. 189; siehe auch W. Dudzik: *Karnawały w kulturze*, op. cit., S. 25 (siehe auch die Bemerkungen zur Polonisierung des italienischen Begriffs *carnevale* – in der Ausgabe von Krystyna Wilczewska kommt die Reimform „carnavali – pożegnali“ vor. Die Form *carnavali* kann als der im Polnischen weniger bekannter Ausdruck als „karnawały“ vorkommen, wie in der Ausgabe von Lewański zu lesen ist (siehe *Komedyja o mięsopuście*, op. cit., S. 132).

privi, / und man soll nichts mehr vom Fleisch essen, außer Fisch / und auf Italienisch heißt es *carnavali*, / was bedeutet, dass man sich vom Fleisch verabschiedet hat.]

Der Karneval wird hier als falscher Glaube und Brauch dargestellt. Im zweiten Akt schließt sich an diese Überlegungen ein Student an (weil der einfache Hanus nicht über den gelehrten Priester siegt). Er sucht in der antiken Genealogie nach Festen, die zu Ehren Saturns und Bacchus begangen werden:

[...] święta: Floralija,
Lupercali<ja>, Quinquatryja,
Tańce, nagich bicie spółne
Na odmień<c>ach stroje dziwne,
Jako Rzymianie święcili,
Którzy świat wszytek rządzili.
(Z. 342-347)

[die Feste: Floralia, / Lupercalia, Quinquatria [Minores], / Tänze, das gemeinsame Schlagen der Nackten [während der Bacchanalien], / seltsame Menschen in ihren Kleidungen, / so wie es die Römer machten, / die über die ganze Welt regierten.]

Als Antwort verweist der Priester auf die Gewichtung des Taufsakraments. Dieses verwirft den „Karneval“. Der Priester sieht den Karneval konsequent nicht als Demonstration des Bösen an. (Die Demonstration soll zu *metanoia* führen.) Er sieht den Karneval als eine Erfahrung des Bösen und als eine Faszination des Bösen:

Ale nam nic jest do tego
Naśladować błędu złego,
Bosmy się już wyrzekli
Wszytki woli dyabelskiej.
(Z. 348-351)

[Aber wir haben doch kein Bestreben / den bösen Fehler nachzuahmen, / weil wir uns schon dagegen ausgesprochen haben / und auch gegen den Willen des Teufels sind.]

Weitere Überlegungen des Priesters beziehen sich auf die Theologie des Paulus (Z. 392 ff.), die ihm eine Verwerfung des Karnevals (den er als eine Verfehlung der Heiden sieht – Z. 392-397) ermöglicht. Er ist anderer Meinung als der Student (Z. 380 ff.), welcher im Karneval ein Instrument der Traurigkeitsüberwindung sieht. Der Priester bezieht sich ähnlich auf die Apostelgeschichte (*Sprawy Apostolskie*) insbesondere in Bezug auf die Anwesenheit der Köchin Maśka. Der dritte Akt dient dem In-Frage-Stellen der Kritik der Protestanten an dem unsittlichen Leben des katholischen Klerus. Dieses unsittliche Leben sei doch den Protestanten eigen, die der Begierde folgten, was besonders aufgrund des durch die Protestanten hochgeschätzten Karnevals geschieht.⁷⁴ Geschickt drehte der Autor (wenn

74 Für den Autor von *Synod ministrów heretyckich (Kontreformacyjna satyra obyczajowa w Polsce XVII wieku*, Hrsg. Z. Nowak, Gdańsk 1968, S. 197-227) führt die Nichteinhal-

auch für den heutigen Leser auf überraschende Weise) die Vorwürfe der religiösen Gegner um. In *Komedyja* verweist er unter anderem auf die Beständigkeit im Unterlassen der theologischen Intention während des Karnevals. Dieser kann ein Stein des Anstoßes sein, der gegen den protestantischen Polemiker genutzt werde.

Des Weiteren wurde darauf aufmerksam gemacht, dass die polnische *Komedyja o mięsopuście* eine Parallele zu dem um ein halbes Jahrhundert früher entstandenen neulateinischen Dialog, der vom Mainzer Juristen und Kanonisten Dietrich Gresemund dem Jüngeren (ca. 1477-1512)⁷⁵ als *Podalirii Germanii cum Catone Certomio de furore germanico diebus genialibus carnisprivii dialogus* aufgeschrieben wurde.⁷⁶ In beiden Dialogen gibt es einen Streit zwischen den Verfechtern und den Gegnern des Karnevals. In beiden sind es auch die Deutschen: Der Katholik Podalirius (der eine Art *interpretatio romana* macht, da er die Fastnacht den Bacchanalien gleichsetzt⁷⁷), in *Komedyja* hingegen der in Württemberg lernende Student sowie Hanus, der Protestant aus Königsberg. Sie alle verteidigen den Karneval. Podalirius diskutiert mit dem Studenten Katon über die Konzeption des Menschen (der Dialog entstand noch vor dem Ausbruch der Reformation). Die evangelische Konfession von Hanus unterstreicht wiederum seine religiöse und nationale (auch sprachliche) Fremdheit, die so stark die „gegenreformatorische Sittensatire des 17. Jahrhunderts“ hervorhebt. Im *Dialog* des Gresemunds werden die Brauchtümer des Karnevals vom Italiener Katon angeprangert (wobei auch auf die Zügellosigkeit verwiesen wird). In *Komedyja o mięsopuście* ist es ein polnischer Priester, der sich dem anschließt. Hier wird Podalirius Recht gegeben. Er sagt, dass Feste eine beträchtliche und ehrbare Freude darstellen, welche dem

tung der Faste direkt ins übermäßige Trinken, Essen und frevelhafte Sexualität, wie er in dem spöttischen Vorwort *Przemowa* (Z. 903 ff.) schreibt. (S. 221 ff). Dies bespricht in der Einleitung (*Wstęp*) Z. Nowak (*Kontrreformacyjna satyra obyczajowa*, op. cit., S. 52).

75 Vgl. H.-H. Fleischer: *Dietrich Gresemund der Jüngere. Ein Beitrag zur Geschichte des Humanismus in Mainz*, Wiesbaden 1967 sowie den Artikel von U. Goerlitz: *Gresemund, Dietrich der Jüngere*, in: *Deutscher Humanismus 1480-1520. Verfasserlexikon*, Hrsg. F. J. Worstbrock, Berlin 2005.

76 Vgl. W. Dudzik: *Karnawały w kulturze*, op. cit., S. 34-35.

77 Sowohl in *Komedyja o mięsopuście* als auch in *Mięsopust* wurde dieser so interpretiert. Dudzik verweist auf zwei Arbeiten, die sich bemühen das Verständnis von Karneval als Fortführung der antiken Traditionen zu sehen (was eine Spezifik der Humanisten zu sein scheint), siehe Johann Caspar Zeumer: *Bacchanalia Christianorum vulgo Carneval*, Jena 1699 (mit der späteren umfangreicheren deutschen Übersetzung *Carneval oder Fassnachtsfeyer der Christen*) sowie Christoph Heinrich von Berger: *Commentatio de personis vulgo larvis seu mascheris von der Carnivals-Lust*, Frankfurt am Main 1723 (vgl. W. Dudzik: *Karnawały w kulturze*, op. cit., S. 33). Dudzik bemerkt auch, dass im Alt-polnischen keine analoge Untersuchung entstand, die versucht hatte, die Geschichte und die Identität des Karnevals so zu beschreiben – die vergleichbar wäre mit der Arbeit von Berger aus dem Jahr 1723 (ibidem, S. 39).

Verstand eine Erholung bieten und – da die natürliche Körperlichkeit freudig präsentiert wird – auch dem Geist des Menschen einen Ausgleich schafften. Anders verhält es sich in der späteren polnischsprachigen *Komedyja o mięsopuście*: Hier stellt der Priester die Überlegungen des Studenten über die antiken Wurzeln des Karnevals in Frage. Zugleich verweist er auf dessen heidnische Herkunft, die dem Christen unwürdig sei, was schließlich am Ende Hanus zu dem Entschluss führt:

Niecham mięsopustu tego,
Polepszę żywota swego.
(Z. 690-691)

[Ich verwerfe den Karneval, / denn dadurch verbessere ich mein Leben.]

Wichtig ist hier auch die Frage nach der Identität der karnevalesken Tradition, so Dudzik. Bei Gresemund stehe sie im Kontext des Streits über die Natur des Menschen sowie im Kontext über die richtige Haltung des Christen in *Komedyja*.

In dem deutschsprachigen Raum erfolgte die Veränderung in der Dramaturgie unter dem Einfluss der Reformation (das heißt die Veränderung der traditionellen spätmittelalterlichen Karnevalskomödie hin zur frühneuzeitlichen Komödie). Eine wichtige Strömung bildete dabei die Darstellung der „evangelischen“ Karnevalsstücke auf der Bühne, während einer Zeit, die vom ursprünglichen Karneval weit entfernt war. Diese Karnevalsstücke wurden zum Beispiel im Herbst oder am Anfang des Schuljahres aufgeführt (was allerdings wieder auf die Kraft der verworfenen römisch-katholischen Tradition und ihres Didaktismus weist, welche auch von den protestantischen Christen verlangt wurde). (Darüber hinaus sollte an die Traditionen gedacht werden, wie Feierlichkeiten oder Ereignisse, die durch szenische Darstellungen gewürdigt wurden, die aber thematisch mit Aufführungen nicht verbunden waren.⁷⁸)

Die Entwicklung der frühneuzeitlichen Dramaturgie besaß eine enge Verbindung mit dem Didaktismus und mit den Veränderungen im Schulsystem innerhalb der reformatorischen Konfessionen. Man kann jedoch nicht sagen, dass die Karnevalskomödie vom Schultheater ersetzt wurde (weder auf katholischen noch auf den rekatholisierten Gebieten). Von der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts an gab es eine starke Tendenz die Fastnachtskomödie (sowie auch alle Traditionen in der Dramaturgie) zu entfernen. Dies geschah sogar in den Werken, die eindeutig der protestantischen Geistigkeit zugeordnet werden können oder die eine religiöse Polemik ausdrücken, die vom Standpunkt der reformatorischen Konfessionen geführt werden. Dies ging mit der Schwierigkeit einher, die Tradition der karnevalesken Spiele zu überwinden, was unwillkürlich das „reformierte“ protestantische Theater erneuerte. Die Unfähigkeit und Schwierigkeit der Veränderung

78 J. Okoń: *Barokowy dramat i teatr szkolny w Polsce*, op. cit., S. 91. Diese Sicht ist hilfreich zur Beschreibung der Entstehung und der Aufführung von *Z chłopa król*.

dieses gaben den Impuls aus dieser Periode des liturgischen Kalenders sogar die Theateraufführungen zu entfernen. Sie sollten nicht mehr an die unwillkommene katholische Tradition erinnern und deren Fortführung „provizieren“. Die Dauer der „karnevalesken“ Konventionen (welche sowohl eine „Anti-Welt“ präsentierten als auch die Notwendigkeit der Bekehrung zeigten) auf der katholischen Seite stellt ein außergewöhnliches Element dar, welches zur Unterscheidung der Konfessionen dient.

Die Entwicklung der Dramaturgie, die mit der Fastnacht verbunden ist, verdankt man (auf katholischen oder rekatholisierten Gebieten) dem Einfluss der Ordensbildung, insbesondere des Jesuitenordens (aber auch etwas später des Benediktinerordens (M 310)). Die Darstellungen und die sie begleitenden Spiele erschienen immer stärker als welche, die zu Exzessen führen, die man um jedem Preis zu verhindern suchte (auf diese Weise wurde die protestantische Kritik an den Fastnachtsitten neutralisiert). Die Faschingsaufführungen sollten folglich die Trinksucht, die unwürdigen Spiele und die sexuelle Zügellosigkeit anprangern und sich dem Zerfall des gesellschaftlichen Lebens entgegenstellen, sie hatten eine wichtige gesellschaftliche Funktion.⁷⁹ (Um christliche Normen einzuhalten, führten die Jesuiten Vorsorgemaßnahmen in Form eines 40-stündigen Bußgottesdienstes ein, der den drastischen (und dramatischen) Unterschied zwischen der „weltlichen“ und der „heiligen“ Zeit betonen sollte.) In den Aufführungen gibt es keine weiteren positiven Lösungen, außer den religiös-moralischen. Im Lauf der Jahre wurde ein immer größer werdender Druck auf die religiöse Belehrung ausgeübt – bis zur Kulmination in der Zeit von 1720 bis 1750. Szenische Auftritte in den jesuitischen Kollegien endeten damals sehr häufig mit Aufforderungen zur Teilnahme an dem 40-stündigen Bußgottesdienst, welcher als ein Gegengewicht zum Festessen und der Trunkenheit während der Faschingszeit erscheint. Der Gottesdienst sollte den Willen zur Buße und Reue für alle im Fasching begangenen schlechten Taten ausdrücken.⁸⁰ In Polen führten diese Gottesdienste Stanisław Karnkowski (1520-1603) ein. Diese Bußgottesdienste dauerten vom *Quinquagesima*-Sonntag bis Dienstag vor Aschermittwoch.⁸¹

79 Vgl. z. B. J. Okoń: *Dramat i teatr szkolny*, op. cit., S. 121-123.

80 J. Okoń: *Barokowy dramat i teatr szkolny w Polsce*, op. cit., S. 95; W. Dudzik: *Karnawały w kulturze*, op. cit., S. 51; P. Burke: *Helden, Schurken und Narren*, op. cit., S. 244. Ein Beispiel dafür kann auch das Werk *Jowisz skrzydłem okryty (Jupiter aliter tectus)* sein (wobei davon nur die Zusammenfassung bewahrt wurde), das am 02. März 1729 im Kollegium in Nowogródek aufgeführt – hier ermuntert im Epilog *Religia* die Empfänger an dem schon erwähnten 40-tägigen Gottesdienst teilzunehmen (vgl. J. Okoń: *Mikołaj Radziwiłł Sierotka i jego podróż do Ziemi Świętej w teatrze szkolnym jezuitów*, in: J. Okoń: *Na scenach jezuickich w dawnej Polsce*, op. cit., S. 192-193).

81 *Encyklopedia katolicka*, Bd. 8, Lublin 2000, S. 852.

Dabei kam es auch zu einer deutlichen Veränderung in der Auswahl der „Schauspieler“ – die Hauptdarsteller waren keine Gesellen mehr, sondern Schüler und Lehrer der jesuitischen Gymnasien (hinzu kamen sogar die Berufsschauspieler). Das führte natürlich auch zu Erneuerungen im schauspielerischen Spiel. So wurden Stücke in der Vernakularsprache bevorzugt, „Materien“ aus dem Alten und Neuen Testament (aber auch aus den Heiligenlegenden) sowie Themen, welche die Bedeutung und die Gewichtigkeit der Buße, des Aktes der Bekehrung und der geistigen Veränderung, darstellten (M 305-310).

Ein modellhaftes Beispiel in der altpolnischen „bürgerlichen“ Dramaturgie stellt das anonyme Werk *Dziwostąb dworski* dar. Hier wird die Tradition der Moralität thematisiert: Der Hauptheld führt ein Leben nach seinem eigenen Willen. Das wird zu seiner Verdammnis, wird dann aber später als Buße und Bekehrung zum Leben nach dem Willen Gottes umgewandelt. Im Epilog warnt der Autor die Leser und wendet sich an die „Damen, Jungfrauen, Herren, Witwen und Jünglinge“:

Śmierć abo też przygoda
Nagle z kąta wygląda.
To dopiro wątleje,
W Bogu kładzie nadzieje.
Lecz sie czasem omyli;
Po złym życiu, zły chwili
Spodziewać sie potrzeba.
Chyba, żeby Bóg z nieba
Z dziwnej swej hojności.
Okazał znak litości.
(Z. 655-664)

[Der Tod oder etwas Schlechtes / lauert an der Ecke. / Dann erstarrt er erst recht vor Angst / und legt jetzt Hoffnung auf Gott. / Doch manchmal irrt er: / Nach einem schlechten Leben / muss man jeden Augenblick das Böse fürchten. / Mag sein, dass Gott / in seiner Großzügigkeit, / aber doch ein Zeichen des Erbarmens setzt.]

Die Konventionen der Karnevalskomödie sind bis ins 18. Jahrhundert erhalten geblieben (ein Beispiel dafür bietet *Król w krainie rozkoszy* [König im Wonneland] von Franciszek Zabłocki (1752-1821)⁸²). Diese sind aber sehr stark durch die Anpassung an die didaktischen Vorgaben des durch die Jesuiten eingeführten Schultheaters verändert worden. Wichtig bleibt dabei die didaktische Intention der Karnevalskomödie: Das Aufzeigen menschlicher Fehler und Schwächen, die Fähigkeit zur Buße und die Möglichkeit die Erlösung zu erlangen.⁸³

82 Siehe die kürzlich erschienene Analyse von B. Schultze: *Der polnische „Bauernfürst“*, op. cit., S. 161-176.

83 Der Wandel beginnt ungefähr um 1750, obwohl die Tradition weiter erhalten bleibt. Jan Okoń schreibt: „anstelle der jetzigen Lösungen wird [von Jesuiten] die Komödie zusam-

Die Problematik des Bösen, welche in der Karnevalskomödie thematisiert wurde, wird mit der Unkeuschheit (*luxuria*) eröffnet, wie es bei *Marancyja* der Fall war.⁸⁴ Es ist also die Problematik der Ehe, der Wollust oder eines anderen nicht zu akzeptierenden sexuellen Verhaltens. Die zweithäufigste thematisierte Problematik bezieht sich auf die Völlerei (*gula*) (wie anhand des Schultheißen in *Z chłopa król* zu sehen ist)⁸⁵. Unkeuschheit und Völlerei gehören zu den Todssünden und sind eng miteinander verbunden.⁸⁶ Einen weiteren wichtigen Platz nehmen auch Hochmut (*superbia*) (in *Dziewosłab dworski*⁸⁷ durch die Figur des Pam-

men mit einer leichteren Thematik aufgegriffen und Elemente der *commedia dell'arte* (Pantomime, die Figur des Harlekins) sowie des Balletts usw. eingeführt“ (J. Okoń: *Ba- rokowy dramat i teatr szkolny w Polsce*, op. cit., S. 95). Siehe auch M 305-310.

84 Siehe Kap.11. bezüglich *Marancyja*.

85 Siehe Kap. 12 bezüglich *Z chłopa król* von Piotr Baryka.

86 Siehe zum Beispiel J. Le Goff, N. Truong: *Die Geschichte des Körpers im Mittelalter*, aus dem Franz. von R. Wartmann, Stuttgart 2007, S. 11. Die Grundlage bildete hierfür die Theologie des Hl. Paulus: Die Sünde sei der Ausdruck der Kapitulation des Geistes im Kampf gegen den Körper (Gal 5, 19-21) (siehe P. Brown: *Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit am Anfang des Christentums*, aus dem Engl. von M. Pfeiffer, München 1991, S. 62 ff.).

87 Schon in der polnischen Sprache des 16. Jahrhunderts wurden die Unterscheidungen zwischen den Ausdrücken „dziewosłab“ [Brautwerber] und „swat“ [Ehestifter] verwischt, vgl. Jan Mączyński: *Lexicon latino polonicum ex optimis latinae linguae scriptoribus concinnatum*, Regiomonti Borussiae, Typ. Ioannes Daubmanus, 1564, S. 277 (*paranymphus* „latine auspex vel pronubus“ wurde als „dziewosłab, żerca, swat, hochmistrz albo marszałek na swadziebnym weselu“ [Brautwerber, Wahrsager, Ehestifter, Hochmeister oder Marschall auf der ehevermittelten Hochzeit] übersetzt). Vgl. auch W. Abraham: *Zawarcie małżeństwa w pierwotnym prawie polskim*, Lwów 1925, S. 264-303. Indem jedoch angenommen wurde, dass die Tätigkeiten des Brautwerbers (der ein Mann des Vertrauens beider Familien war) die analogen Funktionen erfüllen wie die Tätigkeiten des Pfarrers während der kirchlichen Trauung, so kann die Behauptung riskiert werden, dass die Bezeichnung „dziewosłab dworski“ [der höfische Brautwerber] das Vorhandensein einer didaktischen (karnevalesken) Anti-Norm gegen die Eheschließung unter die Kontrolle der Kirche suggerierte, welche angesichts der Kirche (*in facie ecclesiae*) stattfinden soll und als die richtige und einzige Verhaltensnorm gesehen wurde. Die Analogie wird auf das gottlose Leben von Pamphilus übertragen, der jedoch sein „altes“ Leben dem Leben nach seiner Bekehrung (*metanoia*) als den die Buße tuenden Christen unterstellte. In diesem Kontext kann der Abschnitt (der von W. Abraham in *Zawarcie małżeństwa*, op. cit., S. 284 zitiert wurde) aus *Komedyja Justyna i Konstancyjej* gesehen werden, in dem der Ehemann Charitas für die Ehe spricht (*Sprawa trzecia o radzie żeńskiej*): „Awo ja twój, Panno, oblubieniec, / Chciej mi posłać swój małżeński wieniec. / Pan Bog nam jest to małżeństwo sprawił, / Sam sie nama dziewosłębem zstawił / Nie pacierzmi sobie-ś mię wypiała, / Ani woskiem na wodzie wylała, / Ale taka Boza wola była, / By ty ze mną w społeczności żyła“ (Z. 275-282) [Jungfrau, ich bin dein Bräutigam, / Schick mir deinen ehelichen Kranz. / Der Herrgott leitete unsere Ehe ein. / Er selbst wurde zu

philus dargestellt) und Habgier (*avaritia*) ein. Weniger Aufmerksamkeit widmete man den anderen Todsünden (wie Neid (*invidia*), Zorn (*ira*), Faulheit (*acedia*).⁸⁸

Ein vorrangiges Thema in den karnevalesken Theaterdarstellungen (und den literarischen Texten) ist das Eheleben, die Eheschließung, aber auch alle Sitten, die diesem Akt vorangingen (was mit der Unkeuschheit zu tun hatte). Der Karneval war nicht zufällig als die Zeit gewählt worden, in der die Ehen geschlossen wurden. Die Theologie verband den körperlichen Akt (*actus carnalis*) mit der Ursünde der ersten Eltern.⁸⁹ Wesentlich für das Spätmittelalter ist das Dogma des Wiener Konzils im Jahr 1311/12, in dem die traditionelle Lehre bestätigt wurde, welche die Sündenfreiheit des körperlichen Aktes ablehnte. Dies bestärkte zusätzlich die negative Bewertung dieses menschlichen Lebensbereichs. Die kirchliche Gesellschaftsdidaktik, die auch die Eheschließung in eine Ordnung des christlichen Lebens aufnahm, führte jedoch zur Lösung (was aber erst ab dem 15. Jahrhundert allgemein gültig wurde), dass die Zeit der Eheschließung auf die Zeit des Karnevals (mit Ausnahme des Karnevalsdienstags, da die Nacht vom Dienstag auf den Mittwoch den Aschermittwoch einleitet) fiel. Die Wahl des Karnevals als eine für die Eheschließung besonders gut geeignete Zeit ermöglichte die Verbindung von Mann und Frau mit menschlicher Lust (mit dem notwendigen Sexualakt, um Nachkommen zu bekommen) sowie mit der sündigen, von Trieben

unserem Brautwerber. / Du hast mich weder durch Gebete bekommen, / noch durch das Bleigießen. / Aber es war Gottes Willen, / dass du mit mir in einer Gemeinschaft leben sollst] (zitiert nach: M. Bielski: *Komedyja Justyna i Konstancyjej*, M. und J. Bielski: *Sjem niewieści*, bearb., Kommentare und Einleitung J. Starnawski, Kraków 2001, hier S. 183-184). Hier wird die einzig wahre Norm hervorgehoben, nämlich die Notwendigkeit der Eheschließung vor Gott, die darüber hinaus von Gott allein vollzogen wird. Hier wird desweiteren jeglicher weltliche Vermittler ausgeschlossen, jeglicher „dziewosłab“ (aber auch die magischen Praktiken, wie sie zum Beispiel in Gestalt des „Wachs- und Bleigießens“ auftreten oder im Gebet, das hier auf die gleiche Ebene gestellt wird). Auf die Stelle Gottes muss der Priester einschreiten (vgl. W. Abraham: *Zawarcie małżeństwa*, op. cit., S. 381-391). Einen ähnlichen Gedanken, nämlich den der Unterstellung der Ehe der Kontrolle einer religiösen Institution (entgegen der Tradition, welche die Eheschließung mit Hilfe einer weltlichen Person vollzieht) äußert Rej in dem Werk *Żywot człowieka poczciwego* (Buch II, Kap. 1). Er schreibt: „miejże ty Pana Boga dziewosłębem a Anioły jego swaty“ [Hab doch Gott als Brautwerber und Engel als Ehestifter].

88 Okoń schreibt über das barocke Theater: „Die Liste der menschlichen Unvollkommenheiten, die während der Fastnacht aufgeführt wurden, hat sich seit der Frührenaissance, also seit der Zeit des Diesthemius, nur gering verändert“ (*Barokowy dramat i teatr szkolny w Polsce*, op. cit., S. 95).

89 Vgl. J. A. Brundage: *Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe*, Chicago 1987; Jacques Le Goff: *Phantasie und Realität des Mittelalters*, aus dem Franz. übers. von R. Höner, Stuttgart 1990, S. 143-170; P. Brown: *Die Keuschheit der Engel*, op. cit., S. 408-437 (die Konzeption des Hl. Augustinus).

durchwachsenen menschlichen Natur. In der Großen Fastenzeit konnte der Christ dann *metanoia* erfahren, zu der richtigen geistigen Haltung zurückkehren und das Leben anfangen (auch das, in der schon geschlossenen Ehe), welches der sexuellen Enthaltensamkeit unterlag, die schon durch die alte Tradition der Fastenzeit gefestigt war (M 262 ff.). Durch diese Weise wurde die sündige Form des Menschen kontrastiert, die sich durch seine Sexualität im Karneval äußerte, mit dem sakramentalen Wert der Ehe (besonders ab dem 4. Laterankonzil) und der Notwendigkeit der geistigen Wandlung, die zusammen mit dem Aschermittwoch eintreten sollte.

So kann zum Beispiel die *Tragedia żebracza nowouczyniona*⁹⁰ [Bettlertragödie] aus dem Jahr 1552 auch mit dem Karneval in Verbindung gebracht werden, da sie das fiktive Motiv der Hochzeit des Bettlers Dygudej mit „seinem Weibe“ enthält, welche von seinen Genossen im Wirtshaus abgehalten wird („Dawnoswa się już poznała / Nie jedną noc społu spała“, Z. 61-62 [Ich habe ihn schon seit längerem gekannt / und schon nicht nur eine Nacht mit ihm geschlafen]).⁹¹

90 *Dramaty staropolskie*, op. cit., Bd. 1, Warszawa 1959, S. 229-269 (die Rekonstruktion nach Józef Magnuszewski).

91 Zwar kann man davon sprechen, dass *Sąd Parysa* eine eindeutige Botschaft bringt, doch dies kann man schwer von *Tragedia żebracza* behaupten. Hier wird durch den Kupiec [Händler] die Sündhaftigkeit des Bettlermilieus betont (und dafür wird er u. a. von diesem verschlagen). Das Verschlagen untergräbt das Gebrechen und die Behinderung der Bettler, die tatsächlich wahr zu sein scheint, da deren Arbeitsunfähigkeit ein Grund für ihren Ausschluss aus der Gesellschaft war. Die Infragestellung dieser Tatsache ist das Leitmotiv der „bürgerlichen“ Literatur über die Bettler (vgl. auch S. F. Klonowic: *Worek Judaszów*, bearb. von K. Budzyk und A. Obrębska-Jabłońska, Wrocław 1960, S. 50 ff. [eigene Pagination]; J. Magnuszewski: *Wokół „Tragedii żebraczej”*, in: idem: *Literatura polska w kręgu literatur słowiańskich*, Wrocław 1993, S. 99; N. Schindler: *Widerspenstige Leute*, op. cit., S. 299; K. Meller: „*Noc przeszła, a dzień się przybliżył*“, op. cit., S. 110-114; P. Grochowski: *Dziady. Rzecz o wędrownych żebrakach i ich pieśniach*, Toruń 2009, S. 122-125). Hier wird die physische Kraft der Bettler „dokumentiert“, welche sie während der Schlägerei angewandt haben. Der Vertreter des Bettlermilieus ist Wrywyant (Z. 537-620), der jedoch auf die Straftaten verweist, die dem Händler Kupiec zueigen geworden sind. Das Ende zeigt eine Art Autonomie des Bettler- und Händlermilieus. Es fehlt hier aber eine eindeutige Aussage (denn das Bettlermilieu wird hier anerkannt). Ausnahme dabei bildet eine Verurteilung, die den Kupiec aufgrund einer Ehrverletzung des Bettlermilieus und der „Störung der Hochzeit“ trifft (vgl. die Aussage von Wójt, die an Wrywyant gerichtet ist: „Bacz, by się nikt między nasze / Nie wtrącił z obcego cechu / I nie czynił z nas pośmiechu“, Z. 78-80 [Achte darauf, dass niemand aus der fremden Zeche eindringt / und uns auslacht] sowie des Händlers Kupiec, der die Wirksamkeit der Vergeltung betont: „Żłem uczynił, nieroztropny, / Widząc naród ten przewrotny, / Żem tu im zamać gody / Miast inszej szukać gospody“ (Z. 855-857) [Ich, Unvernünftiger, habe falsch in diesem Wirtshaus gehandelt / als ich sie als ein hinterlistiges Volk erkannt habe / und ihre Hochzeit durcheinandergebracht habe, / anstatt mich in ein anderes Wirtshaus zu begeben]). (Die Inszenierung einer Eheschließung unterstreicht dabei die Verbindun-

Die Komödie *Sąd Parysa* ist ein Beispiel für die Kraft der Konvention der Karnevalskomödie, die für die Umwandlung der humanistischen Komödie von Jakob Locher entscheidet. Die Eheschließung spielt in beiden Werken die Hauptrolle. Das humanistische Drama unterliegt im *Sąd Parysa* der Konvention des Karnevals und der didaktischen Intention. Im gewissen Sinn ist auch das Hauptproblem des Werks *Komedyja Justyna i Konstancyjej* (1557) eben die Ehe der Konstancyja selbst. Dieses Werk, das zu den Moralitäten gehört, zeigt die tadelnswerten und die lobenswerten Haltungen und Sitten. Deshalb kann das Werk mit dem Karneval in Verbindung gebracht werden, d. h. mit der Notwendigkeit der Auswahl

gen der Institution Ehe mit dem Vermögen und der guten öffentlichen Meinung. (Diese kommen dem in der Kneipe von Potok versammelten Milieu nicht zu.) Diese findet ausschließlich nur während des Karnevals „statt“. So ist der Ort der Eheschließung tadelnswert, vgl. S. Bylina: *Chryścianizacja wsi polskiej u schyłku średniowiecza*, Warszawa 2002, S. 109. Über den „Bettlerball“, vgl. auch P. Grochowski: *Dziady*, op. cit., S. 125-131.) Hier kann direkt die Kritik an den religiösen Reformen beobachtet werden (wie in der Aussage von Zysko, Z. 981-1054). Sie verändern das Verhältnis u. a. zu den Pilgerfahrten und der Faste und in Konsequenz auch zum Bettlertum und dem Almosen, was eine Verschlechterung der Bedingungen des in Potok versammelten Milieus bedeutet. Die Protestanten zweifelten die mittelalterliche Ökonomie der Erlösung an und ebenso das Opfer zugunsten von Bedürftigen, die bereit waren die Gabe richtig einzuschätzen und sich mit einem Gebet für die Seele des Schenkenden zu bedanken. All dies hatte nämlich Konsequenzen für das außerirdische Leben (vgl. B. Geremek: *Świat „opery żebraczej“*. *Obraz włóczęgów i żebraczy w literaturach europejskich XV–XVII wieku*, Warszawa 1989, S. 273). Im Geiste der neuen Ethik (der protestantischen und calvinischen) spricht sich der Händler aus (B. Geremek: *Świat „opery żebraczej“*, op. cit., S. 273). Die Verbindung mit dem Karneval muss aber betont werden. So muss auch auf die Aussage von Pędziwiatr verwiesen werden (Z. 311 ff.): Die Apotheose der Bettlerprofession (welche die Kondition der Herrscher übertrifft) ist ein *ridiculum*, das für die karnevalesken Späße charakteristisch ist. *Peregrynacja dziadowska* (PKR 177-213), die Gewöhnlich mit der *Tragedia żebracza* verbunden wird, lässt dabei schon keinen Spielraum zu: Denn das Almosen sollte ausschließlich für die Alten gesammelt werden, die „von der gerechten Strafe Gottes heimgesucht wurden“ (Titelblatt, PKR 179) (diesen Gedanken wiederholt der Autor in *Zamknięcie*, Z. 971 ff.). *Peregrynacja dziadowska* dient dabei eindeutig der Entblößung von Schandtaten der alten Bettler und der alten Weiber (und reiht sich in die Bettlersatire), was von der früheren Bettlertragödie *Tragedia żebracza* nicht behauptet werden kann (vgl. B. Geremek: *Świat „opery żebraczej“*, op. cit., S. 272 sowie S. 274-275). Die Gerechtigkeit, die jetzt mit dem individuellen Arbeitseinsatz gemessen wird, durch welchen eine anständige Bezahlung erfolgt, unterstreicht die Überflüssigkeit des Bettlertums, welches sowieso ständig und konsequent eines erbärmlichen Betrugs verdächtig wird. Vgl. auch Anmerkungen im Kapitel 1, S. 54-57. (Über die Veränderungen im Verhältnis des Barmherzigen zu den Bettlern, vgl. z. B. N. Schindler: *Widerspenstige Leute*, op. cit., S. 258-314; B. Geremek: *Geschichte der Armut. Elend und Barmherzigkeit in Europa*, aus dem Polnischen von F. Griese, München 1988).

der Gesellschaft, die zur *civitas Dei* gehört im Gegensatz zu der Gesellschaft, welche die vorübergehende Freude aus der Körperlichkeit und den menschlichen Trieben schöpft und die zur Verdammnis verurteilt ist. (Die Körperlichkeit drückt nicht nur die Unvollkommenheit des menschlichen Körpers aus, sondern ist auch ein metonymischer Ausdruck für eine Revolte gegen Gott durch Triebhaftigkeit.) In *Dziewosłq̄b dworski* sowie in einem dritten Teil von *Mięsopust* (1622) wurde literarisch ein Akt der Heiratsvermittlung thematisiert. (Im später entstandenen Werk *Mięsopust* wird dieser Akt zu einem Spaß über den verwitweten, einsamen Wirt Karczmarz verwandelt.) Die Figur der zur Ehe überbereiteten Marancyja wird als „dumm“ oder „verrückt“ eingeordnet (also – im theologischen Sinn – als Konsequenz der Vererbung der Ursünde). Diese Eigenschaft charakterisiert auch den Schultheißen (Szoltyś) in der Komödie *Z chłopa król* sowie Pamphilus in *Dziewosłq̄b* und die ganze Figurengruppe in *Mięsopust*. Das Aufzeigen einer Galerie von „Dummen“ oder „Verrückten“ in ihrem gottlosen Tun ist das Hauptmotiv der didaktischen Intention des Karnevals.⁹² Die Figuren können ihr Handeln zwar nicht richtig erkennen, doch dies sollte den Zuschauern überlassen werden, indem diese den Fehler ihrer Lebensmethode begreifen und sich ihres eigenen sündhaften Tuns bewusst werden. Die karnevalesken Darstellungen der „Dummen“, der „Narren“ oder der „Verrückten“ sind in solch einer Weise eine Exemplifikation des *stultorum numerus est infinitus* aus dem Buch Kohelet (Ecc 1,15) (M 52 ff.). Eine wohl bekannte christliche Tradition war das Erkennen der „Dummheit“, des „Narrentums“ im Kontext des Psalmes 52 von *Vulgata* – als Ausdruck der Gottlosigkeit, in der man die Ursache des Todes sah: „der Lohn der Sünde ist der Tod“ (Röm 6,23) (M 84 ff.). Das Motiv der Eheschließung in den letzten drei Faschingstagen gibt es in sehr vielen „bürgerlichen“ Werken. So sagt zum Beispiel in *Z chłopa król* von Piotr Baryka der Jäger Myśliwiec: „Placi nam nasz Jego Mość bankiet jaki wprawi? / Albo którą z fraucymeru w małżeński stan wprawi?“ (Z. 17-18) [Wird das Bankett für uns vielleicht ausgerichtet? / Oder welche der Hofdamen soll geheiratet werden?]. Die religiöse Didaktik, welche die fundamentalen Elemente der christlichen Weltanschauung beinhaltet (wie das Leben, den Tod und die Erlösung) ist für das Theater der Karnevalszeit wichtig.

92 In *Komedyja Justyna i Konstancyjej* spielen Dumme oder Verrückte eine wichtige Rolle für die didaktische Botschaft: z. B. „Nauk ojcow słuchali, / Przestali szalenstwa“ (I 111-112) (S. 112) [Hört die Lehren der Väter, / hört mit den Verrücktheiten auf]; „Opusćcie już dzieciństwa / Wszystkie szaloności“ (I 281-282) (S. 117) [Hört auf mit den kindlichen Benehmen / sowie mit all den Verrücktheiten]; „Nie chcę wsiadać do twojej łodzice [Świata], / By mię nie obrocila na nice“ (II 63-64) (S. 142) [Ich will nicht in dein Boot [der Welt] steigen, / damit sie mich nicht ganz verrückt macht]. Die Gemeinschaft *cupido* blieb aber antichristlich. Sie blieb im „Boot“ ohne das Schiff der Kirche zu wählen. Und so blieb sie verzweifelt in dem bitteren und tödlichen Weltmeer (M 314 ff.).

Nach Jan Okoń war es eben dieser Umstand, der im gesellschaftlichen Ausmaß die Expansion des humanistischen Dramas erlaubte (wie zum Beispiel des Jakob Locher, Wilhelm Gnaphaeus oder Christoph Hegendorf). Das Fehlen der liturgischen Schemata sowie auch die fehlenden Motive aus der Heiligen Schrift, die dem Karneval nützlich waren, haben daran mitgewirkt. In diesem Prozess wurde die humanistische Imitation der antiken Formen für die Bedürfnisse des christlichen Lebens und die Überlieferung der religiösen Ideen adaptiert. Das Schema der Karnevalswerke – das nach Okoń Anfang des 16. Jahrhunderts gebildet wurde, überdauerte in der praktisch unveränderten Form das 17. Jahrhundert bis hin zur ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts.⁹³ Anette Köhler betont den Charakter der Veränderung der Karnevalskomödien in der nachtridentinischen Zeit. Auf dem katholischen und rekatholisierten Gebiet entwickelten sich diese in Richtung der Tragikkomödie, indem sie sowohl die Poetik der Moralität als auch die Darstellung des *dans macabre* verbanden.⁹⁴ So haben wir es zum Beispiel in *Lucus Baccho festus* von Andrzej Temberski (ca. 1662-1726)⁹⁵, aufgeführt in Chojnice im Jahr 1695⁹⁶, mit der erweiterten „Zeremonie“ der Trunksucht, mit der Person des Kaplans Bacchus, der zu Trinkgelagen aufruft, zu tun. Das Ritual wurde zum „Todestanz“ stilisiert – an dem ein Scholar, ein Soldat, ein Prinz, ein Höfling, ein Bürger und ein Bauer teilnehmen. Ihr sündhaftes Spiel – ähnlich wie in *Mięsopust* – unterbricht das Auftreten des Eremiten.⁹⁷ Okoń macht auf die Ähnlichkeit der Konstruktion von *Żywy pogrzeb na lepsze pobożności życie w swywolnym Młodzianie wskrzeszony* (Kalisz 1695)⁹⁸ aufmerksam – der Epilog bricht mit der szenischen Illusion („na wstręt mięsopustującej swywoli trupa głowę na stołach kładzie“) [um einen Ekel für den karnevalesken Ausschweif zu erwecken, wird ein Totenkopf auf den Tisch gelegt], indem er den Rezipienten in eine ähnliche Lage versetzt, in der sich der sündige Jüngling Młodzian befindet.

Die Theaterdarstellungen stellen in einem gewissen Maß die in szenische Bilder umgestalteten *exempla* der Prediger dar, welche für den Karneval bestimmt waren. Historische Beispiele illustrieren, dass *mors somnum est, vita nostra somnus et somnium est, ludicrum est vita nostra, somnus similissimus morti est et*

93 J. Okoń: *Barokowy dramat i teatr szkolny w Polsce*, op. cit., S. 93-95.

94 A. Köhler: *Das neuzeitliche Fastnachtspiel 1600-1800*, in: *Fastnachtspiel – Commedia dell'arte. Gemeinsamkeiten – Gegensätze*, Hrsg. M. Siller, Innsbruck 1992, S. 115.

95 J. Okoń: *Dramat i teatr szkolny*, op. cit., S. 416 (Bibliographie und die Zusammenstellung der Stücke von Temberski) mit Bezug zu idem: *W sprawie autorstwa kodeksu dramatycznego jagiellońskiego 2384*, „Pamiętnik Literacki“ 1967, H. 1, S. 191-204.

96 Vgl. J. Okoń: *Dramat i teatr szkolny*, op. cit., S. 324 (Position 94).

97 Vgl. J. Okoń: *Dramat i teatr szkolny*, op. cit., S. 192 (Fußnote 161); idem: *Barokowy dramat i teatr szkolny w Polsce*, op. cit., S. 93.

98 Vgl. J. Okoń: *Dramat i teatr szkolny*, op. cit., S. 344 (Position 197).

mors somno.⁹⁹ So behandeln in diesem Kontext die Karnevalstragödien zwei Themenbereiche: Die Machtambitionen sowie die Tyrannei nach der Erlangung dieser Macht.¹⁰⁰ (Dieser Aspekt wird in dem Kapitel, das *Z chłopa król* von Piotr Baryka gewidmet ist, ausführlicher besprochen.) Die Theaterstücke in der vorliegenden Arbeit (aber auch die zitierten Texte der katholischen und protestantischen Polemisten) bestätigen das Bild des Karnevals und sein theologisches Ausmaß in der Auffassung von Dietz-Rüdiger Moser oder Werner Mezger.

99 Zitiert nach: *ibidem*, S. 194.

100 *Ibidem*, S. 194.

Kapitel 10

„Sejmy niewieście” (Frauen-Sejme)

Das Werk „Sejmy niewieście“ [„Frauen-Sejme“ oder „Frauenparlamente“] sollte vor allem im Kontext des Karnevals interpretiert werden, da hier die gesellschaftlichen Rollen der Geschlechter innerhalb der Gesellschaft vertauscht wurden.

Doch alle Texte, die von Karol Badecki als „Frauensatiren“ im Band „Die polnische bürgerliche Satire“ (PSM) gesammelt wurden, gehen weit darüber hinaus. Die Agrargesellschaft zeichnete sich in der Regel durch einen Antifeminismus aus, der besonders darin zu erkennen ist, dass es eine Bestrebung gab, Frauen innerhalb der Familien zu isolieren. Damit sollten die „Frauen-Sejme“ auch im Kontext „antifeministischer Satiren“ gelesen werden, welche von Mikołaj Rejs *Warsas*¹ bis zu dem in Krakau im 1585 und 1595 herausgegebenen Werk *Sejmy niewieści* von Marcin Bielski reichen.

Ende des 16. Jahrhunderts brachte Bartosz Paprocki zwei weitere „Frauen“-Broschüren heraus. Dabei handelt es sich um die im Jahr 1575 mit dem Titel *Dziesięcioro przykazanie mężowo* [Zehn Gebote des Ehemannes] herausgegebene und die im Jahr 1590 erschienene *Nauka rozmaitych filozofów obierania żony* [Lehre verschiedener Philosophen, wie man eine Ehefrau auswählt] (die Texte bilden eine Art Kontext zu dem Werk *Frant* von Adam Władysławiusz vel Szymon Szczucki², das schon vor 1619 herausgebracht wurde). Beide Werke von Paprocki wurden im 17. Jahrhundert oft herausgegeben. Wichtig innerhalb der „antifeministischen Satiren“ war das Werk von Piotr Zbylitowski *Przygana*

-
- 1 Rekonstruktion von Aleksander Brückner – „Biblioteka Warszawska“ 1895, Bd. 1, S. 1-22 sowie in der veränderten Version (und ergänzt): A. Brückner: *Mikołaj Rej. Studium krytyczne*, Kraków 1905, S. 373-380.
 - 2 Früher schrieb man sie Adam Władysławiusz zu – so Karol Badecki in *Literatura mieszczańska* (LM 131-134), was Jan Kracik anzweifelte (*Nieznani impresorowie, autor i bibliopole druków sowiżdrzalskich w Krakowie*, „Biuletyn Biblioteki Jagiellońskiej“ 1982, S. 56-60), indem er auf der Grundlage der Akten des Bischöflichen Gerichts in Krakau behauptete, dass der Autor von *Frant* (*Fręc*) Szymon Szczucki war. Die karnevaleske Intention begleitete *Fręc* – die Gedichte waren der „lustigen und genussüchtigen Jugend“ gewidmet, welche sich auf dem Hofe von „Prinz Halunke“ vergnügte und dessen „Sekretär, Höfling und der beste Diener“ der besagte „Fręc“ war (vgl. K. Badecki: *Z badań nad literaturą mieszczańsko-ludową XVII wieku*, „Pamiętnik Literacki“ 1951, H. 1, S. 200).

wymyślnym strojom białogłowskim [Ein Tadel über die extravagante Kleidung der Frauen], welches ebenfalls (nach der ersten Ausgabe von 1600) häufig nachgedruckt wurde.³

Das Phänomen der „Frauen-Sejme“ muss im Kontext der gesellschaftlichen Satire untersucht werden und nicht im Kontext der Emanzipationsprozesse. Diese führten zu einer bedeutsamen Veränderung der schriftstellerischen Konvention durch Lockerung der sprachlichen und rhetorischen Normen des Mittelmeerraumes (Abwenden von der lateinischen Sprache und von der Tradition, die diese vermittelte) unter dem Einfluss des weiblichen Schrifttums.⁴ Doch in den polnischen Texten, gibt es keinen Beleg dafür. Die Texte sind eine Literatur, die in Männerkreisen entstanden ist und die in einer amüsanten Art gesellschaftliche Probleme aufzeigt. Daraus lässt sich schließen, dass diese Literatur generell zur Unterhaltung geschrieben worden ist.

Das literarische Schaffen in Europa des Mittelalters oder der Frühen Neuzeit war die Domäne der Männer. Sie waren die wichtigsten Autoren vor der Aufklärung. Autorinnen konnten entweder nur gebildete Nonnen bzw. Vertreterinnen der Aristokratie sein (also all diejenigen, die über ein entsprechendes Ansehen, eine entsprechende Bildung verfügten oder die Möglichkeit bekamen, die eigene Individualität in ihren Werken ausdrücken zu können). Somit handelt es sich um Personen, die außerhalb des bürgerlichen und außerhalb des ländlichen Lebensbereichs lebten.⁵ In den Forschungen über dieser Literatur gibt es Streit darüber, ob sogar manche der polnischen Aristokratinnen in der Frühen Neuzeit schreibun-

3 Vgl. z. B. K. Badecki: *Wstęp* (PSM XV); P. Zbylitowski: *Przygana wymyślnym strojom białogłowskim*, bearb. von K. Badecki, Kraków 1910.

4 W. J. Ong: *Oralität und Literalität. Die Technologisierung des Wortes*, aus dem Amerik. übers. von W. Schömel, Opladen 1987, S. 113. Jakub Niedźwiedz bemerkt, dass wenn die Schreib- und Lesefähigkeit der Magnatinnen das Schreiben und Lesen auf Polnisch umfasste, so war die Kenntnis von Latein doch eher sporadisch. Diese Tatsache gibt einen Einblick in die Spezifik der Zweisprachigkeit der Panegyriker: „ein lateinisches Werk war an Männer gerichtet, das zweite, das auf Polnisch verfasst war, an seine Ehefrau. In der Regel handelte es sich hier um Hochzeits-Panegyriken, seltener um Beerdigungspanegyriken“ (J. Niedźwiedz: *Nieśmiertelne teatru sławy. Teoria i praktyka twórczości panegirycznej na Litwie w XVII-XVIII w.*, Kraków 2003, S. 204).

5 Die Arbeiten, die der kulturellen Position der Frau in der früheren Gesellschaft gewidmet sind, greifen unter anderen auch das Problem der Emanzipation auf (hier insbesondere: K. Targosz: *Uczony dwór Ludwika Marii Gonzagi 1646-1667*, Wrocław 1977; eadem: *Sawantki w Polsce XVII wieku. Aspiracje intelektualne kobiet ze środowisk dworskich*, Warszawa 1997). Gemäß der letzten Untersuchung, können um 1650 die Anfänge der weiblichen Emanzipation bemerkt werden, die sich am Königshofe von Luisa Maria Gonzaga entfachten und später um den Kreis von Marie Casimire Louise de la Grange d'Arquien bildeten.

kundig waren.⁶ Aber dass manche von ihnen nicht schreiben konnten, wäre eher von der Norm abweichend.⁷

Viele Beispiele aus der höfischen oder geistigen Literatur Europas, die eine didaktische oder pädagogische Literatur ist, bescheinigt den Frauen der höheren Kreise der damaligen Gesellschaft eine hohe Bildung. Insbesondere beherrschten sie auch das Lesen.⁸ Doch oft wird den Frauen eine außergewöhnlich schwache kulturelle Position im gesellschaftlichen Leben im Polen am Anfang des 16. Jahrhunderts zugeordnet.⁹ Die Möglichkeit, dass Frauen einige Ämter bekleideten, wurde als karnevaleske Umkehrung dargestellt. So sagt z. B. Herr Bojanowski in *Dworzanin polski* [Polnischer Hoffman] von Łukasz Górnicki mit einem Lachen: „Dziwno mi, iż WM. białymgłowam nie każesz na sjem być posełkinami“ [Es wundert mich gar, dass Sie, hochverehrter Herr, den gnädigen Frauen nicht befahlen Abgeordnete des Sejms zu werden].¹⁰ Besonders unverheiratete Frauen waren durch damaliges Recht unterprivilegiert. Sie besaßen keine Rechtsfähigkeit, sie konnten nicht über ihr eigenes Vermögen verfügen und auch nicht ihren Ehemann selbst auswählen.¹¹

Die Texte, die in diesem Kapitel behandelt werden, zeigen den Ausschluss der Frauen aus der Politik (und Gesellschaft), der indirekt dadurch stattfand, dass ihnen die Fähigkeit abgesagt wurde, rationale Entscheidungen zu treffen. Die Entscheidungsfähigkeit war den Männern vorbehalten, insbesondere in der Domäne der Politik. Frauen, die einen Sejm abhalten (oder ein Parlament führen), verletzen die Norm: Die sensualisierte, irrationale Weiblichkeit, die sich mit allogischen, sophistischen Einfällen und Wort- sowie Wortbedeutungsverdrehungen vermische, könne nicht in das von den Männern besetzte Gebiet des Intellekts, des Verständnisses von Ganzheit, der männlicher Beständigkeit, der Fähigkeit der Rechtschaffung eingreifen, denn diese begründen sich in der göttlichen Ordnung.

-
- 6 Siehe zum Beispiel R. Picchio: „*Dworzanin*” według Łukasza Górnickiego, in: *Od „Lamentu świętokrzyskiego” do „Adona”*. *Włoskie studia o literaturze staropolskiej*, Hrsg. G. Brogi Bercoff, T. Michałowska, Warszawa 1995, S. 86.
- 7 Siehe z. B. E. Potkowski: *Kobiety a książka w średniowieczu (wybrane problemy)*, in: idem: *Książka i pismo w średniowieczu. Studia z dziejów kultury piśmiennej i komunikacji społecznej*, Pułtusk 2006, S. 315.
- 8 Ein Überblick über die jüngere Literatur: A. Classen, P. Dinzelbacher: *Weltliche Literatur von Frauen des Mittelalters. Bemerkungen zur jüngeren Forschung*, „Mediaevistik“ 1995, S. 55-73.
- 9 Es wird das Fehlen von gelehrsamem Renaissance-Briefen im alten Polen betont, die von Frauen geschrieben wurden, mit einer Ausnahme: Dem epistoralen Werk von Sofia Corbiniana, vgl. K. Targosz: *Sawantki w Polsce XVII w.*, op. cit., S. 65, 273.
- 10 Ł. Górnicki: *Dworzanin polski*, Bd. 2, bearb. von R. Pollak, Wrocław 2004, S. 313.
- 11 A. Głowacka-Penczyńska: *Kobieta w małych miastach wielkopolski w drugiej połowie XVI i w XVII wieku*, Warszawa 2010, S. 44.

Das viele Gerede der Frauen wurde also als eine Überredungskunst gesehen, auf die Adam schon bei Eva hereinfließ. Dies sei die Ursache des Niedergangs des ersten Menschenpaares gewesen. Die Sprachgewandtheit der Frauen sei darüber hinaus im symbolischen Sinne auch das Zeichen eines hemmungslosen sexuellen Verlangens, denn *multiloquitas* [das viele Gerede] und die *luxuria* [Wollust] bezögen sich stets aufeinander. Ähnlich wie die geschminkten Lippen und der reine Körper, so ist auch der weibliche Sprachausdruck ein Trick oder ein Kunststück der Natur, das nur den Frauen eigen ist.¹²

Die Position der Frau in der Gesellschaft thematisierte der Heilige Paulus in seinen Briefen,¹³ welche in der späteren Reflexion als grundlegend für das christliche Westeuropa gesehen wurden. Paulus befahl den Frauen sich dem Manne unterzuordnen und lenkte die Aufmerksamkeit auf Eva, die das Gebot Gottes übertreten hat (1 Tm 2,11-15).¹⁴ Die Doktrin der Unterordnung der Frau unter dem Mann, die Paulus vertrat, begründete sich auf die von Gott berufene Weltordnung (1 Kor 11,8-12).¹⁵ Sie wurde in der Patristik wie zum Beispiel in den Betrachtungen des Heiligen Augustinus in *De Genesi contra Manicheos* (PL 34,204-205 [II 11,15]) weiterentwickelt. Die Unterordnung der Frau gehört zur Weltordnung: Die Frau muss dem Mann unterstellt sein und durch den Mann geführt werden. Die Seele leite den Körper und so sollte der männliche Verstand über den tierischen Teil des Seins dominieren. In den *Bekennnissen* (XIII 32,47) verweist der Heilige Augustinus auf die Unterordnung der Natur durch den Menschen, das heißt durch den Mann. So müsse er auch über die Frau herrschen, über den Trieb, welchen er dem Verstand unterordne.

Nur im Karneval wird es den Frauen gewährt, einen Sejm abzuhalten. Die tagenden Frauen können hier nun die Macht des Mannes über die Frau aufheben (und sogar auch den Fluch der Verbannung von Adam und Ewa), der sich in „Er aber wird über dich herrschen“ (Gen 3,16) ausdrückt. Die altpolnischen Sejme zeigen in den satirischen Darstellungen aber eine andere, umgekehrte Seite der Männer, die in einem Eheband leben, nämlich einen Ehemann, der von der Frau dominiert wird, die nach Konflikten sucht.¹⁶ So eine Darstellung erscheint sowohl

12 Vgl. Ambrosius: *De virginitate* (PL 16, 282 D sowie 286 C-D).

13 Die Konzepte vom Hl. Paulus, vgl. P. Brown: *Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Ent-sagung, Askese und Körperlichkeit am Anfang des Christentums*, aus dem Engl. von M. Pfeiffer, München 1991, S. 58-71.

14 Vgl. R. H. Bloch: *Medieval Misogyny and the Invention of Western Romantic Love*, Chi-cago 1991, S. 13-35, besonders S. 69. Die antiken Traditionen, vgl. z. B. P. Brown: *Die Keuschheit der Engel*, op. cit., S. 19-44. Bezüglich zu 1 Tm 2,11-15 – ibidem, S. 72.

15 Vgl. R. H. Bloch: *Medieval Misogyny and the Invention of Western Romantic Love*, op. cit., S. 24.

16 Vgl. D.-R. Moser: *Schwänke um Pantoffelhelden oder die Suche nach dem Herrn im Haus* (AT 1366A*, AT 1375), „Fabula“ 1972, S. 205-292. Über die satirischen Darstellungen

in einigen Werken, die keinen direkten Bezug zum Karneval haben,¹⁷ aber auch in einigen karnevalesken Werken, wie zum Beispiel in *Mięsopust* [Karneval] aus dem Jahr 1622. Hierin heißt es zum Beispiel: „Wybrnąłem ze zlej toni, już pójdę do domu, / A już się nie ukazę na świecie nikomu. / Aza mię żona przyjmie, kiedy jej tę sprawę / Powiem, i terazniejszą, tak straszną zabawę. / Lecz wątpię i boję się. Bo ona mi chodzić / Do karczmy zabraniała, ach będzie przewodzić / Nade mną, jako zechce; wspomni mi, coś robił, / Upiwszy się, i jakom nieraz ją więc pobił. / Wytchnięc mi teraz tego. Biadaż mnie nędznemu / Biada i po tysiącroc. Być w robocie memu / Nieraz widzę, grzbietowi; kto się nie poleni, / Natrze mi kijem boków, także i goleni“ (Z. 967-978)¹⁸ [Ich habe mich aus dem Sumpf befreit. Jetzt werde ich nach Hause gehen / und ich werde mich keinem mehr auf der Welt zeigen, / bis ich dann von meiner Ehefrau aufgenommen werde. Wenn ich ihr von dieser Sache erzähle / und wenn ich ihr von diesem schrecklichen Spiel erzähle. / Aber ich bezweifle es und habe Angst. Weil sie mir verbot / in die Kneipe zu gehen. Ach, sie wird die Oberhand über mich gewinnen! / So wie sie es möchte. / Sie wird mir Vorhaltungen machen, was ich getan habe, / als ich mich betrunken habe, und wie ich sie manchmal geschlagen habe. / Sie wird es mir vorhalten. Ach, ich Elender, / wehe mir tausendmal. [An die Zuschauer gerichtet:] Ihr werdet mich hart drannehmen! / So sehe ich jetzt schon meinen

der umgekehrten Beziehungen (auf verschiedenen schriftlichen Gebieten), die durch die Topik *mundus inversus* die richtige Ordnung innerhalb der Ehe bestärken (dieses Thema erfährt keine spezielle Bearbeitung innerhalb der polnischen Wissenschaftsliteratur), vgl. S. S. Tschopp: *Geschlechterkampf als Gesprächsspiel. Frühneuzeitliche Ehesatire im Spannungsfeld von Affirmation und Diskursivierung sozioethischer Normen*, in: *Anthropologie und Medialität des Komischen im 17. Jahrhundert (1580-1730)*, Hrsg. S. Arend, Th. Borgstedt, N. Kaminski, D. Niefanger, Amsterdam-New York 2008, S. 429-463.

- 17 Z. B. W. Kochowski: *Pieśń XXV: Gynekrackie rządy. Do Brena Cysybijasza*, aus dem 3. Buch *Lyrycorum polskich* aus *Niepróżnujące próżnowanie* (W. Kochowski: *Utwory poetyckie*, bearb. von M. Eustachiewicz, Wrocław 1991, S. 132-134). Der Schriftsteller stellt satirisch die Umkehrung des angeborenen Verhältnisses innerhalb der Ehe dar, indem er sich auf die Erschaffung Evas aus der Rippe Adams beruft (Z. 17-18). Dabei bemerkt er (indem er seine Gedanken mit angemessenen Beispielen unterlegt), dass die „Frauenmacht“ zu einem „sicheren Verderben“ führt (Z. 35-36). Der Autor schlussfolgert: „Państwa dawne, Mężę sławne / Żony pogubiły, / Gdy chcą rządzić, Muszą błędzić – / Słabe tej płci siły. / Szanowanie i kochanie / Słusznie niechaj mają, / Leć małżonki, Jako członki, / Głowy niech słuchają“ (Z. 49-56) [Frauen haben schon einstige Staatsmächte und hochberühmte Männer / verdorben. / Wenn sie nun zu regieren beabsichtigen, werden sie sicher irreführen – / die Kräfte dieses Geschlechtes sind schwach. / Ehre und Liebe soll ihnen zuteil werden. / Wir aber sind der Kopf. Und gleich anderen Körperteilen sollen sie uns Gehorsam leisten].
- 18 *Dramaty staropolskie. Antologia*, bearb. von J. Lewański, Bd. 4, Warszawa 1961, S. 39-100, hier S. 98.

Rücken: Er wird mit dem Knüppel von Euch geschlagen, / auf meine Seiten und meine Unterschenkel].

Diese Darstellung ist unter anderen auch in den altpolnischen Fazetien zu finden, wie zum Beispiel in (175) *Matki i córki rozmaite* [Mütter und unterschiedliche Töchter] in dem Werk *Co nowego abo dwór* [(Et)was Neues oder der Hofstaat]. Hier klagt der Held über die Frauen, die „za łeb mię rwą i za mieszek“ [mich an den Haaren reißen und auch an den Geldbeutel].¹⁹ Ein charakteristisches Beispiel dafür ist auch *Sejm albo konstytucje domowe* [Sejm oder die häuslichen Gesetze] von Jan Dzwonowski²⁰, der sich satirisch gegen die Männer richtet, die sich den Frauen (und insbesondere den schlechten Ehefrauen) unterordnen. Badecki zählt dieses Werk zu den „Frauensatiren“ – um die Männer, die sich wenig um ihr eigenes Heim und die Landwirtschaft kümmern, zu schützen.²¹

Gerade diese Auffassung nutzen die satirischen Texte, die sich gegen die Reformation richten. Sie verweisen auf die dominante Rolle der Frau im religiösen Leben des Protestantismus und im privaten Bereich der evangelischen Geistlichen.²² Daraus folgte die „eheliche Gefangenschaft“, in der sich „häretischen“ Priester befinden. So offenbart es Trybucy in *Synod ministrów heretyckich* [Synode der häretischen Geistlichen] (1611): „Dawnoby z nas niejedyn został katolikiem, / By nie żona, bo u niej każdej niewolnikiem. / Żona śpiewa we zborze, żona w domu czyta, / Onaż twierdzi, że nasza wiara znamienita“ (Z. 609-612).²³ [Schon längst wäre nicht nur einer von uns Katholik geworden, / wenn es nicht die Ehefrau gäbe – denn bei ihr wird ein jeder zum Sklaven. / Die Ehefrau singt in der evangelischen Kirche, die Ehefrau liest zu Hause, / und sie behauptet, dass unser Glaube hervorragend ist]. Dies unterstreicht auch die Aussage „omnes“, welche die Synode beendet: „Żon sie swoich boimy, wstydamy sie panów, / Było-ć by z nas niemało dobrych chrześcijanów“ (Z. 1135-1136) [Wir haben Angst vor unseren Ehefrauen. Wir schämen uns vor unseren Herrinnen. / Da es so ist, sind wir keine guten Christen. (Doch so soll es nicht sein.)].

Die Überlegenheit der Ehefrau über ihren Ehemann, dem Pastor, ist auch das Thema in zwei „Expeditionen“: *Wyprawa ministra do Inflant* [Die Expedition der

19 *Co nowego. Zbiór anegdot polskich z r. 1650*, Hrsg. A. Brückner, Kraków 1903, S. 90.

20 J. Dzwonowski: *Pisma (1608-1625)*, Hrsg. K. Badecki, Kraków 1910, S. 29-43.

21 K. Badecki: *Wstęp* (PSM XXIX). Vgl. in Dzwonowskis *Sejm* besonders *Do Czytelnika* (J. Dzwonowski: *Pisma*, op. cit., S. 30), *Artykuł wtóry. O rzeczypośpolitej* (S. 32-34) oder *Artykuł trzeci. Z strony nieprzyjaciela* (S. 34-36). Auf den Zusammenhang zwischen dem *Sejm* von Dzwonowski und der Form des *Sejm białogłowski* verwies schon Aleksander Brückner (*Z teki bibliograficznej*, „Pamiętnik Literacki“ 1905, S. 50).

22 Siehe auch Z. Nowak: [*Wstęp*], in: *Kontrreformacyjna satyra obyczajowa w Polsce XVII wieku*, Hrsg. Z. Nowak, Gdańsk 1968, S. 32, 37 sowie S. 138-140.

23 *Kontrreformacyjna satyra obyczajowa w Polsce XVII wieku*, op. cit., S. 213, siehe auch Z. Nowak: [*Wstęp*], in: *ibidem*, S. 51.

evangelischen Geistlichen ins Herzogtum Livland] (1617) (PKR 271-288) sowie *Walna wyprawa do Wołoch ministrów na wojnę* [Eine große Kriegs-Expedition der evangelischen Geistlichen in die Walachei] (1617) (PKR 289-326). (Die zweite „Expedition“ findet zusammen mit der Ehefrau des Pastors Anuś statt, welche die Mutter seiner kleinen Kinder ist und die ihrem Ehemann ständig seine Trunksucht nachsagt. In der Szene *Minister z żoną* [Der evangelische Geistliche und seine Frau] droht in Z. 140-171 die Ehefrau ihren Ehemann zu verschlagen). Ein besonderes Beispiel ist das Werk *Rok trybunalski* [Das Tribunalgericht] (1625)²⁴ mit dem Abschnitt *Smutnoradosny lament* [Ein traurig-fröhliches Jammern], der von den 13 Ehefrauen der Pastoren handelt, den sogenannten „evangelischen Prophetinnen“ („prorokinie ewanjelickie“), welche „Klagelieder“ („treny“) singen. Das Werk erinnert an die Konvention der „Frauen-Sejme“. Als ein Sejm wird auch die Versammlung der Ehefrauen der Pastoren bezeichnet, was Frau Niewierska anspricht (Z. 101-102).²⁵ Die Unglaubwürdigkeit der neuen, protestantischen Religion wurde durch ihre heißesten Verehrerinnen unterstrichen, die nämlich die Frauen waren. Frau Niewierska betont die übermäßige Sexualität der protestantischen Geistlichen (*Niewierska ostatnie wotum swoje z lamentem odprawuje*) [Niewierskas letztes Votum gibt sie mit Lamentieren ab] (Z. 49-103). Auch *Tajemna rada* [Der geheime Rat] (1624)²⁶ ist eine Parodie auf die Kirchensynode, welche auch als eine antifeministische Satire oder als eine Parodie auf die „Frauen-Sejme“²⁷ gesehen werden kann, ähnlich wie die verloren gegangene *Kolenda paniom saskim* [Ein Neujahrs Geschenk für die sächsischen Damen] (LM 157).²⁸ So sagt die Frau von Hans (bzw. die Frau von David) in *Perturbacja starego porządku saskiego* [Störung der alten sächsischen Ordnung], die in *Bitwa ministrów saskich wileńskich* [Kampf der sächsischen evangelischen Priester aus Wilna] (1641) enthalten ist: „zawsze się zachowało, / Że mężowie ministrami, / A my władały mężami. / Teraz zgasły nasze rady, / Pójdzie zbor w gnój za sąsiady“²⁹ (Z. 6-10) [Es war immer so, / dass die Ehemänner die Geistlichen waren / und wir herrschten über die Ehemänner. / Jetzt ist unser Rat erloschen, / die evangelische Kirchengemeinde wird vor die Hunde gehen]. Die Umkehrung der religiösen Ordnung in *Nowiny ponowione* [Die erneuerten Neuigkeiten] (1641) wird zu einem gemeinsamen Werk der plebejischen Handwerker und der Frauen: „Ba, i baba u kądziele. / Wykłada proroki śmieje, / Szewcy, krawcy, kuszniernie /

24 *Kontrreformacyjna satyra obyczajowa w Polsce XVII wieku*, op. cit., S. 228-258.

25 *Ibidem*, S. 243-246, siehe auch Z. Nowak: [*Wstęp*], in: *ibidem*, S. 59-60.

26 *Kontrreformacyjna satyra obyczajowa w Polsce XVII wieku*, op. cit., S. 269-288.

27 Z. Nowak: [*Wstęp*], in: *ibidem*, S. 71.

28 Siehe *ibidem*, S. 105-107.

29 *Kontrreformacyjna satyra obyczajowa w Polsce XVII wieku*, op. cit., S. 314, siehe auch Z. Nowak: [*Wstęp*], in: *ibidem*, S. 92.

Rozstrzygają trudność w wierze“, Z. 21-24 (*Nauka prostym Sasom*)³⁰ [Tja, und ein Weib, das am Spinnrocken sitzt, / erklärt kühn Prophetenbücher. / Schuhmacher, Schneider, Kürschner / fällen Entscheidungen, die den Glauben betreffen] [Lehre für einfache Protestanten aus Sachsen].

Die Unlust gegenüber der Akzeptanz der gesellschaftlichen Aktivitäten der Frauen wurde überall sichtbar. (Die literarische Dimension der „Frauen-Sejmen“ wird dadurch in besonderer Weise betont.) Bei Autoren wie Andrzej Frycz Modrzewski (1503-1572) (und anderen christlichen Moralisten) wurde die Idee, dass Frauen gesellschaftliche Funktionen übernehmen könnten, negativ beurteilt. Die Autoren begründeten die Nicht-Akzeptanz aufgrund traditioneller Motive aus dem 1. Brief des Hl. Paulus an Timotheus an, wie bei Modrzewski der Fall war:

[...] trzeba sprawić, by nie dopuszczano do spraw publicznych niewiast, które Bóg dał pod władzę mężów, a którym Paweł zabronił nauczać w kościołach. Ile bowiem niewiasty sprawić mogą szkody w sprawach ludzkich, to się pokazało na owej bardzo pięknej i przemądrej Ewie, której rada przyniosła zgubę rodowi ludzkiemu, i na żonie namiestnika Żydów, Piłata, która chciała swą radą przeszkodzić zbawieniu świata.³¹

[Keine Frauen, die Gott unter die Macht des Mannes stellte, sollten an öffentlichen Aufgaben gelassen werden. Denn Paulus verbot ihnen, in der Kirche zu lehren. Welchen Schaden die Frauen bei menschlichen Dingen verursachen können, zeigt sich durch die sehr schöne und sehr kluge Eva, deren Rat den Menschen das Verderben brachte. Das gleiche gilt für die Ehefrau des Statthalters der Juden, Pilatus, welche mit ihrem Rat das Heil der Welt zu stören suchte.]

Hinzu kommt, dass das kürzlich von Jerzy Starnawski angesprochene Problem der „Sejme“ (insbesondere des Frauen-Sejms in *Sejm niewieści* von Marcin Bielski) nichts mit dem Werk *Die Weibervolksversammlung (Ekklesiázousai)* von Aristophanes gemeinsam haben kann, denn dieses war in Polen bis zur 2. Hälfte 19. Jahrhunderts unbekannt. Es existierten keine Übersetzungen. Aus moralischen Gründen war das Werk verdammt. Deshalb sollte die Rezeption dieses Autors sehr skeptisch betrachtet werden.³² Der Einfluss von Aristophanes (und insbeson-

30 *Kontrreformacyjna satyra obyczajowa w Polsce XVII wieku*, op. cit., S. 321.

31 A. Frycz Modrzewski: *Dzieła wszystkie*, Bd. 1: *O poprawie Rzeczypospolitej*, übers. von E. Jędrkiewicz, Warszawa 1953, S. 193 (das Buch *O obyczajach*, Kap. XXI: O tym, by się niewiasty nie mieszały do urzędów).

32 J. Starnawski: *Marcin Bielski*, in: M. Bielski: *Komedyja Justyna i Konstancyjej*, M. und J. Bielski: *Sjeme niewieści*, bearb. von J. Starnawski, Kraków 2001, S. 60 sowie S. 90 ff. Siehe auch J. Starnawski: *Bibliografia Arystofanesa w Polsce*, in: *Arystofanes. Materiały Sesji Naukowej Komitetu Nauk o Kulturze Antycznej PAN*, Wrocław 1957, S. 264-307 sowie idem: *Warsztat bibliograficzny historyka literatury polskiej (Na tle dyscyplin pokrewnych)*, Warszawa 1971, S. 56. (Der Autor verweist hier auf die Nürnberger Edition von Aristophanes aus dem Jahr 1531 mit einer Widmung von Thomas Venatorius an Seweryn Boner, was eine erste Spur für die Bekanntschaft von Aristophanes in Polen ist.

dere seine Fiktion einer Weibervolksversammlung oder eines Frauen-Parlamentes) muss in der altpolnischen Literatur sehr eingeschränkt gewesen sein. Wenn heute auf die Rezeption geschaut wird, so kann man annehmen, dass die „Frauen-Sejme“ ganz unabhängig von den aristophanischen Komödien entstanden sind – was eines von vielen Anzeichen für den altpolnischen Parlamentarismus sei.

Die „Frauen-Sejme“ thematisieren weder Sexualität (auch nicht in einer drastischen Form) noch Politik (oder Gesellschaftsleben). Sie stellen diese aber in komischen Vorstellungen dar. Durch die Fiktion der Umkehrung der Position der Frau (in *Lysistrata* und besonders in *Der Weibervolksversammlung (Ekklesiázousai)*) wird der Hintergrund der Herabsetzung der Rolle der Frau im alten Athen beleuchtet. Diese Herabsetzung der Frauen bildet den Maßstab für die athenische Bürgerordnung im Gegensatz zur Barbarei.³³ Die altpolnischen „Frauen-Sejme“ stellen überwiegend eine gesellschaftliche Satire dar und sind in der Regel klarer antifeministischer Akzente beraubt. In der europäischen Kultur der Frühen Neuzeit kamen diese besonders in *Senatulus sive gynecosynedrion* von Erasmus von Rotterdam³⁴ vor (das in *Colloquia familiaria* aus dem Jahr 1516 enthalten ist).³⁵ Dieser Standpunkt sollte mit der Präsenz der „Sejme“ innerhalb der Populär- oder Unterhaltungsliteratur verbunden werden, da diese in keiner eindeutigen Weise den ideologischen Inhalt darstellt.

Das Werk *Senatulus, to jest sjem niewieści* [Senatulus, das ist ein Frauenparlament], das wohl von Andrzej Glaber aus Kobylin im Jahre 1543 geschrieben wurde (und ein witziges Protokoll über die Sitzung von drei Ständen der Frauen, nämlich dem Stand der Ehefrauen, dem Stand der Witwen und dem Stand der

Starnawski schreibt: „Das Echo des Bekanntheitsgrades von Aristophanes kann bei Orzechowski, Marcin Bielski und sogar in einigen Lehrmeisterkomödien vom Anfang des 17. Jahrhunderts betrachtet werden“, *ibidem*, S. 56). Verwiesen wird des Weiteren auf die Ausgaben der Komödien von Aristophanes im griechischen Original, deren Besitzer Mikołaj Czepel war (vgl. T. Bienkowski: *Antyk w literaturze i kulturze staropolskiej (1450-1750). Główne problemy i kierunki recepcji*, Wrocław 1976, S. 44). Beim Übersetzen der Komödie von Aristophanes nahm vermutlich Piotr Ciekliński teil (er wird im Brief von Adam Burski an Jan Zamoyski aus dem Jahr 1602 erwähnt, vgl. J. Starnawski: *Bibliografia Arystofanesa*, op. cit., S. 293 [Nr. 203]).

- 33 P. Vidal-Naquet: *Der schwarze Jäger. Denkformen und Gesellschaftsformen in der griechischen Antike*, aus d. Franz. von A. Wittenburg, Frankfurt am Main 1989, S. 186-198.
- 34 Diese Tatsache betonte Ignacy Chrzanowski in *Marcin Bielski. Studium krytyczne* (Warszawa 1906) sowie in dem späteren Werk *Marcin Bielski. Studium historycznoliterackie* (Lwów 1926, S. 169 ff.), vgl. J. Starnawski: *Marcin Bielski*, op. cit., S. 71.
- 35 Über altpolnische Rezeption der *Colloquia familiaria*, vgl. J. Tazbir: *Polska recepcja „Rozmów potocznych” Erazma z Rotterdamu*, „Przegląd Humanistyczny” 1983, H. 5, S. 27-37.

Jungfrauen)³⁶ wie auch die Werke über die altpolnischen „Frauen-Sejme“, wie zum Beispiel der vor 1617 herausgebrachte *Sejm bialogłowski* [Frauen-Sejm] (PSM 61-83)³⁷, verleihen den Frauen die Möglichkeit der Teilnahme am öffentlichen Leben sowie Rechte, die in Opposition zu den normalen Ein- und Begrenzungen von Frauen stehen.³⁸ (Es ist ihre einzige Möglichkeit, einen Beitrag zu der Gemeinschaft der Männer zu leisten, da sie nichtrepräsentative Figuren für diese Gemeinschaft sind). Das Aufheben der Regeln der gesellschaftlichen Wirklichkeit lehnt sich ausschließlich an literarische Muster an (diese sind in *Colloquia familiaria* von Erasmus enthalten, aber nicht mit der Rezeption der Alten Komödie in der europäischen Kultur der Frühen Neuzeit verbunden). Für das Aufheben der Regeln gibt es keine kultische Berechtigung, wie im Falle der griechischen *Skira*, *Tesmophoria*. In der vorliegenden Arbeit wird eher der literarische Charakter der „Umkehrung“ betont, als deren gesellschaftliche Implikationen.

Die „Frauensejme“ können als karnevaleske Umkehrungen verstanden werden. Ein karnevalesker Faschingsbrauch war das Überstülpen von Frauenkleidung durch die Männer und das Anziehen von Männersachen durch die Frauen. Dadurch wurde eine Anti-Norm demonstriert. Doch mit dem Aschermittwoch demonstrierte man wieder öffentlich, dass in der Zeit der Buße zu den angeborenen und von Gott vorgegebenen gesellschaftlichen Beziehungen zurückgekehrt wird und man sich der Norm anpasse. Werke, die dieses thematisieren, sind in der Motivgruppe der „umgekehrten Welt“³⁹ zu finden: Es sind Frauen, welche die politische Macht aus den Händen ihrer Ehemänner reißen. Dieses Motiv kommt in vielen altpolnischen Texten vor (wie auch in der Aussage von Lukretia in *Senatulus*). So zeigt zum Beispiel *Chorągiew Wandalinowa* [Wandalins Fahne] (1607) von Jan Jurkowski ein Bild von bewaffneten Polinnen, die Nachfolgerinnen römischer oder spartanischer Jungfrauen sind, die neben ihren Männern stehen:

Przeto strojcie we zbroje, żony, męże swoje!
 Złóżcie, siostry, swej braci na rynstunk swe stroje!
 [...]

 Stańcież, Polki, jak niegdy Spartanki stanęły
 [...]

 Wstańcież, nimfy słowiańskie, wandalskie boginie!
 Rycerzom niech z ust waszych głos ku sławie płynie.

36 Vgl. LM 475-477 [Bem. 1]; A. Glaber: *Senatulus, to jest sjem niewieści*, in: *Proza polska wczesnego renesansu 1510-1550*, bearb. von J. Krzyżanowski, Warszawa 1954, S. 337-350.

37 Vgl. LM 475-477 [Bem. 1] sowie LM 305-314; K. Badecki: *Wstęp* (PSM XVIII-XXIII).

38 Vgl. N. Zemon Davis: *Humanismus, Narrenherrschaft und die Riten der Gewalt. Gesellschaft und Kultur im frühneuzeitlichen Frankreich*, aus dem Amerikanischen von N. Löw Beer, mit einem Vorwort von N. Schindler, Frankfurt am Main 1987, besonders S. 136-170.

39 Siehe Fußnote 34 im Kap. 3 auf S. 104.

Śpiewajcie już żołnierzom, szlachetne niewiasty!
 Niech bieżą na moskiewskie, na tureckie baszty.
 (S. 333-334)⁴⁰

[Ehefrauen kleidet eure Ehemänner in Rüstungen! / Schwestern opfert euer teures Kleid für die Rüstungen eurer Brüder! / [...] Steht auf, Polinnen, so wie es einst die Spartanerinnen taten! / [...] Steht auf, ihr slawischen / Nymphen, Göttinnen der Vandalen! / Aus euren Mündern soll den Rittern die Stimme zu Ruhmestaten ertönen! / Singt doch den Soldaten, adlige Jungfrauen! / Die Soldaten sollen den Moskauer und den türkischen Wehrtürmen entgegenzueilen!]

In *Poselstwo z Dzikich Pól* (1606)⁴¹, das wohl Jan Jurkowski geschrieben hat, heißt es in einem Abschnitt parodistischer Umkehrung mit deutlicher satirischer Intention:

[...] czce panny, frantowskie niewiasty
 Pojdą [...]
 By w ucieczce szat wzniosły, każąc do żywota
 Kryć się braciej, a tak ich wstrąci ta sromota.
 (S. 290)

[nichtswerte Fräuleins, schalkhafte Frauen / werden folgen (...) / und bei der Flucht werden den Rittern die Röcke hochgehoben und dadurch wird den Rittern der Befehl gegeben, sich an ihrem Schoß zu laben. / Und so weichen die Ritter durch diese Schandtät davon.]

Im ersten Beispiel wendet Jurkowski das *exemplum impar*⁴² an, das besonders für die pädagogisch-paränetische Botschaft wichtig ist. Hier wird die Aktivität der jungen Frauen im Gegensatz zu der Trägheit der Männer gezeigt. Der Mann, welcher der jungen Frau moralisch höher gestellt ist, wird mit einer schwächeren Frau konfrontiert (diese Rolle kann auch ein Kind oder ein Sklave einnehmen), die in der gegebenen Situation entschieden mehr erreicht, als *exhortandus(i)*. Es ist offensichtlich, dass der Adressat durch die paränetische Mahnrede seine Einstellung ändert und dem Beispiel folgt.⁴³ Der Vorschlag der „schalkhaften

40 Die Zitate aus *Chorągiew Wandalinowa* aus der Ausgabe: J. Jurkowski: *Dziela wszystkie*, Bd. 2: *Utwory panegiryczne i satyryczne*, bearb. von Cz. Hernas, M. Karplukówna, Wrocław 1968, S. 294-349.

41 Die Zitate aus *Poselstwo z Dzikich Pól* aus der Ausgabe: J. Jurkowski: *Dziela wszystkie*, op. cit., Bd. 2, S. 262-293.

42 *Exemplum impar* ist ein wichtiges Mittel der rhetorischen Lehre über die Ähnlichkeiten beziehungsweise nicht Ähnlichkeiten zwischen *exemplum* und der Sache (*causa*).

43 Den gleichen Mechanismus nutzte z. B. der Autor von *Wyprawa żydowska na wojnę* [Jüdischer Feldzug] (1606) (PKR 125-136): Der Adel übernahm den Handel („sami sie do handlu udali“, Z. 152), welcher charakteristisch für eine jüdische Gesellschaft war. Damit war der Adel nicht fähig seinen Verpflichtungen nachzugehen. Aus diesem Grund entstand ein jüdisches Heer: „Rycerskie zabawy porzucili / Nam, Izraelczykom to zlecili“

Frauen“ im zweiten Zitat soll bei den flüchtenden Rittern ein Schamgefühl hervorrufen. Er soll auch dazu bringen die Schändlichkeit dieser Tat ins Bewusstsein der Ritter zu rücken.

Die Kontexte

In der europäischen Literatur sind Texte bekannt (wobei diese nur schwach erforscht sind)⁴⁴, die Versammlungen von jungen Frauen beinhalten, welche spaßige, aber eigenartige „Lachgesellschaften“ bilden. Ein Beispiel dafür sind die *Évangiles des Quenouilles*, die in Brügge im Jahr 1475 als ein Rätselband herausgegeben wurden.⁴⁵ Die Gruppe von sechs an den Spinnrädern sitzenden Frau-

(Z. 163-164) [Sie haben mit ritterlichen Sachen aufgehört / und uns, Israeliten, damit beauftragt]. Kürzlich wurde der Text von Teresa Banaś im Kontext der *Wyprawa plebańska* und den Überlegungen von Grzeszczuk, besprochen hat, s. eadem: *Rzeczywistość „realna“ czy absurdalna? Ethos rycerski plebejusza i Żyda w dramacie sowizdrzalskim*, „Napis“ 2008, S. 15-25.

- 44 P. Burke: *Helden, Schurken und Narren. Europäische Volkskultur in der frühen Neuzeit*, Übersetzung aus dem Englischen von S. Schenda, Stuttgart 1981, S. 62-63.
- 45 Die kritische Ausgabe: *Les Évangiles des Quenouilles*, par M. Jeay, Paris 1985. Beide handschriftliche Überlieferungen des Textes sind auch in der Arbeit von A. Paupert zu finden: *Les fileuses et le clerc. Un étude des Évangiles des Quenouilles*, Paris 1990, S. 271-301 sowie 302-322. Vgl. auch K. Gvozdeva: *Double sots/sauts/sons/sens de Rhétorique. Rhetorik und Rebusspiel in den Narrenperformances im spätmittelalterlichen Frankreich*, „Zeitschrift für Germanistik“ 2001, S. 361-381. Für Werner Röcke *Rocken-Evangelium* (die Paraphrase auf frühhochdeutsch, gedruckt im Jahr 1537, vgl. *Des Kunkclens oder Spinnrockens Euangelia*, Hrsg. und übersetzt von H.-J. Koppitz, Köln 1978) ist ein Beispiel für die Literarisierung des populären Wissens, vgl. W. Röcke: *Zur Literarisierung populären Wissens im deutschen „Rocken-Evangelium“*, in: *Ordnung und Lust. Bilder von Liebe, Ehe und Sexualität in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, Hrsg. H.-J. Bachorski, Trier 1991, S. 447-475. Einen ähnlichen Standpunkt nimmt Tilmann Walter ein (*Unkeuschheit und Werk der Liebe: Diskurse über Sexualität am Beginn der Neuzeit in Deutschland*, Berlin-New York 1998, S. 318). Bezüglich des französischsprachigen Textes, vgl. R. Muchembled: *Kultur des Volks – Kultur der Eliten. Die Geschichte einer erfolgreichen Verdrängung*, aus dem Französischen übersetzt von A. Forkel, Stuttgart 1984, S. 68 ff.; idem: *Die Erfindung des modernen Menschen. Gefühlsdifferenzierung und kollektive Verhaltensweisen im Zeitalter des Absolutismus*, aus dem Französischen von P. Kamp, Reinbek bei Hamburg 1990, S. 80-82 sowie die Arbeit Anne Paupert (*Les fileuses et le clerc*, op. cit.). Eine der letztgeschriebenen Arbeiten auf diesem Gebiet ist T. Schwan: *Kontinuität in der Abweichung? Réécritures französischer Autorinnen des XVI^e siècle: Topoi – Metaphern – Mythen*, in: *Geschlechtervariationen. Gender-Konzepte im Übergang zu Neuzeit*, Hrsg. J. Klinger, S. Thiemann, Potsdam 2006, hier S. 7-14. In den weiteren Überlegungen beziehe ich mich nicht auf den Text von Georg Philip Harsdörffer

en, die sich abends treffen und lustige Pseudonyme und Spitznamen annehmen, schlüpft in komische, schalkhafte Rollen. Fünf Abende lang geben sie sich gegenseitig burlleske oder obszöne Rätsel auf, stellen Rezepte einer Wundermedizin vor, führen lustige Dialoge, singen erotische Lieder (oder lenken diese auf Allusionen in der Sexualsphäre) und verfallen ins Lachen. Wenn wir den hier diskutierten soziologischen Aspekt sowie die Realität solcher Vergnügung unter den Frauen übergehen, so ist die Konstituierung solch einer Gemeinschaft, die sich auf dem Lachen begründet, durchaus wesentlich. Das Literarische der Aufzeichnung greift und verändert die Traditionen des „Volkswissens“.

Der Text *Rocken-Evangelium* (gedruckt im Jahr 1537) besteht aus zwei Teilen: Hier geht der anonyme, männliche Erzähler seiner Verbindlichkeit gegenüber sechs älteren Frauen nach und hält den Verlauf des Gesprächs schriftlich fest. (Die Frauen sind des Schreibens nicht kundig.) Die Rahmenerzählung verbindet einzelne „Lehren“, die sich an das „Volks“-Wissen anlehnen. Jedes Mal nach der Verkündung einer Lehre (die als Kapitel bezeichnet wird) folgt ein negierender, bejahender oder die Lehre erweiternder Kommentar jeweils einer anderen Gesprächspartnerin (dieser Teil wird als Glosse bezeichnet). Das vermittelte Wissen greift wesentliche Probleme der Agrargesellschaft auf – die Probleme eines Ehepaares und der Familie, der Arbeit, der Sexualität, Schwangerschaft und Geburt, der Glaubensformen und des „Aberglaubens“, der Gesundheit und Krankheit.⁴⁶ Es endet mit einem gemeinsamen Lachausbruch, der für Werner Röcke im Verlauf der Unterhaltung keine logische Erklärung fand.⁴⁷ Es kann vermutet werden, dass das Werk eine satirische Intention beinhaltet: Die Hässlichkeit der an der Diskussion teilnehmenden Frauen entspricht der humoristischen Ablehnung der populären Vorstellungen. Diese sind mit dem alltäglichen Wissen verbunden, das von den Alten vorgestellt wird und vom Autor auf diese Weise negiert wird.⁴⁸ (Die deutsche Übersetzung beinhaltet weniger parodistische Exkurse – anders als der französische Text *Évangiles des Quenouilles*, wie zum Beispiel das Wissen über die Scholastik. Des Weiteren gibt es hier auch keine Begründung, die den *Évangiles des Quenouilles* eigen war. Die Begründung bezieht sich auf die Evangelien und Apostelgeschichten sowie deren Botschaft, die den guten und gläubigen Katholiken gewidmet sind, ebenso wie *Évangiles des Quenouilles*⁴⁹.) Dieses Beispiel zeigt, dass die Muster der „Sejme“ auch in vernakulärer Sprache verfasst werden können. Dies geschah nicht unbedingt nach der strikt literarischen Tradition (insbesondere nach der Vorlage der

(*Frauenzimmer Gespräche*. Nachdruck, Hrsg. I. Böttcher, Tübingen 1968-1969 – Erstdruck: Nürnberg 1647).

46 Vgl. W. Röcke: *Zur Literarisierung populären Wissens*, op. cit., S. 449 ff.

47 Ibidem, S. 452.

48 Ibidem, S. 453-454.

49 Vgl. ibidem, S. 454 (Fußnote 22).

Komödien von Aristophanes). Damit können sie auch mit einem ähnlichen Kulturmodell in Verbindung gebracht werden. Auffallend ist hier aber die Ähnlichkeit der „konstruktiven“ Rolle des Mannes, der die Gespräche aufschreibt.⁵⁰

Für diese Texte bildet der Adelsparlamentarismus den Raum. Es ist nicht die Kammer, in der Garn gesponnen wird, und die ein typischer Zufluchtsort der Frauen ist und die auch sexuelle Konnotationen hervorruft. Die Verbindung mit dem Karneval ändert das Alter der Frauen in den Kammern: Jetzt sind es keine alternden Frauen, die im Winter Garn spinnen, sondern junge Damen, die gerade in den Stand der Ehe eingetreten sind oder kurz vor ihrer Heirat stehen. Ohne Rücksicht auf den Ort und die Art der Versammlung kommt es hier zu einem weiteren Aspekt, welcher aus Deutschland und den Niederlanden bekannt ist: Es handelt sich dabei um die gesellschaftliche und kulturelle Isolierung sowie um die Erfolglosigkeit von Frauen-„Konstitutionen“. (Das bezieht sich unter anderem auch auf *Synod klechów podgórkich* [Die Synode der Pfarrlehrer aus Podgórze] (1607) (PKR 137-176)).

Der satirische Aspekt der „Frauen-Sejme“ weist auf deren Anteil in der Gesellschaft: Personen mit eingeschränkten Rechten nehmen hier an einer allgemeinen Kommunikation teil und leisten durch die satirische Darstellung der nicht richtigen Wirklichkeit einen Beitrag dazu, ein absolutes Einvernehmen zu erlangen. Dies überlappt sich mit dem Ausgangspunkt, nämlich der Kritik an der Gesellschaft, ausgeführt von Personen mit geringer Glaubhaftigkeit (und in deren Namen der Autor schreibt⁵¹). Das Problem des Kommunizierenden, der sich geringer Glaubhaftigkeit erfreut, wurde im Rahmen der rhetorischen Theorie konzeptualisiert. Das ist das Element der *inventio*-Doktrin innerhalb der Erörterung von Arten der *causae*.⁵² Wohlbekannt sind dafür verschiedene Lobreden in der antiken Literatur (wie auf dem Gebiet der epideiktischen Beredsamkeit), die auf Bettler, Räuber, gesellschaftlichen Abschaum oder Tyrannen gehalten wurden.⁵³

50 An diese Konvention knüpft z. B. Stanisław Grochowski in der Variante „B“ von *Babie kolo* an, der, obwohl er viele Erfahrungen mit der Welt gemacht hat und grauhaarig ist, sich über die vernünftige Entscheidung der Frauen wundert, die für Bernard Maciejowski als künftigen Bischof von Krakau stimmen.

51 Alle hier besprochenen Texte stellen verschiedene Modelle der *ethopoi* dar und die Figuren sind hier ganz häufig fiktiv (vgl. A. Cizek: *Imitatio et tractatio. Die literarisch-rhetorischen Grundlagen der Nachahmung in Antike und Mittelalter*, Tübingen 1994, S. 276-285).

52 Diese Probleme bespricht weiter u. a. Quintilian. Einige Anmerkungen kann man auch bei den Kommentatoren von Hermogenes finden. Die Glaubwürdigkeit der Erzählung floss aus ihrer Ganzheit und der Übereinstimmung oder der Anpassung an die sieben Umstände (wie die Person, die Handlung, die Zeit, der Ort, die Ursache, die Art und Weise, die Mittel). Vgl. A. Cizek: *Imitatio et tractatio*, op. cit., S. 265-270 (hier auch Anmerkungen zum vorliegenden Thema).

53 Siehe z. B. A. Cizek: *Imitatio et tractatio*, op. cit., S. 213-221.

Die Sejme

In dem Werk *Sejmy niewieści* [Frauen-Sejm] von Marcin Bielski wurden Vertreterinnen des Adelsstandes thematisiert, in *Sejmy białogłowski* [Weiber-Sejm] kommen nicht nur Stadtbewohnerinnen, sondern auch Bäuerinnen zur Sprache.⁵⁴ Wie bereits erwähnt, sprechen die „Frauen-Sejme“ die Probleme an, die außerhalb der Ehe, die in der Gesellschaft stattfinden. Ihre gesellschaftlichen Dimension ähnelt der in *Sejmy piekielny* [Höllensejm] von Januarius Sowizralius⁵⁵ oder der von *Poselstwo z Dzikich Pól* von Jan Jurkowski. In der Mehrzahl der hier besprochenen Texte wird auch das Problem der Gerichtsrede (*genus iudicale*) angesprochen – als eine rhetorische Übung. Zum Gegenstand wird ein fiktiver Aspekt der damaligen Rechtsprechung oder sogar der Sittennorm, welche eine stark regulierende Bedeutung in der Agrargesellschaft hatte insbesondere in Bezug auf die Schwäche der administrativen und rechtlichen Struktur der Adelsrepublik. Auf diese Weise bilden die „Sejme“ eine Parodie auf die verspielten rhetorischen Übungen, deren Auswirkung wir auch im Werk *Statut* von Jan Dzwonowski sehen. Und damit muss hier der zweifache Status der analysierten Texte betont werden – einerseits handelt es sich um die Fiktion einer rhetorischen Übung mit einer nicht näher beschriebenen Bindung an die gesellschaftlichen Wirklichkeit andererseits um die Probe einer Artikulierung gesellschaftlicher Problemen mit Hilfe von literarischen Traditionen.

Die „Frauen-Sejme“ behandeln auch Sitten: In den 20 gereimten Monologen der jungen Frauen in *Sejmy paniński* von Jan Oleski (vor dem Jahr 1617) (PSM 85-104) werden die weiblichen Karnevalsfeiern und die gesellschaftlichen Bräuche der Liebesbekundungen kritisiert. Dies beanstandet auch der Autor selbst und spricht von Bräuchen der Liebesabenteuer und Liebeserklärung.

Die Urteilsverkündigungen (aber auch andere Aspekte der Gerichtsbarkeit) werden zu einer der beliebtesten Karnevalsdarstellungen⁵⁶: Auch die „Frauen-Sejme“ bestimmen die Rechtsordnung. Das scheint eine polnische Spezifik innerhalb der Karnevalsliteratur zu sein. Die Frauen ahmen die Versammlungen des Adels und die Rechtsbildung nach, welche für die Adelsrepublik charakteristisch waren. Diese Spezifik nutzt auch *Sejmy białogłowski* von Januarius Sowizralius oder *Prerogatywa albo wolność mężatom* [Prerogative oder Freiheit für Ehefrauen] von Jeremian Niewieściński (vor 1684) (PSM 145-149). Das Urteil (Proces), das sich zwischen dem 15. und 16. Artikel des *Sejmy białogłowski* befindet, fordert nach einer Stellung zur Gesetzesverabschiedung während der Konvokation, welche der 15. Artikel suggeriert, der von einem „Rundbrief“ („obesłanie“) handelt.

54 Darauf verwies Karol Badecki (*Wstęp* [PSM XVIII]).

55 *Sejmy piekielny. Satyra obyczajowa (1622 r.)*, Hrsg. A. Brückner, Kraków 1903.

56 D.-R. Moser: *Fastnacht – Fasching – Karneval. Das Fest der „Verkehrten Welt“*, Graz-Wien-Köln 1986, S. 276 ff.

In *Prerogatywa* legt Feminarius die Rechte (als Urteile) fest. Die Frauen sollen sich versammeln können, um das Recht zu beschließen (die sich wiederholenden Urteile des Feminarius suggerieren das Vorhandensein einer Rechtsnorm). Das Werk *Sejm białogłowski* kann darüber hinaus aber auch als Satire gesehen werden, welche die Verabschiedung des Rechtes in der Adelsrepublik thematisiert. Die erwähnten Artikel werden einerseits als beschlossenes Recht dargestellt (und somit als solches, das ausgeführt wird soll) und andererseits als etwas, das erst noch in der Konvokation beschlossen wird. Satirisch wird auf die Ohnmacht des Rechts in der gesellschaftlichen Wirklichkeit aufgrund der stetigen Wiederholbarkeit der Rechtsbildung und somit auf die fehlende Umsetzbarkeit verwiesen.⁵⁷ So ist es auch mit der didaktischen Intention des Karnevals: Die Entstehung eines Staates, der vergehen und keine Spur hinterlassen wird (im Gegensatz zum ewigen Reich Gottes), wird der satirischen Intention untergeordnet, die mit dem Gebrechen der Rechtsstrukturen der Adelsrepublik verbunden ist.

Das Erlassen eines Rechts ist schlüsselhaft für das karnevaleske Königreich der „Narren“. Daher – und nicht durch die Soziogenese der Autoren dieser Werke – gibt es so viele Parodien auf das Recht (oder diejenige Parodien, die die Kenntnis des Rechts imitieren). Dies kennzeichnet das karnevaleske Urteil (das eine Topik der Impossibilitäten aufgreift), das vom Gemeindevorsteher Wójt aufgrund des Verprügelns des Händlers Kupiec in der Bettlertragödie *Tragedia żebracza* (1552) gefällt wird: „Stuchajcie mego wyroku: / Zyszko, bądź o jednym oku, / Abyś się z kupcem pogodził, / W niczym mu więcej szkodził. / Szczudłu zaś utnijcie nogę, / Inaczej sądzić nie mogę. / Chromemu utnijcie ręce, / Niech kupca nie bije więcej. / A wy zasię, stare baby, / Miejcie zawsze żywot słaby, / Byście więcej nie rodziły, / Żeście tego kupca zbiły. / Toć macie wypowiedź prawa, / Snadź na niej każdy przestawa (Z. 827-840)⁵⁸ [Hört mein Urteil: / Du einäugiger Zyszko, schau mit deinem einen Auge, / damit du dich mit dem Händler aussöhnen / und ihm nirgends noch schaden kannst. / Dem Szczudło mit den Krücken schneidet das Bein ab, / anders kann ich nicht richten. / Dem verstümmelten Chromy schneidet die Hände ab, / er soll den Händler nicht mehr weiter schlagen. / Und ihr alten Weiber, / weil ihr diesen Händler verprügelt, / habt zur Strafe stets einen unfruchtbaren Schoss, / damit ihr nicht mehr gebärfähig seid. / So sei jetzt das Recht gesprochen, / und damit allen genüge getan]. Sogar die Werke, denen die Rechtsbildung fremd ist, entsprechen dem

57 Über die Traditionen der altpolnischen Rechtsbildung siehe zum Beispiel: Z. Grodziski: *Z dziejów staropolskiej kultury prawnej*, Kraków 2004; A. Moniuszko: *Statut-konstytucja-wyrok-zwyczaj. Kilka uwag o tradycji prawnej i jej przekazywaniu w Rzeczypospolitej szlacheckiej XVI-XVII wieku*, in: *Tradycja – metody przekazywania i formy upamiętniania w państwie polsko-litewskim, XV – pierwsza połowa XIX wieku*, Hrsg. U. Augustyniak, Warszawa 2011, S. 103-113.

58 *Dramaty staropolskie*, op. cit., Bd. 1, Warszawa 1959, S. 229-269 hier S. 259.

Bedarf karnevalesker Rechtschaffung. So sagt zum Beispiel Bacchus (als gebildete Personifizierung des Karnevals) in *Mięsopust*: „Wszakże, nim pocznę tu kogo częstować, / Trzeba nam wszystkim swoje porachować / Imiona; bo jak wiele liter w którym będzie, / Tak wiele zaraz sklenic, lub konwi posiędzie. / A za każdą literę, ma pełną wychylić / Duszkiem każdy; to prawo daję, wara zmylić” (V 317-321)⁵⁹ [Bevor ich hier jemanden bewirte, / müssen alle die Buchstaben im eigenen Namen zählen: / Denn so viele Buchstaben der Name hat, / so viele Gläser oder Kannen werdet ihr bekommen. / Auf jeden Buchstaben soll ein ganzes Glas oder eine volle Kanne gekippt werden. / Jeder soll das Gefäß in einem Zug leeren. / Das ist mein Urteil. Und wagt es nicht dieses zu ändern].

Das „bacchische Recht” knüpft an die parodistischen *missae bibones* an und ist eine Parodie auf die Eucharistie.⁶⁰ Die gleiche Tendenz besitzt auch der scherzhafte Kalender (22) *Dokończenie roku* [Jahresende] aus *Minucje sowiżralskie B* (PFM 280): „A postu tylko dwie niedzieli, bo po ruskim zapuście nasza Wielkanoc we dwie niedzieli przypada. A tak rozkazują pod klątwą tysiąca złotych, żeby tak wszędzie było“ [Der Fastenzeit willigte ich dann doch nur zwei Wochen ein: Denn schaut man auf den orthodoxen Kalender, dann beginnt unser katholisches Osterfest zwei Wochen nach Ende der orthodoxen Faschingszeit. Und so befehle ich nun allen denjenigen, die den Karneval nicht feiern, unter den Bann von 1000 Zloty zu stellen].

Die Gestalt des Feminarius aus *Sejm białogłowski* (seine Macht ist auf die Zeit des Karnevals begrenzt) scheint zuerst eine lustige Überarbeitung der karnevalesken Einrichtung der *mater stultorum* bzw. der *mère folle* zu sein, die z. B. aus der *Infanterie Dijonnaise* bekannt ist: Hier führt der Richter den sejmischen Zusammenschluss der Frauen durch und fällt Urteile in deren Namen.⁶¹ (Der Titel knüpft an die „karnevalesken“ Gesellschaftsaktivitäten vom Typ *Enfants sans souci* an, deren zentrales Thema in der Bezeichnung die Kindheit⁶² und nicht, wie angenommen, die Erholung oder der Spaß war⁶³). Einen ähnlichen Mechanismus beobachten wir auch bei anderen Werken, die den Karneval zum Thema haben. So leitet zum Beispiel in *Tragedia żebracza* die Person des Schultzen (Wójt) die Versammlung der Bettler in Potok bei Częstochowa.⁶⁴ Anhand der Figur des Fe-

59 *Dramaty staropolskie*, op. cit., Bd. 4, Warszawa 1961, hier S. 56-57.

60 Vgl. P. Lehmann: *Die Parodie im Mittelalter*, Stuttgart 1963, S. 22, 145 ff.; M. Bayless: *Parody in the Middle Ages. The Latin Tradition*, Ann Arbor 1996, S. 93-119.

61 Vgl. D.-R. Moser: *Fastnacht – Fasching – Karneval*, op. cit., S. 51.

62 K. Gvozdeva: *Doubles sots/sauts/sons/sens de Rhétorique*, op. cit., S. 362.

63 So aber A. Dąbrówka: *Teatr i sacrum w średniowieczu. Religia, cywilizacja, estetyka*, Wrocław 2001, S. 254.

64 *Dramaty staropolskie*, op. cit., Bd. 1, Warszawa 1959, S. 229-269. Nach Bronisław Gerekme knüpft die Figur an die Institution des wójt [Schultze] an, der sich um die Ordnung

minarius kann man das ambivalente Verhältnis des Mannes zur Frau beobachten. Die Rechtsmündigkeit wird den Frauen aberkannt, dennoch dient man den Vertreterinnen dieses Geschlechts: Wenn sie ihre angeborene und dem Mann untergeordnete Stellung umkehren, brauchen sie gleichzeitig den Mann.

Das Recht, das von den Frauen im Rahmen der „Frauensejme“ erlassen wird, macht aus den Männern einen „Narren“, denn dieses Recht missachtet die gesellschaftlichen Machtverhältnisse und kehrt die natürlichen (und sexuellen) Verhältnisse um. Das Ziel dieser Umkehrungen ist die gesellschaftliche Satire. So tritt dieses Motiv *expressis verbis* in *Babie kolo* [Der Frauenkreis] von Stanisław Grochowski (1542-1612) auf, in der sog. Variante „B“ auf (laut Typologie von Aleksandra Oszczyda und Uscher Brechtholz).⁶⁵ In dieser Variante, die von Waław Aleksander Maciejowski und später von Kazimierz J. Turowski nachgedruckt und publiziert wurde, erscheint eine alte Frau als ein Marschall des Frauenkreises (marszałek). Für die Versammlung dient ihr Jakub Pękowski als ein Gerichtsdiener (woźny). Dieser ist wahrscheinlich ein Narr, der wiederum zusammen mit einem seiner Diener auftritt.⁶⁶ Er weckt die Frau Marschall mit einem Stock. Diese träumte gerade und weil sie schlief, konnte sie eine Prügelei zwischen den „Frauen“ nicht verhindern. Die Frauen stritten wegen der Besetzung des freigewordenen Bischofstuhls.

Die Umkehrung des Verhältnisses von Mann und Frau wird in sehr vielen Werken thematisiert – ein Beispiel dafür bilden auch die Artikel 14 und 15 in Jan Dzwonowskis *Statut*. In den dort enthaltenen Gesetzen *Konstytucje nowe, generalowe, krótko zebrane, prędko wydane* [Die neuen, generellen Gesetze, die kurz zusammengestellt und schnell herausgebracht wurden] heißt es:

Ktobykolwiek dał fukać na się swojej żenie
Powinien z duszą, z ciałem iść na potępienie.
Powinna go wymieniać i we wsi i w mieście,
Że nad sobą przewodzić da marnej niewieście.
(*Artykuł XIV*)

kümmert und die Bettler aus der Stadt verjagt (B. Geremek: *Świat „opery żebraczej“*, op cit., S. 270-271). Hier wird er nicht zum Repräsentanten der städtischen Selbstverwaltung, sondern der Bettler selbst.

65 Vgl. A. Oszczyda: *Poeta Wazów. Studia o okolicznościowej poezji Stanisława Grochowskiego (1542-1612)*, Wrocław 1999, S. 108-111.

66 Vgl. S. Grochowski: *Poezje*, Hrsg. K. J. Turowski, Bd. 1, Kraków 1859, S. 336. *Babie kolo* in der Variante „B“ kam heraus im Band 1 auf S. 327-340 der Ausgabe von Kazimierz Turowski und wurde nachgedruckt auf der Grundlage der früheren Ausgabe von Waław Aleksander Maciejowski (*Piśmiennictwo polskie*, Bd. 3: *Dodatki*, Warszawa 1852, S. 171-176 [eigene Pagination]). Die Unterschiede zwischen der Variante „A“ und „B“ beschreibt Aleksandra Oszczyda (*Poeta Wazów*, op. cit., S. 115-116).

[Wer es zulässt, dass seine Frau ihn anschnauzt, / sollte mit Seele und Körper in die Verdammnis gehen. / Man sollte jenen sowohl im Dorf als auch in der Stadt benennen, / der sich von einer miesen Frau hat führen lassen.]

Która żona wybije dobrze męża swego,
 Żaden jej nie powinien urząd karać z tego.
 Gdy mąż, jak wyższy urząd, nie czuje o sobie,
 Bogdajże mu kat wyciął zaraz ręce obie.
 (*Artykuł XI*)⁶⁷

[Wenn eine Frau ihren Ehemann verprügelt, / sollte sie deswegen kein Gericht verurteilen. / Weil wenn der Mann von seiner Rolle als höheres Gericht über die Frau nichts weiß, / so soll ihm der Henker beide Hände sofort abschneiden.]

Wenn die didaktische Intention der Sejme darauf untersucht werden soll, welche Eheprobleme diese thematisieren und mit welchen gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und militärischen Problemen sich die Adelsrepublik auseinandersetzen musste, so sollte auch der Aspekt der Hierarchie von Mann und Frau betrachtet werden. Die Hierarchie ist wichtig – und kommt mehr oder weniger in jedem Werk vor.⁶⁸

Przywilej [Privileg] in *Sejm białogłowski* ist eine lustige Umgestaltung der Rechtsnormen.⁶⁹ Im gewissen Sinn bezeugen solche Werke – wenn sie nicht ausschließlich in der Kategorie des poetischen Witzes verstanden werden – das Vorhandensein von beruflichen Juristen (egal ob adliger oder bürgerlicher Herkunft) sowie (wie die meisten Eulenspiegel-Texte) eine kulturelle „Überproduktion“ der „Intellektuellen“. Diese demonstrieren in einer literarischen Art und Weise ihr Wissen und Können (und distanzieren sich gewissermaßen von ihrer miserablen gesellschaftlichen Lage).

In seiner lustigen Intention geht das Werk *Sejm białogłowski* nicht über den Willen heraus, es den Frauen leichter zu machen oder ein besseres Verhältnis zwischen den Eheleuten zu schaffen, wie folgend zu sehen ist:

Wszystkim społeczeństwu albo różnie po jednemu, każdego jakiegokolwiek roztargnienia i zawołania, i jakiegokolwiek rozdzielania, także i wygnania. Miłość nasza wszystkim na pomoc a służbę wszystkim rozkazujemy. A wprzód tym liściem nawiedzenie się dawa.

67 J. Dzwonowski: *Pisma*, op. cit., S. 58.

68 In *Sejm niewieści* von Jan Oleski ist der Diskussionsgegenstand der Jungfrauen die Auswahl des richtigen jungen Mannes (was die kulturell wichtigen Muster der Passivität der Jungfrauen aufhebt), und dies geschieht nach den Worten der „Siebten Jungfrau“ („Siódma panna“): „Niech każda powie, a mówiąc, nie szydzi, / Jakiego rada młodzienaszka widzi“ (Z. 83-84) (PSM 89) [Jede soll sagen, und wenn sie es sagt, soll sie nicht spotten, / welchen jungen Mann sie zu sehen froh ist].

69 A. Kochan: *O koncepcjach prawniczych w literaturze XVI i XVII wieku*, in: *Koncept w kulturze staropolskiej*, Hrsg. L. Ślęk, A. Karpiński, W. Pawlak, Lublin 2005, S. 238.

Iż przed nas niektóre twarde głowy i uczliwie osoby z pogłowia żeńskiego przystąpiły, niemale ciężkości przed nami przekładając: iż się im od pogłowia męskiego wielkie dekrepcyje i rozliczne krzywdy dzieją. Nie leda jako nas żądający i prosząc, abyśmy im z mocy naszej przeciwko takowym ciężkościom pomocni byli. My tedy, rozważając takowe ich ciężkości i tudzież ich prośby na trybunale, uradziliśmy, pochwalili tym listem, wolności im kładąc na trzy lata, dwa w jeden.

(*Przywilej*) (PSM 73-74)

[Ich wende mich an alle zusammen oder an jeden einzelnen: An alle Schwärmer, an alle, die einen Beinamen tragen, an alle, die sich absondern oder in der Verbannung sind. Unsere Gnade richtet sich an alle Obengenannten, ist als Hilfe zu sehen und ich befehle allen mir zu dienen. Doch vorher sei euch mit diesem Brief unser Besuch gewährt. Vor uns standen einige tüchtige Köpfe, aber auch lernbegierige Personen des weiblichen Geschlechts. Sie fingen an über ihre Bürden zu klagen: Das männliche Geschlecht tue ihnen große Traurigkeit und verschiedenes Leid an. Sie verlangten Hilfe, damit ich ihnen bei ihren Betrübissen hilfreich mit unserer Kraft zur Seite stehen möge. Ich habe ihre Beschwerden abgewogen und ihre Bitten dem unserem Tribunal vorgelegt. Hiermit sei also beschlossen und in diesem Brief festgeschrieben, ihnen drei Jahre Freiheiten zu gewähren, das heißt zwei in einem.]

Ähnlich wurde *Prerogatywa albo wolność mężatko* von Jeremian Niewieściński konstruiert, obwohl hier das Einreichen der Klage übergangen wurde:

Jeremian Niewieściński [...] wiadomo czynię [...] iż stanąwszy przed sądami moimi mężatek tak barzo wiele przelożyły płacziwą skargę swoją na niebaczne swe mężę, którzy przywłaszczając sobie nad chudzięty jakąś zwierzchność, co onym się okrutnie i nieżnośnie naprzykrzają, tak że już tej opresyje i ciężarów znosić nie mogą. Prze-to mię o obronę i ratunek uniżenie prosiły, suplikując mi, zebym władzę moją tym zbrodniom zabiezał, jakoby tych angarij więcej nie cierpiał, ale raczej zebym one prerogatywami i wolnościami opatrzył. (PSM 145)

[Ich Jeremian Niewieściński [...] gebe hiermit öffentlich bekannt [...] dass als die Ehefrauen vor unser Gericht zogen, sie eine weinerliche Klage gegen ihre rücksichtslosen Männer erhoben, weil diese auf sie keine Rücksicht nahmen und die Oberherrschaft über die Bedauernswerten einnahmen, sie grausam und unerträglich belästigten, so, dass sie die Bedrängnisse und Lasten nicht mehr ertragen konnten. Deshalb haben sie mich um Schutz gebeten. Sie reichten bei mir ein Bittgesuch ein, damit ich mit meinem Amt diesem Verbrechen Einhalt gewähre und damit sie unter diesen Lasten nicht weiter litten, sondern ihre Prerogativen und Freiheiten erhielten.]

Sila inszych skarg utrapione małzonki przed sąd mój wnosily, których mi się tu dla skrócenia długiej hramoty wyrażać nie zdało, pewien tego będąc, że się z chęci swej mężę w powinności swej poczuwać będą. (PSM 148)

[Die geschundenen Ehefrauen haben eine Vielfalt von Klagen vor mein Gericht gebracht, die ich hier aus Rücksicht auf die Länge nicht vorbringen möchte. Ich bin mir

sicher, dass die Ehemänner aus ihrem freien Willen heraus, ihren Pflichten nachgehen werden.]

Der Adel hat seit dem 14. Jahrhundert die vollkommene Kontrolle über die Familie eingeführt, insbesondere die Kontrolle über die Eheschließung von Töchtern.⁷⁰ Das Auftauchen von Werken wie „Frauensejme“ scheint daher in dieser Situation verständlich zu sein – bis zu einem gewissen Grad konnten diese Werke hier ein Forum bilden, in dem sie die Probleme besprachen, die zum Beispiel das Thema der Auswahl des Ehemannes hatten. Sie schafften aber auch das Forum zur Besprechung allgemeingesellschaftlicher Probleme, die keine Verbindung mit der Rolle der Frau in der Ehe zu tun hatte.

Sjem niewieści [Der Frauen-Sejm]

Die „Sejme“ [Parlamente] erlaubten auch Probleme betreffs gesellschaftlicher Struktur zu thematisieren: Heldinnen der Werke waren Frauen, also Personen des anderen Geschlechts. Als klassisches Beispiel dafür dient in der altpolnischen Literatur *Sjem niewieści* von Marcin und Joachim Bielski,⁷¹ was hier der satirischen Absicht dient, welche eine Kritik an politischen Ereignissen ist, die mit der Adelsrepublik einhergehen. Auf „unschuldige“ Art wird auf die wesentlichen, gesellschaftlichen, politischen oder sittlichen Probleme aufmerksam gemacht⁷²:

[...] czemuż też radzić nie mamy
O dobrym spólnym naszym? A zwłaszcza, że znamy
Gnuśne, was, męże nasze. Niech, gdy nie umiecie,
U nas rząd jaki będzie, a z nas się nie śmiejcie.
(*Przemowa Białychgłow do Mężczyzn, Z. 9-12*)⁷³

[...] warum sollen wir nicht / über unser Wohlergehen sprechen? Und besonders darüber, / dass wir euch kennen, / unsere trägen Ehemänner. Denn, wenn ihr nicht regieren könnt, / dann werden wir regieren, und dann lacht nicht über uns.]

Der Autor verfasste das Werk auf dem Hintergrund seiner mittelalterlichen Ansichten sowie des Geschmacks der Öffentlichkeit. Eine Ausnahme in seinem kulturellen Bewusstsein bildet hierbei seine Meinung in den Exkursen, die sich

70 M. Koczerska: *Zawarcie małżeństwa wśród szlachty w Polsce późnego średniowiecza*, „Przegląd Historyczny” 1975, H. 1, S. 21.

71 Das Werk zitiere ich nach der Ausgabe von Jerzy Starnawski. Siehe auch Einleitung von J. Starnawski *Marcin Bielski* in der zitierten Ausgabe (S. 58-95).

72 Vgl. N. Zemon Davis: *Narrenherrschaft*, op. cit., S. 136-170.

73 M. und J. Bielscy: *Sjem niewieści*, op. cit., S. 205.

gegen die Orden der Mönche oder Nonnen richten sowie sein Verhältnis zu der Institution der Ehe. Das war aber charakteristisch für das religiös gespaltene Europa. In *Komedyja Justyna i Konstancyjej* nennt die Versuchung (Pokusza) die Unverheirateten („beźżeńcy”) in einem Zug mit der Unreinheit („nieczystota“), der Trägheit gegenüber der Kirche („lenistwo do Kościoła“), den Verleumdern („oszczyrce“), den Trunksüchtigen („pijanice“), den Spielsüchtigen („kostery“), den Mördern („mężobojcy“) und den Schuften („łotry“). Das Nicht-Verheiratetsein wird in Kontext der Sieben Todsünden gebracht (I 949-996). Die richtige Einschätzung der Gewichtung einer Ehe wird zum Beispiel bei Mikołaj Rej sichtbar: „A między tymi wszystkimi stany żaden się lepiej panu Bogu nie podoba i żaden nie jest poczciwszy tak ku pobożnemu żywotowi, jako też ku innym sprawom świata, jako stan małżeński“⁷⁴ [Zwischen all den Ständen gefällt kein anderer Stand dem Herrgott mehr, keiner ist ehrlicher, keiner mehr geeignet zum frommen Leben und zu den weltlichen Sachen als der Stand der Ehe]. Diesen „ekelhaften“ Stand der Unverheirateten verbindet Rej mit „Ausschweifung“.⁷⁵ Aus diesem Grunde überrascht die Feststellung von Andrzej Wyrobisz⁷⁶ nicht, der meint, dass das Verhältnis des Jesuiten Piotr Skarga zum Stand der Ehe sich nicht viel von den Bemerkungen unterscheidet, die in den nichtkatholischen Schriften enthalten sind. So ist es wie zum Beispiel bei Erasmus Otwinowski (1529-1614) in *Opisanie pobożnej i statecznej żony i dobrej gospodyniej* [Die Beschreibung einer frommen, bedächtigen Ehefrau und guten Hausherrin].⁷⁷ Eine Analogie dazu bilden auch die unterschiedlichen Ansichten über eine gute Ehefrau in den Werken des Calvinisten Mikołaj Rej und dem katholischen Schriftsteller Jan Płoczywłos Mrowiński (1514 – 1580).⁷⁸ In der Bewertung des Ehestandes sind sich die Konfessionen einig. Wyrobisz macht darauf aufmerksam, dass die Institution der Ehe einer strengen Kontrolle der Kirche unterstellt ist.⁷⁹ Diesbezüglich kann auch auf die Idylle (*Sielanka*) (III) *Silenus* von Szymon Szymonowic (1558-1629) ver-

74 M. Rej: *Żywot człowieka poczciwego*, Hrsg. J. Krzyżanowski, Wrocław 1956, S. 111-112.

75 Ibidem, S. 120.

76 A. Wyrobisz: *Staropolskie wzorce rodziny i kobiety – żony i matki*, „Przegląd Historyczny” 1992, H. 3, S. 408-409, 411.

77 Ibidem, S. 411-412; E. Otwinowski: *Opisanie pobożnej i statecznej żony i dobrej gospodyniej*, in: E. Otwinowski: *Pisma poetyckie*, Hrsg. P. Wilczek, Warszawa 1992. Vgl. auch ähnliche Ansichten in: P. Wilczek: *Erasm Otwinowski, pisarz ariński*, Katowice 1994, S. 91-102.

78 A. Wyrobisz: *Staropolskie wzorce rodziny i kobiety*, op. cit., S. 405-408.

79 Ibidem, S. 420. Siehe auch M. Bogucka: *Staropolskie obyczaje w XVI-XVII wieku*, Warszawa 1994, S. 62-80.

wiesen werden,⁸⁰ deren Botschaft sich auf das Lob des „heiligen Ehestandes“ beruft.⁸¹

Die Wahl der Frauen bei Bielski in der Rolle als „Autorinnen“ der satirischen Texte kann nicht zufällig sein. Der Autor sieht sich selbst innerhalb der altpolnischen (und allgemeineuropäischen) Moralistik, in der die exzellente und siegreiche Vergangenheit mit der jetzigen, „verweiblichten“ Epoche konfrontiert wird. Diesen Gedanken kann man aus den Schriften von Andrzej Frycz Modrzewski entnehmen (Buch III O wojnie in *O poprawie Rzeczypospolitej*) [Über den Krieg in Über die Verbesserung der Republik], er tritt aber auch bei Mikołaj Rej auf (*Żwierzyniec, Żwierciadło*), in Kochanowskis *Pieśni* und *Satyra* in den anonym herausgegebenen Werken *Proteus abo Odmieniec* und *O wtargnieniu nieprzyjacielskim w Ziemię Ruską a o gotowości i o sprawach naszych wiersze* [Gedichte über das Eindringen des Feindes in Ruthenien oder über die Kriegsbereitschaft und unsere Angelegenheiten] von Anonim Protestant. Die „Verweiblichung“ der Epoche thematisieren Ende des Jahrhunderts: Andrzej Zbylitowski in *Żywot szlachcica we wsi* [Das Leben des Adligen auf dem Lande], Piotr Zbylitowski in *Rozmowa szlachcica polskiego z cudzoziemcem* [Das Gespräch des polnischen Adligen mit dem Ausländer] sowie Piotr Skarga in *Kazania sejmowe*.⁸² Ca. 1650 schreibt Szymon Starowolski in *Prawy rycerz* [Der wahre Ritter]:

Zginęła śmiałość, zginęło męstwo, a rozkoszy zbytnie, których nauczyliśmy się w domu, niewieściuchami nas poczyniły.⁸³

[Die Kühnheit ist verlorengegangen, die Tapferkeit ist verlorengegangen, und die übertriebene Wonne, die wir zu Hause lernten, haben uns verweiblicht.]

In *Rozmowa baranów* schreibt Marcin Bielski:

Patrzajcie, jako wielka pierwej Polska była,
Kiedy z Rusią, z Wołochy i z Prusy walczyła.
(Z. 147-148)⁸⁴

[Schaut, wie Polen einst groß war, / als es mit Russland, der Walachei und den Pruzen kämpfte.]

Bielski spricht in seinem Satirewerk von der Degeneration und der „verweiblichten“ Zeit. Die Ursache dafür sieht er in der Verbreitung italienischer Sitten, die

80 Sz. Szymonowic: *Sielanki i pozostałe wiersze polskie*, bearb. von J. Pelc, Wrocław 2000, S. 22-29.

81 Vgl. D. Chemperek: „Spodnie szaty” *sielanek Szymona Szymonowica. Idee kontrreformacji*, in: *Świt i zmierzch baroku*, Hrsg. M. Hanusiewicz, J. Dąbkowska, A. Karpiński, Lublin 2002, S. 204-210.

82 Auf diese Texte verweist J. Starnawski (idem: *Marcin Bielski*, op. cit., S. 74-75).

83 S. Starowolski: *Prawy rycerz*, Kraków 1858, S. 31.

84 M. Bielski: *Satyry*, op. cit., S. 27.

„unsere Polen“ der Tapferkeit beraubt haben (Z. 259 ff.). *Sjem niewieści* baut auf dem ähnlichen Prinzip eine Satire auf die Gesellschaft auf:

Żadnej sprawiedliwości u prawa nie mamy,
Poki mężowie rządzą, jej nie doczekamy.
(Z. 269-270)⁸⁵

[Wir erfahren keine Gerechtigkeit / solange Männer regieren, werden wir diese nie erleben.]

Junge Frauen bilden ein Parlament, in dem sie einen Beschluss fassen, dass ihnen die Macht überlassen werde. Sie wenden sich mit dem Beschluss an die Figur, welche die Mutter-Polen darstellt. Diese lässt sie einen Sejm einberufen und die Macht übernehmen. Damit soll die Erneuerung des Staates und seiner Institutionen durchgeführt werden. In dem bewahrten Fragment der Ausgabe von *Sen majowy* [Ein Traum im Mai] aus dem Jahr 1566/1567⁸⁶, segnet im letzten Teil des Werkes das personifizierte Polen „ihre Töchter“ (dieses Fragment kommt in der späteren Ausgabe aus dem Jahr 1586 nicht vor). Jerzy Starnawski (wie auch schon vorher Kamila Kłodzińska⁸⁷) bemerkt darin die Antizipation des Inhalts von *Sjem niewieści*, in dessen Konsequenz den Frauen eine neue Rolle zugeschrieben wird – sie sollen über die Männer herrschen. Mutter-Polen nimmt durch ihre Handlung, nämlich der Segnung, die Rolle von Jakob ein („Błogosław wam wieczny Pan na ziemi i w niebie / Tak w pożytkach i sprawach, i w każdej potrzebie, / Jako on niegdy Jakub synom błogosławił?“ [Segne euch, Du ewiger Herr des Himmels und der Erde, / das, was wir brauchen, bei allen Angelegenheiten und in jeder Not, / so wie einst Jakob seine Söhne segnete]).⁸⁸

Die Segnung durch die Mutter-Polen bezieht sich auf die Enttäuschung, die ihr ihre „ritterlichen Söhne“ bereitet haben, im Vergleich zu den Errungenschaften der vorhergehenden Generationen. Aus diesem Grunde wendet sie sich an ihre „Töchter“, mit der Hoffnung, in dieser Weise die Adelsrepublik zu verbessern. Diesen Gedanken greift *Sjem niewieści* auf, der in der ersten Ausgabe zusammen mit *Sen majowy* herauskam.

Doch um keine absolute Interpretationsfreiheit betreffs der richtigen Ordnung und der Rolle der Frau in der Gesellschaft aufkommen zu lassen, gibt uns die Figur der Konstancja aus *Sjem niewieści* eine Art Anweisung (ähnlich wie die 7. Frau in *Babie koło* von Stanisław Grochowski). Konstancjas Gedanken bilden ei-

85 M. und J. Bielscy: *Sjem niewieści*, op. cit., S. 214.

86 Die Datierung übernehme ich von Kamila Kłodzińska (*Nieznane wydanie „Satyr” Marcina Bielskiego w Bibliotece Kórnickiej*, in: *Z zagadnień teorii i praktyki. Studia poświęcone pamięci Józefa Grycza*, Hrsg. B. Horodyski, Warszawa 1961, S. 389).

87 Ibidem, S. 393, 403.

88 Ibidem, S. 404.

nen Gegensatz zu der Meinung, dass „man nicht als Frau geboren wird“, sondern „man wird es“:

Nie zda mi się, byśmy w to trafiły
 Jakosmy tu sobie zamyśliły.
 Jeśli byśmy swe mężę ganiły,
 Sobie byśmy sromotę czyniły.
 Bo my mężów swych ućciwość mamy
 I przodkiem je wszędzie przekładamy.
 Samo przyrodzenie okazuje,
 Iż mąż żenie zawsze rozkazuje.
 Pisze Mojżesz i drudzy prorocy,
 Iż żona jest w swego męża mocy.
 (Z. 79-88)

[Es kommt mir nicht so vor, dass wir das erreicht haben, / was wir uns ausgedacht haben. / Wenn wir unsere Männer tadeln würden, / dann würden wir uns selbst eine Schmach zufügen. / Denn wir haben die Ehrlichkeit unserer Männer / und diese zeigen wir überall vor. / Es liegt in der Natur der Sache, / dass der Mann der Frau immer befiehlt. / Das schreibt Moses und andere Propheten, / dass die Frau der Macht ihres Mannes untersteht.]

Włosy długie, rozum krótki mamy,
 W takie rzeczy prozno się wdawamy.
 Moja wroźka tak mi ukazuje,
 Iż się wasza rada zopakuje.
 (Z. 183-186)

[Wir haben lange Haare, aber einen kurzen Verstand, / in manchen Sachen stecken wir uns nutzlos rein. / Meine Voraussage ist, / dass euer Parlament auseinanderfallen wird.]

Ano to są nieprzystojne rzeczy,
 Męskie sprawy nam mieć na swej pieczy.
 Czego Bog i przyrodzenie broni,
 Ten wasz umysł, gdy wiatr chynie, zroni.
 (Z. 211-214)

[Es schickt sich nicht, / männliche Angelegenheiten in unserer Obhut zu haben. / Dies verbietet Gott und die Natur. / Das Ausgedachte wird vom Winde verweht werden.]

Nie dało wam tego przyrodzenie,
 Byście miały rycerskie ćwiczenie.
 Tylko samym mężom to przystoi:
 Czynić ręką a jeździć we zbroi.
 A wam łajac, gdy się rozniewacie;
 Żadnej innej obrony nie macie.
 (Z. 697-702)

[Eure Natur erlaubt es nicht, / dass ihr ritterliche Handlungen vollführt. / Das machen nur die Männer: / Mit der Hand schaffen und in Rüstung ausfahren. / Ihr aber könnt nur schimpfen, wenn ihr böse werdet, / eine andere Verteidigungsmöglichkeit habt ihr nicht.]

Solche Signale, welche die Realität wiederherstellen und auf das Wahre hinweisen, gibt es viele. So ist es zum Beispiel auch in der „Topographie“ des „Parlaments unter dem Berg Krepak“ („*sjem pod gorą Krepakiem*“) (Z. 373). Dieser Text dringt in den Bereich der Impossibilia und enthüllt sich dadurch als ein poetischer Witz.

In *Sjem niewieści* überlagern sich die gesellschaftliche Satire und der literarische Witz über die „ein Parlament abhaltenden Frauen“. Beide werden als unzertrennliche Materie dargestellt. Die „politischen“ Artikel – der 4. Artikel behandelt das Verhältnis zum Deutschen Reich, der 5. Artikel das zum Großfürstentum Moskau – grenzen an den witzigen 6. Artikel über die „ritterlichen Übungen der jungen Frauen“ an und an den 7. Artikel über die „Erziehung junger Frauen“. Dem Text kann kein Mangel an Kohärenz vorgeworfen werden. Dass ein Text eine „Ordnung“ benötigt, wird in der europäischen Kultur erst später (nach Jahrhunderten von der Erfindung des Druckes) nämlich als eine kulturelle Notwendigkeit in der Epoche des Klassizismus, begrifflich gemacht. In diesem Sinn erbt der damalige Autor die Angewohnheiten, die der Kultur des Manuskriptes eigen sind sowie der Phase vor der Verbreitung des Druckes und den dadurch verursachten mentalen Änderungen, die letztendlich dazu führten, dass Kompilationen eingegrenzt wurden. Die wachsende Bedeutung der kapitalistischen Ethik (für welche die Literatur eine Ware ist) führte die Autorenrechte ein, deren Eigentümer das Individuum wurde. Frühere Schreibgewohnheiten konzentrierten sich darauf, die gegensätzlichen Elemente in eine „harmonische“ Ganzheit zu bringen. Die Praxis der späten Antike und des Mittelalters kann als eine „Interpolation“ bezeichnet werden. Im Falle des Materialmangels konnte der Autor eine fremde Quelle für sein Werk und das gesteckte Ziel benutzen. Darüber hinaus konnte er die Quelle „verbessern“. Zur Verfügung blieben ihm die Bibel, aber auch die theologischen oder hagiographischen Texte und sogar die weltliche Literatur. Solche Veränderungen ermöglichten dem Autor seine Gelehrsamkeit zu zeigen, erweckten aber auch das Interesse der Öffentlichkeit für einen auf diese Weise präparierten Text – denn dieser realisierte auch den biblischen Spruch: „*Ne particula boni doni te praetereat*“.⁸⁹ Ein gutes Beispiel dafür ist *Matka Ziemia Polska uczy białogłowy walczyć* in *Sjem niewieści* von Marcin Bielski. Hier handelt es sich um die Einverleibung eines vernakulären Traktats über die Eroberungen von Festungen (das

89 Sir XIV, 14: „*non defrauderis a die bono et particula boni doni non te praetereat nonne aliis relinques dolores et labores tuos*“ – nach: B. de Gaiffier: *Recueil d'hagiographie*, Bruxelles 1977, S. 152 ff.

ein Auszug aus *Sprawa rycerska* [Ritterliche Angelegenheit] von Bielski aus dem Jahr 1569 ist). Das geschieht in einer Situation als selbst das Nachdenken über eine Frau in Ritterrüstung als unrein und unsittlich galt (oder auch lächerlich war, wie es Konstancja in *Sjem niewieści* häufig formulierte).⁹⁰

***Babie koło* [Der Frauenkreis]**

Das ist ein Text, der nicht zu den „Frauenparlamenten“ („sejmy niewieście“) gehört, aber sich mit ihnen verbindet. Das Werk *Babie koło* von Stanisław Grochowski aus dem Jahr 1600 behandelt, traditionell für diese „Textgattung“, gesellschaftliche Probleme. Frauen, die als Figur im politischen Leben keine Bedeutung mehr hatten, zeichnen in einem „nichtordentlichen Sejm“ das Bild eines idealen Kandidaten, der für den vakanten Posten des Bischofs infrage kommen könnte (auch schon in der Variante „A“, die von Oszczeđa veröffentlicht wurde, entwickelten Frauen – in der Aussage der 5. Frau – ein Bild des idealen Bischofs). Gleichzeitig wird hier aber auch eine Satire auf die Kandidaten geschrieben, die als „ungeeignet“ für den Bischofsposten gelten. Die Kirchenfrauen, auch Hebammen, Heilkundige, Bettlerinnen wählen einstimmig (was im „richtigen“ Sejm nicht vorkam) einen „geeigneten“ Kandidaten und geben ihre Stimme Bernard Maciejowski (der tatsächlich, von den Jesuiten unterstützt, am 12. April 1600 vom König für das Krakauer Bischofsamt nominiert wurde). In Wirklichkeit haben diese Frauen keinen Einfluss auf die Besetzung der Stelle. In der Überlieferungsvariante „B“ endet der Sejm mit der Verabschiedung eines Antrags und der Unterschreibung einer Förderung des Bischofs durch die Frauen:

Wszystkie zatem
Swym Biernatem
Nie wżgardzajmy!
Temu dajmy
W rząd krakowską
Trzodę boską
Dla cnot jego
Godzien tego
Kaźda wstała
Podpisała.⁹¹

90 Dieser Passus kann darüber hinaus als eine Verbindung zu dem von Marcin Bielski angekündigten Text „Drugie Rycerskie sprawy napiszę wam potym“ (Z. 10) [Die nächsten „Ritterlichen Angelegenheiten“ werde ich ihnen später schreiben] gesehen werden. Diesen gab er im Jahr 1569 als *Sprawa rycerska* [Ritterliche Angelegenheit] heraus.

91 S. Grochowski: *Babie koło*, op. cit., S. 340.

[Also, alle sollen wir / den Biernat / nicht verachten! / Gewähren wir demjenigen, / die Macht in Krakau, / der der göttlichen Herde / durch seine Tugendhaftigkeit / würdig ist. / Jede ist aufgestanden / und hat unterschrieben.]

Dabei muss auf die Inkohärenz, die ähnlich dem *Sjem niewieści* ist, verwiesen werden: Das eigentliche Problem hat hier eine Lösung gefunden, obwohl diese durch die dafür ungeeigneten Personen gemacht wurde. Wichtig ist nur die Lösung des Problems, die in der Perspektive der Intention des Autors wünschenswert wäre. In *Babie kolo* (in der Variante „B“) fehlt bei den Heldinnen eine Entsprechung zu Konstancja aus *Sjem niewieści* von Bielski, die stets auf die „realen“ Verhältnisse zwischen Mann und Frau aufmerksam macht (sie tut dies anhand von Mahnungen und anhand eines „in-Klammer-Stellens“ der Aussagen von ihren Vorrednerinnen). In der Variante „A“ von *Babie kolo*⁹² entspricht dem nur eine Stimme, nämlich die von der 5. Sprecherin. Diese charakterisiert alle Kandidaten, stimmt ebenfalls für Maciejowski und bezeichnet im Schlussteil ihres Auftretens die Vorzüge des Bischofs.⁹³ Einen Hinweis auf die richtige Ordnung – so wie es Konstancja tut – akzentuiert die 7. Frau „nicht heuchlerisch“:

Miłe baby
Z waszej rady
W niebie szydzą,
Gdzie już widzą
Kto z tych będzie,
Kto zasiędzie
Tron biskupi
Sąd nasz głupi
I nie k rzeczy.
Nasze rzeczy
Kądziel zgoła,
Wstańmy z koła.
(Z. 365-376)⁹⁴

92 Enthalten in: A. Oszczyda: *Poeta Wazów*, op. cit., S. 165-174.

93 Ibidem, S. 116. In dem Dedikationsgedicht für den Krakauer Ehrenausschuss der Frauen in *Kolo babie* unter dem Titel *O przyszłym nominacie krakowskim* verwies der Autor auf das Gewicht der Aussage der 5. Frau und entschuldigte sich zugleich für die Umkehr der Ordnung, des Rates, dessen Anstifterinnen die Frauen und nicht die Männer sind: „Z tej miary, choć mi gorzko, że nad wami Baby / Biskupa chcą przelożyć schodząc się do rady, / Jeśli Bóg z łaski swojej nie pokaże znaku. / Piąta wždy jakokolwiek dodaje przysmaku / Babka, ta przećże jednak nienagorzej tuszy“ (Z. 3-7) [Es ist mir unangenehm, dass die alten Frauen sich zusammen zu tun beabsichtigen / und über die Wahl des Bischofs diskutieren, / auch wenn Gott kein Zeichen dafür gibt. / Die Fünfte von ihnen fügt mehr Würze hinzu. / Diese Alte denkt nicht schlecht] (zitiert nach A. Oszczyda: *Poeta Wazów*, op. cit., S. 166).

94 Zitiert nach ibidem, S. 174. Der Schluss ist identisch in *Babie kolo* gemäß der Handschrift in Biblioteka Kórnicka (W.A. Maciejowski: *Piśmiennictwo polskie*, Bd. 3: *Dodatki*, op. cit., S. 176, vgl. A. Oszczyda: *Poeta Wazów*, op. cit., S. 109 [Fußnote 14]).

[Verehrte Greisinnen, / euer Rat / wird im Himmel verspottet, / weil sie dort schon sehen, / wer es sein wird, / wer sitzen wird / auf dem bischöflichen Stuhl. / Unser Gericht ist dumm / und ist nicht maßgebend. / Unsere Aufgabe / ist es am Spinnrock zu sitzen. / Lasst uns gehen.]

Rezeption

Das Aufgreifen von Rechtsformen, wie das Verabschieden von Gesetzen, die dann in den später erschienenen „Sejme” thematisiert wurden (die von Badecki herausgebracht wurden)⁹⁵, stellt eine Entwicklung des Motivs dar, das vorher schon bei Bielski präsent war (und bei anderen Autoren), d. h. ein Beschließen von „Konstitution“ eines Frauenparlamentes mit ihren 23 Punkten, die „Artikel“ genannt wurden.⁹⁶

Die Frauen-Sejme betonen die Rolle der Autorität in der vorindustriellen Kultur sowie die Rolle der Frau, die dem Familienoberhaupt untergeordnet ist. Die Ehefrau ist der Autorität des Ehemannes unterstellt und wurde in den Kategorien der Dienerschaft oder der Kinder behandelt (wie *Marancya*). Sie soll auch die geforderte Achtung und das Gehorsam erweisen (vgl. Ef 6,5). Diese Rolle kann Züge von Askese durch Entsagung annehmen, was auch unter anderem ein Ausdruck von Frömmigkeit ist. Die Resignation erfolgt aus eigenem Willen und ist ein Zeugnis des Widerstandes gegenüber Verlockungen des unreinen Geistes. Wobei der gesellschaftliche Zusammenhang mit der religiösen Norm einhergehen soll.

95 Die Parodien der Neuigkeiten benutzten auch diese Form, wie zum Beispiel in *Sejm niewieści* (PLM 89-90), welcher in *Kiermasz wieśniacki* [Bäuerlicher Festschmaus] von Jan z Wychylówki enthalten ist: „Na smatrucie, kto świadom własny sejm niewieści, / Kto sie kolwiek dowiedziec chce jakiej powieści, / Tam idź, między farbierki i między iglarki, / Kaletniczki, paśniczki, znamienite łgarki. / Wszystkie nowiny wiedzą z Rzymu, z Hiszpaniej, / Z Moskwy, z Iflant, na koniec wiedzą i z Szweciej” (Z. 1-6) (PLM 89) [Unter den Marktständen wird es ein einzigartiges Frauenparlament geben. / Wer etwas Neues erkunden will, / gehe zu den Färberinnen, Nadelmacherinnen, / Taschenmacherinnen, Gürtelmacherinnen, zu den berühmtesten Lügnerinnen. / Sie wissen alles was in Rom, Spanien, / Moskau, Livland und zur guten Letzt auch in Schweden geschieht]. Die „Weitergabe des Wissens” unterstreicht die Rolle des Ehemannes: „Spytasz której: Od kogoś te rzeczy słyszała? / Rzecze: Mąż mi powiedział, kiedy go pytała” (Z. 7-8) (PLM 90) [Du fragtest eine von ihnen: Von wem hast du dies alles gehört? / Sie sagte: Mein Mann hat davon gesprochen].

96 In der posthumen Ausgabe verkleinerte sich die Anzahl der Artikel zu 21 (vgl. J. Starnawski: *Marcin Bielski*, op. cit., S. 80). Dem 18. Artikel entspricht der 17. Artikel. Der 17. Artikel, der wahrscheinlich die Vergehen des Klerus thematisiert, wurde vollständig weggelassen. Nur einige schwache Spuren davon sind im 15. Artikel *Prozni ludzie* enthalten, vgl. K. Kłodzińska: *Nieznane wydanie „Satyr”*, op. cit., S. 399.

Der Mensch, der in einer traditionellen vorindustriellen Gesellschaft lebte, hatte auch die traditionalistischen Meinungen zu achten: Jede Veränderung störte das Sicherheitsgefühl, das auf der geforderten Stabilität beruhte. Einer Veränderung sollte entgegengewirkt werden, auch dann, wenn sie neue und wirksamere Möglichkeiten aufzeigte, um mit den täglichen Lebensproblemen fertig zu werden.⁹⁷ Der Traditionalismus der Adelsrepublik (oder der feudalen Gesellschaft) bestätigte sich selbst durch den Ausschluss der „Anderen“ und nicht durch die Übernahme von Andersartigkeit. Diese wird nur aus der Perspektive der moralischen Didaktik und des Spiels wahrgenommen. Es wird weder eine Gesellschaft neu gegründet, noch ein Gedanke über eine Lösung gemacht, in der die Frauen hätten tagen können. Das könnte den Rückgang der „Frauensejme“ in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts erklären. Der für die Neuzeit charakteristische Prozess im Bereich der Politik – so zum Beispiel Talcott Parsons⁹⁸ – kann als wachsende „Einbindung“ in die Gesellschaft umschrieben werden. Die Aufrechterhaltung der Unterscheidung „das Eigene – das Fremde“ wird als ein Regress angesehen. Dieser verhindert den Prozess des Lernens, auch was die eigene Identität betrifft – in der auch die Möglichkeiten einer kritischen Distanz enthalten sind. In der so allgemein umschriebenen Perspektive drückt sich auch die Veränderung der altpolnischen Kultur aus.

Die „Frauensejme“ können darüber hinaus als eine (nicht gelungene) Probe gesehen werden, die Probleme, welche über die politische und gesellschaftliche Publizistik hinausgehen, artikulieren. Das Erscheinen einer Frau auf der politischen und gesellschaftlichen Szene (innerhalb des Literarischen und der Literatur) reduziert das ihr aufgelegte Stigma der Fremdheit. Die „Sejme“ aktualisierten die Fremdheit in den Aussagen oder der Aktivität der „tagenden“ Frauen, damit diese integriert werden (auch innerhalb des rechtlichen und gesellschaftlichen „Rahmens“). Die Begrenzung der Problematik und das wachsende Gefühl der Bedrohung, der Fremdheit, schlossen neue Möglichkeiten aus, die sich in diesem Schrifttum abzeichneten. Die Figur, der nicht geglaubt wird, wird entfernt – so wie in den Werken von Władysław Stanisław Jeżowski oder in dem Gedicht *Wiersz o fortelach i obyczajach białogłowskich* [Gedicht über Kniffe und Gepflogenheiten der Frauen]. Dieses Ausschließen bestätigt rechtskräftig die kulturelle und gesellschaftliche Fremdheit der Frau.⁹⁹

97 Jacques Le Goff betont in seinen Arbeiten diese Ansicht sehr stark.

98 Vgl. z. B. T. Parsons: *The System of Modern Societies*, New Jersey 1971.

99 Über die soziologischen Mechanismen „das Eigene“ – „das Fremde“ siehe z. B. K.-U. Hellmann: *Fremdheit als soziale Konstruktion. Eine Studie zur Systemtheorie des Fremden*, in: *Die Herausforderung durch das Fremde*, Hrsg. H. Münkler, Berlin 1998, S. 401-459. Ähnliche Bemerkungen beschreiben treffend die Situation der jüdischen Minderheit. Die Probe ihrer Überwindung (auch was die Erlangung politischer Rechte anbelangt)

Niklas Luhmann betont,¹⁰⁰ dass die Intimität als ein Element im Familienleben an Bedeutung und Wert zunehmen kann, wenn die Familie (mit den gegenseitigen Emotionen des Ehemannes, der Ehefrau und der Kinder) selbst aufhört durch die hierarchischen Bedingungen der patriarchalen Macht (die sich auch auf der öffentlichen Ebene abspielt) modelliert zu werden. Die Intimität könnte aber an Bedeutung gewinnen, wenn die Individuen die Fähigkeit erlangen, in Relationen zu treten, die unabhängig vom formalen und gesellschaftlichen Status sind. Das war aber keine Perspektive für die polnischen „Frauensejme“.

wird nicht durch den „Sejm“ vollführt, sondern von den jüdischen „Soldaten“ in die Tat umgesetzt (wie im Rat des Boruchs), vgl. *Wyprawa żydowska na wojnę* [Jüdischer Feldzug] (1606) (PKR 125-136).

100 N. Luhmann: *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*, Frankfurt am Main 1994.

Kapitel 11

„So alt ich auch bin, ich begehre die Ehe mit einem jungen Mann“ – *Marancyja*¹

Die Karnevalskomödie *Marancyja* (ca. 1620-1622) bezieht sich auf das literarische Motiv der heiratsunwilligen Alten Jungfer. Die Alte Jungfer ist eines der Hauptobjekte der karnevalesken Satiren. Sie wird hier stets als eine närrische Frau gezeigt.² Anders in dem Werk *Marancyja*, in dem das Motiv eine Umkehrung erfährt: Hier möchte eine ältere Frau, die schon einmal verheiratet war, noch einmal heiraten. Sie möchte gern einen jungen Mann ehelichen und versucht damit ihre verloren gegangene Jugendlichkeit wieder zu erlangen (und durch ihr „dummes“ Handeln auch den natürlichen Lauf der Dinge aufzuhalten).³ Durch die Heirat möchte sie gleichzeitig aber auch ihre gesellschaftliche Position stärken oder sich vielleicht höher stellen zu lassen.

Eine entgegenstehende Lieblingsfigur solcher Satiren ist ein alternder Mann, der eine viel jüngere Frau heiratet. Gewöhnlich wird hier auf seine Geilheit verwiesen und gleichzeitig auf seine fehlende Potenz, welche in reichlich lustigen (und zugleich belehrenden) Situationen gezeigt wird, wie es zum Beispiel der Magnat Stanisław Herakliusz Lubomirski (1642-1702) in *Komedyja Lopesa starego ze Spirydonem*⁴ [Die Komödie des alten Lopes mit Spiridon] getan hat. Die hier aufgezeigte Verletzung der gesellschaftlichen Sexualnormen, welche durch die

-
- 1 Alle Zitate stammen aus der Ausgabe *Dramaty staropolskie. Antologia*, bearb. von J. Le-wański, Bd. 4, Warszawa 1961, S. 7-38. Die Überschrift dieses Kapitels ist eine Aussage von *Marancyja* (Z. 81).
 - 2 Vgl. E. Moser-Rath: „Lustige Gesellschaft“. *Schwank und Witz des 17. und 18. Jahrhunderts in kultur- und sozialgeschichtlichem Kontext*, Stuttgart 1984, S. 92 ff. Siehe auch K. Gvozdeva: „Groteske Ehe“ in der Frühen Neuzeit und ihre medialen (Re-)Inszenierungen, „Zeitschrift für Germanistik“ 2004, S. 475-484.
 - 3 Über solch eine „narrenhafte“ Haltung als ein Grund- und Schlüsselmotiv der Komik in der alten Literatur, vgl. E. Moser-Rath: „Lustige Gesellschaft“, op. cit., S. 57-80.
 - 4 Auf Parallelen zu *Marancyja* und *Komedyja Lopesa starego ze Spirydonem* (*Dramaty staropolskie*, op. cit., Bd. 5, Warszawa 1963, S. 403-532), betreffs des Prozesses um einen Ehemann verwies Wanda Roszkowska (*Stanisława Herakliusza Lubomirskiego »Lopes cum omnibus suis adiunctis«*. *Problemy rodzimej tradycji literackiej*, in: *O dawnym dramacie i teatrze. Studia do syntezy*, Hrsg. W. Roszkowska, Wrocław 1971, z. B. S. 223).

Heirat eines alten Mannes mit einer viel jüngeren Frau oder durch die Verbindung einer älteren Frau mit einem jungen Mann die „Welt auf den Kopf stellt“, ist eine Herausforderung für die Gesellschaft und wird angeprangert. Dies wird auch in dem fünfbandigen Werk von Badecki gezeigt, in den Werken *Marancyja, Baba albo stary inwentarz* [Die alte Frau oder das alte Inventar] von Maurycy Pieprzyci z Babożenic (PSM 173-191)⁵, dem Epigramm (38) *Baba [Alte Frau]* (PFM 230) aus der Sammlung *Biesiady rozkoszne* [Wollustige Festmahle] von Baltyzer z kaliskiego powiatu [Balthasar aus dem Kreis Kalisch], (11) *Starej dobrze nie chodzić za mąż* [Es ist nicht gut, wenn eine Alte heiratet] (PFM 90) von Adam Władysławiusz, aus der Gedichtsammlung *Przygody i sprawy trefne ludzi stanu wszelakiego* [Abenteuer und lustige Begebenheiten der Menschen aus verschiedenen Ständen] (1613) und in (48) *Babożeniom* [An diejenigen, die sich mit alten Frauen verheiraten] von Kadasytan Nowokracki.⁶

Klischeehafte Darstellungen, welche die Weiblichkeit und die Männlichkeit in der spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Kultur thematisieren, lassen uns beobachten, dass in der Literatur dem Mann keine feindliche Alte Jungfer entgegengestellt wird, welche deutliche Züge einer Nymphomanin hätte.⁷ Anders geschieht es aber im Falle von Alten Jungfern, die das „normale“ Alter einer Verheiratung längst überschritten haben, was der öffentlichen Kritik unterliegt. In der drastischen Form zeigt es sich in dem Brauchtum des „Anspannens“ von „unfruchtbaren“ Frauen: Diese werden an einen Pflug (oder einen Holzklotz) gespannt, um so als ein Gespann die (häufig ungepflasterten) Straßen einer spätmittelalterlichen Stadt zu pflügen. Die Darstellung der „Pflügerinnen“ sollte auf eine sinnlose Tätigkeit hinweisen und auf die „Dummheit“ der Alten Jungfern verweisen.⁸ Das Gespann wird manchmal bewusst ins Wasser gelenkt, was beson-

5 Kürzlich behandelte diesen Text auch Julia Mielniczuk (*Maszka, baba, czarownica – brzydki wizerunek plci pięknej w literaturze staropolskiej*, in: *Człowiek w literaturze polskiego baroku*, Hrsg. A. Borkowski, M. Pliszka, A. Ziótek, Siedlce 2007, S. 195 ff.).

6 K. Nowokracki: *Fraszki i facecje*, bearb. von R. Grzeškowiak, Warszawa 2009, S. 56.

7 E. Moser-Rath: „*Lustige Gesellschaft*“, op. cit., S. 92 ff.

8 Dieses Brauchtum war ca. 1450 weit verbreitet. Vgl. W. Mezger: *Narrenidee und Fastnachtsbrauch. Studien zum Fortleben des Mittelalters in der europäischen Festkultur*, Konstanz 1991, S. 19, 155, 382-386; N. Schindler: *Widerspenstige Leute. Studien zur Volkskultur in der frühen Neuzeit*, Frankfurt am Main 1992, S. 177-179 (weiter verkürzt als „S“), vgl. auch Z. Kuchowicz: *Z dziejów obyczajów polskich w wieku XVII i pierwszej połowie XVIII wieku*, Warszawa 1957, S. 221-231. Über das Brauchtum des Ziehens eines „Aschermittwoch-Holzklotzes“, vgl. auch Stanisław Serafin Jagodyński: *Maszki mięsopustne i powszechne, przy tym kłoda popielcowa* [Fastnachts- und übrige Masken sowie Aschermittwoch-Holzklotz], Kraków ca. 1622 (LM 191-193) hier *Mięsopustu swoboda i jego kłoda* [Freiheit der Fastnacht und der Holzklotz]. Man kann auch auf das Gedicht von Kasper Miaskowski (II 75) *Popielec* [Aschermittwoch] verweisen (idem:

ders im Februar oder März (das heißt in der Zeit des Karnevals) schlimm ist. Damit soll den Angespannten noch deutlicher das Fehlverhalten (und Nutzlosigkeit) vor Augen geführt werden (S 180). Das Dasein der Alten Jungfer wird konsequent mit einer „abnormalen“ Sexualität und sonderbaren Verhaltensweise verbunden – die auch der Heldin *Marancyja* eigen ist.⁹

Nach Auffassung von Norbert Schindler drücken in der frühneuzeitlichen Kultur die satirischen Darstellungen einer Hochzeit oder Eheschließung einen Aufruhr der „Volkskultur“ gegen die „Zivilisations“-Prozesse aus, die zur Unterstreichung der Rolle einer Ehe dienen (S 175-214, insbesondere S 207-210). Das *Tridentinum* rief das Ehesakrament stärker ins Bewusstsein und bestärkte es gegenüber der Auffassung, dass Eheschließungen allein als Angelegenheiten der Familien oder des Adels angesehen wurden, was aufgrund des Gewohnheitsrechts geschah.¹⁰ Für Dietz-Rüdiger Moser illustrieren die kirchlichen Bräuche der Eheschließung im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit die Gewichtung der Ehe als Institution. Es war schwer die Rebellion gegen die Ehe in der Praxis zu erkennen, welche besonders den Christen bewusst gemacht wurde, die in keinem Ehebund lebten, um die Notwendigkeit der Ehe zu demonstrieren. Der Karneval wurde als ein für die Eheschließung günstig gelegener Zeitraum gesehen – denn die Fastenzeit verlangte von den Gläubigen auch sexuelle Enthaltensamkeit.

In der Tatsache, dass unverheiratete Frauen am Aschermittwoch ein Holzspann hinter sich ziehen mussten, sah man (außer den offensichtlichen sexuellen Konnotationen) einen öffentlichen Reueakt der Frauen, weil sie bis jetzt keine der

Zbiór rytmów, Hrsg. A. Nowicka-Jeżowa, Warszawa 1995, S. 344) oder auf das Gedicht, das in *Kiermasz wieśniacki* [Bäuerlicher Festschmaus] (ca. 1613-1615) von Jan z Wychylówki, unter dem Titel *Na kloc wstępną środą* [Auf dem Holzklotz am Aschermittwoch] (PLM 89), enthalten ist, oder auch auf (16) *Pieśń* [Lied] (PLM 113-114) aus der Sammlung *Pieśni i tańce zabawam uczciwym gwoli* (1614) [Lieder und Tänze für den anständigen Zeitvertreib]. Besonders in den letzten beiden Werken kann man die Kraft der Disziplinierung erkennen, die eher zur Auswahl eines Heiratswilligen drängt als zum demütigenden und spöttischen „Holzziehen“.

9 E. Moser-Rath: „*Lustige Gesellschaft*“, op. cit., S. 92, dort auch weitere bibliographische Hinweise. Siehe auch unter dem Stichwort *Alte Jungfer* von Elfriede Moser-Rath betreffs der literarischen Darstellungen des Motivs der „Alten Jungfer“, in: *Enzyklopädie des Märchens* (Bd. 1, Sp. 365-369).

10 H. Conrad: *Das tridentinische Konzil und die Entwicklung des kirchlichen und weltlichen Eherechts*, in: *Das Weltkonzil von Trier*, Hrsg. G. Schreiber, Freiburg 1951, S. 297-324; R. van Dülmen: *Fest der Liebe. Heirat und Ehe in der frühen Neuzeit*, in: *Armut, Liebe, Ehre. Studien zur historischen Kulturforschung*, Hrsg. R. van Dülmen, Frankfurt am Main 1988, S. 67-106. Vgl. auch: H. Schilling: *Konfesjonalizacja. Kościół i państwo w Europie doby przednowoczesnej*, übers. von J. Kałężny, Poznań 2010, S. 204-211, 380-429.

ihnen zugeschriebenen Rollen als Ehefrau und Mutter eingegangen waren.¹¹ Das Beispiel *Marancyja* zeigt, dass die Auffassung Schindlers nicht richtig war. Die satirische Darstellung der unwirklichen und lustigen „Ehe“ bringt aber auch eine Würdigung des eigentlichen Sakraments der Ehe mit sich.

Die Gewichtung der Institution der Ehe thematisiert in der altpolnischen Dramaturgie auch u. a. die vor *Marancyja* entstandene *Komedyja o Lizydzie w stan małżeński wstępującej* [Komödie von Lizyda, die in den Ehestand tritt] von Adam Paxillus aus dem Jahr 1598, besonders in der Aussage des zukünftigen Ehemannes Democillus: „rzecz barzo wielka, jedna z sakramentów, / Do której przyjęcia człek ma być rzadnie gotów“ [es ist eine sehr große Sache, eines der Sakramente, / auf das ein Mensch sehr gut vorbereitet sein muss, es anzunehmen] (Z. 729-730), aber auch in der langen Rede seines Vaters Filo.¹² Die vorher entstandene Komödie *Komedyja Justyna i Konstancyjej* von Marcin Bielski (1557)¹³ ist ein Moralitäts-Lob auf die Institution der Ehe, die aus den Prozessen innerhalb des Christentums des 16. Jahrhunderts gewachsen ist (sie wurden als Intensivierung der Wirkung der religiösen Doktrin auf die Ganzheit des gesellschaftlichen Lebens gesehen). In *Dziewosłqb dworski* [Höfischer Brautwerber] (ca. 1620)¹⁴ wird hingegen das sündige Leben des Pamphilus kritisiert, der nicht verheiratet ist. Der Karneval und das Flirten bieten ihm weitere Gelegenheiten zur Verschwendung seiner Güter und zum Ausleben seines unfrohen Lebens. Pamphilus verhält sich so, als ob er ewig leben könnte (das heißt, er verhält sich wie ein „Verrückter“ oder ein „Dummer“) – in ähnlicher Weise behandelt er sein Hab und Gut. Der sich nähernde Karneval soll sich aber als sein letzter erweisen. Pamphilus macht sich zum Flirten auf, trifft jedoch auf eine Frau, die ihn zugrunde richten will, da sie sich als der ihn in seine Bahn ziehende Tod [Śmierć]¹⁵ erweist. Die körperliche Vereinigung zwischen Mann und Frau (in welche das Flirten führen sollte), bedroht ihn mit Verdorbenheit und Vernichtung – und endet mit dem Tod des Mannes. Mit dem Tod wird der Körper einer Frau assoziiert, die Sexualität wird hier überaus negativ dargestellt. *Dziewosłqb dworski* übermittelt eine wichtige Warnung vor der Weiblichkeit. Der Mann, der des Schutzes der Religion beraubt wurde, welche ein tugendhaftes Leben bedeutete, unterlag viel zu schnell

11 D.-R. Moser: *Fastnacht – Fasching – Karneval. Das Fest der „Verkehrten Welt“*, Graz-Wien-Köln 1986, S. 265.

12 Vgl. *Dramaty staropolskie*, op. cit., Bd. 2, Warszawa 1959, S. 91-132, hier S. 121 sowie 123-126 (hier besonders Z. 815-830 auf S. 125).

13 Das Werk zitiere ich aus der Ausgabe von M. Bielski: *Komedyja Justyna i Konstancyjej*, M. i J. Bielscy: *Sjem niewieści*, bearb., Kommentar und Einführung J. Starnawski, Kraków 2001.

14 Zitate aus der Ausgabe: *Dramaty staropolskie*, op. cit., Bd. 4, Warszawa 1961, S. 101-136.

15 Der „Tod“ ist im Polnischen weiblichen Geschlechts [Anm. K.R.].

der Weiblichkeit. Pamphilus blieb nur noch eine sehr kurze Zeit übrig, um sein Leben zu ordnen (gleich wie dem Meister Polikarp aus dem altpolnischen Dialog *Rozmowa Mistrza Polikarpa ze Śmiercią*). Die Struktur des 4. und 5. Teils entspricht der Moralität: Hier zeigen sich die christliche Ordnung und die zentrale Frage nach Schuld und Bestrafung des Sünders Pamphilus. In *Mięsopust abo tragicocomaedia* [Der Karneval oder die Tragikomödie] (1622) wird auch das Motiv der Ehevermittlung während des Karnevals thematisiert. So im 2. und 3. Teil des 3. „Aktes“, am Beispiel des verwitweten und einsamen Gastwirts (Karczmarz).¹⁶

Innerhalb der karnevalesken Bräuche beziehen sich die Disziplinierungsmaßnahmen in der Frühen Neuzeit zum Beispiel auf das oben erwähnte Ziehen eines Holzklotzes (oder Pflugs) am Aschermittwoch durch die heiratsunwilligen, jungen Frauen (oder durch solche, denen es nicht gelungen ist im Karneval zu heiraten) auf andere Bräuche, die sich durch Gewalt kennzeichnen und junge Männer und Frauen betreffen, die noch nicht in einen Ehestand eingetreten sind (S 198-205).¹⁷ Der Brauch des Pflugziehens war ab der Mitte des 15. Jahrhunderts sehr verbreitet. Ende des 16. Jahrhunderts wurde dagegen oft angegangen, weil damit eine Verlängerung der karnevalesken Bräuche bis zum Aschermittwoch einherging, was zur Quelle des Anstoßes wurde.¹⁸

Marancyja

Im Rahmen des Disziplinierungsprozesses, welcher eine Wertschätzung der Normen verlangte und eine Enthaltbarkeit von Exzessen forderte (die man immer öfter in Zusammenhang mit dem Karneval gemacht hat), stellt ein Werk wie *Marancyja* in der Tat ein „zivilisierendes“ literarisches Substitut dar, insbesondere was die Thematisierung des Brauches des ins Wasserwerfens von heiratsunwilli-

-
- 16 Dieser Abschnitt ist eine Satire auf die Ehe – der Wirt Karczmarz (wie auch *Marancyja* in *Marancyja* oder der Schultheiß (Szołtys) in *Z chłopa król*) tritt in der Rolle eines Narren auf und illustriert die Feststellung *stultorum infinitus est numerus* (Eccl 1.15). Dieses Motto erfüllt die Anzeichen der karnevalesken Spiele als Demonstration menschlicher Dummheit (D.-R. Moser: *Fastnacht – Fasching – Karneval*, op. cit., S. 53).
- 17 D.-R. Moser: *Fastnacht – Fasching – Karneval*, op. cit., S. 265-266, 268 (Angreifende Mädchen). Wir kennen die Umwandlung des Brauches des ins-Wasser-Werfens nichtverheirateter Frauen nicht. Die (literarische) Illustration des Anspannens an einen Holzklotz (der ein Bild für einen Häufelpflug sein soll) oder Pfluges wird zum Beispiel in der Karnevalskomödie von Hans Sachs *Schwanck. Die hausmaid im pflug* dargestellt (W. Röcke: *Text und Ritual. Spielformen des Performativen in der Fastnachtkultur des späten Mittelalters*, „Das Mittelalter“ 2000, S. 92-95).
- 18 D.-R. Moser: *Fastnacht – Fasching – Karneval*, op. cit., S. 265-266. Siehe auch W. Mezger: *Narrenidee und Fastnachtsbrauch*, op. cit., S. 382-385.

gen jungen Frauen anbelangt: Im letzten Akt dieser Komödie kommt es zur Literarisierung dieser „karnevalesken“ Sitte.

In Hinblick auf die weiblichen Satiren ist dieses Werk ein Gegenpol zu *Sejm paniński* [Sejm der Jungfrauen] von Jan Oleski (vor 1617) (PSM 85-104), der oft wiederholt bis ins 18. Jahrhundert herausgegeben wurde.¹⁹ In diesem *Sejm* nehmen Frauen die Rolle ein, welche nur adligen Männern vorbehalten war. Darin kann ein Element des Karnevals gesehen werden – nämlich ein Teil des Karnevals, der speziell für Frauen reserviert war und bis Aschermittwoch ging (S 187-188). Der Text thematisiert auf lustige Art „Jungfern“-Bräuche. Der ganze Text *Sejm paniński* umfasst das Klagen nichtverheirateter Frauen, die während des Karnevals keinen Ehebund geschlossen haben. Dabei ist es wichtig den religiösen Didaktismus von *Sejm paniński* zu betonen:

Wieręc, rzec muszę prawdę, że w tej sprawie
 Około mężów przypuszczają się prawie
 We wszystkim mamy na Boga samego –
 Ten sam niechaj da, jako wola jego.

[...]

A tak, niżeli się stąd roznidziemy,
 To jak najlepiej pamiętać będziemy:
 Oddawać Bogu w moc swe wszystkie sprawy,
 On sam opiekun najwyższy, prawdziwy.²⁰
 (*Ostatnia panna*, Z. 555-558, 569-572)

[Also denke daran, dass ich jetzt die Wahrheit sagen muss: / In allen Sachen müssen wir uns auf Gott verlassen / und auch auf das, was die Ehemänner anbelangt. / Gott selbst soll uns nach seinem Willen einen Ehemann geben. / [...] Und so, bevor wir von hier auseinandergehen, / so werden wir uns sehr wohl daran erinnern: Wir sollen Gott alle unsere Aufgaben anvertrauen, / denn er selbst ist unser höchster und wahrer Beschützer.]

Sowohl *Sejm białogłowski* (erschieden vor 1617) als auch *Prerogatywa abo wolność mężatkom* [Prärogative oder Freiheit für die Ehefrauen] von Jeremian Niewieściński (erschieden vor 1684) greifen jeweils unterschiedlich die Bedingungen eines Ehebündnisses auf. In beiden Werken werden quasi-rechtliche Formen genutzt (die schon in *Sejm niewieści* von Marcin Bielski vorkommen), welche populär für die Texten waren, die den Karneval thematisieren. Aus diesem

19 Vgl. Karol Badecki (LM XX).

20 Diese Überzeugungen sind beständig und man kann sie in unterschiedlichen altpolnischen Texten finden, vgl. zum Beispiel die Anekdote (72) *Mąż i żona od Boga* [Ehemann und Ehefrau vom Gott gewählt] im Band *Co nowego. Zbiór anegdot polskich z r. 1650*, Hrsg. A. Brückner, Kraków 1903, S. 45.

Grund gibt es die formalen Ähnlichkeiten mit Texten, die auf eine vergleichbare Weise konstruiert waren.²¹

Die in *Marancyja* geführte Debatte zum Thema Eheschließung zeigt indirekt die Bedeutung der beiderseitig fehlenden Sicherheit bezüglich der Erwartungen, welche mit den Rollen beider Geschlechter verbunden waren. Ein Hauptthema in *Marancyja* und – wenn wir im Kreis der „Frauensatiren“ von Badecki bleiben – im Gedicht *Wiersz o fortelach i obyczajach białogłowskich* [Gedicht über Kniffe und Gepflogenheiten der Frauen] (ca. 1684) – sind Ängste und Befürchtungen vor einer fremden, unverständenen Sexualität (S 200 ff.). So heißt es zum Beispiel im Gedicht *Wiersz o fortelach*: „To takie są mężatki – których ja zabawy, / Obyczaje, fortele i wszystkie ich sprawy / Krótko spisał; gdyż dalej, co tam robią ony, / Nie wiem zgoda, bom jeszcze nigdy nie miał żony. / Ba i nie karz mię, Panie tym stworzeniem swoim, / Co to nawet i w nocy nie da spać spokojem” (Z. 403-408) (PSM 163) [Eben so sind die Ehefrauen – deren Spielchen, / Gepflogenheiten, Kniffe und andere Sachen / ich hier kurz niederschrieb; Was sie noch so machen, / das weiß ich nicht, weil ich selbst noch nie eine Ehefrau hatte. / Puh, und bestrafe mich, Herrgott, nicht mit diesem von Dir geschaffenen Wesen, / das einen noch nicht einmal in der Nacht zu Ruhe kommen lässt].

Die Komik in *Marancyja* zeigt sich auch darin, dass sie das hier letzterwähnte Problem eher auslacht als dass sie eine Antwort darauf gibt (auch wenn wir die abschließenden Verse dieses Werkes nicht kennen). Alle Texte (außer *Marancyja*), die von Badecki als „Frauensatiren“ bezeichnet werden, verdeutlichen, wie stark Frauen den paternalistischen Gesellschaften und ihren Geschlechterrollen untergeordnet waren. Die Reduktion der Frau auf ihre reproduktiven Funktionen ist ebenso stark wie die Kontrolle über den Sexualtrieb (S 197). Die Figur der *Marancyja* demonstriert wie die menschliche Sexualität vergehen kann, indem sie den Sexualtrieb ins Komische zieht.²² Ihre späte Heirat zeigt die Überheblichkeit ihrer egoistischen Hinwendung zu sich selbst statt zu einer wahren Liebe – *caritas*. Der Autor lässt hier keine Illusion offen, was die richtige Hierarchie der Werte ist.

Der Autor schenkt uns keine Beschreibung der Schönheit von *Marancyja*. Es fehlt an Informationen über die Dissonanz zwischen dem ausgedienten, dünnen Körper, der mit seiner Hässlichkeit besticht, und dem ständigen sexuellen Verlangen, das an Männer gerichtet ist (insbesondere an *Matyjasz*). Das Problem

21 Vgl. A. Kochan: *O konceptach prawniczych w literaturze XVI i XVII wieku*, in: *Koncept w kulturze staropolskiej*, Hrsg. L. Ślęk, A. Karpiński, W. Pawlak, Lublin 2005, S. 236-239.

22 Eine beliebte Szene der Karnevalskomödie war unter anderem die Darstellung des ungesättigten sexuellen Appetits einer frisch vermählten Ehefrau (vgl. z. B. R. Krohn: *Der unanständige Bürger. Untersuchungen zum Obszönen in den Nürnberger Fastnachtspielen des 15. Jahrhunderts*, Kronberg 1974, S. 109-110).

der Unangemessenheit der obszönen Vorstellungen taucht hier nicht auf. Diese bleiben in *Marancya* ausschließlich in der Sphäre der Allusion. Es gibt aber auch keine Wahrnehmung von Sexualität aus der Perspektive teuflischer Verlockungen. Diese Perspektive zeichnet sich besonders auf dem Gebiet der religiösen Literatur ab.²³ Dabei darf die Rolle der Zivilisationsprozesse nicht außer Acht gelassen werden, welche die „karnevaleske“ Erotik der Heldin verdecken (d.h. das Irdische der Ehe und des Sexualaktes im Gegensatz zu der Sakramentalität der Ehe). So kommt auch die symbolische Gegenüberstellung vom „Wein“ (das Sakrament) und „Wasser“ (das Irdische) ohne Darstellung der karnevalesken Erotik aus.

„So, hab ich mich jetzt bald zur Närrin machen lassen“

Der Didaktismus des Werks offenbart sich im „Selbstbewusstsein“ der Marancyja:

Otom ja teraz głupią wnet się uczyniła,
Skoro jedno młodzieńca chęć mię obłapiła;
O powinność nic nie dbam, wszystkim zaniechała,
A staram się z pilnością, bym go jako miała.
Widzę, że mną nie gardzi, z rozmowy onego,
Pokuszę się, jeśli ma co przyjacielskiego.
(Z. 9-14)

[So werde ich bald zur Närrin, / da mich plötzlich die Lust auf einen Jüngling gepackt hat. / Um meine Pflicht kümmere ich mich nicht, alles habe ich stehen und liegen gelassen / und eifrig bemühe ich mich, ihn irgendwie zu bekommen. / Ich sehe, dass er mich nicht verachtet, wenn ich mit ihm spreche. / Und ich werde mich an ihn lüstern wagen, wenn er zu mir freundlich ist.]

Będąc starą, młodego a pragnę w małżeństwo,
Będzie się wstydał starej dać swoje młodzieństwo.
Lepszać stara, Matysku, we wszystkim dogodzi,
Panem będziesz, ta sługa, patrz, co cię nadchodzi.
(Z. 81-84)

[So alt ich auch bin, ich begehre die Ehe mit einem jungen Mann, / er wird sich wohl schämen, der Alten seine Jugend zu geben, / doch die Alte ist besser, Matyjaszek. Sie wird dich in allem zufrieden stellen, / du wirst der Herr sein, ich die Magd. Schau, was dich erwartet!]

Eine kritische Reflexion über ihre eigene Lage (die in Wirklichkeit eine wertende Stimme des Autors ist, die auch das Publikum teilen sollte), ihren gesellschaftlichen Status, erfährt jedes Mal eine „Umkehrung“ und eine Umwandlung in ein

23 Vgl. z. B. E. Moser-Rath: „*Lustige Gesellschaft*“, op. cit., S. 86 ff.

nicht „richtiges“ Bild, in eine Illusion – welche die Macht über Marancyja in den letzten Versen beider Zitate entfaltet. Es ist kein Beweis des Selbstbewusstseins der Heldin (Ähnliches kann man auch bei dem Schultheißen (Szołtys) aus *Z chłopa król* bemerken), sondern eine Bestätigung der fundamentalen Abhängigkeit des Werkes von der darin enthaltenen didaktischen Intention. Durch das „Selbstbewusstsein“ der Heldin wird dem Rezipienten das richtige Verständnis für die Figur mitgeteilt. Das erkennt auch Matyjasz:

Marancyja mnie sobie, głupia, podobała,
Abym ją pojął, zawsze o to siłowała.
(Z. 129-130)

[Marancyja, die Närrin, hat an mir Gefallen gefunden, / damit ich sie mir nehme, darum hat sie sich sehr bemüht.]

Diesem dienen auch die Aussagen anderer Figuren. So durch die Worte einer der Köchinnen:

Siostró, nowinę niosę, cóm tera słyszała,
Jakoby Marancyja za mąż, głupia, chciała.
Dziwno mi barzo temu, w leciech już podeszła.
Na urodzie, baczeniu, i rozumie zesła;
Za chłopa, jako słyszę, wieku kwitnącego!
Wierzę, Bóg niepomału skarże człeka tego.
(Z. 147-152)

[Schwester, ich sage, was ich gerade Neues gehört habe: / Marancyja, die Dumme, möchte heiraten. / Das wundert mich doch sehr, denn sie ist doch schon in die Jahre gekommen. / An Schönheit, Besonnenheit und Verstand hat sie abgenommen. / Sie will einen Mann im blühenden Alter, wie ich höre! / Aber ich glaube doch, dass Gott diesen Menschen bald bestrafen wird.]

Die Köchinnen disziplinieren Marancyja – oder möchten es gerne – indem sie an die gesellschaftlichen Normen erinnern. Diese sind für eine Perspektive der Eheschließung äußerst wichtig. Der Verlust eines guten Rufes kann Marancyja die Chancen für die Ehe nehmen. In traditionellen Kulturen mit ihrer Schlüsselrolle der mündlichen Vermittlung, kann die Verleumdung einen sehr großen Schaden anrichten (S 183). (Deshalb sind auch die Hinweise von Nice, in der schon erwähnten Komödie *Komedyja o Lizydzie* wichtig, in der es heißt: „Gębuškę też sznurować panienkom przystoi, / Obmowisk hańbiących onych niechaj nikt nie stroi. / Zasię wielomówności tej sie strzec należy, / Gdyż na panny przygana leda z czego wbieży“ (Z. 671-674)²⁴ [Das Mäulchen sollte man den jungen Fräulein zuschnüren, / keine sollte jemanden übel und entehrend nachreden. / Vor vielem derartigen Gerede sollte man sich in Acht nehmen, / denn einem Fräulein einen

Vorwurf zu machen, kann man aus der kleinsten Sache]). Wichtig ist auch die Perspektive der göttlichen Vergeltung, die in die Umkehr der richtigen Ordnung eingeschrieben ist. Die Einwilligung Matyjaszsz zur Heirat kann schließlich auch zu einer Strafe Gottes gegen ihn führen.

Die Rationalität der in *Marancyja* auftretenden Wahrsagerin (Wrózka)²⁵ wird über die Rationalität von Marancyja und den an der Liebesmagie interessierten „Mädels“ gestellt:

Młodzieniec ten rodzaju, widzę, szlacheckiego,
Przeto, mi się zda, nie jest ramienia twojego;
Dojdiesz jednak małżeństwa, ale z wielkim śmiechem.²⁶
(Z. 229-231)

[Ich sehe einen jungen Mann vom adligen Stand, / mir kommt es so vor, dass er Deiner nicht standesgemäß ist, / denn er wird dich zwar heiraten, aber das geschieht mit großem Gelächter.]

Ja nie wiem, czemu dziewczki tak głupie na świecie,
Płacą dobrze, gdy k woli onym co zaplecie.
Ja bym nigdy tak często krztania nie nałała,
Gdybym sztucznie machlować z nimi nie umiała.
(Z. 241-244)

[Ich weiß nicht warum es so viele dumme Mägde auf der Welt gibt, / die gut zahlen, wenn man ihnen voraussagt, was sie hören wollen. / Ich würde nie so oft so viele Gläser kippen, / wenn ich sie nicht belügen könnte.]

Durch die Wahrsagerin, die hier eine wichtige gesellschaftliche Rolle einnimmt, wird das Fehlen der „normalen“ Kommunikation zwischen den Geschlechtern thematisiert. Eine ähnliche Rolle fällt in *Komedyja o Lizydzie* von Adam Paxillus²⁷ dem Ostromądr [der Astrologe] zu, welcher der verwaisten und alternden Lizyda ihren zukünftigen Ehemann „hervorzaubert“. Die jungen Frauen in *Ma-*

-
- 25 Die Wahrsagerinnen sind in der Regel feindselige Weiber, die in einer Einöde wohnen, welche in *Marancyja* an einem Vorort (nämlich Lyczaków) von Lemberg lokalisiert wird (Z. 195), in dem es schon im 16. Jahrhundert einen Friedhof für Pestkranke gab.
- 26 Den Standes- und Vermögensunterschied griff zum Beispiel Krzysztof Opaliński (1611-1645) in der Satire (I 8) *Na zaloty i małżeństwa nierówne i nieuważne* [Über das Flirten und die nicht standesgemässen sowie unvorsichtigen Eheschließungen] auf. Das Thema kommt auch in anderen Satiren vor: (I 4) *Na tych, co się w zeszłym wieku żenią* [Auf diejenige, die im Alter Ehe schließen]; (V 9) *Na złe życie w małżeństwach i rozwody* [Auf das tadelnswerte Eheleben und auf die Scheidungen] (K. Opaliński: *Satyry*, Hrsg. L. Eustachiewicz, Wrocław 2005, S. 47-53, 30-33, 325-328).
- 27 Der Autor bemühte sich jedoch darum, dass in der Aufstellung der Wahrsagungen, die Lizyda ihren zukünftigen Ehemann zeigte, vor allem die „Obhut des allmächtigen Gottes“ („przejrzanie Boga wszechmocnego“) (*Epilogus*, Z. 977) zu erkennen war.

rancyja können der Wahrsagerin ihre Wünsche und Erfahrungen kundgeben. Die Wahrsagerin stellt die Herzenswünsche der jungen Frauen unter die gesellschaftliche Kontrolle – sie verbalisiert sie durch das Aufzeigen von „jungfräulicher“ Gutgläubigkeit. Die Wahrsagerin dient der Kritik der Liebesmagie,²⁸ deren Wesen nimmt ein betrügerisches Ausmaß an, was sie selbst konstatiert (damit stellt sie ein weiteres didaktisches Element der karnevalesken Anti-Welt dar). Es gibt in der Barockepoche viele Predigten, in denen das Verheiratetwerden der jungen Frauen dank der Magie angeprangert wird sowie das Verlangen nach dem Wissen über die eigene Zukunft, die sie dadurch erhalten möchten.²⁹

Die in *Marancyja* auftretenden Figuren (Matyjasz, die Köchinnen, die Wahrsagerin) machen die Allgemeinheit der Regeln bewusst, gegen welche die Heldin verstößt. Auch der Gutsherr warnt *Marancyja* vor einer Eheschließung und als Untertanin erhält sie deswegen nicht die Erlaubnis zu heiraten, doch sie beharrt in ihrer weiblichen Sturheit, *hybris*, und sagt:

Co waszmość powiedasz? że mi jest nierówny;
Zrównamy się, ty nie bądź w tej sprawie odmowny.
(Z. 281-282)

[Was sagen Sie? Er soll meiner und meines Standes nicht gleich sein? / Wir werden uns dem Stande schon anpassen, stehen Sie dieser Sache nicht so ablehnend gegenüber.]

Das Gespräch zwischen dem Gutsherrn und *Marancyja* verweist auf folgende Mängel: Sie ist unfähig sich unterzuordnen, sie schätzt den guten Rat des Herrn gering, obwohl sie diesen absolut befolgen sollte. Des Weiteren wird die Frau von demjenigen übergeben, unter dessen Herrschaft sie weiterhin bleibt – in *Marancyja* ist es der Gutsherr.³⁰

28 Z. Kuchowicz: *Miłość staropolska. Wzory – uczuciowość – obyczaje erotyczne XVI-XVIII wieku*, Łódź 1982, S. 368-380. Das Thema der Zaubereien und Liebesmagien ist in vielen altpolnischen Werken vorhanden. Eines der bekanntesten Beispiele ist (XV) *Czary* von Szymon Szymonowic (*Sielanki i pozostałe wiersze polskie*, bearb. von J. Pelc, Wrocław 2000, S. 134-140).

29 E. Moser-Rath: „*Lustige Gesellschaft*“, op. cit., S. 92 mit Bezug auf den Typus AaTh 1476 (*The Types of Folktale. A Classification and Bibliography*, Ed. A. Aarne, S. Thompson, Helsinki 1961), wo die Neckerei zwischen dem Kirchendiener und der Alten Jungfer, die bei innbrünstigen Gebeten um einen Ehemann ertappt wurde, thematisiert werden. Eine besondere Rolle spielt dabei auch der Patron der Ehe, der Hl. Andreas.

30 Vgl. W. Abraham: *Z dziejów prawa małżeńskiego w Polsce. Zezwolenie panującego lub panów na małżeństwo poddanych i świeckie opłaty małżeńskie*, in: *Księga pamiątkowa ku czci Bolesława Orzechowicza*, Bd. 1, Lwów 1916, S. 36-38.

Die Magie

In der Regel wird angenommen, dass das 17. Jahrhundert das Jahrhundert der Magie war. Das in der Renaissance entwickelte Interesse an Magie wurde weiterentwickelt und bereitete den Weg zum Interesse am Okkultismus in der Aufklärung.³¹ Die Magie blieb bis zur 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts³² eine allgemein akzeptierte Form von Wirklichkeit – ihre Negierung kam einer Negierung der Übermacht Gottes gleich.³³ Das Fehlen an Distanz zur Magie zeigt sich in der Stärke der Überzeugung gegenüber der magischen Anwendungen – sowohl beim Rezipienten des Werks als auch unter den „jungen Mädels“, die aus dem einfachen Volk stammen. Für *crimen magiae* eigneten sich besonders die Melancholiker sowie die „von Natur aus dummen und leichtgläubigen Frauen“.³⁴ Kennzeichnend ist, dass je mehr die magischen Anwendungen vom Milieu eines Beobachters, der aus einem Gelehrtenkreis stammt, entfernt waren, desto mehr wurden sie ein Zeugnis der Sünde und zugleich der körperlichen und geistigen Gebrechlichkeit.

Die Magie in *Marancyja* wurde der didaktischen Intention untergeordnet: Der Bekämpfung ihrer „Volks“-Version sowie der Bestätigung der Wahrhaftigkeit des Christentums. Dies zeigt sich zum Beispiel in der ein halbes Jahrhundert früher erschienenen Komödie *Komedyja Justyna i Konstancyjej* von Marcin Bielski (die mit der Vermählung von Konstancja endet). Hier warnt Nadzieja [Hoffnung] oder Spes sehr deutlich vor den magischen Praktiken, insbesondere vor dem Bleigießen durch unverheiratete Frauen:

Ony chcą mieć wszystko z doswiadczenim
 A nie Boskim z łaski swej zrządzzenim.
 Nie kuś Bogiem ni Jego świętemi,
 Nie pętaj się czarami przeklętymi.
 Nie pomogą tobie lane woski
 Jest każdej dar obiecany Boski.
 Miej jedno, Panno, nadzieję w Bodze
 Możesz nie być dalej w takiej trwodze.
 (III, Z. 223-230)

-
- 31 Ch. Daxelmüller: *Das literarische Magieangebot. Zur Vermittlung von hochschichtlicher Magiediskussion und magischer Volksliteratur im 17. Jahrhundert*, in: *Literatur und Volk im 17. Jahrhundert. Probleme populärer Kultur in Deutschland*, Hrsg. W. Brückner, T. 2, Wiesbaden 1985, S. 837.
- 32 Über die esoterischen Strömungen in der Zeit der Aufklärung, vgl. *Aufklärung und Esoterik*, Hrsg. M. Neugebauer-Wölk, Hamburg 1999.
- 33 Ch. Daxelmüller: *Das literarische Magieangebot*, op. cit., S. 840.
- 34 Martin Biermann: *De magicis actionibus*, Wittenberg 1613, S. 133-134, diesen Text zitiere ich aus: Ch. Daxelmüller: *Das literarische Magieangebot*, op. cit., S. 842 und 857 (Fußnote 54).

[Sie wollen selbst ihre Erfahrung machen / und sich nicht auf Gottes Güte verlassen. /
Versuche nicht Gott und seine Heiligen, / halte dich nicht an verfluchte Zaubereien. /
Kein Bleigießen wird dir helfen, / eine Gabe Gottes ist einer jeden Frau versprochen.
/ Lege, junges Fräulein, die Hoffnung in Gottes Hand, / dann wirst du nicht in großer
Angst leben müssen.]

Dieser Gedanke wiederholt sich auch in der Aussage des Ehemannes, der Charitas genannt wird:

Pan Bog nam jest to małżeństwo sprawił,
Sama sie nama dziewosłębem zstawił.
Nie pacierzmi sobie-ś mię wypiała,
Ani woskiem na wodzie wylała.
Ale taka Boża wola była,
By ty ze mną w społeczności żyła.
(III, Z. 277-282)

[Der Herrgott leitete unsere Ehe ein. / Er selbst wurde zu unserem Brautwerber. / Du
hast mich weder durch Gebete bekommen, / noch durch das Bleigießen. / Aber es war
Gottes Willen, / dass du mit mir in einer Gemeinschaft leben sollst.]

Da die Frau sich ihren Ehemann aber nicht aussuchen kann (auch nicht mit Hilfe der Magie) kann das Brautwerben auch als eine Art Spiel gesehen werden – zur Belehrung der Sünder. Das zeigt sich ebenfalls in dem Theaterstück *Marancyja*, in welchem die Heldin eine eigene Entscheidung trifft, ihren Geliebten zu wählen, und diese Wahl sich aber als falsch erweist.

Wasser oder Wein

Der Didaktismus der „Belehrung“ von *Marancyja* musste im Rahmen des richtigen „Scherzes“ hineingepasst werden. (Somit hat dieser einen wichtigen gesellschaftlichen Auftrag.) Der Gutsherr selbst bewilligt diesen: „Nie zabraniam, jedno bacznie krotofile stroić / Waruję, niesusznego abyś co miał broić“ (Z. 137-138) [Ich verbiete es nicht, aber vorsichtig sollt ihr mit den Scherzen umgehen, / ich achte darauf, ich warne davor, dass du keinen Unfug machst]. Die sexuelle Lust *Marancyjas* unterliegt der Verspottung in dem „Scherz“ *Matyjasz*, was er bei der Herrichtung des Bades für die „jungfräuliche“ Heldin zeigt. Es soll in einem schwarzen, dreckigen Küchenwasser stattfinden:

Po ślubie i bankiecie naprawię łożnicę
Na wannie, wodą uczczę swą oblubienicę.
(Z. 143-144)

[Nach der Hochzeitfeier und nach dem Bankett werde ich das Schlafgemach richten /
in der Wanne, und mit dem Wasser werde ich meine Geliebte feiern.]

[...] do małżeńskiej onę wprowadzę łożnicę;
Postaw wodę, bo czarna, umyję dziewicę.
(Z. 443-444)

[[...] Ich werde sie in das Ehebett führen, / Lass Wasser hinstellen, dreckiges! So werde ich die Jungfrau waschen.]

In *Cień pierwszy* [Erste Szene] des 5. Aktes sagt Marancyja:

Niecotliwy ten człowiek jako mię oszukał,
Zaledwe się położy, kadzią wody splukał.
(Z. 563-564)

[Tugendlos ist dieser Mensch, der mich so hintergangen hat, / kaum habe ich mich hingelegt, da hat er mich mit dreckigem Wasser gegossen.]

Das Bad kann hier an die Symbolik der Fruchtbarkeitsriten anknüpfen und an die Rolle des Wassers – doch findet hier eine Umkehrfunktion statt, weil das Bad in einem verdreckten Wasser stattfindet.³⁵ Bei der sakramentalen Dimension der Ehe, die so charakteristisch für das *Tridentinum* war, wird die lange Tradition der allegorischen Auslegung der Hochzeit zu Kanaa in Galiläa genutzt. Die Natürlichkeit des Sexualaktes zwischen Mann und Frau wird jetzt zu einer übernatürlichen Wirklichkeit. Das Wasser wird in Wein verwandelt. Die Bräuche, die mit dem Baden im Wasser (der Frischvermählten oder Unverheirateten) verbunden sind, verweisen auf eine natürliche, „karnevaleske“ Wirklichkeit. Der Wein (der zum Beispiel für die Teilnehmer an den karnevalesken Vorführungen bezahlt wird) vertritt die geistige Dimension des Fastens und ist ein Votum für das geistige Leben sowie für die wahre Berufung des Menschen.³⁶ Bemerkenswert ist, dass kein Wein bei Marancyjas Vermählung vorkommt. Das Bad im „schmutzigen“ Wasser zeigt einzig nur die Dominanz der Sphäre des „nicht reinen“ Triebes der schon alternden Heldin. Somit findet also die Hochzeitsnacht (das Beilager) nicht statt. Denn dank der erotischen Konnotation unterliegen nicht nur die sexuellen Ambitionen Marancyjas der Verspottung, sondern auch ihr Versuch der Verheiratung mit einem jüngeren Mann, der darüber hinaus auch noch aus einem höheren Gesellschaftsstand abstammt.

Der Traum, das Altern anzuhalten, kann nicht als eine vernünftige Haltung anerkannt werden. Dieser Traum hemmt den natürlichen Lauf der Dinge oder versucht diese Tatsache umzuwandeln. Dem Publikum wird ein Exempel statuiert: Um weiter eine ehrbare Person zu bleiben, sollte man nicht gegen die Zeit ankämpfen. Marancyja begeht einen Verrat an dem natürlichen Gebot: Ihr moralischer Niedergang muss ausgelacht oder auch angeprangert werden.

35 Über den Brauch des ins-Wasser-Werfens unverheirater junger Frauen während der Zeit des Karnevals, vgl. S 188.

36 D.-R. Moser: *Fastnacht – Fasching – Karneval*, op. cit., S. 266-268.

Die Situation ist unausstehlich, besonders wenn die „Eheschließung“ im Karneval stattgefunden hat. Das Bad im „schlechten Wasser“ ist typisch für die („karnevaleske“) Satire auf eine Alte Jungfer und ihre Unfruchtbarkeit. Die Identität von *Marancyja* wird vorgeführt und auch die Grenzen, die sie nicht überschreiten sollte, offensichtlich gemacht.

Die grobe Form der Annäherung an eine Frau (wie ihr Hineinwerfen ins Wasser), das Aufzeigen von Interesse an ihr unterlag einer weitreichenden „zivilisierenden“ Modifizierung, besonders im 15. und 16. Jahrhundert (S 188). Nicht ohne Bedeutung sind auch der in der Komödie betonte Unterhaltungswert und das Lustige der ganzen Situation, die die Aggression gegenüber der *Marancyja* in dem für sie vorgetäuschten Ritual abflachen (das Ritual kehrt den eigentlichen Sinn um). Der Autor kommt in seinem „Scherz“ den eventuellen Vorwürfen bezüglich der Gewaltsanwendung zuvor (die schon zitierte Aussage des Herren macht sich aufmerksam – „*Waruję, nieslusznego abys co miał broić*“, Z. 138 [ich warne davor, dass du keinen Unfug machst]). Durch den didaktischen Auftrag will er nicht an die karnevalesken Bräuche erinnern, in denen Gewalt vorkommt. Der Autor reiht seinen Text in die Bemühungen ein, die die Gewalt in der Handlung abschaffen oder eingrenzen (S 198). Rituelle Attacken gegenüber jungen Frauen in der Zeit des Karnevals unterliegen hier einer Umwandlung in einen Spaß über die alternde Frau. Die Aggression geht in eine disziplinierende Komik über, den Platz der heiratsunwilligen Frauen nimmt eine heiratswillige Alte Jungfer ein.

Ein wesentliches Element dieses „zivilisierenden“ Prozesses – wie bei *Marancyja* – war die Ausschließung der „Volks“-Bräuche aus ihren ursprünglichen Bedeutungen und deren Betrachtung als Ausschreitung oder Degeneration. Der Isolierungsprozess aus dem Bereich der ursprünglichen Bedeutungen (die, wie es bei dem frühneuzeitlichen Karneval der Fall war, mit der kirchlichen Liturgie verbunden waren) veränderte sich Anfang der Frühen Neuzeit in eine Bewertung aus der Perspektive der äußerlichen moralischen Ordnung, die durch die Machteliten vollzogen wurde (S 203-204). (Den Höhepunkt dafür bildete im 20. Jahrhundert der „Karnevalsinterpret“ Michail Bachtin, der durch seine Interpretationen vollkommen dessen Sinn umdreht). Daher ist auch die Relativierung des karnevalesken Brauchtums so groß gewichtet, genauso wie die Notwendigkeit ihm die Dimension des „nur Komischen“ zu verleihen.

Didaktismus

Die Intention des *Matyjasz* ist klar: Die Ehe (deren Ungültigkeit in *Marancyja* oft betont wird) entsteht als ein Bund für Spiel und Belehrung der Öffentlichkeit:

Mnie, młodemu, cny panie, diabeł po kobiecie
 Starej. Chcę uweselić, jako sami wiecie.
 By wiedziała, o męża starać się jakiego,
 Nie przyciągać w małżeństwo sobie nierównego.
 (Z. 351-354)

[Ich bin ein junger Mensch. O Herr! Zum Teufel mit diesem alten Weib! / Wie ihr selbst wisst, will ich die anderen belustigen. / Die Alte soll wissen, welchen Mann sie wählt, / damit sie nicht einen in die Ehe zieht, der nicht von ihrem Stande ist.]

Das so verstandene Spiel, welches dem „Gewissen“ nicht schadet, ist so nur dank der allgemeinen Auffassung von einer Ehe möglich: Die Ehe wird als eine unauflösliche und monogame Verbindung verstanden. Dies geschieht u. a. auch dank des Wissens über die (von den Kanonisten ausgearbeiteten) Doktrin, dass die Ehe auf ein gegenseitiges Verständnis von Partnern aufbaut (*consensus facit nuptias*)³⁷. Das gegenseitige Verständnis fehlt in *Marancyja* gänzlich. Diese Tatsache sollte mehrmals vor dem Publikum demonstriert werden: Keiner soll die Unwichtigkeit der „nährischen“ Ehe anzweifeln. Matyjasz hat durch den Willensmangel die Rechtswirksamkeit des Ehelebens *in ordine ad proles generationem*³⁸ aufgehoben. Auch äußerliche Anzeichen entsprechen nicht einem Ehebund. Um die Ungültigkeit der „lustigen“ Ehe zu demonstrieren, legt Matyjasz in einer spielerischen und (wenn auch etwas beleidigenden) komischen Geste während des Treueschwurs in *Marancyjas* Hand einen Strohalm (der ein offensichtliches Symbol für die „Nichthaltbarkeit“ ist)³⁹ und nicht, so wie es sein soll, die eigene Hand:

Naż tobie w tę garść słomę, chcę mówić w to słowo.
 Daję rękę, lecz bywa i to podczas zdrowo.
 (Z. 365-366)

[Nimm in deine Hand diesen Strohalm, ich will damit den Ehe-Eid sprechen. / Ich gebe [dir] die Hand, es wird dann ganz heilsam [für dich] sein.]

Die Intention des Matyjasz korrespondiert nicht mit dem Willen zur Eheschließung. Auch kann aus den äußeren Umständen nicht geschlossen werden, dass sein Ziel die Heirat mit *Marancyja* ist. Ein Ehe-Gelöbnis findet gewöhnlich durch eine Handreichung statt (*manuum stipulatio, manuum susceptio*). Dieser Brauch resultierte, nach

37 Vgl. z. B. W. Abraham: *Zawarcie małżeństwa w pierwotnym prawie polskim*, Lwów 1925, S. 349-350; S. Biskupski: *Prawo małżeńskie Kościoła rzymskokatolickiego*, Warszawa 1956, S. 263 ff. Das Einverständnis von Matyjasz ist ein Beispiel für einen „Mangel des Eheversprechens“ (S. 271 ff.), weil es ein „Eheversprechen ohne den entsprechenden Willen“ (S. 285-288) ist.

38 S. Biskupski: *Prawo małżeńskie Kościoła rzymskokatolickiego*, op. cit., S. 286.

39 Der Strohkrantz war ein Zeichen dafür, dass die Braut unerlaubten vorehelichen sexuellen Kontakt hatte, vgl. E. Moser-Rath: „*Lustige Gesellschaft*“, op. cit., S. 88 sowie 246.

Maria Koczerska, aus dem Ritus rechtlicher Vereinbarungen und war in bürgerlichen und dörflichen Kreisen mehr verbreitet als in den adligen Kreisen.⁴⁰

Die unwürdigen Zeugen bestätigen den öffentlich geschlossenen Akt der Ehe:

Więc ja każę z swej strony. Proście Dybidzbana,
Trzęsikufła, Żarłoka, Moczygębę, pana
Brata Orczykowskiego przyzwać też wszystkiego
Fraucymeru Szubinej do aktu naszego.
(Z. 417-420)

[Also ich von meiner Seite befehle, dass der Herr Humpenbruder, / Herr Becherschüttler, Herr Fressack, Herr Naßmaul, der hohe Herr / Galgenvogel und auch / alle Prostituierten als Zeugen kommen mögen.]

Personen, die diesen gesellschaftlichen Randgruppen angehören (und von den gesellschaftlichen Bindungen entbunden sind), wie Säufer, Vielfraße und Prostituierte, sollen Zeugen dieses „karnevalesken“ Aktes werden. Die öffentliche Dimension der Eheschließung wurde von weltlichem und kirchlichem Recht verlangt. Die Ehe wird ein wichtiges Argument bei der Anerkennung ihrer Gültigkeit vor dem Konsistorial-Amt.⁴¹ Die Heirat lockt auch bekannterweise Verwandte an und zeigt damit den gesellschaftlichen Status der Neuerheirateten. Eine Peripetie und zugleich kanonische Hürde stellt aber der plötzlich auftretende frühere „Ehemann“ von *Marancyja* dar:

Książdz
W stan małżeński wstępuje Matys z Odrzywoła
Łapajczyk, Marancyja z Niemądrego Koła;
Daj znać, zapowiedź trzecia, jeśli przeciw temu
Ma kto stadłu, nie zwiążę póki rąk onemu.

[Pfarrer: Zur Eheschließung treten an Matys Hascher aus dem Ort Gross-Aashausen und / *Marancyja* aus dem Ort Dummkreis an. / Das Aufgebot verkünde ich zum dritten Mal. Solange einer einen Widerspruch einlegt / werde ich die Hände nicht binden.]

Litwin
Owo ja nie dopuszczam ślubu, ojczy miły,
Bom dla niej majątności swej utracił siły.
Teraz, widzę, inszemu że jest poślubiona,
Proszę pokornie, niechaj będzie odwrócona.
(Z. 445-452)

40 M. Koczerska: *Zawarcie małżeństwa wśród szlachty w Polsce późnego średniowiecza*, „Przegląd Historyczny” 1975, H. 1, S. 14. Vgl. auch W. Abraham: *Zawarcie małżeństwa w pierwotnym prawie polskim*, op. cit., S. 142-343, hier S. 151-156, zum Verlauf der Zeremonie S. 142-343.

41 M. Koczerska: *Zawarcie małżeństwa wśród szlachty*, op. cit., S. 14.

[Litauer: Nun ich erlaube diese Heirat nicht, verehrter Vater, / denn an dieser Frau habe ich viel Vermögen verloren. / Ich sehe jetzt, dass sie einen anderen heiratet und / bitte inständig, diese Ehe rückgängig zu machen.]

Die drei Aufgebote zeigen den gesellschaftlichen Stand Marancyjas. Der Adel betrachtete diese als obligatorisch nur für das einfache Volk, weil es die Würde verunglimpfte. Für sich selbst nahm der Adel die Standesfreiheit heraus, keine Aufgebote machen zu müssen⁴². Das Fehlen des Aufgebots innerhalb der adligen Familien muss im Kontext von feierlichen, familiären Verträgen gesehen werden, welche einer Heirat vorausgingen.⁴³ Bis in die Zeit der Tridentinischen Reformen berief sich der Adel auf dieses Recht und führte in die polnische Kirche das partikuläre Recht ein, was bedeutete, dass Aufgebote innerhalb des Adelsstandes nicht verkündet werden mussten (siehe die Beschlüsse der Provinzialsynode in Łęczyca aus dem Jahr 1512). Die Beachtung des Dekrets betreffs der Eheschließung zusammen mit der Verpflichtung der Aufstellung von Aufgeboten befahl die provinzielle Synode in Piotrków im Jahr 1577, durch welche zugleich die Tridentinischen Reformen eingeführt wurden.⁴⁴

In diesem Zusammenhang kommt der Litauer Litwin in Szene. Damit will er wohl suggerieren, dass er kein Adliger ist. (Auf alle Fälle wird durch seine Person darauf verwiesen, dass Marancya *stanti ligamine* sich das zweite Mal zu verheiraten sucht). Die schon existente Ehe wird damit zur Hürde für die neue Eheschließung. Die Standesungleichheit konnte auch der Anlass für die Auflösung der Ehe sein, denn diese zog auch negative Auswirkungen hinsichtlich des Vermögens nach sich.⁴⁵ Diese Angelegenheit soll durch ein Duell zwischen dem Litauer und Matyjasz gelöst werden⁴⁶: „bój albo bitwa dwóch ku okazaniu prawdy“ [Streit

42 P. Dąbkowski: *Zarys prawa polskiego prywatnego*, Lwów 1921, S. 95; W. Abraham: *Zawarcie małżeństwa w pierwotnym prawie polskim*, op. cit., S. 359-371 (Unterkap. III C Zapowiedzi), hier S. 366; M. Koczerska: *Zawarcie małżeństwa wśród szlachty*, op. cit., S. 18; S. Biskupski: *Prawo małżeńskie Kościoła rzymskokatolickiego*, op. cit., S. 91-102; S. Bylina: *Chryścianizacja wsi polskiej u schyłku średniowiecza*, Warszawa 2002, S. 108-109.

43 Władysław Abraham sieht es vor allem das Rechtsbewusstsein des Adels, das die Kontinuität des Rechtaktes zwischen dem ehelichen Versprechen und der Übergabe der Frau an den Mann („zdawiny“) verlangte. Die Notwendigkeit der Befolgung eines Zeitpunkts für die Aufgebote komplizierte die rechtliche Situation, die eine Kontinuität verlangte: Die Ausführung des Ehevertrags durch die Übergabe der Frau an den Mann wurden für die Dauer der Aufgebote verschoben (*Zawarcie małżeństwa w pierwotnym prawie polskim*, op. cit., S. 369-370).

44 Ibidem, S. 366-367.

45 P. Dąbkowski: *Zarys prawa polskiego prywatnego*, op. cit., S. 101.

46 Die parodistischen Ritterspiele wurden zum ständigen Element der karnevalesken Farcen, vgl. J. Heers: *Vom Mummenschanz zum Machttheater. Europäische Festkultur im*

der beiden und Kampf, welcher die Wahrheit zeigt]. Das Problem soll damit auf „natürliche“ Weise gelöst werden, nämlich durch den Tod eines der Kämpfenden. Matyjasz verteidigt seine Ehre – weil die Situation ihn in das Licht eines Bigamisten stellt. Er empfindet die Worte des Litauers als Beleidigung und nimmt die nicht schriftliche, sondern mündliche Aufforderung zum Kampf an. Er diktiert (parodistisch) die Bedingungen – denn er geht davon aus, dass der gesellschaftliche Stand des Herausforderers von der Waffenart entscheidet:

Co za Niemiec z kopią, niech doznam dużości!
Takie bronie miej, jakie tobie opisuję,
Inaczej, pod przegranie, nie wychodź, waruję.
Szyszak na głowę włożysz z liścia kapustnego⁴⁷,
Zbroję masz mieć na sobie papieru białego,
Krajczana szabla ostra, kopia słomiana,
Grot z masła, berdebuszka wodą podsypiana.
Tak tedy poznasz, męża wyzywasz jakiego,
Ucieszysz się niedługo z wesela mojego.
(Z. 476-484)⁴⁸

[Was für ein Deutscher! Mit Lanze! Wenn ich doch nur noch mehr Kraft bekäme! / Hab du solche Waffen, die ich dir so beschreibe: / Wenn du was anderes nimmst, / dann wirst du eine Niederlage erfahren, so sei die Regel. / Eine Sturmhaube aus einem Blatt Kohl sollst du haben, / die Rüstung soll aus weißlichem Papier sein, / ein scharfes Fleischmesser des Vorschneiders als Säbel, eine Lanze aus Stroh, / die Spitze aus Butter, die Büchse mit Wasser gefüllt. / So wirst du erkennen, wen du zum Kampf aufrufst! / Du wirst dich schon bald über meinen Sieg freuen.]

Die Realien des Kampfes, wie Waffen und die Bedingungen der Begegnung sind in der Kategorie der karnevalesken Paradoxie zu sehen; es ist sicher, dass hier zwei „Ritter“ aufeinandertreffen – es werden „scharfe Fleischmesser“ als „Messers eines Vorschneiders“ genutzt.⁴⁹ Der Litauer verzichtet freiwillig auf den Kampf.

Mittelalter, aus dem Franz. von G. Osterwald, Frankfurt am Main 1986, S. 254-255. Vgl. *Sąd Parysa* und das dort enthaltene Intermedium mit dem Kampf zwischen Bicius und Bachius um den Rautenstrauß von Wenera, kurz besprochen im Kap. 5 (S. 315).

- 47 Der Kohl ist eine Fastenspeise in der plebejischen Schicht, vgl. R. Krzywy: *Dwa wciele-
nia karnawalowego króla*. Anonimowy „*Sąd Parysa*“ oraz „*Z chłopia król*“ *Piotra Baryki
na tle zwyczajów mięsopustnych*, „Pamiętnik Literacki“ 2004, H. 4, S. 197, mit einem
Hinweis auf *Mięsopust* (PLM 77-78) in *Kiermasz wieśniacki* von Jan z Wychylówki so-
wie auf die kulinarischen Gewohnheiten des Schultheißen in der Karnevalskomödie von
Piotr Baryka, vgl. auch Fußnote 52 im Kap. 12.
- 48 Die Ausrüstung knüpft unmittelbar an die Darstellung der „spotthaften Rüstung“ an (vgl.
Z. Żygulski: *Średniowieczna zbroja szydercza*, in: *Sztuka i ideologia XV wieku*, Hrsg.
P. Skubiszewski, Warszawa 1978, S. 587-607, besonders S. 598-606).
- 49 Die „Schankbier-Ritterlichkeit“ (als eine satirische Umdrehung der tatsächlichen Wert-
schätzung des Ritterethos) bespricht L. Ślękowa (*W kręgu Klio i Kaliope. Staropolska*

Damit ist er der Besiegte und in der Konsequenz wird der entstandene Schaden folgend ausgeglichen:

Mat[yjasz]

Chłopie, znaj mię, a powiedz o mnie i drugiemu;

Ty, coś winna, nagrodzisz chłopu nikczemnemu.

[Matyjasz: Bauer! Lerne mich kennen und erzähle den anderen von mir; / Marancyja, du sollst dich ihm erkenntlich zeigen, dem nichtsnutzigen Bauer.]

Mar[ancyja]

Zjednać się zaraz wołę tu, przy oczach twoich.

Niech powieda, szkód jako odniósł wiele swoich.

[Marancyja: Versöhnen möchte ich mich hier, gleich vor deinem Angesicht, / er soll erzählen, von dem vielen Schaden, das er erhalten hat.]

Litw[in]

Darowałem trzewiki brunatne, słomiane,

Bawelnicę śniegową, dwa czepece drewniane.

[Litauer: Ich habe dir braune Stiefel geschenkt, aus Stroh, / weißes Baumwolltuch aus Schnee, zwei Holzhauben.]

Mar[ancyja]

A tego nie wspominasz, com ci darowała,

Zapłać one śniadania, któremci dawała:

Trzaski z octem, miód z solą, powróż do rosolu,

Żółć do ostrego pieprzu nie małego wołu.

Przeto niech będzie kwita, wnet się ugodzimy.

[Marancyja: Und was ich dir geschenkt habe, daran erinnerst du dich nicht? / Bezahle die Frühstücke, die ich dir bereitet habe: / Holzsplitter mit Essig, Honig mit Salz, Seil mit Brühe, / bittere Galle mit scharfem Pfeffer, großen Ochsen. / Lass es jetzt gut sein, dann werden wir uns vertragen.]

Litw[in]

Wziąć, nie mam co, to kwitą wolnym się czynimy.

[Litauer: Ich kann nichts mehr bekommen, also sind wir quitt und stellen keine Ansprüche.]

(Z. 511-522)

Sowohl die „Gaben“ als auch der „Schaden“ sind in der Kategorie der karnevalischen Paradoxie angesiedelt. Die Impossibilitäten unterstreichen die „Un-

epika historyczna, Wrocław 1973, S. 158-159). Siehe auch B. Pfeiffer: *Alegoria między pochwałą a naganą. Twórczość Jana Jurkowskiego (1580-1635)*, Wrocław 1995, S. 290.

wirklichkeit“ der Verbindung zwischen *Marancyja* und dem Litauer und sorgen gleichzeitig für ein gewisses Maß an Erotik. Die Gaben sind ein spätmittelalterliches Relikt und haben einen symbolischen Charakter, besonders die Gaben des zukünftigen Ehemannes an seine Auserwählte während der Hochzeitszeremonie. Das konnten damals zum Beispiel auch Schuhe sein⁵⁰ – wahrscheinlich waren diese ein spezifisches „Geschenk“ im Bauernmilieu.⁵¹ Damit sieht der Rezipient, dass der Litauer nicht vom Adelsstand war. Die Geschenke haben auch nicht nur rechtlich eine Bedeutung, sondern sind auch ein Zeugnis des gegenseitigen Wohlwollens.⁵² *Marancyja* ersetzt die Gaben durch Zubereitung einfacher Speisen (die metaphorisch die gelebte Sexualität während der „Ehe“ konnotiert). Diese wurden vielleicht wegen des gemeinsamen Wohnens unternommen.⁵³ Die Weise, wie die „Ehe“ von *Marancyja* und dem Litauer auseinander gebracht wurde, suggeriert dies ebenfalls. Die religiöse Didaktik unterstreicht jetzt das unethische Ausmaß der Ehe ohne Trauschein.

In der Darstellung der lustigen Eheschließung zwischen *Marancyja* und *Majtasz* fehlt der Austausch des Ringes oder eines Kranzes (zusätzlich zum Fehlen der gegenseitigen Geschenke), der normalerweise von den Verlobten selbst oder den Brautwerbern gemacht wird. Die Zeremonie des Kranztausches oder der einseitigen Gabe des Jungfernkranzes als Dank für das Geschenk (oder für den Ehering⁵⁴) weckt nicht das Interesse des Autors. Es kann sein, dass dadurch

50 Vgl. J. Krocak: *Dlaczego Pasek podarował pannie trzewiki?*, „Roczniki Humanistyczne“ 2008, H. 1, S. 169-179. Der Autor verweist darauf, dass dieses Geschenk den Verlust der Jungfräulichkeit unterstreicht und zugleich den Verlust rekompensiert, siehe z. B. (35) *Na bolenie głowy* [Gegen die Kopfschmerzen] (PFM 128) in *Nowy Sowizzał abo raczej Nowyżzał* (1614) oder *Czerwiec* [Juni] von Maurycjusz Trztyprztycki (PFM 294) im Sammelband (6) *Opisanie 12 miesięcy na ten nowy rok* [Die Beschreibung der 12 Monate im Jahr] aus *Minucje nowe sowiżzałowe* (ca. 1685) [Ein neuer eulenspiegelischer Kalender] (J. Krocak: *Dlaczego Pasek podarował pannie trzewiki?*, op. cit., S. 173 sowie S. 175-176).

51 M. Koczerska: *Zawarcie małżeństwa wśród szlachty*, op. cit., S. 2. Ausführlicher: W. Abraham: *Zawarcie małżeństwa w pierwotnym prawie polskim*, op. cit., S. 192-196. Ein charakteristisches Geschenk für das Bauertum war ein Tuch (S. 192).

52 W. Abraham: *Zawarcie małżeństwa w pierwotnym prawie polskim*, op. cit., S. 192-193.

53 P. Dąbkowski: *Zarys prawa polskiego prywatnego*, op. cit., S. 93. Angemerkt werden sollte, dass *Marancyja* an keinen östlichen (russischen und ukrainischen) Ritus angeknüpft wird, in welchen man das Junge Paar mit Kränzen oder Kronen verbunden hat (W. Abraham: *Zawarcie małżeństwa w pierwotnym prawie polskim*, op. cit., S. 140 – dieses Element der Liturgie in der griechischen Kirche verbindet der Autor mit dem allgemein bekannten Brauch in der griechischen Antike, nämlich das Beschenken der Neuvermählten mit einem Myrtenkranz, S. 158-159).

54 Über die Rolle des Ringaustausches, vgl. W. Abraham: *Zawarcie małżeństwa w pierwotnym prawie polskim*, op. cit., S. 176-192. Der Autor betont, dass es schwierig ist zu

die symbolische Funktion des Kränzchentauses hervorgehoben werden soll (als ein Element der Verlobungszeremonie) – die Einverständniserklärung der zukünftigen Eheleute zur Heirat (hier als ein Teil der Heiratszeremonie).⁵⁵ Es gibt keine Einverständniserklärung mit der Ehe und deshalb kommt es zu keinem Austausch, was dem Publikum „gezeigt“ werden soll. Es fehlt auch die Funktion des Brautwerbers – welcher der Zeremonienmeister der Hochzeit ist.⁵⁶ Im 16. Jahrhundert übernahm die vermittelnden Funktionen des Brautwerbers oder Ehestifters im Adelsstand häufig ein katholischer Priester.⁵⁷ Des Weiteren gibt es auch keine Andeutungen des Aufsetzens und Absetzens des Schleiers oder Haube, was ein weiterer Hochzeitsbrauch (poln. „oczepiny“) ist und der die Veränderung des Status einer Jungfrau zu Ehefrau anzeigt. Ein sichtbares Zeichen für den Wandel der jungfräulichen Identität ist das Anziehen der Ehefrau-leidung.⁵⁸

Die „Eheverbindungen“ sind zum „Auflösen“ da, so Matyjasz: „Wiąż, księżę, co najrychlej – lecz tylko nie wiecznie“ (Z. 526) [Verbinde, Pfarrer, wie am schnellsten – aber nicht für die Ewigkeit]. Die Rolle des Matyjasz ist eine komische „Bestätigung“ dieser „Schein-Verbindung“ vor der Öffentlichkeit:

Obiecuję, nigdy się nie puścić,
Ale bez czapki, w drogę.
(Z. 550-551)

[Ich verspreche mir selbst treu zu bleiben / und auch ohne Hut, gleich wegzueilen.]

Dass es sich hier um eine Scheinehe handelt, bestätigt auch die Aussage des Pfarrers (der beim Duell assistiert), welche die Szene beendet. Sie hinterlässt keinerlei Raum für eine Beliebigkeit des Verstehens der „Zeremonie“:

Co ksiądz raz swoją stulą jedwabną zawiąże,
To jednonoclegowy bicz z wodą rozwiąże.

erkennen, ob (wie im Falle des Ringes) die Gewohnheiten der Kirche, die Praktik der Kanonisten, die alten Traditionen übernommen und verändert wurden, oder ob es sich dabei um die Einführung eines völlig neuen Brauchtums handelt (S. 182). Das ist hier wichtig, weil sich *Marancyja* im Bereich der Sitten in der kulturellen Leere befindet, und es auch schwierig ist hier eine Tradition einer Lemberger Erzdiözese zu finden.

- 55 M. Koczerska: *Zawarcie małżeństwa wśród szlachty*, op. cit., S. 15. Ausführlicher: W. Abraham: *Zawarcie małżeństwa w pierwotnym prawie polskim*, op. cit., S. 161-176, 377-380. Für Abraham ist der Kranzaustausch ein rechtliches Symbol, das bindend für die Teilnehmer ist (S. 174-176).
- 56 M. Koczerska: *Zawarcie małżeństwa wśród szlachty*, op. cit., S. 15-16.
- 57 Ibidem, S. 18.
- 58 W. Abraham: *Zawarcie małżeństwa w pierwotnym prawie polskim*, op. cit., S. 236-250. Die Tradition der „Haubenabnahme“ („oczepiny“) sieht Abraham als ein Akt „der Annahme in das Adelsgeschlecht des Ehemannes“ (S. 244).

Fuj, fuj na rozbieżenie, to me przeżeganie,
Nie dbam, byś co dał, z kufła gdy mi się dostanie.
(Z. 553-556)

[Was ein Pfarrer mit seidiger Stola zusammenbindet, / das wird ein Peitschenknall mit Wasser auseinanderbringen. / Pfui, pfui auf die Auflösung! Das ist mein Zeichen der Segnung. / Ich schaue nicht, ob du etwas gibst, wenn ich nur etwas in den Becher bekomme.]

Die Rolle des Pfarrers besteht darin das lustige Ausmaß der scheinbaren Hochzeitszeremonie zu bestätigen. Die Parodie ist kein Lästern über die kirchliche Liturgie, sondern eine Satire auf die Gutgläubigkeit Marancyjas, welche hier die eigentliche Spaßquelle ist. Der Autor tut viel, damit bei der geistlichen und weltlichen Macht kein Verdacht entstehe, er entweihe die Verleihung des Ehesakraments und bewahrt nicht die geistige Ernsthaftigkeit gegenüber denjenigen, die das Sakrament erteilen. Dessen besonders gewichtige Bedeutung betonten die Tridentinischen Reformen.

Die Übergabe endet mit dem Beilager (poln. „pokładziny“), das ursprünggemäß erst die Ehe ausmacht und eine wesentliche Bedeutung für das Vermögensrecht ist. Die Ausführung des Ehevertrages (*depositio in torum, depositio in lectum cum viro*) war für die Legalität der Ehe notwendig. Zusammen mit dem Beilager erhielt der Ehemann das Recht auf die Aussteuer (poln. „posag“) und die Ehefrau das Recht auf Heiratsgut (Mitgabe) („wiano“) und schließlich bekamen beide das lebenslange Nutzungsrecht.⁵⁹ In dem analysierten Werk wurde die Vermählung physisch nicht vollführt. Weder der Akt der „Zählung“ der Ehefrau noch der Vollzug *copula carnalis* haben stattgefunden. Dennoch fühlt sich Marancyja als rechtmäßige Ehefrau – sie kann nicht gegen eine Verführung und die Erniedrigung ihrer Würde klagen.

Die Redundanz des didaktischen Werkes macht auf sich aufmerksam – jede der Figuren spricht dieselbe Wahrheit. Die Wahrheit kommt wie ein „Echo“ zurück, um die Botschaft des Stückes noch eindeutiger zu machen. Die Wiederholungen sind in Verbindung mit der sekundären Oralität zu sehen. Die vor-ehelichen „Gaben und Geschenke“ des Litauers und der Marancyja wiederum reichen in die Topik der Impossibilitäten. Das Ganze ist eingetaucht in einer rechtlichen Kasuistik – Schritt für Schritt, Element für Element wird die „Unwichtigkeit“ des Ehe-Aktes enthüllt (oder wieder einmal wiederholt). Es wird deutlich, obwohl

59 P. Dąbkowski: *Zarys prawa polskiego prywatnego*, op. cit., S. 97; M. Koczerska: *Zawarcie małżeństwa wśród szlachty*, op. cit., S. 17; W. Abraham: *Zawarcie małżeństwa w pierwotnym prawie polskim*, op. cit., S. 125-142. Abraham betont jedoch, dass die Hochzeitsnacht kein Akt war, der unmittelbar eine Ehe schuf, sondern eher einem physischen Besitz der schon rechtlich anvertrauten Frau bedeutete. Von diesem Moment an hing aber die Rechtsfolge in Bezug auf das materielle Vermögen der Ehe ab (S. 141-142).

auch nicht mehr so häufig, dass die Intention des nicht schadenden Spiels und der Belehrung betont wird: Im Grunde mache man ja nichts Schlechtes. Die Fehlerquelle steckt nur in der Dummheit Marancyjas. In diesem Sinne verdient sie als Opfer der komischen Vorstellung ihr Schicksal, nämlich weil sie sich selbst schuld ist. Die Wahrheit – der Abschluss des Stückes ist leider nicht erhalten geblieben – sollte sie am Ende des Werks bekennen. Das sieht man in der Verleugnung der Ehe durch Matyjasz (Z. 590), die Marancyja zu *anagnorisis* hinführen sollte. Im formalen Sinne sind die Worte von Matyjasz eine pointierte Anbindung an die komischen und ungewöhnlich populären Vorstellungen von „Ehestreits“.⁶⁰

Als Christin sollte sich Marancyja der Bestrafung und der Sühne ergeben – sie sollte Reue zeigen und die Fähigkeit zum Gehorsam (diese gesellschaftliche Norm zog riesige religiöse Sanktionen nach sich). Als Reuige kann sich Marancyja nicht mehr als Verrückte darstellen. Als eine dumme und verrückte Person – was sie durch ihr Verhalten schon häufig in ihrem eigenen Milieu zeigte – konnte sie keine Ehe eingehen.

Das Werk stellt eine Belehrung dar, die voller Humor und mit dem Karneval verbunden ist – der ein traditioneller Zeitpunkt für Eheschließungen war. Hier zeigt es sich, welche Ehen nicht eingegangen werden sollten. *Marancyja* ist ein Zeugnis für den „Zivilisationsprozess“, denn das Werk zeigt einen Unwillen gegenüber Gewalt und verfolgt konsequent die didaktischen Zwecke.

Charakteristisch für die Frühe Neuzeit ist die ständige Benutzung von Beispielen (oder Stereotypen), welche den Lesern erlaubt die richtige Lebenspraxis zu erkennen (auch durch deren Negierung). Tabus und rituelle Auftritte gegen sie, die kontrolliert und zugelassen sind, bilden eine Ganzheit. Eine genaue gesellschaftliche Kontrolle der isolierten Geschlechter – es genügt sich an die Rolle der Köchinnen oder der Wahrsagerin zu erinnern – führt zu einer spezifischen, häufig irrationalen Vorstellungen zum Thema ihrer Rollen. Die Vorstellungen kommen aus der Trennung der Geschlechter (wie im *Sejm paniński*). Die von Badecki als „Frauensatiren“ bezeichneten Texte haben die Funktion – durch die Hervorhebung der richtigen Verhaltensmuster – eine Unterscheidung der verachtungswürdigen oder verurteilungswürdigen Brauchtümer vorzunehmen. Zum charakteristischen Merkmal wird das Verhalten, das von Geschlechtlichkeit gekennzeichnet ist oder – auf der Grundlage der kulturellen Stereotypen – das mit dem Geschlecht identifiziert werden kann. *Marancyja* zeigt eine Art des Rituals der Ausgrenzung, die in die Literatur übertragen wurde.

Dabei muss aber der unterschiedliche Grad der literarischen Kultur und der geistigen Perspektive der Texte betont werden, die von Badecki als „Frauensatiren“ zusammengestellt wurden. Einige sind ein literarischer Scherz, andere eine

60 E. Moser-Rath: „*Lustige Gesellschaft*“, op. cit., S. 108-130.

antifeministische Satire. Der Traditionalismus der vorindustriellen Kultur erhält damit seine notwendige Bestätigung. Hier wird die Zuwiderhandlung gegen die Vermählungsnormen und die Eheschließung gezeigt. Ungewöhnlich bedrohlich aber auch sündig ist hier die Spontaneität des nichtakzeptierten sexuellen Benehmens: Die erotische Sehnsucht von Marancyja sollte hier keinen Platz finden. Die Ehe kann nicht ihre Träume vom Glück erfüllen. Trotz der Verbindung der Erwachsenen, die durch die Kirche unterstützt wurde und in Marancyjas Ehe zustande kam, kann hier dennoch nur schwer von einer ökonomischen Selbstgenügsamkeit gesprochen werden, dank deren sie nach der Heirat ein Zuhause hätte schaffen können.

Marancyja konnte die menschliche und zugleich weibliche Schwäche nicht erkennen – sie verabsolutisierte ihre Sehnsüchte oder Verlangen, indem sie einer sündhaften Liebe den Weg öffnete, die sich nicht in den Rahmen der Sitten einfügen ließ.

Kapitel 12

Piotr Barykas *Z chłopa król* [Vom Bauern zum König]: Über den Zeitvertreib der sittsamen Soldaten und die Pflichten des gehorsamen Bauernstandes

Die im Jahr 1637 erschienene Komödie *Z chłopa król*¹ [Vom Bauern zum König] sollte nach Dariusz Chemperek², Roman Krzywy³ und Brigitte

- 1 Bei der Analyse des Werks, das von Karol Badecki im Band *Polska komedia rybałtowska* (Lwów 1931, S. 582-624, bibliographische Information: K. Badecki: *Literatura mieszczańska w Polsce XVII wieku. Monografia bibliograficzna*, Lwów 1925, S. 43-52) herausgegeben wurde, nutze ich die neuere Ausgabe in: *Dramaty staropolskie. Antologia* (bearb. von J. Lewański, Bd. 4, Warszawa 1961, S. 137-179, 543-557). Das Datum der Aufführung des Stücks wahrscheinlich auf dem Hofe von Albert Lubieński (vor dem Aschermittwoch – 09. Februar 1633 – im Zusammenhang mit den Bemerkungen zum „Krönungsakt“ von Władysław IV., der am 06. Februar 1633 stattgefunden hat) besprach unlängst Dariusz Chemperek. Weniger wahrscheinlich ist die Verlegung der Vorführung auf das Ende des Karnevals im Jahr 1634 oder sogar 1635 (vgl. D. Chemperek: „*Z chłopa król*“ Piotra Baryki. *Historia, Sheakespeare i tradycja*, „Pamiętnik Teatralny“ 2003, H. 1/2, S. 6 ff.). Die Zeit der Entstehung (als *terminus post quem*) bestimmt der Waffenstillstand in der Altmarkt am 26.09.1629 (so H. Budzykowa: *W sprawie chronologii niektórych utworów literatury mieszczańskiej XVII wieku*, „Pamiętnik Lieracki“ 1951, S. 249-250; T. Witczak: *Teatr i dramat staropolski w Gdańsku*, Gdańsk 1969, S. 45). Chemperek macht (S. 8 ff.) u. a. darauf aufmerksam, dass die Zeitangaben in Bezug auf die Krönung von Władysław IV. (am 6.02.1632) in der Dedikation und auf die Aussage des Rittmeisters (Rotmistrz) (Z. 125-128), in welcher von Gustaw II. Adolf als von einer lebenden Person gesprochen wird (er starb in der Schlacht von Lützen am 16. November 1632), verwirrend sind. Der Autor zieht die Aussage des Rittmeisters (Z. 129-141) in Betracht, deren Gegenstand die aus den polnischen Niederlagen resultierende Entmutigung ist. Chemperek ist überzeugt, dass das Stück eben in diesem Zeitraum der Kämpfe mit der schwedischen Armee zum Jahreswechsel 1628/1629 entstand (ibidem, S. 11). In der Anpassung des Textes an die neuen Begebenheiten der Darstellung im Jahre 1632 musste die Adaptation keine Spuren der Begebenheiten der vorhergehenden Darstellungen oder sogar aus der Entstehungszeit aus dem Ende des Jahres 1628 tilgen.
- 2 D. Chemperek: „*Z chłopa król*“ Piotra Baryki, op. cit., z. B. S. 6.
- 3 R. Krzywy: *Dwa wcielenia karnawalowego króla. Anonimowy „Sąd Parysa” oraz „Z chłopa król” Piotra Baryki na tle zwyczajów mięsopustnych*, „Pamiętnik Literacki“ 2004, H. 4, S. 187-202.

Schultze⁴ als ein Werk gelesen werden, das mit dem Karneval verbunden ist und dessen Botschaft im Kontext des Karnevals zu interpretieren ist. Wichtig dabei bleibt das Verständnis des Karnevals als gesellschaftliches Ereignis, das (besonders in den Jahrhunderten der konfessionellen Spaltung)⁵ einem christlichen Didaktismus untergeordnet ist. Das ist der wichtigste Aspekt für die hier präsentierte Interpretationsperspektive.

Im vorliegenden Kapitel wird auf den Didaktismus in *Z chłopa król* eingegangen, die zur karnevalesken Unterhaltung der Gesellschaft diente.⁶ Die Theatralik war eine Erscheinung, die im damaligen Alltag stets vorzufinden war und somit zu den politischen Ritualen zählte. *Z chłopa król* (sowie die theatralischen Realisierungen des Motivs *rusticus imperans*) thematisiert nicht nur die Belange der Ästhetik, sondern spielt eine wichtige Rolle im gesamten Gesellschaftsleben. Hinzuweisen ist auf die Botschaft der Schule Victor Turners, welche der Auffassung ist, dass die Theatralik (die alle möglichen Arten von Ritualen und Zeremonien erfasst) ein wichtiges Element der gesellschaftlichen Mitgestaltung ist. *Z chłopa król* hebt die unumstrittene Objektivität der Institutionen der Gesellschaft des 17. Jahrhunderts hervor.

Es ist für die Untersuchung des Motivs *rusticus imperans* charakteristisch, dass es auf die Interdependenz zwischen Kultur des politischen Absolutismus und dem Vorhandensein vanitativer Motive aufmerksam macht: So wird die Manifestation des Glanzes der Macht mit den Bedeutungslosigkeiten menschlicher Angelegenheiten harmonisiert. Der Absturz eines Machtinhabers – charakteristisch für den „eintägigen König“ – verweist auf das Fehlen des Fortschritts in der Geschichte sowie das Fehlen der Beherrschung der Geschichte durch ein Individuum.⁷ Wenn diese Abhängigkeit richtig ist, so sollte (aus komparatistischer Sicht) auch laut dem Gesamtwerk des polnischen Barocks, eine geringere Sättigung mit der Idee der *vanitas* erwartet werden. Baryka benutzt diese Idee nicht im Kontext des vergehenden Glanzes der Macht – was sich natürlich mit Bezug auf die gesellschaftliche Situation in der Adelsrepublik erklären lässt. Unter diesem Aspekt ist *Z chłopa król* vor allem eine Satire auf den Bauernstand. Die Idee *vanitas* ist

4 B. Schultze: *Der polnische „Bauernfürst“*. Vom Bauern zum König. Arbeit am Stoff in vier Jahrhunderten, Frankfurt am Main 2003, S. 30-33, 102-104.

5 Brigitte Schultze betont dies in ihrem Buch (*Der polnische „Bauernfürst“*, op. cit., S. 31 ff.).

6 Anders als Brigitte Schultze (ibidem, S. 123) denke ich, dass *Z chłopa król* ein Werk ist, das durch und durch didaktisch sein soll. Vgl. S. 422 ff. in diesem Kapitel.

7 Vgl. W. Kühlmann: *Macht auf Widerruf. Der Bauer als Herrscher bei Jacob Masen SJ und Christian Weise*, in: *Christian Weise. Dichter – Gelehrter – Pädagoge. Beiträge zum ersten Christian-Weise-Symposium aus Anlass des 350. Geburtstages*, Hrsg. P. Behnke, H.-G. Roloff, Zittau 1992, S. 245.

schlüsselhaft: Sowohl für Ludwig Hollonius' *Somnium vitae humanae*⁸ (in diesem Kontext interpretiert sein Werk Richard Schade und James A. Parente) sowie für die Komödie von Jacob Masen mit dem gleichnamigen Titel *Rusticus imperans*⁹, welche das bekannteste Werk des 17. Jahrhunderts mit dem Motiv *rusticus imperans* ist. Vorher war es auch Eckhardt Catholy, der betonte, dass das Motiv des „eintägigen Königs“ eine große Bedeutung für die Dramaturgie (und die Fazetien) der Frühen Neuzeit in Europa hatte, aufgrund der leichten Verbindung dieses Motivs mit der (auch satirischen) Literatur, welche die Problematik der Standesverpflichtungen aufgreift, und der Möglichkeit der Integrierung dieses in eine Vielzahl von Darstellungen, welche die vanitativen Motive thematisieren.¹⁰

Ein Narrenkönig

Die Kriegserinnerungen des Rittmeisters (Rotmistrz) (in welchen keine Distanz zu den untergeordneten Soldaten sichtbar ist, was sicherlich mit der Zeit des Karnevals und nicht mit dem Dienstordnungen zu tun hat) sollten den Rezipienten wohlwollend auf die müde Kompanie stimmen, die während des Karnevals einen besonders guten Zeitvertreib benötigte:

Nie tylkoć to szaleją w rekreacyją żacy.
Ale też i chłop prosty, gdy niedziela przyjdzie,
To on, dla dobrej myśli, do karczmy wynidzie.
A daleko tym więcej żołnierz, jeszcze młody,
Kiedy ma kopę w mieszku i pewien swobody.
Czem nie ma zażyć świata, byle tylo z Bogiem?
Biedna rola psuje sie, gdy leży odlogiem.
Póki czas mięsopustu, żyjmy mięsopustnie
Dla poczciwej uciechy, jednak nie rozpustnie.
(Z. 230-239)

[Es sind nicht nur die Scholaren, die während der Erholungszeit ausgelassen herumtoben. / Aber auch der einfache Bauer, wenn sich der Sonntag nähert, / geht, guter Laune

-
- 8 L. Hollonius: *Somnium vitae humanae. Drama*, Hrsg. D. Glodny-Wiercinski, Berlin 1970.
9 J. Masen: „*Rusticus Imperans*“. *Kritische Edition*, Hrsg. H. Burger, „Literaturwissenschaftliches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft“ 1969, S. 53-94
10 E. Catholy: *Das deutsche Lustspiel vom Mittelalter bis zum Ende der Barockzeit*, Stuttgart 1969, S. 159-169, hier S. 160; vgl. auch J. Parente: *Baroque Comedy and the Stability of the State*, „German Quarterly“ 1983, S. 419 (Fußnote 2), 427-428. Auf die Hauptrolle von *vanitas* (auch bei Masen) verwies unlängst auch V. Wels: *Der theologische Horizont von Andreas Gryphius' „Absurda comica“*, in: *Anthropologie und Medialität des Komischen im 17. Jahrhundert (1580-1730)*, Hrsg. S. Arend, Th. Borgstedt, N. Kaminski, D. Niefanger, Amsterdam-New York 2008, S. 395-398.

wegen, ins Wirtshaus. / Und umso mehr auch der junge Soldat, / wenn er Geld im Geldbeutel hat und voller Freiheit ist. / Warum kann er das, was die Welt bietet, nicht genießen? Hauptsache er tut dies gemäß des Willens Gottes. / Der Acker geht kaputt, wenn er brach liegt. / Solange es die Zeit des Karnevals gibt, lasst uns karnevalessk leben. / Für die ehrliche Freude, aber nicht sittenlos.]

In den Worten des Rittmeisters ist die Karnevalsauffassung der breiteren theologischen Dimension – der Manifestation der Anti-Norm beraubt und ist nur ein Beispiel für ein moralisch tadelloses Spiel oder Benehmen. Diesen Grundsatz verfolgt insbesondere der schon zitierte Marcin Bielski in dem im Prolog enthaltenen Brief in *Komedyja Justyna i Konstancyje* (1557):

Mamy tedy w takie krotofilne ugadzać, ktore summienia naszego obrazić nie mogą, biorąc przed się ty przykłady, bądź to krotofilne albo żalobliwe, ktore serce nasze zmiękczyć mogą, gdy je sobie rozważymy, wiele rzeczy złych od myśli naszej odpadnie.¹¹

[Wir sollen solche Unterhaltungen führen, die unser Gewissen nicht beleidigen, die lustige oder traurige Beispiele aufgreifen, welche unsere Herzen erweichen. Wenn wir dies abwägen, dann entfernen wir viele schlechte Sachen aus unseren Gedanken.]

Die Welt der Anti-Norm stellt im ersten Intermedium der Diener *Śłużalec* dar, der „żywot żołnierski i obyczaje językiem maluje“ (Z. 339-442) [die Sitten und das Soldatenleben beschreibt] oder auch im zweiten Intermedium die Figur *Skoczylas*, der „Żydowi kij sprzedaje“ (Z. 679-737) [einem Juden den Stock verkauft]. Das einzige Anti-Muster in der Komödie selbst bildet hier der Schultheiß (*Szołtys*) aus *Niewiadomowice* [Nix-Wiss-Ort] als einen Teil der „verkehrten Welt“ in der Komödie von *Baryka*. Im ersten Intermedium ist es das Saufgelage, welches den Schultheißen mit dem tadelnswerten Soldatenleben verbindet. Der Karneval sei eine Zeit der Unterhaltung und des Zeitvertreibs, doch es ist wichtig, dass diese Unterhaltung „anständig“ vonstattengehe.¹²

Der Spaß in *Z chłopa król* verläuft gemäß den Erwartungen – der Karnevalskönig *Szołtys* wird inthronisiert und man schwört ihm Gehorsam. Zum Spiel gehören viele Untertanen, ein Festessen und verschiedene Narreteien – wie der

11 M. Bielski: *Komedyja Justyna i Konstancyje*, M. und J. Bielski: *Sjem niewieści*, bearb. von J. Starnawski, Kraków 2001, S. 100. Dies zeigt sich auf verschiedenen Gebieten der gesellschaftlichen Didaktik. Dietz-Rüdiger Moser (*Fastnacht – Fasching – Karneval. Das Fest der „Verkehrten Welt“*, Graz-Wien-Köln 1986) stellt die charakteristischen Merkmale des Karnevals fest, der im römischen *Collegium Germanicum* begangen wurde: Der Karneval im *Kolegium* muss fröhlich sein und darf keine Ausschreitungen gegen die Sitten enthalten (S. 58).

12 B. Schultze: *Der polnische „Bauernfürst“*, op. cit., S. 103. Dem Didaktismus des Werks verdanken wir auch das Fehlen eines Duells (wie in *Marancya*, wo sich Litwin i Matyjasz duellieren). Diese Art Vergnügen werden im Intermedium *Śłużalec żywot żołnierski i obyczaje językiem maluje* kritisiert.

Empfang des Botschafters der „Saporoger Kosaken“ in der 3. Szene des 2. Aktes.¹³ Diese Anordnung verweist auf die Hierarchie und das Gehorsam der „Untertanen“ gegenüber dem „König“. Eines der charakteristischen Merkmale der Karnevalsbräuche ist die Erschaffung eines Königreichs der Narren, das gemäß den Machtstrukturen der damaligen Gesellschaft organisiert war. So erscheinen neben dem König oder dem Narrenprinzen auch verschiedene andere Gestalten – wie zum Beispiel Mitglieder am Hofe des König-Schultheißen oder Mitglieder der Kosaken-Gesandtschaft – was spezifisch „altpolnische“ Elemente sind. Dieser eigene Staat oder Gesellschaft (und dazu sollten auch die altpolnischen literarischen „Synoden“ oder „Sejme“ gezählt werden) wird dazu benutzt, eine „Andersartigkeit“ aufzuzeigen, die ansonsten nicht akzeptiert werden kann. Als Schablone dafür dient für die literarische Darstellung die Struktur einer Monarchie mit all ihren Institutionen.¹⁴

13 Vgl. D.-R. Moser: *Fastnacht – Fasching – Karneval*, op. cit., S. 56-63. So identifiziert Chemperek z. B. den Empfang der kosakischen Boten („*Z chłopa król*“, op. cit., S. 20-21) mit dem „Motiv der wandernden Schauspieler“, das aufgegriffen wurde in *The Taming of The Shrew* von Shakespeare. Über die Parallelen zwischen dem Text von Baryka und Shakespeare – die Komödie aus dem Jahr 1624 oder eine frühere Version aus dem Jahr 1594 – schrieb davor z. B. H. B. Segel (*The „Awakened Sleeper“ in Polish Literature, „Comparative Literature“* 1964, No. 2, S. 144-146). Über die Verbindungen zwischen der anonymen Komödie aus dem Jahr 1594 *The Taming of a Shrew* und der in Folio herausgegebenen im Jahr 1623 *The Taming of the Shrew* – vgl. z. B. B. Schultze: *Der polnische „Bauernfürst“*, op. cit., S. 17-18. Schultze analysiert die Komödie von Baryka, indem sie diese oft auf *The Taming of The Shrew* bezieht (siehe z. B. B. Schultze: *Der polnische „Bauernfürst“*, op. cit., S. 85-88, 91-92). H. Segel verwies auf das Repertoire der Kompanie von John Green (die in den Jahren 1616-1620 existierte – im Juli und im August 1616 gab sie acht Aufführungen in Danzig, von Oktober bis Februar 1617 verweilte sie in Warschau) und der späteren Truppe von Arend Aerschen beziehungsweise Aaron Asken (die von einigen Mitgliedern der Truppe von Green formiert wurde – es kann sein, dass Green im Jahr 1620 nach England zurückkehrte) (H. B. Segel: *The „Awakened Sleeper“*, op. cit., S. 146; vgl. auch D. Chemperek: „*Z chłopa król*“, op. cit., S. 24-25). Nach Meinung des Autors des vorliegenden Textes gehören „die Gesandten“ (hier: Kosaken) zum ständigen Repertoire der Karnevalskomödien und stellen keine Analogie zum Topos des „Theaters im Theater“ dar, der bei Shakespeare vorkommt. Eine wesentliche Funktion der Audienz ist das Aufzeigen der „Bauernhaftigkeit“ des Helden: Die Manieren verletzen die Regeln des Protokolls und sind somit – neben der Komik, deren Quelle die Tierhaftigkeit des betrunkenen Schultheißen ist – die zweite Quelle der Komik. Zu den Zusammenhängen zwischen *Z chłopa król* und *The Taming of The Shrew* äußert sich Roman Krzywy: „zum Thema der gegenseitigen Beziehung der Texte kann man nichts sicheres sagen“ (R. Krzywy: *Dwa wcieleńia karnawalowego króla*, op. cit., S. 196 [Fußnote 34]).

14 B. Geremek: *Władza i kontrkultura*, in: *Władza i społeczeństwo w XVI i XVII wieku. Prace ofiarowane Antoniemu Mączakowi w sześćdziesiątą rocznicę urodzin*, Hrsg. M. Kamler u. a., Warszawa 1989, S. 301.

Der Karneval

„Vom Bauern zum König“ präsentiert ein Motiv von besonders didaktischer Intention. Schon in *Komedyja Justyna i Konstancyjej* informierte Marcin Bielski durch die Figur der Arbeit (Praca), die sich nach der Figur der Welt (Świat) richtete, über Ziele solcher didaktischen Darstellungen:

Bo komu sie cudnie stawisz ,
 O szalenstwo go przyprawisz.
 Bo wnet taki krolem chce być,
 Strojnie chodzić a hojnie żyć.
 (II, Z. 189-192)¹⁵

[Und wenn du jemandem wunderschön vorkommst, / wirst du ihn wahnsinnig machen. / Denn sofort wird er ein König werden wollen, / schön angezogen, umher stolzieren und großzülig leben.]

Auf diese Weise wird der Schein aufgezeigt, d. h. *vanitas* des ganzen irdischen Seins. Aufgrund der Nichtbeachtung der *vanitas* sowie der übermäßigen Bindung an die Macht und ihren Glanz wird eine Narretei (oder Verrücktheit) erschaffen, die durch das Motiv „vom Bauern zum König“ besonders bewusst gemacht wird. In ihrer gesellschaftlichen Intention war das Motiv mit der Interpretation des Bibelverses *Magnificat* verbunden – „Deposuit potentes de sede“ (Lc 1,52)¹⁶, was eine Art Warnung für jeden Herrscher sein sollte. So konstruierte auch Georg Bernardt sein Werk, indem er von seinem Helden in *Argumentum Joviniana* (1623) sagt: „Folium sacrum cum titivilicio non fecerit, Tum maxime in Marianum illud Canticum »Deposuit potentes de sede etc« sacrilege // dicax fuit“¹⁷ [Sofern er die Heilige Schrift nicht verspottet, so lästert der Spötter vor allem über das Marienlied »Deposuit potentes de sede etc«]. Solch einen Phraseologismus, der ähnlich dem in *Komedyja Justyna i Konstancyjej* ist, finden wir auch bei Mikołaj Rej in *Rozmowa Lwa z Kotem* [Das Gespräch zwischen einem Löwen und einer Katze] (entstanden zwischen ca. 1546 und 1551)¹⁸ sowie in *Kupiec* [Der Kaufmann]. In

15 M. Bielski: *Komedyja Justyna i Konstancyjej*, op. cit., S. 146.

16 F. Rädle: *Der Sturz zum Heil und der Bauer als König: Georg Bernardts Jovianus castigatus* (Ingolstadt 1623/Dillingen 1642), in: *Der Sturz des Mächtigen. Zu Struktur, Funktion und Geschichte eines literarischen Motivs*, Hrsg. Th. Wolpers, Göttingen 1998, S. 252-254.

17 Für die Ideologie des Werks ist dies ein Hauptvers, denn er zeigt die Christianisierung des Motivs „Jovinianus“ – dies kommt in *Argumentum* vor (S. 8 [50v]). Alle Zitate nach G. Bernardt: *Dramen*, Bd. III: *Jovianus 1623/1642. Ein Spiel vom Sturz des Mächtigen und vom Bauern als König*, lateinisch und deutsch herausgegeben, übersetzt und kommentiert von F. Rädle, Amsterdam-Utrecht 2006, hier S. 8.

18 Siehe T. Witzak: *Do genezy dialogu „Kot ze Lwem“*, in: idem: *Studia nad twórczością Mikołaja Reja*, Poznań 1975, S. 248-249 sowie A. Kochan: *Wstęp*, in: M. Rej: *Wybór pism*, bearb. von A. Kochan, Wrocław 2006, S. LVII.

Rozmowa Lwa z Kotem wendet sich der Löwe an seinen Gesprächspartner (während er auf den Platz zeigt, auf dem das „karnevaleske“ Werk aufgeführt wurde):

Bo i w karczmieć to więc bywa,
 Iż sie chłop Królem nazywa,
 Ale go patrzaj po chwili:
 Barzo więc „król” swój stan zmyli.
 Bo kiedy go koronują,
 Szpetnie mu po łbie harcuja,
 A za taką płochą sprawą
 Nieraz król będzie pod ławą!
 (Z. 75-82)¹⁹

[Weil es auch im Wirtshaus vorkam, / dass ein Bauer sich König nannte. / Aber wenn du kurz danach genauer hinschaust, / so hat der „König“ seinen Stand sehr verfehlt. / Denn als sie ihn gekrönt haben, / wurde ihm hässlich auf der Nase herumgetanzt. / Und für diese leichtfertige Sache, / wird der „König“ nicht nur einmal unter der Bank zu finden sein!]

In Piotr Barykas Werk zeigt sich die Komik durch das Präsentieren der königlichen Würde des Bauern²⁰ – was allerdings umso mehr auf sein bäuerliches Wesen

-
- 19 M. Rej: *Rozmowa Lwa z Kotem*, in: idem: *Wybór pism*, op. cit., S. 104. Die Schlussworte der Passage („Nieraz król będzie pod ławą“ [Z. 82] [Der König wird oft unter der Bank liegen]) beziehen sich auf den typischen Abschluss der Karnevalskomödie, die sich mit dem Motiv „vom Bauern zum König“ beschäftigt: Ein betrunkenener Bauer wird „enthronisiert“ und auf einem unwürdigen Platz zurückgelassen (der ein Grab oder einen Sarg evozieren soll oder kann). Auch das Wirtshaus war ein beliebter Platz für Aufführung des komödienthaften Stoffes – ein Platz für den Handlungsplot (sogar bis zur Zeit der *Minna von Barnhelm* von Gotthold Ephraim Lessing). In der Komödie von Ludwig Holtonius *Somnium vitae humanae* und in dem früheren Werk Shakespeares *The Taming of the Shrew* oder dem aus dem Jahr 1685 stammenden Werk von Christian Weise *Ein wunderliches Schauspiel vom niederländischen Bauer welchem der berühmte Prinz Philippus Bonus zu einem galanten Traume geholfen hat* (1685 aufgeführt, jedoch erst im Jahr 1700 gedruckt, vgl. W. Kühlmann: *Macht auf Widerruf. Der Bauer als Herrscher bei Jacob Masen SJ und Christian Weise*, in: *Christian Weise. Dichter – Gelehrter – Pädagoge*, op. cit., S. 246) der betrunkene Bauer, der zukünftige *rusticus imperans*, wird eben aus dem Wirtshaus entführt. Kritische Ausgabe: *Ein wunderliches Schau-Spiel vom niederländischen Bauern*, in: Ch. Weise: *Sämtliche Werke*, Bd. 12, T. 2, Hrsg. J.D. Lindberg, H.-G. Roloff, Berlin-New York 1986, S. 231-390.
- 20 Siehe auch den Typus AaTh 1531 (*The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography*, Ed. A. Aarne, S. Thompson, Helsinki 1961) sowie M. Schuster: *Monographie*, in: *Jakob Bidermanns „Utopia“*. Edition mit Übersetzung und Monographie, Hrsg. M. Schuster, Bd. 1, Bern 1977, S. 30. Margit Schuster verbindet ebenfalls das Motiv, das von Bidermann aufgegriffen wurde, mit dem Typus, der von Aarne und Thompson klassifiziert wurde.

hinweist²¹, als auch auf die zeitliche Beschränkung des vorübergehenden Glanzes der Macht – obwohl diese Möglichkeit der Autor nicht vollends ausnutzt (wenn die Komödie von Baryka überhaupt unter diesem Aspekt betrachtet werden kann). Die Komik des Schultheißen zeigt sich in der Überschreitung der Sittennorm der Hofgesellschaft. Die Sittennorm hätte eigentlich seine eigene Norm sein sollen, wenn er in Wirklichkeit ein Herrscher gewesen wäre (aber er war ja nur ein Karnevalskönig). Dieses Problem zeigt sich auch in der Komödie des Barockzeitalters. Die Komik als das Ziel des Autors ist zweitrangig. Sie zeigt sich in der Regel verhalten gegenüber wichtigen moralischen Empfehlungen, wie das Aufzeigen von Sünde (zusammen mit der Bestrafung von Verstößen gegen das Sittengesetz und der „dummen“ Lebensverhalten) oder der gewünschten Tugendhaftigkeit. Hinsichtlich auf Anständigkeit und Angemessenheit in ihrer Nutzung war die Komik von den Autoren auch nicht weiter konzeptualisiert (obwohl sie stets empfohlen war) und sie war auch nie das Ziel ihrer selbst. Die Komik ist nur ein Mittel zum Ausdruck ernster Themen, deshalb nimmt sie auf der Ebene theoretischer Überlegungen und im Werk der Autoren nur eine untergeordnete Stellung ein. Im Zentrum der Betrachtung stehen hauptsächlich ernste Inhalte, d. h. in den beispielgebenden Situationen in den Komödien wird die Ethik mit einer deutlichen Unterscheidung von Gut und Böse vorgestellt. In diesem Zusammenhang eignet sich das Motiv *rusticus imperans* besonders dazu gesellschaftlich-sittliche Kontraste aufzuzeigen, was der Ausgangspunkt für die gesellschaftliche Didaktik ist.²²

Aus der Perspektive der „Kompanie“ in Piotr Barykas *Z chlopa król* mildert die Komik die Spannung, welche mit dem Schrecken des Krieges verbunden ist. Sie mildert aber auch die Alltagsorgen, indem sie die Seelen der Zuschauer vor schädlichen Aufregungen bewahrt. Dieses Theaterstück hat auch eine moralisch-hygienische Bedeutung.²³ Dabei sind dem Autor der Karnevalskomödie

-
- 21 Über die komischen Vorstellungen des Bauern, vgl. E. Moser-Rath: *„Lustige Gesellschaft“*. *Schwank und Witz des 17. und 18. Jahrhunderts in kultur- und sozialgeschichtlichem Kontext*, Stuttgart 1984, S. 232-247 (vgl. Kap. 1 der vorliegenden Arbeit, S. 42 ff.), im Kontext des Motivs „vom Bauern zum König“, S. 242-243. Über die Theatervorstellungen des Körpers des Bauern und seiner Gebärden – als die Umkehrung der „adligen“ Körperlichkeit, siehe M.-T. Mourey: *Körperrhetorik und -semiotik der volkstümlichen Figuren auf der Bühne*, in: *Anthropologie und Medialität des Komischen im 17. Jahrhundert (1580-1730)*, op. cit., S. 105-141 (besonders S. 114-131).
- 22 Vgl. S. Stockhorst: *Lachen als Nebenwirkung der Barockkomödie. Zur Dominanz der Tugendlehre über das Komische in der Komödientheorie des 17. Jahrhunderts*, in: *Anthropologie und Medialität des Komischen im 17. Jahrhundert (1580-1730)*, op. cit., S. 27-29, 47-48.
- 23 Vgl. H.-G. Schmitz: *Physiologie des Scherzes. Die Bedeutung und Rechtfertigung der Ars Iocandi im 16. Jahrhundert*, Hildesheim 1972, S. 84-85.

allerdings die Bedingungen der bäuerlichen Zustände fremd. Durch den Schultheiß zeigt er die Dummheit des Volkes, das nicht fähig ist den richtigen Machtmechanismus zu erkennen, der dem Publikum schon von Anfang an sichtbar wird. Der Schultheiß ist nicht im Stande zu begreifen, dass die Wirklichkeit in der er nur kurz lebt bloss eine karnevaleske Illusion ist.

Z chłopa król

Piotr Baryka betont, dass die „Komödie“ nicht sein *proprium* ist und schreibt auf der Titelseite des im Jahr 1624 herausgegebenen kleinen Werks: „argument podobny masz w facecyjej pierwszej »Facecyj polskich« – »O pijanicy co cesarzem był«“²⁴ [einen ähnlichen Inhalt findest du in der 1. Fazetie *Über den Säufer, der ein Kaiser* wurde in der Sammlung *Die polnischen Fazetien*]. Der Autor von *Z chłopa król* bezieht sich damit sicher auf die oben genannte Ausgabe,²⁵ was allerdings nicht bedeuten muss, dass dieser Text die eigentliche Quelle ist.²⁶ Baryka kann sich einfach auf einen sehr bekannten bzw. verbreiteten Text bezogen haben, der im Milieu, an das er seine Karnevalskomödie richtete, bekannt war. Es existieren viele Darstellungen dieses Motivs auf dem Gebiet der altpolnischen Literatur: Darauf verwies schon Ludwik Bernacki im *Vorwort* seiner Ausgabe von *Z chłopa*

24 Die Fazetie druckte Julian Lewański (*Dramaty staropolskie*, op. cit., Bd. 4, Warszawa 1961, S. 137-139, in Kommentaren, S. 544-545) unter dem Titel: *O pijanicy, co cesarzem był*. Sie stammt aus der Sammlung *Facecye polskie* (1624). Dies wurde zum ersten Mal herausgegeben ca. 1570, bekannt ist eine Reihe nachfolgender Ausgaben aus den Jahren 1592, 1624, 1649 (unter dem Titel *Furfanterje dworskie*), 1661, 1695 sowie 1717 – in den beiden letzten Editionen als *Zarty dworskie* betitelt. Vgl. auch H. B. Segel: *The „Awakened Sleeper“*, op. cit., S. 143-144 sowie die umfassendste Besprechung – B. Schultze: *Der polnische „Bauernfürst“*, op. cit., S. 40-43 und 98-100. Die bibliographische Angabe betreffs *Facecja* macht K. Badecki: *Literatura mieszczańska w Polsce XVII wieku. Monografia bibliograficzna*, Lwów 1925, S. 97-118. Das Problem der Ausgaben besprach Marina Ciccarini (*Z zagadek edytorskich literatury staropolskiej – „Facecje polskie” z XVII wieku*, in: eadem: *Zart, inność, zbawienie. Studia z literatury i kultury polskiej*, übers. von M. Woźniak, Warszawa 2008, S. 90-130, siehe auch die Abhandlung zur Quellenlage – eadem: *Zachodnie źródła XVII-wiecznych facecji polsko-rosyjskich*, ibidem, S. 131-155). Die Autorin verweist auf *Iocorum veterum et recentium libri tres* von Adrianus Barlandus aus dem Jahr 1529 als Quelle der ersten Fazetie, übernommen von Joannes Jovianus Pontanus (ibidem, S. 146).

25 *Facecje polskie z r. 1624*, Hrsg. A. Brückner, Kraków 1903.

26 So z. B. T. Witczak: *Teatr i dramat staropolski w Gdańsku*, op. cit., S. 46 (Anm. 85).

*król*²⁷ und in der erweiterten Fassung besprach er es auch in der Abhandlung *Bohomolca „Kłopoty panów“*.²⁸

Józef Wereszczyński verfasste in *Gościniec pewny* (in Kraków, gedruckt von Andrzej Piotrowczyk 1585) die „Geschichte“ *O pijanicy, co go cesarzem uczyniono* [Über einen Säufer, den man zum Kaiser machte] (S. 244-247)²⁹, in dem Karl I. zum Haupt-„Regisseur“ dieses Spektakels wird.³⁰ Noch vor dem Erstdruck von *Z chłopa król* entstand das Gedicht (34) *O pijaku* [Über einen Säufer] (PFM 228-229), das in *Biesiady rozkoszne* [Wollüstige Festmahle] (1610-1612) von Baltyzer z kaliskiego powiatu [Balthasar aus dem Kreis Kalisch] erschien.³¹ Brigitte Schulze erwähnte unlängst, dass es wahrscheinlich noch ein weiteres frühbarockes Werk gab, das aus einem ähnlichen „Material“ schöpfte. Im August 1638 wurde in Danzig das Stück *Tragedia ucieszna albo komedia dworska o pijanicy, co królem był* (*Tragicomædia de ebrio, qui se regem fuisse crediderat*) aufgeführt. Der Autor dieses gedruckten Werkes war, wie man vermutet, Jan Guliński, ein Lektor der polnischen Sprache am Danziger Akademischen Gymnasium.³² Es wird darauf hingewiesen, dass die Werke, die das Motiv „vom Bauern zum König“ aufgreifen, vor allem bei den Jesuiten gespielt wurden.³³

-
- 27 L. Bernacki: *Przedmowa wydawcy*, in: P. Baryka: *Z chłopa król*, Kraków 1904, S. 5-9.
- 28 L. Bernacki: *Bohomolca „Kłopoty panów“*, in: idem: *Teatr, dramat i muzyka za Stanisława Augusta*, Bd. 2: *Notatki i studia*, Lwów 1925, S. 7-14d, die Besprechung dieses Motivs, S. 12-14d.
- 29 Siehe die Ausgabe *Gościniec pewny*, welche enthalten ist in: J. Wereszczyński: *Pisma treści moralnej*, Hrsg. K. J. Turowski, Kraków 1860, hier S. 26-28.
- 30 Wereszczyński fingiert sicherlich die Autorität der Quelle seiner „Historie“, wenn er sich auf die „klare tschechische Chronik von jenem betrunkenen Bauern“ beruft (S. 26), wobei der Herrscher „Karol I.“ sein sollte. Der Autor von *Facecje polskie* beruft sich auf „Karolus den Ersten, den Kaiser in Gandawa“, der laut dem Herausgeber von *Dawne facecje polskie* Karl V. (1500-1558) sein sollte – als König von Spanien, genannt Karl I., den Wereszczyński wiederum identifiziert haben kann mit dem König von Tschechien Karl I. – dem König und römisch-deutschen Kaiser als Karl IV. von Luxemburg (1316-1378). Deshalb musste sich die Chronik-Quelle selbstverständlich als „klare tschechische Chronik“ erweisen. Vgl. auch A. Sitkova: *O pisarstwie Józefa Wereszczyńskiego. Wybrane problemy*, Katowice 2006, S. 82-83.
- 31 Nach Bernacki kann dieses Gedicht von der Erzählung aus *Facecye polskie* abhängig sein (L. Bernacki: *Bohomolca „Kłopoty panów“*, op. cit., Bd. 2, S. 14).
- 32 Vgl. T. Witczak: *Teatr i dramat staropolski w Gdańsku*, op. cit., S. 30-48. Missverständnisse betreffs der Autorenschaft besprach Witczak (*Teatr i dramat staropolski w Gdańsku*, op. cit., S. 35-43).
- 33 Vgl. D. Chemperek: „*Z chłopa król*“, op. cit., S. 32. Das Motiv *rusticus imperans* (zusammen mit der Komödie von Jacob Masen mit dem gleichen Titel) gehörte zu den am häufigsten gespielten jesuitischen Aufführungen.

Schultheiß und Popiel

In der Komödie von Piotr Baryka wurde der christlichen Didaktik ein mythisches Schema der drei indoeuropäischen Funktionen des Helden (laut Konzeption von Georges Dumézil³⁴) untergeordnet. Dieser Held ging von der dritten Funktion in den Gott-Helden der ersten Funktion über, was sich durch die Machtübernahme des „Pflügers“ (*arator*) zeigt. Im Stück von Baryka (und in den das Motiv *rusticus imperans* aufgreifenden Werken), das die christliche Ideologie jener Zeit ausdrückt, sind heidnische oder indoeuropäische Schemata enthalten. Damit ist das Motiv *rusticus imperans* nicht ausschließlich die signifikante dramatische Idee, welche sich besonders in den Werken des 17. und 18. Jahrhunderts zeigt. Sie bezieht sich auf die schon längst vergangene gesellschaftliche Wirklichkeit (und die Vorstellung von dieser), indem sie die aktuellen gesellschaftlichen Probleme anspricht. Dumézils Konzept bietet hier eine Art Schlüssel zu bekannten, aber in ihrer Fremdheit überraschenden Texten. Die Anknüpfungen an eine dreifunktionelle Welt nach Dumézil war eine Art Lösung auf der Grundlage (der nicht bewusst gemachten) Schemata (oder des sehr „bekannten“ Systems) weitgehender Bedrohungen oder Probleme. Darüber hinaus geht es nicht um ein einfaches Kontinuieren, sondern um einen Umbau und eine Änderung – wie das Fortschaffen gewisser Elemente oder die Änderung der Funktionen bei anderen – im Bereich des dreifunktionellen Schemas.

Die Bindung an die indoeuropäischen mythologischen Vorstellungen erlaubt eine Assoziierung des Motivs in Frage zu stellen, wie es zum Beispiel Elisabeth Frenzel und Brigitte Schulze mit dem Topos des „Lebens als Traum“ machten (so im Fall von *La vida es sueño* [Das Leben ist ein Traum] von Pedro Calderón de la Barca aus dem Jahr 1635³⁵). Dasselbe gilt für die Bezugnahme

34 Siehe *Mythe et épopée* von G. Dumézil (*Mythos und Epos. Die Ideologie der drei Funktionen in den Epen der indoeuropäischen Völker*. Teil I: *Die erleichterte Erde*, aus dem Französischen von D. Hornig, Frankfurt am Main 1989) sowie *Aspekte der Kriegerfunktionen bei den Indogermanen* (Darmstadt 1964) und *Les Dieux des Germains. Essai sur la formation de la religion scandinave* (Paris 1959). Ich benutze auch die Ausführungen aus den mediävistischen Arbeiten von J. Banaszkiwicz: *Podanie o Piaście i Popielu. Studium porównawcze nad wczesnośredniowiecznymi tradycjami dynastycznymi*, Warszawa 1990 auch, idem: *Polskie dzieje bajeczne mistrza Wincentego Kadłubka*, Wrocław 1998.

35 Vgl. E. R. Curtius: *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern u. a., 1965, S. 148-154, hier S. 151-152. Siehe auch B. Baczyńska: *Dramaturg w wielkim teatrze historii Pedro Calderón de la Barca*, Wrocław 2005, S. 441 ff. Das Werk von Calderón konnte sich auf *Rusticus imperans* von Masen auswirken, obwohl die Ausschnitte aus *Utopia* von Jakob Bidermann für ihn die grundlegende Quelle waren (H. Burger: *Jacob Masens »Rusticus imperans«*, op. cit., S. 34-35 [Anm. 15]).

auf eine Erzählung aus *Tausend und eine Nacht*, d. h. auf die Erzählung über die Versetzung in Schlaf des gastfreundlichen jungen Händlers Abul Hasan Alchali und seine vorgetäuschte „Ernennung“ zum Kalifen. Die Erzählung nimmt Bezug auf den „wirklichen“ Bagdader Kalif im 9. Jahrhundert, Harun al-Rashid³⁶. Im *Das Leben ist ein Traum* von Calderón verbindet sich das Motiv *rusticus imperans* mit dem Motiv von Barlaam-Josaphat (durch Vermittlung von *Comedia de Barlaam y Josafat* von Lope de Vega (1618)), übertragen auf die Figur des Königssohns Segismundo (Sigismund).³⁷

Eigentlich sollte angenommen werden, dass die Wirkung von *Tausend und eine Nacht* als Text erst nach der Herausgabe der Übersetzung von Antoine Galland stattgefunden hat.³⁸ In den Jahren 1704-1706 erschienen die ersten sieben Übersetzungsbände. Die Übersetzung begann Galland viele Jahre nach seiner Rückkehr aus Konstantinopel (sein letzter Aufenthalt dort war in den Jahren 1680-1688), wo er als Sekretär von Marquis de Nointel, des Botschafters von Ludwig XIV. arbeitete und später in den Jahren 1696-1708 als Kurator der Buchsammlung und der Orientalia von Nicolas-Joseph Foucault in Caen eingesetzt war. Die Übersetzung ist irrelevant für die Rezeption im 17. Jahrhundert. Nach der Übersetzung von Galland erfreute sich *Tausend und eine Nacht* einer riesigen

-
- 36 [Anonym]: *Erzählung vom Schlafenden und Wachenden*. Vgl. E. Frenzel: *Der träumende Bauer*, in: *Stoffe der Weltliteratur. Ein Lexikon dichtungsgeschichtlicher Längsschnitte*, Stuttgart 2005, S. 98-103 (hier S. 98); D. Reynolds: „*A Thousand and One Nights*“. *A History of the Text and its Reception*, in: *The Cambridge History of Arabic Literature. Arabic Literature in the Post-Classical Period*, eds. R. Allen, D. S. Richards, Cambridge 2006, S. 271. Die Arbeit von Reynolds greift ausschließlich den Mechanismus der Überlieferung des Textes auf und berücksichtigt nicht die orale Transmission der „Quellen“ von *Tausend und eine Nacht*. *Tausend und eine Nacht* wird zum Zeugnis der Faszination des Westens vom Orient (und die Veränderungen innerhalb dieser Faszination), aber auch die Selbstreflexionsquelle im Zusammentreffen der zwei großen Kulturen (hier S. 291). Über die Figur selbst: A. Clot: *Harun al-Rashid and the World of the Thousand and One Nights*, London 2005.
- 37 E. Frenzel: *Der träumende Bauer*, op. cit., S. 100; F. G. Olmedo: *Las fuentes de „La vida es sueño“*, Madrid 1928, S. 82-93; B. Schultze: *Der polnische „Bauernfürst“*, op. cit., S. 36-40. Vgl. B. Baczyńska: *Dramaturg w wielkim teatrze historii Pedro Calderón de la Barca*, op. cit., S. 430-431. Die letztgenannte Autorin schaut auf *La vida es sueño* in Kontext des gängigen Wissens auf dem Hofe von Philipp IV. über die Adelsgesellschaft und die Beziehung zwischen König von Polen Zygmunt III. (1566-1632) und dessen Sohn Władysław IV. (1595-1648). Vgl. auch die Zusammenstellung der Werke, die dieses Motiv von Josaphat auf den Szenen der Jesuitenkollegien in Polen aufgreifen – J. Okoń: *Dramat i teatr szkolny. Sceny jezuickie XVII wieku*, Wrocław 1970, S. 390-391.
- 38 Siehe Kap. 12 von D. Reynolds: „*A Thousand and One Nights*“, op. cit., S. 270-291, in Bezug zu Galland auch, S. 272, 273, 276-279.

literarischen Rezeption und wurde als ein wichtiges Buch innerhalb der Kinder- und Jugendliteratur eingestuft.³⁹

In den Memoiren von Antoine Gallant treffen wir auf Zeugnisse unzähliger Beispiele oraler Transmission populärer „Erzählungen“, auch derjenigen, die zu *Tausend und einer Nacht* gehörten.⁴⁰ Gerade durch die orale Perzeption und Transmission arabischer Texte verdanken wir eine Vielzahl von mittelalterlichen, an orientalische Motive angelehnten Liebesmotiven, die anschließend in die Märchen (als Folklorelement in der Kategorie der Genealogie) eingearbeitet wurden. In seiner Arbeit sucht Frenzel offensichtlich den „Missing Link“, damit die Erzählung von Abul Hasan Alchali aus *Tausend und einer Nacht* in der europäischen Kultur in Form einer Anekdote aus dem Leben auf dem Hofe Philips des Guten, dem Prinz von Burgund (1396-1467), in der Version, die in den Briefen von Juan Luis Vives (1556) erschien, herausgebracht werden konnte. Es scheint, dass er das Motiv in die „Geschichte“ einarbeitete, das zu der Welt der dreifunktionalen Vorstellungen gehört: Auf Befehl des Prinzen (sonst wäre es schwer, sich das anders vorstellen zu können, dass ein einfacher Bauer die Macht übernimmt) wurde auf seinen Posten ein besoffener Mann aus einem niedrigen gesellschaftlichen Stand erhoben. Das Motiv „vom Bauern zum König“ erschien aufgrund der reichen Kultur des Hofes der Herzöge von Burgund⁴¹ sowie aufgrund von Vives und seiner *Briefe (Epistolarum farrago 1556)*⁴² und ging in den kulturellen Umlauf ein, in dem es modifiziert und ständig verändert und sehr häufig an die Vorgaben der christlichen Gesellschaftsdidaktik angepasst wurde.

In der Sekundärliteratur zu diesem Thema⁴³ wurde noch keine Antwort auf die Frage gegeben, nach der radikalen Veränderung des gesellschaftlichen Status des „awakened sleeper“ im Vergleich zu dem orientalischen Muster.⁴⁴ Es muss jedoch

39 U. Marzolph: *Orientalisches Erzählgut in Europa*, in: *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*, Hrsg. R. Brednich, Bd. 10, Berlin 2002, Sp. 366.

40 D. Reynolds: „*A Thousand and One Nights*“, op. cit., S. 273.

41 Vgl. z. B. R. Vaughan: *Valois Burgundy*, Hamden 1975, S. 162-193.

42 Johannis Lodovici Vivis Valentini *Epistolarum, quae hactenus desiderabantur, farrago*, Antwerpiae 1556, S. 25b ff. Den Brief zitierte vollständig Alexander von Weilen: *Shakespeare's Vorspiel zu der Widerspenstigen Zähmung*, Frankfurt am Main 1884, S. 3-4. Vgl. auch H. Burger: *Jacob Masens »Rusticus imperans«*, op. cit., S. 33.

43 Vgl. H. B. Segel: *The „Awakened Sleeper“*, op. cit., S. 139; H. Burger: *Jacob Masens »Rusticus imperans«*, op. cit., S. 33; T. Witczak: *Teatr i dramaty staropolskie w Gdańsku*, op. cit., S. 46.

44 In dieser Perspektive führen die Veränderungen auch zum Beispiel zu der Substitution der Sklavinnen, welche den jungen Händler aus seinem berauschten Schlaf wecken, durch die Soldaten (in der Version von Piotr Baryka) oder der Mutter von Abul Hasan Alchali durch die Ehefrau (als Dorota in der Komödie von Baryka).

angemerkt werden, dass dies nur im Falle des Prinzen Segismundo, des Sohnes des Königs Basilio in *Das Leben ist ein Traum* von Calderón nicht geschah, der die arabische Kultur gekannt haben mag.⁴⁵ Diese Kenntnis der arabischen Kultur erlaubt die gesellschaftliche Identität der Person des „eintägigen Königs“ zu „bewahren“.⁴⁶ (Ein ähnliches Problem verursacht auch die zweifache „Veränderung“ des Händlers Abul Hasan Alchali in einen Kalifen, dank des wirklichen Kalifen Harun al-Raschid wie es in *Tausend und einer Nacht* vorgestellt wurde.)

Basierend auf dem gegenwärtigen Wissensstand können wir die mündliche Transmission der Erzählung nicht ausschließen, die auch in die Sammlung von *Tausend und einer Nacht* einging. Es muss jedoch in Frage gestellt werden, dass der Text von *Tausend und einer Nacht* auf das Motiv *rusticus imperans* eine Wirkungsmöglichkeit hatte. Wir haben es hier eher mit einem bekannten Mechanismus zu tun, in dem der Orient zu einem Projektionsgebiet wurde und eine Dimension imaginärer und gewünschter Wirklichkeit erhielt.⁴⁷ Das fügte sich in die didaktische Intention der Autoren der Frühen Neuzeit ein und ermöglichte ein Interpretationsmuster dieses Motivs als Auswirkung der orientalischen bzw. nahöstlichen Erzählungen.

Die Komödie *Z chłopa król* von Baryka ist eine lustige, der Didaktik des Karnevals untergeordnete Umwandlung des indoeuropäischen Mythos, das für die Struktur der verschiedenen Religionen indoeuropäischer Völker in der Auffassung von Georges Dumézil kennzeichnend ist. Es handelt sich um den Übergang eines Helden der dritten Funktion (welche die Sphäre der gesellschaftlichen Fruchtbarkeit umfasst) in den Helden der ersten Funktion (der priesterlich-königlichen). Selbstverständlich sollte man zwischen dem Urschema der Ideologie der drei Funktionen und der Benutzung dieses Schemas in einem völlig anderen gesellschaftlichen oder religiösen Kontext unterscheiden. Der Mythos diente ursprünglich dem Konstruieren der Anfangsgeschichte einer Dynastie oder eines Volkes und drückte vor allem die wichtigsten Werte der Gesellschaft aus, welche in dem Schema der drei Funktionen angesiedelt waren. Die dreigeteilte Ordnung auf dem Gebiet der Konzeption nach Dumézil umfasste die Schlüsselaspekte der gesellschaftlichen Organisation, die in der Konsequenz über das sakrale (priester-

45 H. B. Segel: *The „Awakened Sleeper“*, op. cit., S. 140.

46 Vgl. auch B. Baczyńska: *Dramaturg w wielkim teatrze historii Pedro Calderón de la Barca*, op. cit., S. 407 ff. Die Autorin stellt keine Kenntnisse bei Calderón über die arabische Kultur fest. Vgl. V. Chauvin: *Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux Arabes*, Bd. 4, Liege 1900, S. 50, wo die Frage gestellt wird nach den Möglichkeiten der Existenz einer handschriftlichen Version im mittelalterlichen Spanien von *Tausend und einer Nacht*, die angeblich verschollen war.

47 Vgl. U. Marzolph: *Orientalisches Erzählgut in Europa*, op. cit., Sp. 364.

lich-königliche), militärische und „alimentäre“ Ausmaß disponierte: Den guten Ertrag und den Überfluss aller Güter. Dieses System bildete ein ideales Muster, das wir in verschiedenen kulturellen Kontexten innerhalb der indoeuropäischen Völker finden können. Der Übergang des Helden wird durch einen mythischen Weg des Helden umschrieben, der nach der Krone von einem Bauernhaus und einer Hirtenhütte griff.⁴⁸

Anhand der Gestalt des Schultheißen (und anhand ähnlicher Gestalten, die im Bereich des Motivs *rusticus imperans* auftreten) wurde die Idee des Heros-Arators umgewandelt. Dieser erhält die königliche Würde und übernimmt gleichzeitig die Herrschaft des „schlechten“ Herrschers, der unfähig ist die alimentären Bedürfnisse der Gesellschaft zu befriedigen. Das Recht auf die Machtausübung ist durch die Fähigkeit des Herrschenden, die existentiellen Bedürfnisse der Untertanen zu sichern, bedingt.

Dumézil verwies auf den Kausalzusammenhang zwischen dem Niedergang des Helden und seinen Missetaten, die auf funktionalen Ebenen situiert sind. Der epische Held geht aufgrund seiner Delikte auf jeder der drei Ebenen der gesellschaftlichen Aktivität unter. Seine Delikte erschüttern die gesellschaftliche Ordnung auf jeder der drei funktional beschriebenen Ebenen.⁴⁹

In *Z chłopa król* wurden strukturell die verschiedenen Komponenten des Mythos der drei Funktionen einer dreiteiligen Ständegesellschaft („idéologie tripartite“) umgestaltet. Die Gestalt des Schultheißen bewahrte gewisse charakteristische Eigenschaften des Helden der dritten Funktion. Die epische Mythenstruktur (die mythisch-epischen Kausalzusammenhänge) wird zum karnevalesken Stoff, welcher aus den „Umwandlungsriten“ entsteht. Die Komödie *Z chłopa król* ist eine stereotypische Darstellung der dreifunktionalen Struktur, die Narration aber hat keine historisierende Erzählstruktur (welche typisch für die römische Kultur war, in der die Struktur des Mythos selbst Geschichte wurde, wie zum Beispiel bei Quintus Ennius, der seine Ideen aus den sogenannten Annalisten schöpfte). Die Ideologie der drei Funktionen wurde vor allem durch das Epos und die ständige und vielfältige Verbindung mit dem Märchen bewahrt. (Abgesehen von den

48 Vgl. J. Banaszkiewicz: *Podanie o Piasćie i Popielu*, op. cit., besonders S. 29-39, 40-84.
 49 Die Schulden des Herrschers („die Schulden des Kriegers“) sind auf drei Funktionsebenen angesiedelt, s. Buch von J. Banaszkiewicz (*Podanie o Piasćie i Popielu*, op. cit., S. 156 ff., insbesondere S. 183-194), G. Dumézil (*Mythos und Epos*, op. cit., S. 117-120 sowie auch *Heur et malheur du guerrier. Aspects mythiques de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*, Paris 1996, S. 72-131). D.J. Ward (*The Threefold Death: An Indo-European Trifunctional Sacrifice?* in: *Myth and Law among the Indo-Europeans. Studies in Indo-European Comparative Mythology*, ed. J. Puhvel, Berkeley 1970, S. 123-142) analysierte die Abhängigkeit zwischen dem Gottestypus und der Art des Opfers. Verbrechen und Bestrafung wurde auch auf den Ebenen der drei Funktionen reguliert.

Gattungsunterschieden und anderen Bedingtheiten des Epos, insbesondere denjenigen, die sich aus diesem in den Strukturen eines mittelalterlichen oder frühneuzeitlichen „Romans“ und der „historischen“ Formen entwickelten).⁵⁰

Das kollektive Gedächtnis der Rezipienten von *Z chłopa król* ist sicherlich schon völlig frei vom Sinn des Mythos, der einen Rahmen für die karnevaleske Komödie bildete. Das einzige, was beibehalten wird, ist die Erzählstruktur. Diese wurde übernommen, ohne dass man den Sinn einzelner Elemente verstand (daher das Absetzen des „Karnevalskönigs“, das keine Analogie zum Schema der Machtübernahme nach Dumézil hat und das ausschließlich durch die Gestalt des „bösen“ Herrschers realisiert wird, aber nicht durch den Heros-Pflüger). Das Narrations-Schema dient hier nur der gesellschaftlichen Didaktik innerhalb der religiösen Intention des christlichen Karnevals. Das Vergehen gegen die dritte Funktion, die sich auf die Fruchtbarkeit und den gesellschaftlichen Wohlstand bezieht, wird mit der Ertränkung bestraft – was jedoch nicht mit dem Schultheißen geschieht (obwohl der „Fall“ von Menalcas in der *Utopie* von Jakob Bidermann sich auf diese Vorstellung von Strafe berufen könnte. Der symbolische Sinn des Niedergangs ist der christlichen Didaktik untergeordnet mit der Akzentuierung der Vergänglichkeit und der Geringfügigkeit des Irdischen). Die rituelle Tötung des Königs, der der Gemeinschaft die ihr zustehenden Güter nicht garantieren konnte, stellt ein Analogon zu der Verprügelung und Vertreibung des Schultheißen dar.

Der Pflüger, welcher der zukünftige Herrscher ist, nutzt die außerordentlichen Neigungen und das Wohlwollen höherer Kräfte. Diese sind bei *Z chłopa król* nun nur noch als Spiel und Spaß zu sehen. Das Übermaß der alimentären Güter zeigt nur die für die bäuerliche Natur typische, primitive Gefräßigkeit oder Trunkenheit (*crapulentia*) (sie ist mit Sicherheit keine von der Natur begründete Notwendigkeit), die zu den beliebten Themen der Autoren von Karnevalskomödien gehören.⁵¹

Gewöhnlich der hässliche, körperlich angeschlagene Disponent der dritten Funktion wird zur komischen Figur des Bauern. Seine Herkunft verrät und unterstreicht nicht nur seine Sprache, aber auch ständig hervorgehobene – auch in der Komödie von Baryka – die Vorliebe für die Bauernspeise, den „Kohl“, der Hauptspeise des Banketts beim Schultheißen war („My go pięknie częstujem, by jadł po królewsku, / Przecię mu diabeł pomógł, jadł, jak zwykle, po wiejsku. / My go zanie raczemy pańskimi potrawy, / A on przecię kapusty wolał, chłopskiej strawy“, Z. 847-850 [Wir bieten ihm viele Köstlichkeiten an, damit er wie ein König isst, / aber hol's der Teufel, er isst wie gewöhnlich, nach Bauernart. / Wir bieten ihm

50 G. Dumézil: *Mythos und Epos*, op. cit., S. 20-21.

51 Vgl. z. B. die Beschreibung von Hegio: „Qui nuper [Staphylae] unus unicus Zythi hausit sex uncias“ (G. Bernardt: *Dramen*. III: *Jovianus 1623/1642*, op. cit., S. 48 [K. 64r]).

vornehme Gerichte an, / aber er will lieber Kohl, das Essen eines Bauern)].⁵² Sein Benehmen passt nicht zu dem Benehmen eines Herrschers. Es ist von einer Brutalität geprägt, die so am Hofe nicht vorzufinden ist und die stets auf eine komische Weise auf ein Fehlen von Manieren hinweist. Hinzu kommt das Ausscheiden unpassender Gerüche („Chwała Bogu, talerzów że nie ścierał wiechciem, / Smaruj chłopa balsamem, przecież śmierdzi dziegiem“, Z. 851-852 [Gott sei Dank, dass er die Teller nicht mit einem Strohwisch, den er für seinen Arsch benutzt, sauber gemacht hat. / Reibe den Bauern mit Balsam ein, dann stinkt er weiter nach Teer]). Sein Benehmen, das nicht zu dem eines Herrschers passt, verrät seine bäuerliche, einfache Herkunft, die von unangenehmen Gerüchen begleitet wird.⁵³

In den Dramen von Ludwig Hollonius⁵⁴, Jacob Masen⁵⁵ oder Christian Weise⁵⁶ wird die Klugheit von Philipp des Guten ständig mit der „Tierhaftigkeit“ eines Bauern kontrastiert.⁵⁷ Diese Eigenschaft wird hier zur Quelle der Komik, die sich besonders während seiner Trunkenheit zeigt (und insbesondere während der Sauforgie in IV, 5 des Stücks von Christian Weise): Die Trunkenheit verhindert eine Verbindung zwischen Triebhaftigkeit und Menschlichkeit, sie verselbständigt nämlich die Triebe und damit auch die „Tierhaftigkeit“ des Bauern. Damit wird dieser Prozess beim Bauern, der überzeugt davon ist, dass er der Herzog ist, zu einer besonderen Quelle der Komik.⁵⁸ Nach Meinung von Wilhelm Kühlmann zeigt die Animalität des Bauern dessen Unfähigkeit, den Willen nach der Macht dem Verstand unterzuordnen. Die Art, seine Triebe unter Kontrolle zu bringen, wird zur Begründung und zum Kriterium der gesellschaft-

52 Der Kohl als Mahl ist eine Art Symbol für den Überfluss (analog zur „Rübe“ zur Zeiten von Gallus Anonymus), zu zitieren sei hier *Nędza z Biedą z Polski idą* [Es gehen das Elend und die Armut aus Polen], die Hungerszeiten werden oft mit dem Übermaß an Kohl kontrastiert (*Do Czytelnika*, Z. 21-24) (PSM 27-30).

53 In Bezug auf die Kultur am Hofe im Kontext des „Zivilisationsprozesses“, vgl. P. Burke: *Eleganz und Haltung. Die Vielfalt der Kulturgeschichte. Über Selbstbeherrschung, Schabernack, Zensur, den Karneval in Rio und andere menschliche Gewohnheiten*, aus dem Englischen von M. Wolf, Berlin 1998, S. 107 ff. (besonders S. 121).

54 L. Hollonius: *Somnium vitae humanae*, op. cit.

55 Vgl. die Abhandlung von H. Burger: *Jacob Masens „Rusticus imperans“*, op. cit., S. 31-56 und die kritische Ausgabe der Komödie von Masen, die von Burger herausgegeben wurde („*Rusticus imperans*“, *Kritische Edition*, op. cit.). Diese Komödie ist anerkannt als diejenige, die am häufigsten aufgeführt wurde (mit verschiedenen Titeln) und gilt als die beste Komödie des Jesuitentheaters. Sie hat die Tradition der Karnevalskomödie aufgegriffen und diese auf ein neues Niveau erhoben.

56 Ch. Weise: *Ein wunderliches Schau-Spiel vom niederländischen Bauern*, op. cit.

57 J. Parente: *Baroque Comedy*, op. cit., S. 420.

58 Vgl. H. Burger: *Jacob Masens „Rusticus imperans“*, op. cit., S. 43.

lichen Ordnung – die Narrenfreiheit des Bauern wird zum Mittel der distanzierenden Kritik.⁵⁹

Utopia von Jakob Bidermann bezieht sich auf das Motiv, das aus der Zeit des Briefes von Juan Luis Vives stammt. Auch *Utopia* des Jesuiten greift das Problem der Trunkenheit auf. Charakteristisch für die Verrücktheit der Utopianer ist eben die Trunksucht und die Dummheit (aus der sie resultiert). Ihre karnevaleske Stadt wird zu *scena temulentiae* (III 10, S. 98) und *ebrietatis theatrum* (III 18, S. 113).⁶⁰ *Vanitas* und weiter die Untugend der Utopianer werden im Motiv des eintägigen Königs enthüllt.⁶¹ Während der königlichen Feier zeigt der Bauer seine grobe Natur. Den gleichen Mechanismus nutzte auch Baryka: Jeder Aspekt der Aussage und des Benehmens vom Schultheißen während der Feier zeigt den Unterschied zwischen dem Zustand des Herrschers und dem Benehmen aufgrund der bäuerlichen Realitäten. Das Problem der Trunkenheit greift in der Karnevalskomödie Baryka auf. Dies verkündet er im *Prolog* durch die Figur Piwowski: „każe dawać sobie / Pełnymi konewkami, wziąwszy w ręce obie [...] Będą [dworzanie] pełnić do niego [...] / Aż sie znowu chłopowsko upije jak cepy“ (Z. 38-39, 41, 43) [der Bauer lässt sich / volle Humpen bringen und als er diese in beide Hände nimmt, [...] / prosten ihm die Höflinge zu [...] / bis er sich wieder volllaufen lässt]. Der Knecht Przecherski quittiert das Bild des besoffenen Schultheißen mit der Bemerkung: „O becze sobie marzy, upił sie jak świnią“ (Z. 85) [Er war voll wie ein Schwein, und träumt noch von einem Fass Bier].

Die Trunksucht ist Hauptthema der gesellschaftlichen Didaktik, die mit Hilfe des Motivs *rusticus imperans* aufgegriffen wird.⁶² Dieses wurde auch von Bidermann aufgegriffen und erweitert (dabei ist hier das schon erwähnte Gericht über Menalcas innovativ).⁶³ Die dreifunktionellen Delikte werden auf diese Weise in die neue kulturelle Situation adaptiert. Der besoffene Bauer Menalcas wird *symbolum* der Einwohner von Utopia (III 3, S. 82) und das Motiv selbst wird durch eine ungewöhnlich ausgebaute Dimension gezeigt, was zu der Schlüsselfunktion

59 W. Kühlmann: *Macht auf Widerruf*, op. cit., S. 249. Diesen Aspekt betont auch K. Kiesant (*Inszeniertes Lachen in der Barock-Komödie*, in: *Komische Gegenwelten. Lachen und Literatur in Mittelalter und früher Neuzeit*, Hrsg. W. Röcke und H. Neumann, Paderborn 1999, S. 209), indem er die Figuren der Bauern bei Weise als „missbrauchte Objekte der Fremdbestimmung“ bezeichnet.

60 M. Schuster: *Monographie*, op. cit., S. 61-62.

61 Ibidem, S. 63-67.

62 So auch im Werk von Jacob Masen, idem: „*Rusticus imperans*“, op. cit., S. 77-80 [III, 3].

63 Die prosaische Fassung von Bidermann charakterisiert die „Doppelheit“ des Traums. Die Ausnüchterung erfolgt am Galgen, was später mit einem Akt der Scheinbegnadigung verbunden wird, vgl. J. Bidermann: *Utopia*, Edition mit Übersetzung und Monographie, Hrsg. M. Schuster, Bd. 2, Bern 1977, S. 292 ff. (Buch V, Kap. 58 ff.).

des Werks *Utopia* führt.⁶⁴ Ein besoffener Bauer, der zukünftige König, erscheint am Anfang des dritten Buches und der *rusticus* wird zur Hauptfigur (im vierten Teil (IV 11-46, S. 159-217). Im fünften Teil wird ein Gericht über Menalcas abgehalten (V 33 ff., S. 254 ff.) und das „Urteil über ihn gesprochen“ (V 54, S. 285). Die Rolle, die Menalcas zu spielen hat, kann auch innerhalb der Rolle des Karnevalskönigs interpretiert werden.⁶⁵ Menalcas fällt in eine Pfütze (IV 47, S. 215 ff.), was nicht nur dem Titel *Humanae pompae catastrophe* des Kapitels 47 des 4. Buches symbolisch gleichkommt, sondern auch die Vergänglichkeit der menschlichen Wünsche und Bestrebungen aufzeigt.⁶⁶

Wenn ein Mensch aus niedrigem Stand in die Königswürde erhoben wird, verdeutlicht das dessen Herkunft sowohl in gesellschaftlicher als auch im moralischer Hinsicht, so wie es der schon erwähnte Brief von Vives getan hat (und von den hier genannten Autoren Jakob Masen). Mit Nachdruck wird gezeigt, wie der Bauer, um sich in den „neuen“ Umgebung zurechtzufinden, diese erkundet (im Text von Baryka handelt es sich um die 1. Szene des 2. Aktes). Die Person des Bauern passt nicht zu dem Ort, in dem er sich befindet. Für die öffentliche Aufführung der geltenden Werte war die Choreographie des Körpers des Herrschers sehr wichtig (siehe das klassische Werk von Ernst Kantorowicz). Den organischen Bau des gesellschaftlichen Korpus, die Einheit von Macht und Territorium erreichte man dank der symbolischen Vergegenwärtigung des Machtinhabers. Diese Szene im Bereich des Motivs *rusticus imperans* ist eine parodistische Verneinung dieser fundamentalen Beziehung innerhalb der Gesellschaft des Mittelalters oder der Frühen Neuzeit. Gerade hier kann man sehen, in welcher Weise dieses Motiv für die damaligen Anforderungen und der Verpflichtung gemäß der gesellschaftlichen Didaktik re-interpretiert wurde. Die Botschaft und die Reflexion, die durch die Erhebung des einfachen, besoffenen Menschen in die Königswürde ausgedrückt wird, zeigt sich in der Bemerkung von Vives: „quale esset vita nostra ludicrum“⁶⁷. Die Schlussfolgerung des Witzes von Philipp des Guten heißt: „Nihil iam pridem auidi ad experiendam vitae nostrae vanitatem accomodatius“⁶⁸.

64 M. Schuster: *Monographie*, op. cit., S. 63.

65 M. Schuster: *Monographie*, op. cit., S. 64. Die Autorin interpretiert diese Rolle mit Hilfe des Konzeptes von Bachtin.

66 M. Schuster: *Monographie*, op. cit., S. 65.

67 Johannis Lodovici Vivis Valentini *Epistolarum farrago*, zit. nach A. von Weilen, op. cit., S. 3. Diese Aspekte betonen die Arbeiten, welche dem Motiv *rusticus imperans* gewidmet sind – es wird zum Schlüssel für das Verständnis der Intention von Masen (vgl. T. Best: *On Psychology and Allegory on Jacob Masen's „Rusticus imperans“*, „Mittelateinisches Jahrbuch“ 1978, S. 247).

68 Johannis Lodovici Vivis Valentini *Epistolarum farrago*, zit. nach A. von Weilen, op. cit., S. 4.

Die wesentliche Aufgabe des Dramatikers der Werke mit dem Motiv „vom Bauern zum König“ ist das Erlangen einer reichen Charakteristik der bäuerlichen Figur: Sein Werk (und somit auch die Figuren) muss der Wahrheit ähnlich sein. Aus diesem Grund wird ein grosses Gewicht darauf gelegt, um *mores* der Figuren aufzuzeigen, was für die szenische Wirkung des Werkes (und somit für seine didaktische Intention) wichtig ist.⁶⁹

Auf solche lustige und didaktische Weise veränderte man in *Vom Bauern zum König* das mythische Recht der Machtausübung, das auf der Fähigkeit der Sicherstellung der Lebensmittel für die Untertanen beruhte. Die königlichen Geschlechter, in deren Vorfahren man die Götter und Helden des Wohlstandes und Überflusses sah, erinnerten die Untertanen daran, dass ihre Herrschaft und gesellschaftliches Wohlergehen ein und dasselbe waren.⁷⁰

Dabei sollte man an das mittellateinische Werk *Gesta* von Gallus Anonymus († nach 1116) denken, in dem die wundersame Vermehrung von Bier und Fleisch beim Piast („arator“) und seiner ebenso gastfreundlichen Frau Rzepka vorkommt sowie die Verlegung der Konsum-Güter von der Kopfschur-Feier („postrzyżyny“) bei Popiel-Fürsten zu dieser bei Piast, was zu der „Einladung“ von Popiel und seinem Gefolge zu der Feier in die Siedlung am Fuße der Burg führte. Popiel war nicht weiter in der Lage, der Gemeinschaft die alimentären Güter zu sichern, ein symbolischer Ausdruck dafür ist die Verlegung des Essens und das Heruntergehen Popiels in die Siedlung unterhalb der Burg, was symbolisch die Abgabe der Macht bedeutete.⁷¹ Die Einladung zeigt symbolisch die Übermacht von Piast über Popiel und die Verlegung der herzoglichen Macht von dem nicht gastfreundlichen Herzog Popiel zu dem den Ankömmlingen freundlich gesonnenen Pflüger. (Analog dazu können die beiden Wander-Engel bei Gallus Anonymus mit den Figuren der Knechte Przecherski und Ospalski in der Komödie von Baryka gesehen werden.) Auf diese symbolische Art und Weise wurde gezeigt, dass der Bereich der gesellschaftlichen Alimentation zu den Befugnissen vom Wirt, hier von Piast, gehören wird: Die Rollen des Piast und Popiels haben sich damit gewendet.⁷² Auch das weitere Schicksal vom Schultheißen bei Baryka ist als Folge seines ungastlichen Umgangs mit den Troßknechten zu verstehen.

Die Eheschließung zwischen dem Schultheißen und Dorota (deren Name auch eine komische Allusion zur Prostitution als Perversion eines Wertes, der mit der Fruchtbarkeit verbunden werden kann⁷³) brachte nicht die gewünsch-

69 Vgl. H. Burger: *Jacob Masens „Rusticus imperans“*, op. cit., S. 41-42.

70 Vgl. J. Banaszkiwicz: *Podanie o Piaście i Popielu*, op. cit., S. 29-39.

71 Vgl. auch, S. 41-42.

72 Vgl. auch, S. 42.

73 Der Vorname „Greta“ oder „Dorka“ war schon zur Lebzeiten von Rej ein Synonym für Prostituierte (J. Krzyżanowski: *Dorota, Dorka, Dosia*, in: ders.: *Mądrej głowie dość dwie*

ten Erfolge und Wohlstand – ganz im Gegenteil: In der Konsequenz wird der Schultheiß um seine Güter gebracht – „der Geldbeutel wurde gestohlen“⁷⁴ – und er wird „verjagt“. Die Degradierung des Karnevals-„Königs“ führt zur Veränderung des Mythos der Vertreibung des „schlechten“ Herrschers (ähnlich wie Popiels – die Struktur des Niedergangs eines schlechten Herrschers zeigte Wincenty (Vincentius) Kadłubek (ca. 1150-1223) in seiner *Chronica Polonorum*).⁷⁵ Der Schultheiß wird „enthronisiert“ und zu seiner Dorota „verjagt“.⁷⁶ Die alten Elemente wurden der aktuellen Ideenkonzeption untergeordnet: Der Bauer erkennt seinen Platz an, der ihm in der feudalen Gesellschaftsstruktur zugewiesen wurde. Auch der symbolische Kleiderwechsel im Rahmen des „Inthronisierungs“-Rituals endet mit seiner „Entthronisierung“ – was aufzeigt, über welche Konditionen der Bauer jetzt tatsächlich verfügt. Als Ursache für solch eine Wendung der Ereignisse wurde der „Anschlag“ des Schultheißen auf die Güter der „braven Kompanie“ (in der man die Rolle der „Gäste“ – wie in der Sage von Piast und Popiel – und des Volkes wahrnehmen kann) gesehen. Der Schultheiß zeigte ein „unmenschliches“ Benehmen, denn er hat den Troßknechten (Ospalski und Przecherski), die die Lebensmittel requirierten, den Quark verweigert:

słowie. Pięć wieków przysłów polskich i diabelski tuzin z hakiem, Bd. 1, Warszawa 1994, S. 167-168). Erwähnenswert ist jedoch die Feinheit der Anspielungen – in der an das Hofpublikum gerichteten Aufführung werden die Vulgarismen (und mit ihnen konnte doch die Ehefrau vom Schultheißen charakterisiert werden) ausgelassen (selbst der Schultheiß benutzt keine Vulgarismen).

- 74 Das ist ein typisches karneavaleskes Motiv und ebenso interessant ist es, wie es in einer anderen Funktion dargestellt wird. Die Didaktik des „leeren Säckchens“ (eines der Symbole, das das Ende des Karnevals bewusst machen soll, D.-R. Moser: *Fastnacht – Fasching – Karneval*, op. cit., S. 334) erinnert die Christen daran, dass der Reichtum sich als ein unüberbrückbares Hindernis auf dem Weg zur Erlösung zeigt. Aus diesem Grunde musste das „Säckchen“ am Karnevalsende leer sein (beim Troßknecht Ospalski war es schon am Anfang des Karnevals leer, Z. 338). Ständig wurde die Rolle von Almosen betont – daraus resultierte die (positive) Symbolik des „leeren Säckchens“, als ein Element, das symbolisch das Ende des Karnevals begleitet. Wenn man das Element als relevant anerkennen soll (und nicht als noch ein weiteres Beispiel für die Vergeudung der Güter durch den Schultheißen, also als noch eine weitere Erscheinung von *gula*), so gestaltete das Erbe des indoeuropäischen Mythos den christlichen ideologischen Sinn des „leeren Säckchens“ um (welches das Ende des „Karnevals“ ankündigt): Es erweist sich nur als Ausdruck der Wegschaffung der Güter des „bösen“ und ungastlichen „Herrschers“.
- 75 Vgl. J. Banaszkiwicz: *Podanie o Piascie i Popielu*, op. cit., S. 180 ff.
- 76 In *Somnium vitae humanae* von Hollonius geschieht es umgekehrt: Ians Ehefrau Leutrudula begibt sich zusammen mit ihren Kindern und den Nachbarn auf die erfolgreiche Suche nach ihrem Ehemann, in der Szene II, 5 (L. Hollonius: *Somnium vitae humanae*, op. cit., S. 53-57).

A pomniż, panie mydłku, coś nam zjadł przed wczorem,
 Gdyśmy szli za chorągwią, po wsi, przed wieczorem,
 Jakaś nam o gomółki dojął do żywego?
 Znaj, chłopie, jak żołnierza raczyć pocziwego!
 (Z. 117-120)

[Und erinnerst du dich, du Schnösel, wie du uns vorgestern zutiefst zugesetzt hast, /
 als wir im Dorf, der Truppe hinterher gingen? Am Vorabend? / Und wegen dem Quark
 bis aufs Blut gereizt waren? / Bauer, du musst wissen, wie du einen ehrbaren Soldaten
 bewirten sollst!]

Der Schultheiß war nicht gastfreundlich. Er bereitete keinen Empfang für seine beiden „Gäste“ vor und ließ nicht alle seine und Dorotas Vorräte auftischen. Der Schultheiß hätte beinahe den Knecht Ospalski mit der Axt erschlagen, als er seinen „Speck und Wurst“ vor Requisition schützen wollte (Z. 94-100).

Der „Schultheiß“ war von Anfang an nicht imstande, der Soldatengemeinschaft die ihnen zustehenden Konsumgüter zu sichern. (Der Autor lieferte uns keine Informationen über die wirtschaftlichen Katastrophen – Missernte, Rinderpest oder Seuche –, die in dem funktionalen Schema den Schultheißen bald plagen sollten⁷⁷). Erst nach Erfüllung seiner Pflicht wird der Schultheiß durch die Soldaten mit Wodka abgefüllt (worin die didaktische Intention der Karnevalskomödie zu sehen ist):

Cnotliwiż to żołnierze, toć mię upoili,
 Bodajże jak najprędzej z miłym Bogiem byli. Dzu, dzu!
 Atom im tam do miasta stacją odwoził
 I musiałem im pełnić, bo mię każdy prosił. Hu! Hu!
 I patrzajcie, czego mię oto nabawili,
 Że się pono na ziemię obalę po chwili.
 (Z. 61-66)

[Das sind echt tugendhafte Soldaten, die mich da besoffen gemacht haben, / denn sie taten sich wohl ziemlich schnell mit dem lieben Gott zusammen, ja, ja! / Und ich habe vieles wegen des Ausspannes in die Stadt gebracht / und musste viel bechern, weil sie mich darum baten, ojojoh! / Und seht, was sie mir da eingebracht haben! / So dass ich gleich umkippen werde!]

Der Soldat Kufłowski spricht über das mehr friedliche Verhältnis dem Ausspann gegenüber (bei der Aufnahme in die Verpflichtung der Proviant- und Ernährungsverteilung):

Mości panie Rotmistrzu, on sam Szoltys leży,
 Bez czapki, bez rękawic, bez zwierzchnej odzieży,
 Cośmy go dziś gorzałką upoili,
 By też drudzy stacją chętniej odwozili.
 (Z. 239-242)

77 Vgl. z. B. J. Banaszekiewicz: *Podanie o Piaście i Popielu*, op. cit., S. 158-179.

[Sehr geehrter Herr Rittmeister, es ist der Schultheiß selbst, der hier am Boden liegt: / Ohne Kopfbedeckung, ohne Handschuhe, ohne Kleidung. / Wir haben ihn heute mit Schnaps so besoffen gemacht, / dass auch andere gerne der Pflicht des Ausspannes nachgehen.]

Dem Bauernvolk wird seine Pflicht gezeigt, welche u. a. auf der Versorgung der königlichen Söldner beruht.⁷⁸ Die Rollen in *Z chłopa król* wurden auf karnevaleske Weise umgekehrt: Jetzt sind es die Soldaten, die im II. Akt dem „Schultheißen“ das Essen und Trinken bringen und damit wohl demonstrieren wollen, auf welche Art und Weise er den Verpflichtung des „Pflügers“ nachgehen soll.

Der Karneval regelt hier die zeitlich begrenzte Anti-Norm und zeigt am Ende die richtige Vorgehensweise: Der Schultheiß sollte die Soldaten ernähren und seiner Pflicht nachgehen. Die Soldaten werden, ähnlich wie früher die Knechte Ospalski und Przecherski, zur karnevalesken Version des Gott-Gastes, der Gnaden verteilt (so wie die Engel-Gäste, die vom Piast eingeladen wurden).⁷⁹ Die Abweisung der Troßknechte führt zur Strafe, ähnlich wie die Abweisung der Gäste durch Popiel. Der Ehrlichkeitsversuch des Schultheißen (wie früher Popiels) fiel negativ aus. In der Konsequenz wird der Schultheiß durch den Verlust des Geldbeutels und durch sein „Verjagen“ bestraft. Die Erfüllung der Pflichten gegenüber der Kompanie führt aber zu einem besonderen „karnevalsken“ Erfolg. Dank der „ehrbaren Kompanie“ und des Rittmeisters wird der Schultheiß zum König. Die „Kompanie“ verschaffte ihm also eine blendende, auch wenn nur kurzzeitige Karriere.

Im Handlungsverlauf kann die Begründung für die Behauptungen von Dumézil über die Struktur des indoeuropäischen Mythos erkannt werden: Es besteht ein Kausalzusammenhang zwischen dem Niedergang des Helden und seinen Misssetaten, welche sich auf der Funktionalebenen situieren (so sollte auch der Grund für die Vernichtung Popiels gesehen werden, die in der *Chronik* von Wincenty gezeigt wurde⁸⁰). Der Schultheiß verletzte die alimentäre Ordnung der ersten Funktion, dadurch dass er seine Zustimmung zum Requirieren von Nahrungsmitteln durch die Gäste-Soldaten (die sog. Stationen) verweigerte sowie auch durch die ostentativen Besäufnisse (die von den gesellschaftlichen Normen des Autors der Komödie nicht akzeptiert werden), woran hier oft erinnert wird („Pijany jako dudy“, Z. 58 oder „pijany jak bączek“, Z. 79 [besoffen wie ein Dudelsack]). Diese Eigenschaft erinnert auch einer der Schwächen des äußerst bösen Popiels bei Wincenty Kadłubek. Dass der Bauer beim Trinken kein Maß halten konnte, ist einerseits ein

78 D. Chemperek (op. cit., S. 15-16) verbindet diesen Aspekt der Karnevalskomödie mit einem Aufstand der Bauern in Żuławy (das Danziger Werder) im Januar 1627, der als ein bewaffneter Widerstand gegen die Strafexpeditionen des Hetmanns Stanisław Koniecpolski galt.

79 Vgl. J. Banaszkiwicz: *Podanie o Piaście i Popielu*, op. cit., S. 140-155.

80 Vgl. J. Banaszkiwicz: *Podanie o Piaście i Popielu*, op. cit., S. 180 ff.

komisches aber gleichzeitig auch ein didaktisches Element: Die Zuschauer wie auch die „ehrbare Kompanie“ werden vor diesem Vergehen gewarnt (wobei es schwierig ist hier die Folgerichtigkeit zu erkennen, da die „Namen“ der Soldaten nicht satirisch benutzt wurden).⁸¹ Die Trunksucht unterstreicht noch ein weiteres wichtiges Motiv in *Z chłopa król*. Der Bauer kann die Laster seines Standes, auch unter den Bedingungen der „karnevalesken“ Veränderung seiner Verfassung, nicht von sich weisen – darauf wird häufig verwiesen. Dadurch wird die Unmöglichkeit der Wandlung dieser Verfassung unterstrichen und in der Konsequenz die Stabilität des gesellschaftlichen Rahmens der feudalen Welt hervorgehoben. (In diesem ideologischen Schema muss das Vergehen durch den Schultheißen ständig vom Neuen begangen werden, denn das Vergehen bestätigt seinen Stand.) Im Karneval ist der Konsum von Alkohol nur zum „gutmütigen“ Verzehr erlaubt, es ist aber nicht erlaubt, das Maß zu überschreiten, so wie es anhand des „Besäufnisses“ des Schultheißen gezeigt wird.

Beim Vergehen haben wir es mit der mythischen Struktur zu tun, die damals zu didaktischen Zielen errichtet worden ist. Es ist der Reflex darauf, dass das Festmahl und das Rauschgetränk eine Gesellschaft konstituieren könnten, die aus Repräsentanten der Fruchtbarkeit, des Wohlstandes und der Vertreter der Macht und Kraft bestehen würde. Denn ein mythisches Ereignis war es, das den Anfang einer solchen Gemeinschaft machte.⁸² Im Zusammenhang mit den hier erwähnten Repräsentanten der Macht muss allerdings auch auf die Bedeutung der Nachnamen der Soldaten eingegangen werden (Pijanowski [Säufer], Kufłowski [Humpensäufer], Dzbanowski [Kannensäufer], Czopowski [Anzapfer], Żyburowski [Schlechtbiertrinker] – sie alle sind Vertreter der Macht.

Während seiner „Herrschaftszeit“ verschwendete der Schultheiß eine Unmenge von Konsumgütern: „Będeż pił, będeż pił, mój Boże!“ (Z. 517) [Ich werde trinken, trinken, mein Gott!], „Masło pić roztopione całym garnkiem będe“ (Z. 522) [Ich werde mit einem Topf flüssige Butter trinken]. Dieses Bild verstärkt der Empfang des kosakischen Botschafters mit Geschenken in der 3. Szene des II. Aktes: Dieser überreicht 40 Würste, ein Fässchen Honig, einen Ledersack Schnaps, einen Sack Mehl für Pirogen, einen Backtrog Barschtsch (sowie einen Sattel, einen Bogen aus Kornelkirsche, eine Tatarenpeitsche, einen Eichenstab und einen Stock) (Z. 603-618) sowie die Bitte des Rittmeisters um eine viel größere Anzahl von Konsumgütern, wie ukrainischen Käse, Wolyner Schafskäse, gedroschenen Hirse und Bier (Z. 619-630). Während der Feier isst und trinkt der Schultheiß

81 Zur Trunkenheit des Schultheißen tragen auch die Soldaten bei. Er wurde betrunken gemacht, nachdem er der königlichen Truppe Wintervorrat für ihr Quartier gebracht hatte. Sie erheben zahlreiche Trinksprüche und tragen dazu bei, dass der Schultheiß ziemlich viel trinkt.

82 Vgl. G. Dumézil: *Les Dieux des Germains*, op. cit., S. 42-47.

über sein Maß, was auch ein Charakteristikum für seine ganze „Herrschaft“ ist, denn von Anbeginn fordert er Essen und eine Kanne Bier. So wurden die auf der 3. Funktionsebene angesiedelten Missetaten – sicherlich ohne Wissen von deren ursprünglicher Funktion – in die Struktur der karnevalesken Darstellungen übernommen: Wie die Rügen an der übermäßigen Völlerei und vor allem der Trinkerei (und das sind die Hauptverfehlungen z. B. für die Figur des Menalcas in der schon zitierten *Utopia* von Bidermann).⁸³

Mangel an Verletzungen gegen die sexuelle Ordnung, die für die Missetaten gegen die dritte Funktion kennzeichnend waren (abgesehen von der in dem Vornamen vom Schultheißen-Ehefrau enthaltenen Anspielung auf deren Beruf), kann mit der Aura des gegenreformatorischen Katholizismus erklärt werden, was in der Komödie zur Sprache kommen musste. Ihr Hauptziel war das Aufzeigen der Pflichten des Bauernstandes⁸⁴ und die Schädlichkeit der emanzipatorischen Ansätze, sowie die Bestimmung der für die Soldaten angemessenen Unterhaltung.

In der von Piotr Baryka angenommenen mythischen Struktur beinhaltet die Vertreibung des Schultheißen auch die Bitte – ich denke, sie war vollkommen unbewusst – um ein allgemein verstandenes Wohlergehen im Krieg. Die „tugendhafte“ Kompanie klagt über die Kriegsmühen und das Scheitern der Kompanie in Königlich Preußen (wahrscheinlich in den Jahren 1628/1629). Der „König“ verkörpert die gesellschaftliche Ordnung – im Falle von Misserfolgen ist er schuld an dem schlechten Ausgang. Seine Opferung drückt einen Wunsch auf das Wohlergehen der Gesellschaft aus – seine Absetzung verhindert das die Gemeinschaft plagende

83 Vgl. J. Bidermann: *Utopia*, op. cit., Bd. 2, S. 82 [III 3]. Der Wächter der Stadt Utopia behauptet (da der betrunkene Bauer Menalcas ein „Symbol“ für die Einwohner ist [III 3, S. 82]), dass die Lieblingsbeschäftigung der Utopianer „potatur“, „estur“, „luditur“ ist [III 3, S. 84]. Die Hälfte des 3. Buches von *Utopia* (Kap. III 21-41) ist auf ein einziges Vergehen konzentriert, nämlich auf *gula* (M. Schuster: *Monographie*, op. cit., S. 58-59, 63).

84 Das ist z. B. in der Aussage vom Schultheißen sichtbar (welche die satirischen und didaktischen Vorstellungen vom Schlaraffenland nutzt): „Toć sie też już pożegnam i z rolą, i z polem. / Chwała Bogu! Będęz pił, będęz pił, mój Boze! / I choć mi sama łącać będzie, nie pomoże. / Już nie będę na miłym tylko piecu legał, / A leżąc zaś w zbożyczku, nóżką sobie grzebał. / To wstawszy biczem trzasnę; skoro zaś usiędę, / Masło pić roztopione całym garkiem będę” (Z. 516-522) [So werde ich mich vom Acker sowie von der Wiese verabschieden. / Gott sei Dank, ich werde trinken, trinken, oh du lieber Gott! / So wird meine Frau schimpfen, aber nichts wird helfen [dass ich damit Ende mache]. / So werde ich nicht nur auf dem lieben Herd, / sondern auch im Getreide liegen und mit dem Fuß herumkramen. / Wenn ich aufstehe, werde ich mit der Peitsche schießen, und wenn ich dasitze, / da werde ich die flüssige Butter direkt aus dem Topf trinken]. Über die Verbindungen mit dem Motiv („Stoff“) in *Z chłopa król* und der Ideologie des Schlaraffenlands, vgl. B. Schultze: *Der polnische „Bauernfürst“*, op. cit., S. 33-35.

Unglück. In seiner Karnevalskomödie gelingt es Baryka, eine Historisierung des Mythos zu unternehmen, indem er ihn in den Kontext des polnisch-schwedischen Krieges setzt. Es ist kennzeichnend, dass das die „Vertreibung“ des Schultheißen nicht als die Entscheidung einer übermenschlichen Kraft kategorisiert wird: Diese Rolle übernehmen die Soldaten, die offensichtlich eine höhere gesellschaftliche Ordnung gegenüber dem Schultheißen verkörpern.

Der Didaktismus

Die „formvollendete Komödie“ dient der Belehrung und ordnet sich in die gesellschaftliche Didaktik, die Figur des Schultheißen zu ihrem Gegenstand macht und die auf die Pflichten der Soldaten und der Knechte hinweist. So bemerkt Knecht Ospalski:

Ten pożytek pijaństwa swojego odniesie,
 Że sie z niego do woli dzisiaj naszydziemy.
 (Z. 92-93)⁸⁵

[Der Vorteil des Betrunkenseins ist, / dass wir heute über ihn sehr lachen werden.]

Komik und Lachen disziplinieren. Der Karneval, wie auch jeder andere Tag, ist keine Zeit des sündigen Besäufnisses, dessen komische Auswirkungen die Schauspieler oder Angehörige des Hofes in *Z chłopa król* zeigen. Die Grundbotschaft der „Komödie“ ist das Aufzeigen verderblicher Auswirkungen der Trunkenheit

85 Auf die Schlüsselrolle der Besäufnisse in der Handlung der Karnevalswerke (und dem Ausbau der moralischen Botschaft) besonders am Ende des 17. und in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts verwies Jan Okoń (*Barokowy dramat i teatr w Polsce*, in: idem: *Na scenach jezuickich w dawnej Polsce*, Warszawa 2006, S. 95; ders.: *Dramat i teatr szkolny*, op. cit., S. 193 (hier z. B. in Bezug auf das Werk *Bacchanalia*, das in Kraźiai (Crase) in Samogitien im Jahr 1671 aufgeführt wurde). Vgl. z. B. die Trunkenheitszenen von Mopsus in der 3. und 4. Szene des 2. Aktes oder sein Benehmen, den Betrunkenen, in der 1. Szene des 4. Aktes in *Rusticus imperans* von Masen. Der grundsätzlicher Fehler (*error*) von Mopsus bei Masen, wie auch des Schultheißen bei Baryka, ist die Trunksucht (vgl. auch H. Burger: *Jacob Masens „Rusticus imperans“*, op. cit., S. 43-44). Die Vergänglichkeit der Welt und ihre Nichtigkeit erregt schon weder das Interesse bei Baryka noch bei Masen (ibidem, S. 461 ff.). Der Trunkenheit widmete Masen zwei andere Werke wie *Bacchi schola eversa* (S. 208-259) [p. III, l. 2] sowie *Telesbius* (S. 438-496) [p. III, l. 2], die auch im 3. Teil *Palaestra eloquentiae ligatae* (zit. nach verbesserter Edition aus den Jahren 1682–1683 [Coloniae Agrippinae, apud Hermannum Demen], zugänglich unter www-Seite CAMENA [Corpus Automatum Multiplex Electorum Neolatininitatis Auctorum]) enthalten sind, vgl. H. Burger: *Jacob Masens „Rusticus imperans“*, op. cit., S. 42-43 [Anm. 32]).

in der Gesellschaft, aber auch die Absteckung des gesellschaftlich akzeptierten Umfangs der Soldatenunterhaltung. Das Problem der Trunkenheit ist ein Standardthema der Karnevalskomödie. In *Mięsopust abo tragicocomaedia* [Der Karneval oder eine Tragikkomödie] (1622)⁸⁶ wird dies durch die Figur des in einen Ochsen „verwandelten“⁸⁷ und von seiner neuen Identität erschreckten Łapikufel [Herr Nimm-schnell-den-Krug] realisiert, der bald darauf vor den Teufeln zu seiner Frau flüchtet:

Wybrnąłem ze złej toni, już pójdę do domu,
 A już się nie ukążę na świecie nikomu.
 Aza mię żona przyjmie, kiedy jej tę sprawę
 Powiem, i teraźniejszą, tak straszną zabawę.
 Lecz wąpię i boje się. Bo ona mi chodzić
 Do karczmy zabraniała, ach będzie przewodzić
 Nade mną, jako zechce; wspomni mi, coś [ty] robił,
 Upiwszy się, i jakim nieraz ją więc pobił.
 Wytchnieć mi teraz tego. Biadaż mnie nędznemu,
 Biada i po tysiąckroć. Być w robocie memu
 Nieraz, widzę, grzbietowi; kto się nie poleni,
 Natrze mi kijem boków, także i goleni.
 (Z. 967-978)

[Ich habe mich aus dem Sumpf befreit. Jetzt werde ich nach Hause gehen / und ich werde mich keinem mehr auf der Welt zeigen, / bis ich dann von meiner Ehefrau aufgenommen werde. Wenn ich ihr von dieser Sache erzähle / und wenn ich ihr von diesem schrecklichen Spiel erzähle. / Aber ich bezweifle es und habe Angst. Weil sie mir verbot / in die Kneipe zu gehen. Ach, sie wird die Oberhand über mich gewinnen! / So wie sie es möchte. / Sie wird mir Vorhaltungen machen, was ich getan habe, / als ich mich betrunken habe, und wie ich sie manchmal geschlagen habe. / Sie wird es mir vorhalten. Ach, ich Elender, / wehe mir tausendmal. [An die Zuschauer gerichtet:] Ihr werdet mich hart drannehmen! / So sehe ich jetzt schon meinen Rücken: Er wird mit dem Knüppel von Euch geschlagen auf meine Seiten und meine Unterschenkel.]

Die Komik setzt eine feste Verbindung von Gewalt und Leid voraus. Es ist eine Verbindung, die einst die Ehefrau von Łapikufel betraf, die ihn jetzt aber selbst

86 Das Zitat ist aus der Ausgabe, die in *Dramaty staropolskie* enthalten ist, siehe op. cit., Bd. 4, Warszawa 1961, S. 39-100.

87 Der Ochse erscheint in den Karnevalskomödien sowohl in Verbindung mit dem Vers aus *Magnificat* (F. Rädle: *Der Sturz zum Heil und der Bauer als König*, op. cit., S. 253): „Deposuit potentes de sede“ – ein hervorragendes Beispiel stellte der König Nebukadnezar (Dn 4,22) dar. Dieser Tyrann aus dem Dasein des Menschen herausgenommen, ernährte sich vom Gras, wie es Rindvieher tun. Die offensichtliche Frage stellt sich hier, ob die ursprüngliche theologische Intention beim Barykas Werk gelesen werden durfte, ähnlich wie die Andeutungen auf das Schicksal von Nebukadnezar.

betrifft. Die Idee von Dzbanowski den besoffenen und in einen Bären- oder Wolfspelz „eingenähten“ „Schultheißen“ umherzutragen, ruft folgende Reaktionen beim „Publikum“ hervor:

A co się naśmiejemy, to darmo, gdy [z] dzieci
 Jakie takie od strachu z pieca na łeb zleci!
 (Z. 303-304)

[Und wir werden uns sattlachen, wenn eines der Kinder / aus Angst vom Herd auf dem Kopf fallen wird!]

Diese Reaktionen sind nicht schädlich oder gefährlich – im Verständnis der damaligen Gesellschaft (das Kind spielt in der altpolnischen Gesellschaft eine geringfügige Rolle, besonders aus der bäuerlichen Schicht),⁸⁸ Bedrohlich kann der eventuelle Feuersausbruch werden, der im Verlauf des Spiels mit dem Schultheißen entfacht, da Pijanowski auf die Idee kommt, den Schultheißen zwischen zwei Strohschober zu werfen und aus der Bedrängnis zu retten (Z. 251-264). Brzuchowski meint aber:

Niezła rada, lecz przecię niebezpieczna zgoła,
 Bo, strzeż Boże, gdyby się zajęła stodoła
 U sąsiada którego, byłaby wieś w strachu,
 Ba, mogłoby się dostać i dworskiemu gmachu.
 To by żart nie stał za to, co by było szkody:
 Uchowaj, Boże, takiej każdego przygody!
 (Z. 265-270)

[Das ist kein schlechter Rat, aber ein gefährliches Unternehmen. / Weil, behüte Gott, wenn die Scheune entfacht wäre / bei dem Nachbar! Das ganze Dorf wäre in Angst und Schrecken. / Nun es hätte auch bis an den Gutshof kommen können. / Das wäre der Spaß nicht wert. Was da an Schaden errichtet wäre! / Bewahre uns Gott vor solchen weiteren Abenteuern!]

Er behauptet also, dass die so erreichte Komik eine schädliche Komik wäre, trotz der Annahme, die in dem didaktischen Gedicht und im *Prologus* (in der Aussage von Piwowski) angesprochen wurde. Die Lachgemeinschaft konstruiert sich hier auf Kosten des sündigen Schultheißen (und seiner falschen Selbsteinschätzung des eigenen gesellschaftlichen Standes) und nicht auf Kosten der unschuldigen Bauern. Die disziplinierende Komik lehrt schließlich von der Wirkungslosigkeit der umgekehrten Rollen – der Bauer bleibt halt ein Bauer, wie es Kwasipiwski beschreibt:

88 Vgl. z. B. A. Vincenz: *O przemianach „modelu” dzieciństwa w literaturze wieku XVI w Małopolsce*, in: *Cracovia litterarum. Kultura umysłowa i literacka Krakowa i Małopolski w dobie Renesansu*, Hrsg. T. Ulewicz, Kraków 1991, S. 373-377.

Poszedł zmyty, gdzie miał iść, a chociaż bez ługu,
 Będzie sie wolał trzymać, niż królem być, plugu.
 (Z. 831-832)

[Er ging als hätte man ihm den Kopf gewaschen, dorthin wo er gehen sollte. / Und so wird er lieber den Pflug führen, als König sein zu wollen.]

oder wie der Rittmeister sagt:

Do jakiej gbur pijany godności był przyszedł.
 Lecz jako prędko królem był koronowany,
 Tak prędko do kozice znowu odesłany.
 (Z. 834-836)

[Zu welcher Würde der Rüpel auch kam, / so schnell wie er zum König gekrönt wurde, / so ist er auch wieder zu seiner Pflugscharre zurückgeschickt worden.]

Der Schultheiß unterliegt den Standesplichten, welche wiederhergestellt wurden, und er muss die Rechte der Soldaten am „Ausspann“ genauso akzeptieren, wie zu seinem vorhergehenden Zustand zurückkehren: Er ist kein König und er muss die Standesunterschiede respektieren. Das geschieht entgegen der evidenten Täuschung des in Königskleider verkleideten und betrunkenen Schultheißen (welcher sich dessen bewusst ist, dass „każdy sen mara“ [jeder Traum trägt] [Z. 484]) und der sagt:

[...] jestem prawym krolem
 Toć sie też już pożegnam i z rolą, i z polem.
 [...]
 Już sie mnie jako króla urzędnik bać musi,
 Ani mi na pańszczyznę kazać sie pokusi.
 (Z. 515-516, 523-524)

[Ich bin ein wahrer König. / So werde ich mich vom Acker sowie von der Wiese verabschieden. / [...] So wird mich, da ich ein König bin, der Beamte fürchten / und er wird es nicht wagen, mich zu Fronarbeiten zu schicken.]

Dem Publikum wird eine Anti-Norm vorgeführt, welche sich nur als eine Sinnestäuschung oder – um die barocke Metapher zu benutzen – als ein „Traum“ des betrunkenen Bauern zeigt. In der 2. Szene des 3. Aktes, die sich darauf konzentriert, dem Schultheißen den Rest der Täuschung hinsichtlich seiner „vorherigen“ Kondition wegzunehmen – wie es Brigitte Schulze⁸⁹ sieht – wiederholt sich das Lexem „chłop“ [Bauer] 13 mal und das Wort „król“ [König] nur 3 mal. Die Bestärkung in der Urkondition des Schultheißen wird durch die über ihn spottende Soldatengruppe somit auch auf der sprachlichen Ebene vollbracht. Eigentlich sollte sich ihm die

89 B. Schulze: „König für einen Tag“ (*Z chłopa król*): Ein Stoff, Thema und Motiv in polnischer und in transkultureller Perspektive, in: *Polen unter Nachbarn. Polonistische und komparatistische Beiträge zu Literatur und Sprache*, Hrsg. H. Rothe, Köln 1998, S. 322.

Bezeichnung seines Status (manchmal verstärkt, „mierziony plugawcze“, Z. 795 [widerlicher Schuft]) im Gedächtnis einprägen und die Rückkehr zu der ursprünglichen und für ihn geeigneten Kondition ermöglichen. Die Botschaft aus *Z chłopa król* ist die Bestätigung der fundamentalen Identität der Personen der Komödie. Es zeigt sich, dass außerhalb der beständigen Rollen, die einem in der Agrargesellschaft zugeordnet wurden, nicht herausgetreten werden sollte.⁹⁰ Der Schultheiß wird an seine Verpflichtungen mit seinen „eigenen“ Worten erinnert:

Patrzajże, ali wieczór, i mieszek u diabła!
 Cóż tam będzie chudzina moja sama jadła?
 Czymże sobie okraśi pęczak i wędzonkę?
 Jakże miłą przeprosze, nieboraczek, żonkę?
 Coż ja rzekę, gdy spyta, gdzie pieniądze podział?
 Gdy kukłę na łbie ujrzy, kto mię guzem odział?
 Czemu soli nie kupił, ni dzieciom kukielki?
 Boże mój, toć dziś będzie koło mnie giez wielki!
 (Z. 869-876)

[Schau, es ist Abend und der Geldbeutel beim Teufel! / Was wird da meine arme Frau alleine essen? / Womit wird sie sich die Graupen und den Räucherspeck übergießen? / Wie werde ich armer Elender mein Eheweib um Entschuldigung bitten? / Was sag ich, wenn sie fragt, wo ich das Geld hingetan habe? / Wenn sie die Beule auf dem Kopf erblickt, woher ich die Beule habe? / Warum habe ich kein Salz gekauft und den Kindern kein Brot? / Oh mein Gott, da werde ich heute viel Ärger bekommen!]

Die Aussagen vom Schultheißen bilden eher ein Element der verpflichtenden Komödienkonventionen. Sie sind eine allgemein akzeptierte Benimm-dich-Norm, der der Schultheiß nicht gewachsen war. Das Lachen des Publikums – ein satirischer Reflex auf die Trunkenheit des Schultheißen – diszipliniert den Helden zum letzten Mal und bewegt ihn zu der richtigen Entscheidung, nämlich einer Entschuldigung:

Abo mię kto doprowadź, a ja dam na piwo – ⁹¹
 Nie chce nikt, jeszcze ze mnie śmieje sie, co żywo.
 Ej, niestetyż, coż czynić: muszę leżć po trosze,
 Aza wždy jako moję Dorotę przeproszę.
 (Z. 877-880)

[Also kann mich jetzt jemand nach Hause führen und ich werde ihm Geld auf ein Bier geben. / Keiner will, aber jeder lacht lebhaft über mich. / Tja nun, was tun: Ich muss doch langsam zu ihr gehen / und dann wird mich meine Dorota schon irgendwie entschuldigen.]

90 E. Gellner: *Pflug, Schwert und Buch. Grundlinien der Menschheitsgeschichte*, übersetzt von U. Enderwitz, Stuttgart 1990, S. 168-178.

91 An dieser Stelle setze ich einen Gedankenstrich, wie in der Ausgabe von Badecki (hier Vers 903) angenommen wurde, der hier viel eher anzunehmen ist, als das Fragezeichen, das in der Ausgabe von Lewański vorhanden ist.

Der Didaktismus der Komödie liegt hier auf der postulierten Akzeptanz der Norm und der Konvention durch die Figuren. Der Schultheiß, der aus dem betrunkenen Schlaf geweckt wird, versuchte zu verstehen, was wirklich mit ihm geschah. Der Thron, auf den er gesetzt wurde, erinnert ihn an ein Chorgestühl, einen Stock oder das eigene Bett. Die Bekleidung, die den Pfarrornaten ähneln, die gelben Schuhe und die Krone erinnern an ein Königsgewand (Z. 500 ff.). Unter anderen kann man in dieser Passage die Anknüpfung an die Konvention beobachten, die in dem Werk von Bernardt *Jovianus* aufgegriffen wurde. Zitieren sollte man hier die Worte des Bauern Hegio:

Dii me sospitent, ubi loci, ubi versor gentium? // Haec regia est, hoc propylaeum regium! / Fauni, Dryades, / Oreades, Najades et Hydriades. Sumne ego / Ille Hegio, filius patris mei? Ille Hegio, / Cuius uxor Staphyla? Qui nuper unus unicus / Zythi hausit sex uncias? Hi flocci non abludunt, rastra haec mea / Sunt, ita callus convincit. Intus nihil Hegionis est. / Profecto hanc <telam> Penelope texuit. Interim / Villosus sum, hoc setacium meum est, de naribus / Non fideliter memini, num in medio steterint. / Hoc barathrum Hegionis est, aures duae, / Unci decem, binae grallae, unus truncus, – ipse ego sum / Hegio. Mentior? Vigilo, gradior, loquor, / Nisi mihi aliquis me abstulerit. Non calleo. / Ligna secui his manibus, tabernam adii his pedibus, / Zythum bibi his faucibus, – nisi medicatum poculum // Fuerit, quod, ut alios in porcos, ita me in regem verterit. / Nescio, nescio! Interim Hegio sum, et non sum ille Hegio, / Qui ligna secuit, qui Zythum hausit, qui villicus [fuit] / Fuit. Ex aliis curiose rem scitarier / Periculosum est; feram hanc injuriam et foro / Serviam. Sed hem famulos, vultum aspera: / Si te regem salutant, certissime non es ille Hegio! (fol. 63v-64v).⁹²

[Götter helft, wo bin ich? Wo bin ich? / Das ist ein Königspalast, das sind königliche Prophyläen: Faunen, Driaden, / Oreaden, Najaden und Hydriaden. Ich bin wohl der Hegio, der Sohn meines Vaters? Derjenige Hegio, / dessen Ehefrau die Staphyla ist? Der vor kurzem / allein sechs Kannen Bier ausgetrunken hat? Dieses zottelige Kleidungsstück passt. Diese Hacke gehört mir, / ebenso wie es die Haut beweist. Aber hier gehört nichts mehr Hegio. / Fürwahr, dieses Gewebe nähte Penelopa. Aber / ich bin zottlig. Auch dieses Sieb ist meines. Was die Nase betrifft, / ich erinnere mich nicht genau, ob sie sich in der Mitte des [Gesichts] befand. / Dieser große Bauch ist von Hegio. Zwei Ohren, / zehn Finger wie Haken, zwei Stelzen, ein Rumpf – der gleiche. / Ich selbst bin Hegio. Lüge ich? Ich bin wach. Ich schreite umher. Ich spreche. / Hat mir jemand etwas weggenommen? Ich begreife es nicht. / Mit diesen Händen habe ich Holz gehackt, diese Beine führten mich ins Wirtshaus, / in diesen Rachen schüttete ich Bier hinein – vielleicht wird ein magischer Kelch erscheinen, der mich, / wie die anderen in Schweine, in einen König verwandelt? / Ich weiß nicht, weiß nicht! Obwohl ich Hegio bin, bin ich doch nicht der Hegio, / der das Holz gehackt hat, Bier trank und ein Bauer war? / War? Es ist gefährlich aus Neugier / über Sachen von anderen zu erfahren. Ich werde mein Unrecht ertragen. Und / ich werde es aus Rücksicht auf das

92 Zitiert nach G. Bernardt: *Dramen*, Bd. 3: „*Jovianus*“, op. cit., S. 48-50.

Publikum ernstnehmen. / Aber schau, das sind die Diener. Mache eine böse Miene! /
Wenn sie dich als einen König begrüßen, dann bist du sicher nicht dieser Hegio.]

In ähnlicher Passage in der Komödie von Baryka denkt der Schultheiß an Spielkartenkönige und gesellt sich zu ihnen als ein „Bier“-König:

A to na łbie, ki djabeł, urosły za rogi?
[...]
Właśnie takie, jakie więc owi czterzej mają
Królowie, co je w karczmie sąsiedzi grawają
[...]
Lecz któreż miejsce między czteroma zasięde
I jakie imię swoje własne też mieć będę?
To już jeden czerwienny, drugi zaś dzwinkowy,
Trzeci winny, a czwarty zowią żołędziowy.
Ja sie piątym nazowę nazwiskiem takowym,
Coby mię każdy pomniał; wiecie jak? – Piwowym.
(Z. 508, 513-514, 525-530)

[Nun zum Teufel, auf dem Kopf, was sind das für Hörner? / [...] Eben solche, wie es diese vier / Könige haben, so wie es im Wirtshaus die Nachbarn spielen. / [...] Doch auf welchen Platz zwischen den Vieren soll ich mich setzen? / Und welchen Namen soll ich haben, den eigenen? / Da ist schon ein König mit einer Herz-Karte, der zweite König mit einer Karo-Karte, / der dritte mit einer Pik-Karte und den vierten nennen sie ein König der Kreuz-Karte. / Ich selbst werde mich als König der fünften Karte nennen. Aber mit welchem Namen? / Damit sich jeder an mich erinnert: Wisst ihr wie? – Der Bier-Karten-König.]

Obwohl sich der Schultheiß dessen bewusst war, dass er nur ein „Spielkarten-König“ war⁹³ (also ein Narr), zeigt er durch seine eigenen Worte die Unterhaltungs-

93 Vgl. M. Sawitzki, D. Hoffmann: *Der Narr – ein König ohne Krone. Einblicke in die Hierarchien spätmittelalterlicher Spielkarten*, in: *Narren: Porträts, Feste, Sinnbilder, Schwankbücher und Spielkarten*, Hrsg. L. S. Malke, Leipzig 2001, S. 87 ff. (besonders S. 109-110). Vgl. auch Aufstellung der „Karten“-Armee in *Poselstwo z Dzikich Pól* von Jan Jurkowski, welche die „umgekehrte“ Wertewelt bildet: „Przeto, niech wszystkie karty z Polski już zabrają / Lud w nich ćwicząc, teć staną za żywność im sporą. / A niech wszystkie pieniądze na nich zwygrawają, / Tak im barwę czworaką za nie posprawiają: / Zdrąjom – żółtą tak samą, a Żydom – zieloną. / Łotrom – żołędziową, a lutrom – czerwona. / Te wedle czterech maści, wedle kart dać szaty. / Wielkie myto swawola, to żołąd ich zapłaty“ (S. 290) [Sollen sie doch alle Karten aus Polen wegnehmen. / Und indem sie das Volk zu spielen gelehrt haben wird dieses zu ihrem Unterhalt beitragen. / Und sollen sie doch all ihr Geld gewinnen / und dann ihre Kleidung gegen es in den vier Farben bekommen: / Die Verräter – ganz im Schellen, die Juden – ganz im Grün, / die Halunken – ganz in Eichel, die Lutheraner – ganz in Rot. / Jeder soll gemäß der Spielkartenfarben seine Kleidung bekommen. / Grosse Freizügigkeit ist ihr Zoll, das ist ihr Lohndienst] oder desselben Autors von *Tragedia o polskim Scylyrusie* in der Aussage von Wielki Chwał

konventionen auf, die er einhalten sollte. Am Ende des Werkes verinnerlicht (oder bestätigt) er diese ihn verpflichtenden Wahrheiten zusammen mit seiner unvermeidlichen Rückkehr zu *conditio vitae*. *Agnitio*, an welcher der Schultheiß Anteil hatte, erlaubt ihm die verheerenden Konsequenzen der Trunksucht zu erkennen – auch eine Tatsache, dass er zum Gegenstand der Spiels und des Spottes gemacht wurde. (Der symbolische Weg des Helden führt von der Unfähigkeit sich von der Rolle des Narrenkönigs zu distanzieren zu der Erkenntnis seiner eigentlichen Lage.) Dadurch kann in der Schultheisschen Erkenntnis der Einfluss der Schulpoetiken erkannt werden, die an das Aristotelische Verständnis der dramatischen Kunst angelehnt sind: Die Ökonomie der Motive führt zu der Lösung, denn der Held erkennt seine wirkliche Lage.⁹⁴

In der Schulpoetik von Masen entwickelt sich die ethische Vervollkommnung dank der Perzeption der Tragödie einerseits aus Angst vor dem Delikt und der daraus resultierenden Bestrafung, andererseits aufgrund dessen, dass Mitleid erweckt wird. Beide Aspekte führen den Zuschauer dazu die ungeordneten Erregungen der Seele zu reinigen und bei ihnen Ordnung zu schaffen. Die Aristotelische Definition der Tragödie ist auch die Grundlage für das Verständnis der Komödie nach Masen – sie wird auf *affectionum purgatio* zurückgeführt.⁹⁵ Damit kann oder sollte selbst der Schultheiß beim Rezipienten Mitleid erregen, auch als Warnung vor den nichtrichtigen Neigungen.

Auf charakteristische Weise kommt es zum Ausgang des Handelns – die Verprügelung des Bauern stellt nur eines von vielen Beispielen der disziplinierenden Funk-

über das eigene Wappen: „Dostałem go na wojnie przy tuzie dzwonkowym, / Znacznem miał pojedyunki w wojsku żołędziowym“ (S. 80) [Ich habe es im Krieg durch das Karo-As gewonnen, / ich hatte wichtige Duelle in der Eichen-Armee].

94 Bei Masen *Rusticus imperans* kann dies ein Beispiel für die dramatische Kunst sein, die keine *agnitio* mehr hat, vgl. weiter H. Burger (*Jacob Masens „Rusticus imperans“*, op. cit., S. 39 – mit Bezug auf die Überlegungen von Masen aus *Palaestra eloquentiae ligatae* (op. cit., Bd. 3, 1657, S. 16 [p. III, l. 1, c. 3, § 3] sowie S. 51-52. Das Grundziel von Masen ist das Aufzeigen von Kraft der falschen, verhängnisvollen Überzeugung über die eigene Konstitution, wie in den Worten von Mopsus, welche eine oberflächliche und äußere „Erkenntnis“ der „neuen“ Wirklichkeit aufzeigen: „Nisi me fallo, jam sane evigilavi et oculis / Somnum omnem excussi“ (II 3, Z. 446-447) [Wenn ich nicht mich nicht irre, dann bin ich jetzt tatsächlich schon aufgewacht / und ich habe den ganzen Traum von den Augen weggewischt]. Das Leben des Schmieds gestaltet sich in einen Traum um. Masen, worauf Burger hinweist, entwickelt die Kraft des Selbstbetrugs des Menschen, der seine eigene Begrenztheit nicht mehr erkennen kann, die er letztendlich aber anerkennen sollte (H. Burger: *Jacob Masens „Rusticus imperans“*, op. cit., S. 51). Die Überwindung der irdischen Gebrechen, die drastisch am Schicksal von Mopsus zu sehen sind, ermöglicht erst die Perspektive auf die Ewigkeit und die Offenbarung (vgl. S. 52-53).

95 N. Scheid: *Der Jesuit Jakob Masen, ein Schulmann und Schriftsteller des 17. Jahrhunderts*, Köln 1898, S. 37.

tion des Lachens und der Komik dar. Viele der „Lachgemeinschaften“ in der mittelalterlichen Kultur und in der Kultur der Frühen Neuzeit fusste auf einem Gewaltakt, der auch hier charakteristisch ist (vgl. Kap. 6).⁹⁶ Damit sollte auf die Unentbehrlichkeit eines solchen Endes aus der Perspektive der didaktischen Intention hingewiesen werden. Das Werk muss mit einem Gewaltakt gegenüber dem Protagonisten enden – der Autor verweist klar auf die Intention des Werkes (ohne Schaden für die Unterhaltung der Zuschauer dieser Komödie). Das ist die Bestrafung für das Besäufnis und der Autor vermeidet zugleich den Vorwurf, dass es diesem Delikt wohl gesonnen ist.⁹⁷ Dies geschieht im Rahmen der das aggressive Verhalten beschwichtigenden Hofkultur – der Bauer wird mit dem Prügel nur in Schrecken versetzt.

Z chłopa król beschließen die Worte des Rittmeisters (die aus der heutigen Sicht mit der Illusion der Theaterkonvention brechen), welche den didaktischen Wert der Komödie unterstreichen und damit auch die Pflichten des Bauern sowie die Bestrafung dafür, dass diese nicht beachtet werden:

Wszakem ja wam powiadał, iż sie tak dziać miało,
Bo mi sie to już widzieć kilka razy przydało.
(Z. 837-838)

[Ich sagte euch ja, dass es so geschehen sollte, / weil ich das schon einige Male so gesehen habe.]

Die Werke von Hollonius, Bernardt oder Masen betonen nicht Gleichheit vor dem Auge Gottes – auch ohne Rücksicht auf die gesellschaftliche Position. Das Hauptinteresse gilt der Abhängigkeit des Bauern vom Herrscher⁹⁸ – wie bei Piotr Baryka – sowie der Pflichterfüllung (Ausspann, Frondienst). Baryka, anders als bei den erwähnten Autoren, akzentuiert nicht die Rolle der Herrschaft und der weltlichen Macht (auch wenn diese Werke eine Art Belehrung der christlichen Monarchen darstellen). Damit kann man die typischen Eigenschaften der Gesellschaft der

96 Vgl. W. Röcke, H. R. Velten: *Einleitung*, in: *Lachgemeinschaften. Kulturelle Inszenierungen und soziale Wirkungen von Gelächter im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit*, Hrsg. W. Röcke, H. R. Velten, Berlin 2005, S. XX.

97 So begreift Masen den Zusammenhang in seinem Kommentar, dessen Überlegungen, wie es scheint, auch gut die Bestrebungen von Piotr Baryka in seinem *Z chłopa król* beschreiben. Masen schrieb: „Porro exitum in vulgatis licet vitii infaustiore esse conveniebat etiam in Comoedia; modo gaudio spectantium idoneus maneret, quod felici exitu vitii favere poeta videatur“ (*Palaestra eloquentiae ligatae*, op. cit., S. 38 (p. III, l. 1, c. 7, § 2) [Und es kam auch in der Komödie vor, dass das Ende zwar unglücklich ist in Bezug auf die allgemeinen Vergehen, hauptsächlich es aber nützlich für die Belustigung der Zuschauer ist, denn bei einem glücklichen Ende könnte es so gesehen werden, dass der Dichter mit den Vergehen liebäugelt].

98 Dies betont James Parente in Bezug auf Hollonius, Weise und Masen (*Baroque Comedy*, op. cit., S. 420).

Adelsrepublik erkennen.⁹⁹ Das Werk verweist auf die bäuerlichen Pflichten hinsichtlich des Ausspannes, kümmert sich um die Festsetzung angemessener Unterhaltungen der Soldaten (und erfüllt in diesem Sinn weitere didaktische Verpflichtungen), die Grundlagen der bäuerlichen Existenz nicht gefährden. Somit kann behauptet werden, dass das elementare didaktische Ziel die übereinstimmende und harmonische Erfüllung der Verpflichtungen der Stände oder gesellschaftlichen Gruppen in der feudalen Struktur der Adelsrepublik ist, welche Krieg gegen Schweden führt. Es kann sein, dass die Komödie die bedrückenden Erfahrungen des Krieges mildert, welche negative Emotionen hinsichtlich der Soldaten (der Quartaner- oder Söldnertruppen) hervorriefen. (Eine ähnliche Intention begleitet auch den Autor der *Komedia rybaltowska nowa* [Neue Lehrmeisterkomödie] aus dem Jahr 1615.) So sollte die didaktische Intention der Komödie von Baryka hervorgehoben werden. Dies korrespondiert mit der Bemerkung von Harald Burger. Die Komik vom Schmied Mopsus in dem Stück von Masen, obwohl sie von dem leichtsinnigen Überschreiten der *ordo* durch den Schmied abhängig ist, liegt an seiner Unfähigkeit zur Erkenntnis, dass er selbst nicht im Stande ist die Verpflichtungen auszufüllen, die dem Herrscher zugeordnet waren. Es zeigt sich, dass sich solch ein Mensch einfach nur lächerlich macht.¹⁰⁰

James A. Parente betont, dass die Adaptation der Erzählung von Juan Luis Vives trotz der Nutzung von vanitativen Motiven schöpft sich nicht vollends in der Unterstreichung dieser Sphäre der christlichen Ideologie aus. Bei Hollonius, Masen oder Weise bildet sie die Grundlage für die moralische Erziehung am Hofe. Masen akzentuiert die Rolle der Kirche in der moralischen Erziehung. Es ist die Tugend *humilitas*, welche eine Erlösung bringen kann, und nicht die Macht oder die gesellschaftliche Stellung. Es ist Hollonius und Masen gemeinsam auch die Überzeugung von einer geistigen Höherstellung des Klerus.¹⁰¹ In diesem Kontext kann gesehen werden, wie sehr sich die Komödie von Baryka von der metaphysischen Botschaft dieser Autoren unterscheidet. Baryka nutzt nicht die Möglichkeit der Umgestaltung der Figur des Bauern in eine Figur eines „Jedermannes“ (wie bei Vives und später z. B. bei Masen). Er nutzt auch nicht die Möglichkeiten des Topos vom „Leben als Traum“. Er akzentuiert nicht die vanitativen Motive: die Vergänglichkeit von allem, was irdisch ist.¹⁰² *Utopia* von Bidermann schilderte

99 Ein allgemein bekanntes Beispiel sind die „Redaktionen“ der Predigten *Kazania sejmowe* von des Jesuiten Piotr Skarga (1536-1612). Deren Ausgabe von 1610 in der Sammlung *Kazania przygodne* ist ohne die 6. Predigt: *O monarchiej i królestwie* [Über die Monarchie und das Königreich] erschienen.

100 H. Burger: *Jacob Masens „Rusticus imperans“*, op. cit., S. 44-45.

101 J. Parente: *Baroque Comedy*, op. cit., S. 426.

102 Wie Burger bemerkt (*Jacob Masens „Rusticus imperans“*, op. cit., S. 33), so steckten sie schon im Brief von Vives.

eine tragische Dimension menschlicher Existenz als richtige und fundamentale Botschaft dieses Motivs. Die Erfahrung der Vergänglichkeit und Unbeständigkeit der unvollkommenen, irdischen Kondition des Menschen wurde durch das Anfechten der Identität der menschlichen Persönlichkeit der Figur des Bauern ausgedrückt, der hier Menalcas genannt wurde, sowie durch die Erfahrung der Entfremdung, die dem Menschen eigen ist (wie zum Beispiel in dem Gespräch Menalcas mit seiner Frau Caia, kurz bevor ihm das Leben geschenkt wird [V 59, S. 293-295]). Solch eine Perspektive zeichnete sich durch das Spiel mit dem Schein, dem Traum und der Realität durch die radikalen Veränderungen der gesellschaftlichen Identität, die ständige Gegenüberstellung des „gestern“ auf das „heute“ ab.¹⁰³ Masen akzentuiert in den letzten Worten im *Epilogus* die Dialektik zwischen König-Bauern und verleiht dem Motiv eine erlösende Dimension. Das Leben des Mopsus ist nicht ausschließlich ein Bild des dem Schicksal überlassenen Menschen (gleich dem barocken Motiv *vitae somnium*), sondern auch (und diese Lösung ist nur Masen eigen) ein Ausdruck für den Weg, den der Mensch gehen muss und der zur Erlösung führt¹⁰⁴:

Istic quem te esse velis, nunc vide in tempore:
 Ex Rustico esse Rex, an ex Rege Rusticus?
 Ex felice miserrimus, an ex misero felicissimus?
 In hac vita, dum licet, tibi personam elige.
 Fortunam *Faber* fabricare tuammet tibi.
 (Z. 1266-1270)

[Nun, wer möchtest du im Leben sein wollen, jetzt schau / (möchtest du) vom Bauern zum König, oder vom König zum Bauern werden? / Aus einem Glücklichen möchtest du ein zutiefst Unglücklicher werden, oder aus dem Unglücklichen ein äußerst Glücklicher? / In diesem Leben, solange du darfst, wähle dir deine Rolle. / Du *Schmied*, schmiede dir dein Schicksal.]

Den christlichen Sinn betonen die zwei letzten Verse von *Epilogus*. Die Opposition der *humilis-arrogans* (die an Mt 23,12 anknüpft) unterstreicht das Gewicht

103 H. Burger: *Jacob Masens „Rusticus imperans“*, op. cit., S. 50.

104 *Ibidem*, S. 54. Es wird angenommen (so Nikolaus Scheid: *Der Jesuit Jakob Masen*, op. cit., S. 44), dass die Bezeichnung des Bauern als „Schmied“ (entgegen der Tradition) dem Sprichwort „Fortunam Faber fabricare tuammet tibi“ entnommen wurde, dessen Paraphrase im Epilog des Werks enthalten ist (Z. 1270). Masen betont auf diese Art die Bedeutungslosigkeit des gesellschaftlichen Ranges des Menschen, im Gegensatz zur Bedeutung der Erfüllung von ihm zugeschriebenen Verpflichtungen. In diesem Sinn kann Fortuna eine wirkliche Hilfe für diejenigen Menschen sein, die ihre Lebensart lenken wollen hin zur Erlösung, nicht zur ewigen Verdammnis (H. Burger: *Jacob Masens „Rusticus imperans“*, op. cit., S. 54-55).

und die Rolle der christlichen Tugend der Demut in Anbetracht des endgültigen Schicksals des Menschen¹⁰⁵:

Ubi mors, ut sopor oppressit, vitae ebrium.
Humilis assurgit Rusticus, Rex arrogans cadit.
(Z. 1271-1272)

[Wenn der Tod, wie der Traum, jemanden, der vom Leben berauscht ist, umgarnt, / so wird der demütige Bauer erstehen und der hochmütige König fallen.]

Im *Nachwort* von Fidel Rädle zu *Jovianus* von Georg Bernardt¹⁰⁶ wurde noch eine weitere Motivgruppe (die zu diesem Stück gehört) akzentuiert.¹⁰⁷ Rädle beruft sich in seinen Erwägungen auf die orientalisch-jüdischen Motive, die mit König Salomon verbunden sind.¹⁰⁸ Diese Erzählung beinhaltet eine Szene, in der David vom Thron geworfen wird, was auf den Befehl Gottes durch einen Engel vollführt wird. Dabei wird der Thron mit einem Dämon besetzt, der die Macht ausführt, indem er die Gestalt Davids annimmt. Das christianisierte Motiv war aufgrund der Fassung von *Gesta Romanorum* aus dem 14. Jahrhundert sehr bekannt.¹⁰⁹ Bernardt übernahm das Motiv nicht direkt aus *Gesta*, sondern durch die Vermittlung von *Acroamata* von Jakob Bidermann.¹¹⁰ Im Falle von Jovianus, der auf Ermahnungen des Schutzengels nicht hörte (II 5), zoge er, indem er das Bad des Helden nutzte, seine Kleidung an, legte eine passende Maske auf und machte aus sich einen Doppelgänger des Herrschers (II 9).¹¹¹ Aus der Not zog Jovianus die Sachen eines Bettlers über und konnte damit nicht in seinen Palast zurückkehren – er wurde gezwungen, das Leben eines Bettlers zu führen. Als er die Vergänglichkeit des Machtglanzes erfahren hatte, kehrte er zurück, aber nicht mehr zu seiner früheren Lebensart.¹¹² Dieses Motiv „vervollständigt“

105 Vgl. H. Burger: *Jacob Masens „Rusticus imperans“*, op. cit., S. 55-56.

106 F. Rädle: *Nachwort*, in: G. Bernardt: *Dramen*, Bd. 3: „*Jovianus*“ 1623/1642, op. cit., S. 206-221.

107 In der polnischen Literatur zu diesem Thema, vgl. die Zusammenstellung in: J. Okoń: *Dramat i teatr szkolny*, op. cit., S. 389-390.

108 F. Rädle: *Nachwort*, op. cit., S. 214.

109 Vgl. *Gesta Romanorum*, Hrsg. B. Weiske, Bd. 1: *Untersuchungen zu Konzeption und Überlieferung*, Tübingen 1992, S. 129-149 (Funktionszusammenhang zwischen Erzähl- und Auslegungsteil – Der Text „Jovinianus“) – Bd. 2: *Texte, Verzeichnisse*, Tübingen 1992, S. 49-104 (3. *Jovinianus*).

110 F. Rädle: *Nachwort*, op. cit., S. 215.

111 Vgl. G. Bernardt: *Dramen*, Bd. 3: „*Jovianus*“ 1623/1642, op. cit., S. 65-67 (70r-71r) sowie S. 87-92 (78r-80r).

112 F. Rädle: *Nachwort*, op. cit., S. 214. Vgl. auch das Argumentum in *Jovianus castigatus* (G. Bernardt: *Dramen*, Bd. 3: „*Jovianus*“ 1623/1642, op. cit., S. 8 (50r-51r) und Szene II 5 und weitere – S. 64 ff. (S. 70r ff.).

das Motiv „vom Bauern zum König“ und dient dem Aufzeigen der Bedeutungslosigkeit des Irdischen, wie in den Worten aus dem *Epilogus*:

Duo hic spectastis: rusticum in solium evehi,
Regem ex solio dejici. Ascendit ille, ut denuo decideret:
Cecidit hic, ut postliminio staret [...]
(K. 101v)

[Zwei Sachen habt ihr hier gesehen, dass der Bauer auf den Thron erhoben wurde, / und dass der König vom Thron verstoßen wurde. Dieser erhob sich, um dann zu fallen, / der andere fiel, um wieder aufzustehen.]

Das Stück warnt vor Konsequenzen der Nichterfüllung der Standesverpflichtungen: Vor dem verrückten, eigenmächtigen König und einem ebensolchen Bauern – sein Schicksal sollte sich wieder wenden, damit er seinen Verpflichtungen nachgeht. Baryka nutzte die „fortschrittlichen“ Möglichkeiten des Motivs nicht: Die Rückkehr des Schultheißen zur Erfüllung seiner Standesverpflichtungen, zum Ertragen der Lasten konnte sich als schlichtweg unmöglich erweisen – eben aufgrund der Erinnerung an die kurzlebige „königliche“ Vergangenheit.

Die Herkunft des Helden aus dem Bauernstand im Rahmen des Motivs *rusticus imperans* ist bei Piotr Baryka besonders stark (so Brigitte Schultze), was durch die Thematik des Körpers und der komischen Unfähigkeit des Schultheißen hervorgehoben wurde.¹¹³

Schlusswort

Es stellt sich die Frage nach der Ursache des Bekanntheitsgrades des Motivs *rusticus imperans* und seiner Rolle in der europäischen Kultur des 17. Jahrhunderts. Es scheint, dass die Hauptrolle für den Nutzen des Mechanismus des Niedergangs eines bösen Herrschers, welcher in die Realien des frühneuzeitlichen Europas eingesetzt und der didaktischen (oder ideologischen) Bearbeitung unterstellt wird, mit den schriftlichen Darstellungen der Macht verbunden wird.¹¹⁴ Das Medium

113 B. Schultze: „König für einen Tag“ (*Z chłopa król*), op. cit., S. 320-322. *Kłopoty panów* von Franciszek Bohomolec legen eher Wert auf die gesellschaftlichen Verpflichtungen der Schlachta, d.h., des Adelstandes, und realisieren auf diese Weise das didaktisch-moralische Bild.

114 Vgl. z.B. H. Wenzel: *Hören und Sehen. Schrift und Bild. Kultur und Gedächtnis im Mittelalter*, München 1995; idem: *Höfische Repräsentation. Symbolische Kommunikation und Literatur im Mittelalter*, Darmstadt 2005. In diesem Kontext baut auch ihre Analyse Jane O. Newman (*Miertens's Wife, or: (Dis)Locating the Site/Sight of Meaning in Christian Weise's „Ein wunderliches Schau-Spiel vom Niederländischen Bauer“*, „Modern Language Notes“ 1990, S. 512–535).

der Schrift ermöglichte die Darstellung des ganzen Machtspektrums als einer Art von Spektakel und Inszenierung, deren Regeln wir erkennen und mit denen wir uns vertraut machen können. Der Prozess der Literarisierung der Überlieferungen in der Vernakularsprache sowie die Akkumulation des verschrifteten Wissens aller Gesellschaftsbereiche erlaubten auch eine Erweiterung des Einblicks in die Art der Inszenierung des Spektakels der Macht und in die Formen, in denen diese Macht sich den Untertanen zeigte. Dank der Schrift überschritt man den „theatralen“ Charakter der Inszenierung des Spektakels der Macht: Das Motiv „vom Bauern zum König“ ist eben ein solches Spektakel und bescheinigt die Möglichkeit der „Durchschau“ der Form der Inszenierung der Macht und nutzt diese „Durchschau“ für die Ziele der gesellschaftlichen Didaktik aus (und natürlich – nicht für die Anfechtung der Macht selbst.) Über solch eine Möglichkeit verfügen jedoch nicht diejenigen, die weiterhin in der Welt der Oralität beharren (also vor allem die Bauern).¹¹⁵ Eine Person, die nicht schreiben kann, verfügt nicht über Kenntnisse, mit deren Hilfe man Fiktion erkennen kann, diese wird den Autor von dem Theaterdarstellern nicht unterscheiden, genauso wenig wie die szenische Präsentation von der Realität. Die Inszenierung ist für den Schultheißen „Wirklichkeit“ – der Abschluß des Stückes belehrt ihn jedoch über die Notwendigkeit das wegzuzwerfen, was er selbst als Wahrheit angesehen hat, um zu der noch weiter und unabdingbar ihn verpflichtenden gesellschaftlichen Realität zurückzukehren.

In diesem Kontext ist es charakteristisch, dass die besprochenen Veränderungen des Motivs *rusticus imperans* die Komödie von Jean-Antoine Du Cerceau krönt: Der Bauer Gregoire sollte die Mühe und Last der Machtausübung kennenlernen mit dem Ziel, dass er darauf verzichte. Gregoire strebt nicht nur für eine kurze Zeit eine höhere gesellschaftliche Position an.¹¹⁶ Dieses Werk „geht am tiefsten“ in das Wesen des Problems der „Inszenierung“ der Herrschaft und ihrer Attribute ein. Das Motiv *rusticus imperans* zeigt, dass es die Möglichkeit gibt, als Herrscher aufzutreten und Teil daran zu haben, obwohl man ein Vertreter aus dem niedrigeren gesellschaftlichen Stand ist – aber das ist eine scheinbare, eine ausschließlich „karnevaleske“ Möglichkeit, welche die wirkliche Hierarchie durch die faktische Form ihrer Präsentation enthüllt und bestätigt, was sich nicht als Illusion oder Fiktion zeigt. Diese Wahrheit wird in der Komödie von Baryka durch die Worte von Żyburowski gezeigt:

Trudnoż to, panie bracie, z chłopa czynić pana,
Właśnie, jakby kto czynić chciał z kozła barana.
(Z. 853-854)

115 H. Wenzel: *Ritual und Repräsentation*, in: *Die Kultur des Rituals. Inszenierungen. Praktiken. Symbole*, Hrsg. Ch. Wulf, J. Zirfas, München 2004, S. 101.

116 B. Schultze: *Der polnische „Bauernfürst“*, op. cit., S. 155.

[Herr, es ist schwer, aus einem Bauern einen Herren zu machen. / Dies ist so, als ob jemand aus einer Ziege einen Widder machen möchte.]

Die Sehnsucht den gesellschaftlichen Status zu ändern, sich an die Muster eines höheren Standes anzunähern, unterliegt der satirischen Realisation mit dem Ziel der Stärkung der Standeswirklichkeit.¹¹⁷

Die Botschaft des Motivs „vom Bauern zum König“ ist auch ein Aufzeigen davon, dass der Bauer – auch wenn er in Königskleider gehüllt ist – ein Bauer bleibt (was für den Zuschauer offensichtlich ist, wird dem Schultheißen aber erst später offenbar). Die Kleidung verändert nicht die Stellung des Menschen, was Piwowski schon im *Prolog* kundgibt:

O chłopie, co go upoiwszy
 Żołnierze i w bogate szaty przystroiwszy,
 Dla swoje krotofili królem uczynili
 I za stołem królewskim pięknie posadzili.
 Chłop mnima, by to prawda, by był królem prawym.
 (Z. 32-36)

[Über den Bauern, den die Soldaten / betrunken machten und zum Spaß in reiche Gewänder warfen, / zum König krönten / und holdselig hinter dem königlichen Tisch setzten. / Der Bauer denkt, dass es wahr ist und er ein rechtschaffener König ist.]

Dieses lustige Ereignis inszenieren die Soldaten. Es nimmt Platz innerhalb der Hofkultur ein (es hat nichts mit dem Bachtin'schen Verständnis vom Lachen gemeinsam, das ein Mittel des Volksprotestes sein soll) und die Tatsache gilt als ein Paradigma in den theatralen Realisationen des Motivs (wie z. B. im Stück von Christian Weise).

Man verweist auch auf die Grenzen der „veränderten“ Stellung vom Schultheißen: „Owi go rozebrawszy, każą mu do rzepy“ (Z. 44) [Sie haben ihn entkleidet und heißen ihn, an die Rübe auf das Feld zu gehen]. Jedes Detail des Benehmens des Bauern sollte den Zuschauer von Unwirklichkeit seiner Macht überzeugen.

117 Die Hauptsache für den Schultheißen ist es, in seiner gesellschaftlichen Lage zu verharren. Diesen didaktischen Aspekt unternimmt eine Reihe von anderen Werke – wie die Botschaft in *Prawdziwa jazda Bartosza Mazura jednego do Litwy na służbę podczas Trybunahu* (PSM 271-278), die zu der Reflexion führt: „Dobrzeć wsędy, ale lepiej doma, nis kędy“ (PSM 276) [Überall ist es gut, aber zu Hause am besten]. Es ist unangemessen, sich von der „Last“ der Arbeit zu Hause, auf dem Feld oder im Bauernhaus entmutigen zu lassen. In diesem Sinn ist die Botschaft des Motivs „vom Bauern zum König“ ähnlich der Publizistik, die z. B. auf die Notwendigkeit verweist die unterschiedlichen Standesunterschiede aufgrund z. B. der Kleidung zu berücksichtigen (und somit auch die natürliche gesellschaftliche Ordnung – *ordo*). Vgl. auch die Bemerkungen von J. Tazbir über die bürgerliche Mode, die auf eine sträfliche Art der Adelsmode nachmacht (J. Tazbir: *Kultura szlachecka w Polsce. Rozkwit – upadek – relikty*, Poznań 1998, S. 43-46, 52-54).

Der Schultheiß schwelgt im höchsten Amt der gesellschaftlichen Hierarchie – er kennt aber deren richtigen Rang nicht: „Znajcież mię za pana / I za króla waszego, czyli za hetmana!“ (Z. 538) [Ihr seht mich als Herren / und als euren König, also als einen Hetmann].¹¹⁸ Dazu dient auch das Bankett, das für den „Herrscher“ errichtet wird. Vom didaktischen Gesichtspunkt des Werkes ist es wichtig, dass der Schultheiß selbstständig seine Stellung erkennt. Brigitte Schulze schreibt dazu: „In der Rolle eines Trunkenbolds zum Verlachtgegenstand gemacht, muss der Dorfbürgermeister hernach als König – eine Rolle ausagieren, der auf keine Weise genügen kann“.¹¹⁹

Das Problem der Inszenierung der Macht war ein wesentliches Problem, was von solchen Theoretikern wie Baldassare Castiglione verbalisiert wurde. Er belehrte uns über die Rolle der Möglichkeiten der Zurückziehung des Herrschers in eine Privatsphäre (*camera privata, loci secreti*) – hier wird der Fürst entlastet von den Verpflichtungen der ständigen Inszenierung des Macht-Spektakels, von den Lasten der Ausführung, wie die Repräsentationsformen des Herrschers auf dem Gebiet des Hoflebens und der Hofzeremonien.¹²⁰ Dieses künstlerische Maß, ein Herrscher sein zu können, unterstreicht Niccolò Machiavelli:

Ein Fürst muß also nicht die vorhin beschriebenen Tugenden haben, wohl aber das Ansehn davon. Ich wage es zu behaupten, daß es sehr nachteilig ist, stets redlich zu sein: aber fromm, treu, menschlich, gottesfürchtig, redlich zu scheinen ist sehr nützlich. Man muß sein Gemüt so bilden, daß man, wenn es notwendig ist, auch das Gegenteil davon vorbringen könne.¹²¹

Horst Wenzel macht darauf aufmerksam, dass dieser Standpunkt in der Tat eine Praktik der politischen Kultur im Mittelalter war – eine Praktik die allein durch Machiavelli verbalisiert wurde, der ihr den theoretischen Rahmen verlieh. Die Machtmechanismen können nicht ohne einer „Fiktion“ der Macht verstanden werden. In diesem Kontext lässt sich das Motiv „vom Bauern zum König“ – indem man die didaktischen Pflichten des Stücks übergeht – als eine Stärkung der Realität der „Fiktion“ der Macht einordnen. All das, was eine Inszenierung des Spektakels der Macht ist, ist echt. Wir sollten das erkennen – denn wir wissen, dass der Bauer kein Herrscher ist. Es besteht kein Zweifel daran, dass er nicht im Stande ist, sich in das „neue“ Amt einzufügen. Alle Tätigkeiten, die er (meist falsch) macht, gehören dem echten Herrscher. Die richtige Hierarchie ist in den für sie identischen Präsentationsformen angesiedelt, die sich nicht als eine Illusion oder Fiktion erweisen, sondern im Gegenteil – das Ansehen der Macht festigen und ihre Identität bestätigen sowie ihre nicht in Frage gestellte Wirklichkeit. Die

118 Vgl. B. Schultze: *Der polnische „Bauernfürst“*, op. cit., S. 108-109.

119 B. Schultze: *Der polnische „Bauernfürst“*, op. cit., S. 119.

120 Vgl. H. Wenzel: *Ritual und Repräsentation*, op. cit., S. 103.

121 N. Machiavelli: *Der Fürst*, Hrsg. M. Oberbreyer, Leipzig 1890, S. 92.

Königsweihe kann der Bauer nicht annehmen und ist auch nicht in der Lage dazu – die Macht des Schultheißen ist lediglich eine Illusion.

Eine zentrale Rolle der Sprechakte und Tätigkeiten des Herrschers ist die Möglichkeit der ungezwungenen Disponierung mit dem Land und Leuten, was sich in den Formen der symbolischen Aktivität manifestiert. Die repräsentative Handlung des Herrschers ist eine Voraussetzung für die öffentliche Anerkennung gesellschaftlicher Werte, der hierarchischen Ordnung und auch der Position des Rechts. *Rusticus imperans* zeigt, dass das Hofritual sich außerhalb seiner Funktion befindet – die Triebe des Bauern (am häufigsten sind es die Völlerei und die Trunksucht) nehmen über die rationale Struktur des Menschen überhand. Eine Art Machtmissbrauch zeigt, wie notwendig es ist, die Machtstruktur richtig zu repräsentieren. Der Karnevalsritus ist eine Inszenierung, die sich als Scheinwelt entblößen muss. Das Lachen (aber auch die Gewalt) sind damit auch eine notwendige Reaktion auf die Störung wesentlicher Tätigkeiten, die mit der Ausführung der Macht zu tun haben. Es beweist den Untertanen die Übermacht und die Wahrheit. Die literarische Ebene des Motivs bestätigt die bestehende Hierarchie. Eine Welt, in der *rusticus imperans* existiere, gibt es in Wirklichkeit nicht. Dieses Motiv kann somit als eine Art Schutzmechanismus gesehen werden, der die Form der Machtpräsentation stabilisiert – und der ihre unumstrittene Realität aufgrund der hier dargestellten Fiktion, der „Durchschau“ der Machtmechanismen, bestätigt. Der Einblick selbst zeigt sich als illusorisch. In dieses Ritual wird der Rezipient mit einbezogen. So könnte eine Antwort auf die Frage nach der Verbindung zwischen der damaligen Herrschaft und dem symbolischen Ausmaß des Motivs gestellt werden. Das Theater der Machtausübung ist hier bewusst sehr hoch angesiedelt, in einem Sinne sogar auch sehr abstrakt – durch die Besetzung des Throns durch den Bauern. Das Karnevalsspiel dient der Förderung und der Bestätigung der absoluten (und realen) Übermacht der im Adelsstand geborenen.

Durch die Figur des Schultheißen wird die Notwendigkeit der Loyalität gegenüber den göttlichen und menschlichen Rechten betont, sie dient der Selbstdarstellung einer Kulturgruppe, in deren Namen das Motiv *rusticus imperans* inszeniert wird, das eine Lektion über die Macht gibt. Und damit wird die konstruierte Wirklichkeit zu einer äußerst theatralischen (und komödienhaften) Darstellung.

Kapitel 13

Peregrynacja Maćkowa [Matzes Reise]: Die Reise in das Schlaraffenland

Die Narration

Anhand der Narrationsformen wie Reisebeschreibung, kann gezeigt werden, dass die Traditionen des frühneuzeitlichen Romans, deren bestes Beispiel der Roman von Miguel de Cervantes *Don Quijote* ist, bis ins Mittelalter zurückgehen. Cervantes Verdienst ist das Erreichen des hohen Grades von Fiktionalisierung des Romans, obwohl er selbst nicht der „Erfinder“ dieser Form war. Es ist nicht die radikale Innovation, welche die Literatur des Mittelalters von der Literatur der Frühen Neuzeit trennt. Hier muss eher auf die Fortführung der Narrationsformen hingewiesen werden.¹ Der Autor von *Peregrynacja Maćkowa*² [Matzes Reise] greift (mit einer parodistischen Intention) auf gut bekannte Konventionen der mittelalterlichen Ritterromane zurück, in dem einzelne Episoden (die häufig austauschbar sind) von dem Helden verlangen, dass er ständig seinen Ruhm und seine Ritterlichkeit zu beweisen sucht. Januarius Sowizralius greift hier die spa-

-
- 1 M. G. Scholz: *Hören und Lesen. Studien zur primären Rezeption der Literatur im 12. und 13. Jahrhundert*, Wiesbaden 1980, S. 12; H. R. Jauß: *Epos und Roman – eine vergleichende Betrachtung an Texten des XII. Jahrhunderts*, in: H. R. Jauß: *Alterität und Modernität der mittelalterlichen Literatur*, München 1977, S. 310–326; R. Warning: *Formen narrativer Identitätskonstitution im höfischen Roman*, in: *Grundriss der romanischen Literaturen des Mittelalters*, Bd. IV 1, Heidelberg 1978, S. 25–59. Kürzlich schrieb über den altpolnischen Roman (den barocken und spätbarocken) und dessen Traditionen Jadwiga Miszalska („*Kolloander wierny*“ i „*piękna Diane*a“). *Polskie przekłady włoskich romanów barokowych w XVII wieku i w epoce saskiej na tle ówczesnych teorii romansu i przekładu*, Kraków 2003, hier besonders S. 7–23 – hier auch die Literaturangaben in den Anmerkungen).
 - 2 Folgend berufe ich mich auf *Peregrynacja Maćkowa* [Matzes Reise] aus der Ausgabe *Antologia literatury sowizdrzalskiej*, bearb. von S. Grzeszczuk, Wrocław 1985, S. 307–325 (weiter PM). Die Ausgabe von Karol Badecki erschien in: *Polska komedia rybaltowska*, Hrsg. K. Badecki, Lwów 1931, S. 215–231. Dazu siehe J. Krzyżanowski: *Peregrynacja Maćkowa*, in: J. Krzyżanowski: *Paralele. Studia porównawcze z pogranicza literatury i folkloru*, Warszawa 1961, S. 141–168.

ßige Kluft zwischen Konvention und Realien der Eskapaden sowie den einfachen Helden auf.³

Olive Sayce betont in seinen Ausführungen, dass besonders in der visionären Literatur die Konvention eines fiktiven Erzählers verwendet wird. Dennoch können wir nicht davon ausgehen, dass dies in jedem Text dieser Gattung der Fall ist.⁴ Die Reise von Matze wird unter dem Einfluss der visionären Literaturkonvention dargestellt. Matze liefert uns jedoch keine Informationen über das besuchte Jenseits, sondern über die Reise in das Schlaraffenland.⁵ Der Held ist gleich der Erzähler. Sein Bericht wirkt durch die Darstellung der eigenen Erfahrung und Beobachtung glaubwürdig. Dieser ist keine unsichere oder fiktive *conte*, sondern eine echte *histoire*, welche die Welt und die Geschehnisse mit den Augen eines Augenzeugen zeigt.⁶ Die Wirkung dieser Art Literatur „erklärt“ eine Reihe von Werken, die in den Ausgaben von Karol Badecki enthalten sind, so zum Beispiel die Konstruktion (20) von *Kołęda sowiżrzalska* [Das eulenspieglerische Weihnachtslied] (PFM 200), die diesen Aspekt der visionären Literatur durch ihren Erzähler „zachwycony do trzeciego nieba“ (Z. 7) [der bis zum dritten Himmel verzückt ist] nutzt. Die Konfrontation des „Reisenden“ Matze mit der anderen Welt (und der Natur) sowie mit den gesellschaftlichen Verhältnissen, die von fremden Menschen geschaffen wurden, verwandelt sich in eine Konfrontation mit den Realien des Schlaraffenlandes (was ein satirisches Potenzial auslöst).

-
- 3 Der satirische Text richtet sich nicht nur an die Figur des Bauern, sondern am Rande auch an „Weichlinge“: „Trzeba by tam nasych delikatów, co owo nie mogą spać, bo są swiniego przyrodzenia, pocują wnet, kiedy co śmierdzi, tam ci by im stańło za nalepse perfumy włoskie“ (PM 317) [Man sollte hierher [ins „Gerstenland“] unsere feinen Weichlinge bringen, die nicht einschlafen können, da sie von Natur aus schweinish sind. So empfinden sie rasch, was und wann etwas stinkt, und es wird ihnen als das allerbeste italienische Parfüm vorkommen].
 - 4 O. Sayce: *Prolog, Epilog und das Problem des Erzählers*, in: *Probleme mittelhochdeutscher Erzählformen*, Hrsg. P.F. Ganz, W. Schröder, Berlin 1972, S. 63-72, hier S. 68.
 - 5 Siehe die Arbeiten: D. Richter: *Schlaraffenland. Geschichte einer populären Utopie*, Frankfurt am Main 1995 sowie H. Pleij: *Der Traum vom Schlaraffenland. Mittelalterliche Phantasien vom vollkommenen Leben*, aus dem Niederländischen von R. Kersten, Frankfurt am Main 2000. Die Herkunft der Bezeichnung behandelt Herman Pleij (die Etymologie kann sowohl mit einer Art Honigkuchen *cocanha* in Verbindung gebracht werden, wie auch mit der parodistischen Verdrehung der Bezeichnung für die Abtei Cluny) (op. cit., S. 40-52, hier S. 43 sowie 44-46). Die Assoziationen, die mit dem Schlaraffenland in Verbindungen gebracht werden, behandelt Dieter Richter (*Schlaraffenland*, op. cit., S. 12-17). Nach Pleij übernehme ich die Bezeichnung *Cocagne*.
 - 6 J.-D. Müller: *Volksbuch/Prosaroman im 15./16. Jahrhundert – Perspektiven der Forschung*, „Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur“. Erstes Sonderheft: Forschungsreferate, 1985, S. 65 ff.

Darüber hinaus benutzt der Autor der *Peregrynacja Maćkowa* die Reise sogar als eine spirituelle Reise (die schon seit *devotio moderna* verwendet wurde). Diese kann in der häuslichen Umgebung, im Kloster oder in der Stadt stattfinden. Maciek [Matze] macht eine Reise, die sicherlich keinen geistigen Aspekt besitzt und im Verlauf des Werks ändert sie sich in eine gewöhnliche Landstreicherei – dies unterstreicht der Autor durchaus negativ. Eine spirituelle Reise, wie es eine Wallfahrt sein kann, könnte auch als Vorlage für die *Peregrynacja Maćkowa* dienen.

Die Reise lenkt den Blick auf den wahren Zustand und die Beweggründe des Helden Matze. Der Bericht, den der Bauer Matze erstattet, ist *ex visione* (und somit authentisch) und verstärkt die komische Wirkung der hier angewendeten literarischen Normen und erlaubt den Helden satirisch zu begreifen. Der Bericht von Matze ist glaubwürdig, wird aber mit einer deutlichen Fiktivität des Schlaraffenlandes konfrontiert. (Verglichen mit dem Roman von Cervantes fehlt aber in *Peregrynacja Maćkowa* eine Analogie zu Sancho Panza, der die Visionen von Don Quijote durch Kommentare und Korrekturen „defiktionalisiert“. Eine Rolle wie sie Sancho Panza innehat, gibt es in *Peregrynacja* nicht. Diese gehört jetzt zu der Rolle des Rezipienten,⁷ da dieser das dekodieren muss, was Matze gesehen hat). Ähnliches passiert auch im Werk *Prawdziwa jazda Bartosza Mazura jednego do Litwy na służbę podczas Trybunału* (PSM 271-278) [Die tatsächliche Fahrt des aus Masuren stammenden Bartosz zum Dienst während einer Tribunal-Sitzung].

Die Hauptbezugspunkte von *Peregrynacja Maćkowa* sind der Ritterroman (mit der Figur des *chevalier errant*, der ein Analogon zu Matze ist), der Reisebericht sowie die visionäre Literatur. *Peregrynacja* ist ein Spiel mit den früheren Erzählstrukturen mit Hilfe des Motivs *Cocagne*.⁸

Der Finckenritter

Der Text *Finckenritter*⁹ (sowie der von Julian Krzyżanowski in Betracht gezogene Text *Hans Clawerts werckliche Historien* von Bartholomäus Krüger) scheint kei-

7 Vgl. T. Cramer: *Von einem, der auszog, die Welt kaputtzulachen: Der „Finckenritter“*, in: *Komische Gegenwelten. Lachen und Literatur in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Hrsg. W. Röcke, H. Neumann, Paderborn 1999, S. 296-297

8 Das literarische Motiv *Cocagne* beinhaltet auch ein satirisches Potential, das sich auf literarische Pilgerreisen und deren Fiktionalität bezieht (z. B. H. Pleij: *Der Traum vom Schlaraffenland*, op. cit., hier besonders S. 334-349). *Peregrynacja Maćkowa* ist jedoch keine Standessatire, die sich gegen den Klerus richtet. Der Held ist hier kein Geistlicher (und auch kein Ritter). Diese Möglichkeit nutzte der Autor nicht.

9 Ich benutze hierbei die Arbeit und die Ausgabe von Joachim Knappe: *Der Finckenritter. Text und Untersuchung*, „Philobiblion“ 1991, S. 97-148 (Edition – S. 135-141). Das

ne direkte Anknüpfung an *Peregrynacja Maćkowa* zu sein. Der Held Matze begibt sich zu Fuß auf eine Reise nach „Jęczmienny Kraj“ [das Gerstenland] begibt: So ist er auch kein edler Ritter, wie es bei dem Finckenritter der Fall ist (Herr Policarpus / von Kyrrlarissa / genant der Fincken Ritter / Landtpfleger / des Grossmechtigen Fuersten / Morotathorum / in Griechischen Cathalaunia gelegen)¹⁰, der auf einer Gans reitet. Im Anschluss an die offensichtliche Fehleinschätzung von Julian Krzyżanowski werden in der polnischen Literaturwissenschaft die fehlenden Zusammenhänge weiter als ein Beweis für nicht angezweifelte Bezugnahmen gesehen.

Lediglich die traditionelle Erzählform und deren Verknüpfung zur Unterhaltungsliteratur bilden Gemeinsamkeiten.¹¹ Eine indirekte Bezugnahme beider Texte aufeinander (da man annehmen kann, dass die mündliche oder die schriftliche Kenntnis vieler Motive beider Autoren bekannt war) kann sowohl beim Autor des *Finckenritters* als auch beim Autor der *Peregrynacja Maćkowa* vorausgesetzt werden. Dies ist für das *Cocagne*-Motiv, das ständig ein lokales und veränderbares Kolorit annimmt, charakteristisch.¹² Von unmittelbaren Abhängigkeiten von- und zueinander kann hier aber nicht die Rede sein.

Fiktionen

Die Konstruktion der Erzählformen setzt eine spezifische Beziehung voraus, die dem Publikum gut bekannten Erzählertyp umwandelt, mit der Tendenz zu dessen Fiktionalisierung. Die Rezipienten der *Peregrynacja Maćkowa* wissen von der Fiktionalität der dargestellten Welt und sind sich dessen bewusst, dass dieses Wissen darüber von ihnen verlangt wird.¹³ In der Mehrzahl der literarischen Formen werden nichtliterarische Werkformen „abgespielt“. Es werden „Statute“ geschaffen, „Artikel“ der „Frauenparlamente“ zitiert. Diese Literatur ist für die Parodierung nichtliterarischer Texte bekannt. Die Fiktionalisierung wurde unter anderem

satirische Potential im *Finckenritter* bezieht sich auf die Fiktionalität der literarischen Pilgerreise, vgl. W. Röcke: *Die narrative Aneignung des Fremden. Zur Literarisierung exotischer Welten im Roman des späten Mittelalters*, in: *Furcht und Faszination. Facetten der Fremdheit*, Hrsg. H. Münkler unter Mitarbeit von B. Ladwig, Berlin 1997, S. 365 ff.

10 *Der Finckenritter*, op. cit., S. 135.

11 Vgl. J. Knap: *Der Finckenritter*, op. cit., S. 100 ff.

12 Vgl. H. Pleij: *Der Traum vom Schlaraffenland*, op. cit., z. B. S. 338.

13 Der klassische Begriff dieses Problems – W. J. Ong: *The Writer's Audience is Always a Fiction*, „Publications of the Modern Language Association“ 1975, No. 1, S. 9-22.

auch durch die Kritik an der Legende ermöglicht, die der frühneuzeitlichen Kultur oder der Reformation im 16. Jahrhunderts eigen war.¹⁴

Solch ein Bewusstsein über die Fiktion tritt besonders deutlich in der Unterhaltungsliteratur auf, wie zum Beispiel in *Fraszki nowe sowiżrzalowe* [Die neuen eulenspieglerischen Scherzgedichte] (51) im Gedicht *Drugie* (PFM 215-216). Betont wird hier die Verbindung zwischen den Epigrammen von Jan z Kijan und der Poetik der *Peregrynacja Maćkowa*. Beide nutzen die Topik der Impossibilitäten, die Aspekte des Schlaraffenlandes sowie den skatologischen Humor (der ein einfaches aber sehr bekanntes Instrument der Komik ist).¹⁵ Der eine Text steht in der Perspektive des anderen. Die Erzählungsform der *Peregrynacja Maćkowa* ist fast ausschließlich mit Hilfe von *adynata* gebaut. Diese ziehen eine Reihe von Widersprüchen nach sich (welche allein schon bei der Reise des Fronbauern Maciek zu sehen sind). Die Impossibilitäten bauen die Erzählstruktur und sind in den einzelnen Formulierungen präsent oder in der Charakteristik der Gegenstände mit Bezeichnungen, die in Widerspruch zur Natur stehen, wie: „a trafiła sie nam piękna równina, z góry na górę, zechmy mało syje nie połamali“ (PM 312) [wir trafen auf eine herrliche Ebene, von Berg zu Berg, so dass wir uns fast den Hals gebrochen hätten].¹⁶ (Hierzu schreibt Thomas

-
- 14 Siehe z. B. E. Feistner: *Historische Typologie der deutschen Heiligenlegende des Mittelalters von der Mitte des 12. Jahrhunderts bis zur Reformation*, Wiesbaden 1995, S. 60-65, 362-365 (dort weitere Literaturangaben).
- 15 Eine wichtige Funktion des Humors ist das ständige Aufzeigen, dass der Maciek seinen Körper nicht beherrschen kann (ähnlich wie der Schultheiß in *Z chlopa król* von Piotr Baryka). Dies unterstreicht, dass er der bekannten gesellschaftlichen Welt angehört (der irdischen im metaphysischen Sinne). Das ist die Gegenüberstellung zu dem perfekt beherrschten „adligen“ Leib (vgl. M.-T. Mourey: *Körperrhetorik und -semiotik der volkstümlichen Figuren auf der Bühne*, in: *Anthropologie und Medialität des Komischen im 17. Jahrhundert (1580-1730)*, Hrsg. S. Arend, Th. Borgstedt, N. Kaminski, D. Niefanger, Amsterdam-New York 2008, S. 105-141 (besonders S. 114-131) sowie zu der hervorragenden Beherrschtheit der eigenen Körperlichkeit durch die Heiligen (in Verbindung mit der Leidenschaft des Hl. Laurentius in *Peristephanon* von Prudenz, vgl. z. B. E. R. Curtius: *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern u. a., 1965, S. 426-427). Die Nichtbeherrschung des eigenen Körpers bildet einen wichtigen Aspekt der Komik der Figur des Bauerns, z. B. bei Mikołaj Rej in seinem Scherz (120) *Chlop, co sie mydlem leczył* [Der Bauer, der sich mit Seife behandeln lässt] („Chłopisko błało, srało, kaszłało, pierdziało, / I pozbył dychawice, choć barzo śmierdziało“) [Der Bauer spuckte, schiss, hustete, furzte, / er keuchte so laut, dass er die Engbrüstigkeit verloren hatte, wobei es fürchterlich stank] (M. Rej: *Figliki*, Einleitung J. Krzyżanowski, bearb. von M. Bokszczanin, Warszawa 1974, S. 101).
- 16 J. Krzyżanowski: *Peregrynacja Maćkowa*, op. cit., S. 143-144. Der „Volksschriftsteller“ (so schreibt J. Krzyżanowski über den Autor von *Peregrynacja Maćkowa*, op. cit., S. 166) bezog sich auf die Komik, die auch für Anekdoten des *Dworzanin* von Łukas

Cramer, dass im *Finckenritter* nicht viele Motive einfache Umkehrungen schaffen.¹⁷⁾ Des Weiteren verweist schon Karl Müller-Fraureuth auf die paradoxen Predicationen, auf die Weiterführungen und auf die Reihungen dieser Art im Werk, die durch *contradictio in adiectio* entstehen.¹⁸ Die Bilder der „verkehrten Welt“ legitimieren sich durch eine lange Tradition. Sie zeigen sich in der Tierwelt (der Esel frisst den Löwen), in dem Verhältnis der Tiere zu den Menschen (und umgekehrt, wie zum Beispiel: Ein Hase tötet den Jäger), in der Umkehrung der Verhältnisse (wie stark-schwach), in den gesellschaftlichen Beziehungen (die Herren bedienen die Sklaven), in den „natürlichen“ Eigenschaften von Gegenständen und Menschen (das flüssige Eisen, der brennende Schnee, die problemlos gehenden Gehbehinderten, die sehenden Blinden usw.) In diesem Kontext tritt auch die groteske Vorstellung darüber auf, was nicht machbar ist. Ein gutes Beispiel dafür ist der Auszug aus der ansonsten satirischen *Trąba woskowa* [Wachstrompete] (Lwów 1667)¹⁹ oder die Episode über den zweiten Reisetag des *Finckenritters*:

Vnnd ich kam von erst zuo einem steyninen kleinen Birbaeumlin an dem selben ort / da hieng der weg vber die weiden / da brandt der Bach / vnnd loeschten die Bauwren mit stro / das Kaess vnnd Brodt ass die Buoben / da wurden die Hunde von den Hasen gefangen / die Schaaff henckten die Waelff / Huener vnnd Gaenss stellten vnnd richteten den Fuchsen vnnd Mardern / mit fallen vnnd garnen nach / fiengend die / vnd frassend sie / da was ein guot land.²⁰

[Ich kam zuerst zu einem kleinen, steinigen Birnbäumchen an dem gleichen Ort, dort hing der Weg über den Weiden, der Bach brannte und die Bauern löschten ihn mit

Górnicki kennzeichnend ist: Die Fahrt auf der Karausche, das Finden eines Habichts im Hecht durch einen Gutsbesitzer („w szczuce nalazł jastrząba, a on kuropatwę skubie“) etc. (Ł. Górnicki: *Dworzanin polski*, Bd. 2, bearb. von R. Pollak, Wrocław 2004, S. 227-228 – auf diese Beispiele verweist J. Krzyżanowski, op. cit., S. 167 [Anm. 21, S. 152]).

- 17 T. Cramer: *Von einem, der auszog, die Welt kaputtzulachen: Der „Finckenritter“*, op. cit., S. 285.
- 18 C. Müller-Fraureuth: *Die deutschen Lügendichtungen bis auf Münchhausen*, Hildesheim 1965 [Reprint der Edition aus dem Jahr 1881], S. 16 ff. Das grundlegende methodologische Problem ist hier die Erweiterung des Begriffs „Lüge“ auf die Unterhaltungsliteratur, die solche Intentionen nicht besaß und durch die Zeitgenossen in der Kategorie der Lüge nicht gewertet wurde. Daraus resultiert auch der große Bekanntheitsgrad dieser Art Unterhaltung, die sich auf das Erdachte bezieht (was von der Figur des Pilgers in *Mięsopust* oder in der „Institution“ der „Babiner Republik“ bestätigt wurde, vgl. Exkurs 2 der vorliegenden Arbeit). Besser ist es, wenn die in der Kategorie des „Nonsens“ bezeichnet wird (vgl. J. Knap: *Der Finckenritter*, op. cit., S. 110).
- 19 Dieses Werk behandelt A. Kawecka-Gryczowa: *Fragmenta*, „Pamiętnik Literacki“ 1952, H. 3-4, S. 986-991.
- 20 *Der Finckenritter*, op. cit., S. 136.

Stroh. Der Käse und das Brot aßen die kleinen Bauernburschen auf. Dort wurden die Hunde von den Hasen gefangen genommen, die Schafe nahmen die Wölfe aus, die Hühner und die Gänse stellten den Füchsen und den Mardern Fallen auf, fingen sie und fraßen sie auf. Das war ein gutes Land.]

Diese Umkehrungen in beiden Texten sind lustig und hinzu gesellt sich darüber hinaus auch eine satirische Intention.

Roger Chartier versuchte diese spezifische Erzählkunst der „Populärkultur“ zu erfassen, indem er unter anderem auf die „Aufteilung des Textes in einzelne Abschnitte, die keine Bedeutungen tragen, auf die Streuung der Motive, die Radikalisierung der Bedeutungen, die gleichberechtigte Behandlung der Teile, die vom gelehrten Gesichtspunkt aus als mit der Ganzheit des Texte nicht verbunden gesehen werden könnten und schließlich auf das wörtliche Verständnis der Metaphern“ hingewiesen hat.²¹ Die Benutzung der „Poetik“ der Impossibilitäten soll (so scheint es) in einem Text-Universum heterogene Elemente verbinden. Diese Verbindung des Ungleichartigen soll das Bauernbewusstsein „imitieren“. Dieser charakteristische Aufbau der Narrations-Etappen mit Hilfe des Adverbs „potym“ [danach] verweist auf den Mechanismus der „Wiederholung und der Erinnerung, des Aufbaus [des Textes] nach der begrenzten Anzahl von Narrations-Schemata“.²² Der Druck stabilisiert das Werk und verhindert in diesem Sinn „weitere Veränderungen des Textes, der nie endgültig ist“.²³ Denkbar sind auch die künftigen Abenteuer des Eulenspiegels sowie die nächsten Fragen Salomons zusammen mit Antworten von Marcolphus und weitere phantastische Reise-Erfahrungen von Matze. Die Erzählung wird durch eine Vielzahl voneinander unabhängiger Erlebnisse, die in Bildern dargestellt sind, gebildet; dabei achtet man nicht auf die Kontinuität und Entwicklung der Erzählhandlung.

Die Erzählstruktur von *Peregrynacja Maćkowa* erinnert an die sekundäre Oralität des *Eulenspiegels*: Die einzelnen „Geschichten“²⁴ (aneinandergereiht wie Glasperlen an einer Schnur) und die Etappen von Matzes Reise werden durch die oben erwähnte stete Wiederholung des Adverbs „potym“ [danach] eingeführt, das zu einem Kumulationsschema oder zum Aufschichten von Erfahrungen gebaut wird. Ähnlich wie in *Dialogus Salomonis et Marcolfi*, in dem die Sprichwörter einen Ausgangspunkt für den Narrationsaufbau bilden (jede Episode ist eine nar-

21 Zitat nach J. Le Goff: *The Learned and Popular Dimensions of Journeys in the Otherworld in the Middle Ages*, in: *Understanding Popular Culture: Europe from the Middle Ages to the Nineteenth Century*, Ed. S.L. Kaplan, Berlin 1984, S. 30.

22 Zitiert nach J. Le Goff: *The Learned and Popular Dimensions*, op. cit., S. 30.

23 Ibidem.

24 Vgl. z. B. die Überlegungen von Werner Röcke (W. Röcke: *Die Freude am Bösen. Studien zu einer Poetik des deutschen Schwankromans im Spätmittelalter*, München 1987, S. 216 ff.).

ratorisch „ausgedehnte“ Sequenz, die ein *proverbium* Salomons und Sprichwörter von Marcolphus beinhaltet²⁵, so sind es hier die Impossibilitäten, welche die Reise-Erzählung ausmachen. In diesem Sinne kann die eigentliche Erzählung als „nachgeahmt“ betrachtet werden.

Peregrynacja Maćkowa teilt auch die „Ich-Perspektive“, in welcher der *Finckenritter* geschrieben wurde (welcher die Konventionen des Wanderromans von Jehan Mandeville, der Legende vom Hl. Brendan dem Reisenden – wie das Umherirren auf dem offenen Meer, das mit dem Besuch der wundersamen Inseln auf der Suche nach *Terra Repromissionis* verbunden war – sowie der Vorstellungen vom Priesterkönig Johannes etc. nutzte).²⁶ Die „Ich-Perspektive“, ist jedoch kein Medium der objektiven Subjektivität, wie in *Le Roman de la Rose* oder in *La Divina Commedia* von Dante. Im 16. Jahrhundert wurde das schon erwähnte erzählerische „Ich“ entdeckt. Der *Finckenritter* teilt ebenfalls die Erzählperspektive in der ersten Person mit *La vida Lazarillo de Tormes*.²⁷ Auf diese Parallele machte Julian Krzyżanowski aufmerksam.²⁸

Der Autor von *Peregrynacja Maćkowa* fingiert den Monolog des schreibunkundigen Bauern, in der mundartlichen Sprechweise (u.a. mit fast ständigem Masurieren, mit vielen Inkonsequenzen)²⁹. Das soll den Status des Bauern kennzeichnen. Dadurch stellt dieses Werk ein Beispiel für die nachgeahmte oder „sekundäre“ Mündlichkeit dar. Die besondere Eigenschaft dieser nachgeahmten oralen Konvention ist deren vollkommen „unmimetischer“ Charakter, der mit der Ausnutzung der Topik der *adynata* verbunden ist, was die Bestimmung des einfachen Bezugs des Textes auf die gesellschaftliche Wirklichkeit unmöglich macht. In diesem Sinne ist das ein typisches Beispiel für „Mediation“: Die Erfahrungen des schreibunkundigen Bauern werden nachahmend „aufgeschrieben“ oder „wiedergegeben“ (wobei dies nirgends angemerkt wurde).³⁰ Es ist nur die satirische Intention des Autors, die verrät, dass die Ganzheit des Begriffsys-

25 Die Quellen der einzelnen Aussagen des Salomons beinhaltet die Tabelle von Irmgard Meiners (*Schelm und Dümmling in Erzählungen des deutschen Mittelalters*, München 1967, S. 165-179).

26 Vgl. J. Knap: *Der Finckenritter*, op. cit., S. 119-120.

27 Vgl. T. Cramer: *Von einem, der auszog, die Welt kaputtzulachen*, op. cit., S. 294-295. In Bezug auf die Erzählstruktur in dem pikaresken Roman, vgl. auch H.R. Jauß: *Ursprung und Bedeutung des Ich-Form im „Lazarillo de Tormes“*, „Romanistisches Jahrbuch“ 1957, S. 290-311.

28 J. Krzyżanowski: *Peregrynacja Maćkowa*, op. cit., S. 145-150.

29 Vgl. z. B. Z. Stieber: *Uwagi o języku komedii rybaltowskiej*, „Prace Polonistyczne“ 1950, S. 61-62.

30 Die Situation ist analog zu den Männern, die Visionen von schreibunkundigen Visionärinnen aufzeichnen (vgl. z. B. *Gendered Voices. Medieval Saints and Their Interpreters*, Ed. C. M. Mooney, Philadelphia 1999).

tems von ihm stammt. (Ein armer Bauer von der untersten Gesellschaftsstufe sollte keine Fernreisen antreten, die eigentlich nur dem Adel vorenthalten sind.) Darüber hinaus wird die Distanz schon in der Sprache des „Bauern“ kenntlich gemacht, was der Autor auf eine spöttische Art nachahmt.

In dem satirischen Bild nutzt der Autor von *Peregrynacja Maćkowa* die Tatsache, dass sich die „epistemologischen Grundlagen“ des Bauern von den Erfahrungen des Lesers unterscheiden müssen, sogar wenn sie ähnliche gemeinsame Anknüpfungspunkte haben. Laut Piero Camporesi kann man die „populäre Optik der Verformung und der Übertreibung, die Optik dessen, was sehr groß ist und dessen, was sehr klein ist, die Optik der Ungeheuerlichkeit, der Hemmungslosigkeit und der Formlosigkeit“³¹ bemerken, welche die Volksperzeption charakterisiert. So zum Beispiel werden Eigenschaften beschrieben, die dem Riesen Rzygoński [Herr Kotzmann]³² eigen sind: „W opasaniu był jak gęsie jaję w taśmie, nogi jak stąpory, pięty jak kowalskie młoty“ [An der breitesten Stelle war er wie ein Gänse-Ei, die Beine wie Stelzen, Sohlen wie der Hammer eines Schmieds] (PM 312). Ähnlich charakterisiert wurde auch der Türsteher von Król Jęczmienny [Gersten-König]: „Z samego twarogu, mąż siwy i wielki na piądz od ziemię, a broda na łokieć“ [Der Türsteher ist ganz aus Quark, grauhaarig und so groß wie eine Faust und er hat einen ellenlangen Bart] (PM 313).³³

Fremdheit

Götz Pochat schreibt, dass die Glaubwürdigkeit der Information in der Kultur der Antike und im Mittelalter von ihrer Seltsamkeit abhängig war und dass paradoxerweise die Umkehrung von typischen Erfahrungen ihre Glaubwürdigkeit begünstigte.³⁴ (Die Exotik in der Kultur führte einerseits zu einer Fremdheit der assimilierenden Inhalte aber auch andererseits zu einem gewissen Grad deren Bekanntheit)³⁵. In diesem Sinn ist *Peregrynacja Maćkowa* ein sehr gutes Beispiel für Annahmen um die Erzählweise glaubwürdig erscheinen zu lassen (gemäß den

31 Zitiert nach J. Le Goff: *The Learned and Popular Dimensions*, op. cit., S. 31.

32 Die Größe des Rzygoński weist auf seinen Wohlstand hin: Essen und Trinken sowie kein Hungergefühl waren Kennzeichen für die höheren gesellschaftlichen Schichten. Schon sein Nachname drückt die adlige Herkunft von Rzygoński aus: Er war zur spektakulären Vergeudung der Konsumgüter und deren ostentativem Verzehr fähig.

33 Über die Könige der *Cocagne*, vgl. D. Richter: *Schlaraffenland*, op. cit., S. 76-79.

34 G. Pochat: *Der Exotismus während des Mittelalters und der Renaissance. Voraussetzungen, Entwicklungen und Wandel eines bildnerischen Vokabulars*, Stockholm 1970, S. 45.

35 Ibidem, S. 15-20 (siehe auch S. 114).

Überlegungen von Pochat). Die sich daraus ergebende Glaubwürdigkeit wurde dann für satirische Ziele genutzt.

Die räumliche Trennung definiert die Fremdheit³⁶ (klassische Beispiele in der älteren polnischen Literatur bilden hierfür das anonym herausgebrachte Werk *Nędza z Biedą z Polski idą* [Es gehen das Elend und die Armut aus Polen] (ca. 1622) sowie *Poselstwo z Dzikich Pól* [Gesandtschaft aus Wildem Felde] (1606) von Jan Jurkowski. Die Wahl des Bauern als eine Person, welche die Fremdheit überwindet, erfordert eine extreme Ausweitung der Konvention: Alles ist fremd außer der nächsten Umgebung des eigenen Dorfes. Die Rückständigkeit der feudalen Gesellschaft, die quasi-autarke Wirtschaft, in der die Kommunikationsmöglichkeiten fehlen, die begrenzten Transportmöglichkeiten (auf den mehrtägigen Weg in unbekannte Gebiete begibt sich der Bauer zu Fuß) bestätigen, dass die Fremdheit zu einem Konstrukt wird. Sie wird weder als etwas Gegebenes noch als etwas Reales wahrgenommen. Die Fremdheit entsteht während der Beschreibung oder der Benennung. Die so konstruierte Fremdheit, die schließlich am Ende des Textes einer didaktischen Bearbeitung unterliegt, wird durch die Verwendung von Stereotypen gebildet, mit der Schlüsselrolle der Stereotype der bäuerlichen Natur.³⁷

Diese Art Konstruktion ist typisch für den „geographischen Nonsens“, den wir in *Sakwy* [Der Quersack] von Kadasytan Nowokracki antreffen. Nach der Beschreibung des Schlaraffenlandes in der Fazetie (30) *Nowy Świat i jego zalecenia* [Die neue Welt und ihre Empfehlungen] sowie in der letzten Fazetie aus derselben Sammlung (31) *Droga na Nowy Świat* [Weg in die Neue Welt] werden Hinweise gegeben, welche es ermöglichen, in die besagte „Neue Welt“ zu gelangen. Der

36 W. Röcke, M. Münkler: *Der ordo-Gedanke und die Hermeneutik der Fremde im Mittelalter: Die Auseinandersetzung mit den monströsen Völkern des Erdrandes*, in: *Die Herausforderung durch das Fremde*, Hrsg. H. Münkler, Berlin 1998, S. 710.

37 Das Werk richtet sich gegen die Bauernschaft, vgl. z.B. J. Kotarska: *Miasto w oczach sowizdrzałów*, „Gdańskie Zeszyty Humanistyczne“ 1992, S. 238. Dabei sollte in Betracht gezogen werden, dass das Land der *Cocagne* ständig mit Faulheit in Verbindung gebracht wurde (so sollte zum Beispiel das Wort „Schlaraff“ im schwäbischen Dialekt die Bezeichnung für einen faulen und einfachen oder primitiven Mann, vgl. D. Richter: *Schlaraffenland*, op. cit., S. 15). Nicht ohne Zufall gelangt in das Gerstenland ein Bauer, der faul ist und seinen Verpflichtungen nicht nachgeht (ein Finckenritter ist ein „edler Ritter“). Landstreicherei wurde hier mit einer niedrigen gesellschaftlichen Stellung verbunden, wie zum Beispiel in dem Epigramm (57) *Co chciał do cudzej ziemi* [Der, was in ein fremdes Land wollte], in dem der Verrückte und Nichtsnutzige („szalony a nikczemny“) in Wirklichkeit einen, wie es Rej präzisiert und brandmarkt, „verrückten Bauern“ („chłop szalony“) darstellt (M. Rej: *Figliki*, op. cit., S. 69).

ähnliche „geographische Nonsens“³⁸ schafft die Beschreibungsgrundlagen der Wanderungen von Stasiek aus der Familie der Porzygał in dem Werk *Peregrynacja Maćkowa*:

Ja, Maciek, barzo często sobie ozwazając i ozmyślając o dziwnych zecach, które mi powiadał Stasek Porzygałów, jako dziwnych zecy się napatsył, w dalekich stronach będąc, bo wie go subienica, kędy tez nie bywał, a zwłaszcza w Węgzech okolo Dukle, po same Jaśliska, w Podolu okolo Kańcugi, na Wołyniu pod samym Próchnikiem, w Mazosu, okoo Opatowca, w Niemcach, okoo Bieca, na Śląsku, aze po samy Grybów. (PM 307-308)³⁹

[Ich, Matze, dachte sehr häufig über die seltsamen Sachen nach, von denen Stasek Porzygałów erzählte, welche seltsamen Sachen er gesehen hatte, als er in den fremden Ländern war. Weiß der Teufel, wo er überall war, besonders als er in Ungarn bei Dukla, bis Jaśliska, in Podolien bei Kańczuga, in Wolhynien bei Pruchnik und in Masowien bei Opatowiec, in Deutschland bei Beitsch und in Schlesien bis Grünberg war.]

Wie Krzyżanowski schrieb, so beobachtet der Held „seltsame Sachen“ („dziwne zecy“) in dem „Karree zwischen den Karpaten, der Weichsel, dem Dunajez und dem Saan, also auf dem normalen Weg der „neuen Eulenspiegel“. Essentiell ist jedoch, dass Maciek sich auf seine „Reise“ nicht deshalb begibt, weil der Teufel (und seine Machenschaften) es so erforderte, sondern aufgrund seines innerlichen Bedürfnisses. Damit fehlt hier auch die metaphysische Dimension der Handlungen des Helden. Die Grenzen, die durch die Sprache beziehungsweise durch den Dialekt gesetzt sind, sind äußerst schwer für die Menschen, die auf materielle Unterstützung von Seiten der einheimischen Bevölkerung angewiesen sind, zu überschreiten.⁴⁰

-
- 38 S. Grzeszczuk: *Błażeńskie zwierciadło. Rzecz o humorystyce sowizdrzalskiej XVI i XVII wieku*, Kraków 1994, S. 190.
- 39 Das Masurieren („mowa szepluniawa“) als ein Element des Fehlens des adligen Schlifses war ein auch ein Maßstab für eine plebejische Herkunft – so in *Liber chamorum* von Walerian Nekanda Trepka (vgl. die Anmerkungen von Włodzimierz Dworzaczek in *Wstęp* in: *Liber chamorum*, S. XLIV; M. Bogucka: *Staropolskie obyczaje w XVI-XVII wieku*, Warszawa 1994, S. 31-32 sowie J. Rytel: *Komizm w „Liber chamorum“ Waleriana Nekandy Trepki*, in: *Barok w Polsce i Europie Środkowo-Wschodniej. Drogi przemian i osmozy kultur*, Hrsg. J. Pelc, K. Mrowcewicz, M. Prejs, Warszawa 2000, S. 333-342), was den adligen Vorstellungen entsprach, die vom Autor der *Matzes Reise* übernommen und gefördert wurden. Es gibt viele Späße über die Masuren-Adel in der „bürgerlichen Literatur“, siehe z. B. (1) *Relacya mazowiecka* (PFM 218) aus dem Sammelband *Biesiady rozkoszne* [Wollüstige Festmahle] von Baltyzer z kaliskiego powiatu [Balthasar aus dem Kreis Kalisch]. Vgl. auch B. Dymek: *Z dziejów szlachty mazowieckiej. (Dziedzictwo kulturowe i stereotyp)*, Kielce 2005, S. 196-199 sowie 260.
- 40 Vgl. N. Schindler: *Widerspenstige Leute. Studien zur Volkskultur in der frühen Neuzeit*, Frankfurt am Main 1992, S. 291. In diesem Kontext erstaunt (wie ich finde vollkommen fiktiv) das Itinerarium des alten Bettlers Pędziwiatr aus *Peregrynacja dziadowska* [Eine

Die Architektur des Schlaraffenlandes

Die Vorstellungskraft des Lesers wird durch den Autor von *Peregrynacja Maćkowska* insofern beflügelt, als dass er ein Bild vom Hof zeichnet, in dem nicht nur die bunt gekleideten Höflinge vorkommen, sondern auch die Töne eines Orchesters oder Chores:

A w tym pojrzymy za stół i obacymy, a król za stołem siedzi, osoba gzecna, coło miał sklانة, twarz z łupin orzechowych, zęby rzepiane, brzuch słomiany, wąs błękitny, a pod kolany sie zająkał, w toconych poncoskach, szata na nim z wosku cerwonego, kołpacek z luznego wosku. Zapona barzo jasna z sierseniowych łupin, kamieñimi drogimi sadzona, wszystko głazami, azem sobie ślepie zatykał od blasku, a kita była z krowiego ogona, bacmągi miał barscowe. Podle niego siedział jakisi półgrabia, który był w goścień przyjechał, w serwatczanym zupanie, a ferezyja twarogowa, młodym masłem podsytą, a guziki od samej gęby, z maślanki pluskane, az pod pas zachodziły. Pas miał cukrem sadzony, bagazyjowy.

Psywitaliśmy sie z królem i z panem blujgrabiem. A w tym uderzono w bębny ogromne z starego kozucha pałkami z owsianej słomy, a sam bębenista [był] z wolowego pęchyrza; do tego trębaczów dwanaście z dębowych pniaków, którzy barzo straszliwie trąbili w marchwiane trąby; i tak od onego srogiego i straszliwego huku takem był ogłusał, zem nic nie slysał, a drzałem, com sie był pselektł, jako kół w ziemi, bom tego jako zyw nie slychał. [...] Muzyka gdziesi skrycie grała, ledwie było rozeznać, ale melodyjno, bo koza grała na rogalu, wilk na czorczie, gęś na bandorze, skowronek na skrzypicynach, a świnia w dudy, niedźwiedz na puzanie, cielę na lutni; że była muzyka, jakoby w kij trąbil. (PM 314-316)

[Und jetzt sehen wir auf den Tisch und sehen, dass der König hinter dem Tisch sitzt, eine brave Gestalt, die Stirn aus Glas, das Gesicht aus Nusschalen, die Zähne aus Speiserüben, der Bauch aus Stroh und ein dunkelblauer Schnauzer. Beim Stottern beugt er sich bis zu den Knien. Er ist in gedrechselten Strümpfen. Ein Kleid hat er aus rotem Wachs und einen kleinen Kolpak aus hellbraunem Wachs. Eine Zustecknadel sehr hell aus dem Panzer einer Hornisse mit teuren Steinen aus

Reise der Bettler]: „Jużem obszedł wszytek świat, już nie mogę łązić. / Już mię tu w Polsce wszędy jak zły pieniądz znają, / W Węgrzech, w Niemcech już psi na mię nie szczekają. / We Włoszech i za Rzymem, wszędy w Hiszpaniej, / W Litwie, w Moskwie, we Żmudzi, w Turcech i w Angliej, / Na Śląsku, na Morawie, na Spiszu, w Rakusiech, / Umiem dobrze powiedzieć, gdzie kto mieszka, w Prusiech. / W Podolu i w Wołoszech, wszędym ja pomierzył / A kędym jedno przyszedł, tom inaczej wierzył” (Z. 654-662) (PKR 202) [Ich durchquerte die ganze Welt und kann nicht mehr gehen. / In Polen kennen sie mich schon alle wie ein schlechtes Geldstück. / In Ungarn, in Deutschland bellen auf mich schon nicht einmal die Hunde. / In Italien und außerhalb Rom, überall in Spanien, / in Litauen, in Moskau, in Niederlitauen, in der Türkei und in England, / in Schlesien, in Mähren, in der Zips, in Österreich, / kann ich genau sagen, wer wo wohnt. In Preußen, / in Podolien und in der Walachei war ich überall / und wohin ich auch kam, da glaubte ich anders].

Felsgestein, alles so leuchtend, dass ich mir sogar die Augen zuhalten muss vor lauter Glanz. Und der Federbusch ist aus einem Kuhschwanz. Er hat Batschmagi-Schuhe aus Borschtsch an. In seiner Nähe sitzt ein Halbgraf, der ein Gast ist. Er ist in einem kässewässrigen Zupan gekleidet und die Oberkleidung ist aus Quark mit junger Butter unterfüttert und hat Knöpfe vom Maul bis an den Gürtel. Die Knöpfe sind aus geklatschter Buttermilch. Der Gurt ist mit Zucker auf Kattunwolle verziert. [...] Wir grüßten den König und seinem Kotzgrafen. Da schlug man mit Schlagstöcken aus Haferstroh auf riesige Trommeln aus altem Fell. Der Trommler selbst war aus Rinderblase: Dazu kamen 12 Trompeter aus Eichenbaumstumpfen, die ganz schrecklich trompeteten in Mohrrüben-Trompeten. Fast wäre ich von diesem harten und schrecklichen Lärm taub geworden, so dass ich nichts hörte und zitterte, weil ich mich so erschrocken hatte, dass ich erstarrte, weil ich so etwas als Lebendiger noch nie gehört hatte. [...] Die Musik spielte irgendwo in der Ferne, sie war kaum zu hören, war aber melodisch, weil die Ziege auf den Hörnern spielte, der Wolf auf der Teufelsgeige, die Gans auf der Bandura, der Spatz auf der Geige, das Schwein auf dem Dudelsack, der Bär auf der Posaune, das Kalb auf der Lute. Das war solch eine Musik, als ob einer in einen Stock hineintrompeten würde.]

Der Darstellung dieses Bildes liegt die Natur zugrunde. Das Schlaraffenland erwächst aus den Phantasien, die aus dem Hunger resultieren.⁴¹ Doch der Autor von *Peregrynacja Maćkowa* geht noch einen Schritt weiter: Die Phantasien, welche das Schloss im Gerstenland bilden, sind nur ein gut umgestaltetes Bild eines Waldes.

Didaktismus

Das Reisen war ein wichtiges Thema der altpolnischen Didaktik, insbesondere im 17. Jahrhundert. In den Auslandsreisen sah man das Böse, die Ursachen der Krise.⁴² Das Reisen war ein Merkmal des gehobenen Standes und ein Symbol für die Welt der Ideale und Vorbilder des Adels. Die Kenntnis fremder Länder gehörte zu der Tradition des Adels (bis ungefähr 1650 haben die Vertreter des Bürgertums

41 Siehe H. Pleij: *Der Traum vom Schlaraffenland*, op. cit., S. 144 ff. In der Auffassung von Richter (*Schlaraffenland*, op. cit.) kann man eben aus diesem Grund von einer „plebejischen Utopie“ sprechen (die Höchsten der Feudalgesellschaft waren von der Erfahrung des Hungers ausgeschlossen).

42 Siehe z. B. M. Kamecka: „Po naukę świata i ludzi”. *O zagranicznej edukacji Polaków czasów saskich*, in: *Między barokiem a oświeceniem. Edukacja, wykształcenie, wiedza*, Hrsg. S. Achremczyk, Olsztyn 2005, S. 39; D. Żołądź: *Idealy edukacyjne doby staropolskiej. Stanowe modele i potrzeby edukacyjne szesnastego i siedemnastego wieku*, Warszawa-Poznań 1990.

den Ambitionen des Adels standgehalten).⁴³ Die Akzentuierung des Standescharakters des Reisens nutzte der „eulenspieglerische“ Autor in der Endbehauptung von Matze. Dieser warnt vor der „bäuerlichen“ Reise. Sie sei ein Ausdruck des unnötigen Interesses an Fremdheit, der bäuerlichen Neugier, der unerfüllten Sehnsüchte (dies könnte – dem Autor zufolge – dazu führen, dass der Bauer die Standesverpflichtungen verwirft).⁴⁴ Die Entscheidung gegen eine Reise bewahrte vor Gefahren im religiösen und moralischen Sinn. Diese Entscheidung kompensierte das Fehlen von Reismöglichkeiten und eine Veränderung der gesellschaftlichen Position. Aber Matze gelingt es schließlich nach Hause zu kommen, und er entscheidet sich somit für das Gute gegen das Böse.

Gerade vor solch einem standesfremden Ideal (das satirisch in der Person des Helden realisiert wird) warnt *Peregrynacja Maćkowa*:

Pseto was upominam z scyrego sierca, siedźcie doma i z synackami swymi. Ja juz to ślubuje Matuchnie Bozej, ze sie z domu nie wychylę stopą, pókim żyw, ale sie będę od nanuśka ucyl wszelakiej roboty, wziąwszy w ręce widtatus, to ja z obory ten gnojatus na wozatus, aze będą karki tsesceć, a dawno mi tak byo udziaać, tobych ja był lepszy. (PM 324)⁴⁵

[Ich warne euch aus ehrlichem Herzen, sitzet zu Hause mit euren kleinen Söhnchen! Ich gelobe der Heiligen Mutter Gottes, dass ich das Haus mit keinem Fuß mehr verlassen werde, solange ich lebe. Ich werde jede vom Vater vorgegebene Arbeit erlernen: Ich werde die Heugabel in die Hände nehmen, den Mist aus dem Stall auf den Wagen laden bis mir das Genick knackt. Dies hätte ich schon längst tun sollen, da wäre ich ein Besserer geworden.]

Die Fakten, die von dem schreibunkundigen Matze geäußert werden, führen dazu, dass er ihnen am Ende des Werks „objektive“ Bedeutungen beimisst (die gesellschaftlich ziemlich wichtig sind). Das Individuelle in ihm unterliegt der Unterordnung der ihn verpflichtenden gesellschaftlichen Werte. Die weite Reise verändert den Helden. Sie überzeugt ihn von der Unmöglichkeit der Veränderungen seines eigenen Zustandes sowie vom Fehlen der Alternativen (anders als die religiöse Pilgerreise, die das Vorhandensein von heiligen Stätten und die Identität des Glaubens innerhalb der Menschen verschiedener Sprachen und Stände beweist). Die didaktischen Intention begründet die dichterische Freiheit. Das war die all-

43 M. Bogucka: *Staropolskie obyczaje*, op. cit., S. 34.

44 Hier sieht man die negative Bewertung der Reise in den Kategorien (*vana curiositas*, vgl. Ch. K. Zacher: *Curiosity and Pilgrimage: The Literature of Discovery in Fourteenth Century England*, Baltimore 1976 (zu den Wandlungen der Einstellung gegenüber der *curiositas*, S. 18-41).

45 Das Motiv *Cocagne* wird für die moralische Didaktik ständig benutzt, vgl. H. Pleij: *Der Traum vom Schlaraffenland*, op. cit., S. 391-405.

gemeine Sichtweise, welche die „Erscheinung“ der damaligen Gebrauchs- oder Unterhaltungsliteratur ermöglichte.⁴⁶

Darüber hinaus offenbart das Ende des Werks die Rolle des Lebensmusters des Landadels: Ein Lob auf das Landleben, ein Aufzeigen der wirtschaftlichen Beschäftigungen der Gutsbesitzer kontrastiert mit der Armut der Bauern. Es kann keine Rede sein von Annehmlichkeiten des Lebens eines Adligen auf dem Lande, von Tätigkeiten, die mit einer Kontrolle der Feldarbeiten zu tun haben, mit Gartenpflege, dem „Übermaß“ in den Vorratskammern, dem Reichtum auf der Festtafel. Dies alles ist der Ausdruck für eine Welt des reichen Konsums in der Wirklichkeit der Agrargesellschaft. Die Verurteilung der bäuerlichen Ambitionen wird mit Armut aber auch mit einem ruhigen Dasein des Dorflebens in Verbindung gebracht. (Es kann sogar vermutet werden, dass die Funktion der „umgekehrten Welt“ und der Topik der Impossibilitäten zur Schaffung eines satirischen Antimusters der Gutsbesitzer-Utopie in den Reise-Träumereien des Bauern Matze wird.) Der Didaktismus der *Peregrynacja Maćkowa* liegt in der Betonung des dörflichen Lebens als des Garanten für die Ordnung und Rolle der Tradition, welche die Grundnormen und die Sachordnung sichern. Das Werk betont den Konservatismus der Unterhaltungs- und Populärliteratur. Der Gedanken über eine Veränderung des gesellschaftlichen Zustandes erweist sich als irrational.

Aleksander Brückner verglich *Peregrynacja Maćkowa* mit *Komedia o Wawrzku ze szkoły i do szkoły* [Komödie von Wawrzek aus der Schule und in die Schule] aus dem Jahr 1612, in welcher der Bauer seinen Sohn „in die Schule schickt“ – was Spott auf die nicht standesgemäßen Edukations-Ambitionen dieser Schicht hervorrief.⁴⁷ Das Hauptanliegen des Schultheißen in *Z chłopca król* von Piotr Baryka ist das Beharren in seinem Stand. Diesen didaktischen Aspekt greift auch eine Vielzahl anderer Werke auf – die Botschaft von *Prawdziwa jazda Bartosza Mazura* (PSM 271-278) führt zur folgenden Reflexion: „Dobrzeć wsędy, ale lepiej doma, nis kędy“ [Überall ist es gut, aber zu Hause ist es am besten] (PSM 276).⁴⁸ Falsch ist somit die als „lästig“ empfundene Arbeit im Haus, auf dem Feld oder am Bauernhaus. *Peregrynacja dziadowska* [Eine Reise der Bettler] von Januarius Sowizralius (PKR 177-232) zeigt sich als Satire auf eine gesellschaftliche Randgruppe der Bettler, *Peregrynacja Maćkowa*, die mit

46 Siehe z. B. J. Knap: „Historie“ in *Mittelalter und früher Neuzeit. Begriffs- und gattungsspezifische Untersuchungen im interdisziplinären Kontext*, Baden-Baden 1984.

47 A. Brückner: *Cechy literatury szlacheckiej i miejskiej wieku XVII*, in: *Księga pamiątkowa ku czci Bolesława Orzechowicza*, Bd. 1, Lwów 1916, S. 174. Ähnliches sollte über *Szołtys z Klechą* behauptet werden. Beide Werke bezeichnet man als den „jesuitischen Kreis der Eulenspiegelkomödie“ (vgl. K. Budzyk: *Komedia sowizdralska*, „Pamiętnik Literacki“ 1952, H. 3-4, S. 826 ff.).

48 Vgl. auch J. Krzyżanowski: *Peregrynacja Maćkowa*, op. cit., S. 164-165.

diesem Pseudonym signiert wird, ist eine gesellschaftliche Satire, deren Ziel die nichtangemessene bäuerliche Mentalität ist.⁴⁹ *Sejm piekielny* [Höllensejm] (vor dem Jahr 1622), ebenfalls von Januarius Sowizralius unterschrieben, greift dagegen das religiöse Thema auf.⁵⁰

Schlaraffenland

Cocagne oder das Schlaraffenland beinhaltet Assoziationen mit der Vorstellung vom Tausendjährigen Reich, mit der Vorstellung vom Paradies des Islams und mit den Visionen von den zum Volk sprechenden Predigern. Die lange Tradition der *Cocagne* beruht auf der Anziehungskraft von Wunschvorstellungen (und die dieser begleitenden Kompensation der existenziellen Not) – auf dies macht Herman Pleij besonders aufmerksam.⁵¹

Die Motive in *Peregrynacja Maćkowa* lassen eine deutliche Konvergenz mit den im Mittelalter verbreiteten Vorstellungen vom Schlaraffenland erkennen. Darüber hinaus können gewisse Innovationen im Bereich des Aufbaus des Gerstenreiches erkannt werden. Hier gibt es keinen leidenschaftlich betonten Verbindungen zur Ursünde und deren Konsequenzen, wie der Vertreibung aus dem Paradies. Die allgemein bekannte Quelle dieser Sorgen war die Ursünde – diese verurteilte die Menschen, sich am Leben durch Arbeit im Schweiß seines Angesichtes zu erhalten.⁵² Ein typisches Beispiel dafür stellt in der altpolnischen Literatur das Intermedium *Chłop oskarża ojca Adama* [Ein Bauer klagt den Urvater Adam an] dar, das Mitte des 17. Jahrhunderts erschienen ist.⁵³ Hier beklagt Rusticus, der sein Wissen von einem Pfarrer hat („Słyszałem na kazaniu niekiedy od księdza“, Z. 17 [Ich hörte einst in einer Predigt des Pfarrers]), dass die Folge der Ursünde die schmerzhafteste Umkehr der anhand des Schlaraffenlandes modellierten und erwünschten Wirklichkeit ist, welche sich auch in der

49 *Peregrynacja dziadowska, zwłaszcza owych jarmarczniczków, trzęsigłowów; w który sposób zwykli bywać na miejscach świętych. Nie tykając tych, którzy sprawiedliwym karaniem Bożym nawiedzeni przy kościołach abo w szpitalach siedzą [...] Annus Dominus 831954730. Roku Pańskiego 1612*, wurde in allen drei heute bekannten Ausgaben gedruckt (aus den Jahren 1612, 1614 und 1616) zusammen mit *Peregrynacja Maćkowa*, was die satirische Intention beider Texte unterstreicht (*Dramat staropolski od początku do powstania sceny narodowej. Bibliografia*, Bd. 1: *Teksty dramatyczne drukiem wydane do r. 1765*, Hrsg. W. Korotaj, Wrocław 1965, S. 415-417).

50 *Sejm piekielny. Satyra obyczajowa (1622 r.)*, Hrsg. A. Brückner, Kraków 1903.

51 Siehe insbesondere H. Pleij: *Der Traum vom Schlaraffenland*, op. cit., S. 55.

52 Vgl. H. Pleij: *Der Traum vom Schlaraffenland*, op. cit., S. 11-21.

53 *Dramaty staropolskie. Antologia*, bearb. von J. Lewański, Bd. 6, Warszawa 1963, S. 243-256.

einfachen Verneinung der Armut des leibeigenen Bauern zeige. Rusticus sagt: „Na piecu by się było żyteczko rodziło, / Piwo na dębie; teraz co by się nie piło? / Pańszczyzny tedybyśmy byli nie robili, / Tylko do karczmy w dzień na piwo chodzili. / Chleb biały to by byli nie tylko panowie / Sami jedli, ale też prości chłopkowie. / Pić, jeść, choćbyś się rozpukł, bez groszy miano, / Czegoś nie zjadł, do domu to nieść rozkazano. / O pieczonkę wieprzową nietrudno by było; / Ej jakiej by się było rozkoszy zażyło! / Nie starzałby się był człek, zawsze by był młody” (Z. 19-29) [Auf dem Herd wäre dann der Roggen gewachsen, / auch das Bier auf der Eiche. Wieviel könnten wir dann trinken! / Wir hätten also keine Fronarbeit mehr leisten müssen, / tagsüber wären wir nur noch in die Kneipe zum Biertrinken gegangen! / Das Weißbrot hätten nicht nur die Gutsherren alleine gegessen, / sondern auch die einfachen Leute. / Essen und trinken bis man platzt, ohne dass man dafür zu bezahlen gehabt hätte! / Was man nicht aufgegessen hätte, sollte von einem nach Hause gebracht werden. / Es wäre auch nicht schwer gewesen einen Schweinebraten zu bekommen. / Oh, in welcher Wonne hätten wir gelebt! / Der Mensch wäre nicht gealtert gewesen, er wäre immer jung geblieben]. Der Bauer wird vom Engel sieben Mal auf die Probe gestellt, und dies führt zu der offensichtlichen Schlussfolgerung: „Toć widzę, że się człek chleba dorabiać musi / I tak długo pracować, aż go śmierć zadusi“ (Z. 223-224) [Nun sehe ich, dass der Mensch sich sein Brot verdienen muss / und so lange arbeiten soll bis ihn der Tod ereilt].

Der Didaktismus bestärkt hier, wie schon erwähnt, die Standesbarrieren und den gesellschaftlichen Stand des Bauern, der selbst zum Gegenstand der komischen Unterhaltung wird (und geht über die Episode des Aufenthaltes im Gerstenland hinaus). Die Komik beruht auf dem Einbau von Realien des Schlaraffenlandes in die bäuerliche Mentalität. Die Reise ist mit der Vorstellung vom Nahrungsüberfluss verbunden. Dieser wird konsequent durch das Prisma von Matzes Mentalität dargestellt und in ein Gegenteil verwandelt: Der Überfluss an Essen ist in der Tat nur ein Phantasma, das sich auf den Hunger bezieht:

takzem trafił do dobrego człowieka na noc, jakiegoś Kostogryza; tozem ci sie tam miał, dajze go Walantemu, toć mię cestował. Dał mi jakiejśi chlipawki, rozmaitościami przyprawionej, był w niej chrzan, rzezucha, piołyn, pokrzywy, scaw, awo prawie dostatkem kozenia wselakiego, potym tygiel jajeśnice i miśę maślanki z pęcakiem, tom wciornastko pojadł. Potym dał mi pić dyngusu pełen przetak, ledwim go na pięć razów wypił; ej, tom ci sie był obzgał niepomalu, zem miał bzuch jak nawiętsy wantuch, a głowęc miał jak pudło. Potym mi posłał grochowianki na piecu i odział mię starym kozuchem; usnąłem, jakby mię zarzezał, bom był sobie podjadł i podpił. (PM 309)

[Ich übernachtete eine Nacht bei einem guten Menschen, namens Knochenfresser. Was mir da geschah, soll der Teufel holen! Der hat mich beköstigt! Er gab mir dünne Suppe mit verschiedenen Kräutern zubereitet: Meerrettich, Kresse, Wermut, Bren-

nesel, Sauerampfer – also reichlich gewürzt. Danach eine Bratpfanne voll mit Rührei und eine Schüssel voller Buttermilch mit Graupen, das alles habe ich aufgegessen. Dann gab er mir ein Gebräu zu trinken, in einem Durchschlag. Das habe ich kaum auf fünf Mal ausgetrunken. Oj, fast hätte ich mich überfressen, da ich so einen Bauch wie einen riesigen Leinensack bekam und den Kopf hatte ich wie eine Schachtel! Dann gab er mir Erbsenstroh als Schlafstätte auf dem Herd und bekleidet mich zusätzlich mit einem alten Pelz. Ich bin wie tot eingeschlafen, weil ich so viel gegessen und getrunken hatte.]

Die Erfahrung des Hungers kehrt in anderen Szenen von einem compulsiven Essen wieder:

Skoro sie rozedniło, wstałem, a jescze mi nogi drzały od strachu, i znalazłem na półce w komorze bochen chleba suchego i garnek piwa; znać, że tam jakisi pustelnik mieskał, ale go doma nie było; pocąłem on chleb chrostać, aże kości w nim trzescały, a otręby z niego i nosem, i usyma sie kurzyły, com go tak pytlował, a w tym tez one pokusy ode mnie odstąpiły, kiedym sobie podjadł. (PM 321-322)

[Bald ist Tag geworden und ich bin aufgestanden, die Beine zitterten noch vor Angst. Ich fand im Regal in der Speisekammer einen trockenen Brotlaib und einen Krug Bier. Es war zu sehen, dass dort ein Einsiedler lebte, aber dieser war nicht zu Hause. Ich begann das Brot zu essen bis es fürchterlich knackte, so dass die Kleie durch meine Nase und meine Ohren kam. So habe ich es wie Mehl gebeutelt! Und so sind auch alle Versuchungen von mir gewichen, als ich es mir so hab schmecken lassen.]

Auffällig ist hier nicht nur, dass in der Gegend, in der sich Matze aufhält, die nicht-essbaren Sachen oft als hervorragende Gerichte und Umgebung gesehen werden (auch zu erwähnen ist dabei die Stadt Głódów [Hungerstadt]). Die Phantasien, die mit dem Essen verbunden sind, stellen eine Quelle der Komik dar. Genauso ist es auch mit den Darstellungen, die mit dem Stuhlgang in Verbindung gebracht werden:

I ucynił o mnie pilne staranie, miał niemałe pudełko maści owej, co nią ptaki łowią na rogalu i miał też kęs wielkonocnej radości w skorupce, tym mię nasmarował w rynsztoku. Potym nawierciał chrzanu w donicy, rzodkowie, cebule, i rozpuścił to maślanką, i dał mi wypić, i tak mi sie byo odzygnęo, aże w bzuchu mao zostao. [...] Potym mi dał pan dowtor pigulek, narwawsy na trześni, pełne niecki, co dzieci na nich kąpią, tom wsytko nacco pojadł i z kostkami, jedno sypułki zostaly, i konew brzecki ciepłej prosto z browaru, i wypilem ją duskiem; potym mię pocęły rusać ony pigułki, jazem ledwie z izby uciekł, to był taki trzask, aże od drugiego sąsiada wołali na mię, toć mi się wždy było ulzyo i byłem zdrów, jako i pierwej. (PM 310-311)⁵⁴

54 Wie schon Krzyżanowski zeigte (*Peregrynacja Maćkowa*, op. cit., S. 160-161) – in den Akten der Babiner Republik finden wir eine „Parallele“ zur Therapie des Maciek (*Akta Rzeczypospolitej Babińskiej*, Hrsg. S. Windakiewicz, „Archiwum do Dziejów Literatury i Oświaty w Polsce“ 1895, S. 117), ähnlich in *Sowiżrzal nowy* (1614) oder *Kalendarz*

[Und er [der Doktor] kümmerte sich fleißig um mich. Er hatte so ein kleines Kästchen mit Salbe, die für den Fang der Vögel gedacht war, sowie ein geweihtes Osterei in einer Schale. In einer Gosse hat er mich damit eingesalbt. Dann zermahlte er den Meerrettich in einem Mörser, und Rettich, und Zwiebeln, und goss Buttermilch darauf, und ich trank es. Mir ist so schlecht geworden. Ich habe so fürchterlich gekotzt, dass mir im Bauch nur ganz wenig übrig blieb. (...) Danach gab mir der Herr Doktor einige Tabletten, die vom Kirschenbaum von ihm heruntergerissen waren, und mit denen Holzwannen, in welchen die Kinder baden, gefüllt waren. Das alles habe ich auf den leeren Magen gegessen, zusammen mit den Kernen, so dass nur die Stiele übrig blieben. Dann bekam ich auch eine Kanne warmer Maische direkt aus der Brauerei und ich trank sie in einem Zug aus. Die Tabletten machten dann so einen Bauchgrummeln in mir, so dass ich es kaum schaffte aus der Stube zu eilen. Das war so ein Krachen, dass der Nachbar aus der Ferne auf mich schimpfte, aber mir ist es viel leichter geworden und ich war wieder, wie vorher, gesund.]

Matze stellt die Welt in den ihm bekannten Kategorien dar (wie der aus dem Alkoholrausch geweckte Schultheiß in der Komödie von Piotr Baryka). Die Komik liegt in der Darstellung fremder Elemente, die in das bäuerliche Bewusstsein eingesetzt sind. Der Bauer versucht eine Ordnung innerhalb vieler irreführender und unbekannter Einzelheiten zu finden.

Die für *Peregrynacja Maćkowa* charakteristischen Fiktionen, welche sich vor allem auf die Erfahrung des Hungers beziehen, treten auch in vielen Werken auf. So spielen sie auch eine wichtige Rolle in *Minucje sowizrzalskie B* [Ein eulenspieglerischer Kalender. Textvariante B]. Ähnlich wird die eulenspieglerische Küche (60) in *Delicyje szkolne* [Schulische Leckerbissen] (PFM 143-144) gezeigt, die parallel zu der „Jägerei“ Eulenspiegels dargestellt wird. Diese Fiktionalisierung in den verschiedenen Formen der „Eulenspiegelliteratur“ grenzt deutlich die Versuche ihrer mimetischen Interpretation ein. Dies betrifft insbesondere die Schlussfolgerungen über den Zustand der „Dorflehrer“, der Weltsicht, die auf der Grundlage der schulischen „Leckerbissen“ derartiger Gedichte gebaut wird. Denn die Fiktionalisierungsmechanismen sind die gleichen: Auch *Peregrynacja Maćkowa* erlaubt keine Rekonstruktion des Zustandes oder der Selbstwahrnehmung des Bauern.

wieczny [Ewiger Kalender] von Jan Żabczyk (nach 1580 – nach 1629). Der Aderlass und das Verabreichen von Abführmitteln gehörten zu den grundlegenden medizinischen Eingriffen, vgl. auch R. Muchembled: *Die Erfindung des modernen Menschen. Gefühlsdifferenzierung und kollektive Verhaltensweisen im Zeitalter des Absolutismus*, aus dem Französischen von P. Kamp, Reinbek bei Hamburg 1990, S. 251 ff.

Finckenritters Reiseepisode am dritten Tag⁵⁵ verwirklicht (laut Joachim Knappe) parodistisch das christliche Versprechen der Heilung von Stummen, Lahmen und Blinden (Mt 15,30-31).⁵⁶ Die mit Matze verbundene Episode bietet folgende Parallelen:

Wysedys z noclegu, trafili mi sie styzej towazyse, jeden głuchy, drugi ślepy, tzeci nagi, cwarty chromy, tedy był barzo rad towazystwu, bo byli chłopci mężni i urodziwi, zwzys na półtora łokcia, a wserz na dwa łokcia. A idąc z nimi przez onę puszcza ozmawialiśmy z sobą o wielkich zecach. A wtym rzekł do mnie głuchy (bo mię starszym między sobą uczynili): „Panie, coś tu szeleści po tej chrześlinie niedaleko nas, a słycałem, ze tu na tej puszczej są zbójcy”. Potym rzekł ślepy: „Panie mój, i mnie sie cosi mignęło przed oczyma”. Alić nagi pocznie mówić: „A niestocieź, by nas jedno nie odarto!” Wtym chromy krzyknął: „Uciekajmy!” — i tak, porwawszy sie wszyscy, uciekli ode mnie, a ja sam na poły umarły został od wielkiego strachu. (PM 309-310)

[Als ich aus meinem Nachtlager herausging, traf ich auf vier Gesellen, einer taub, der andere blind, der dritte nackt und der vierte lahm. Ich war sehr froh in der Gesellschaft zu sein, weil dies tapfere und schöne Männer waren. Sie waren anderthalb Ellen groß und zwei Ellen breit. Und als ich mit ihnen durch die verlassene Einöde

55 „JCh zohe fuert / da begegneten mir erstlich drey gesellen / der ein was nackend / der ander blind / er dritt gieng auff einer Steltzen / [Aiiijb] Der Blind der sahe ein Hasen / der auff der steltzen erlieff jhn / vnnd der nakedt schobe jhn inn buosen / Auch zeyget mir der Blinde den Hasen / dem kaufft ich jn ab vmb zwen Basler Binger angster / guoter gewerter Saphoyer müntz / der Nackend aber zohe den Seckel auß dem buosen / thet das Gelt in die Bulgen / vnnd gabs den Blinden / der kauffte ein schweinen Kalb / ein beltzinen schmaltz tigel / vnd ein huelzten schuereysen darumb / damit so zündet er seinen gesellen / Vnnd wise sie den weg hinauß / daß sie dester bas gesehen moechten / Aber der auff der steltzen lieff gar weit vor jhnen hin / vnnd bestalt die Herberg / wiewol er strauchelt / vnnd sich fast vbel an die fersen stieß / das jhm die Steltz hefftig bluotet. Der Nackend zohe sich auß / das er jhnen wol gefolgen moechte / vnnd lihe dem verwundten seinen mantel / dem Blinden seinen [Ava] rock / vndzohe er in hosen vnd beltz / mit blossem haberkernen daher“ (*Der Finckenritter*, op. cit., S. 136) [Ich ging weiter, dort trafen mich gleich drei Genossen, einer war nackt, der zweite blind, der dritte ging an einer Krücke. Der Blinde sah einen Hasen, den derjenige mit dem Stock erfasste und der Nackte steckte ihn in den Ausschnitt. Der Blinde zeigte mir auf den Hasen, den ich für zwei Baseler, Binger Angster, hoch gewertete Moneten aus Savoyen, der Nackte zog einen Geldbeutel aus der Tasche an der Brust, legte das Geld in eine Säckchen und gab dem Blinden, der ein Schweine-Kalb kaufte, einen pelzigen Schmalztiegel, einen hölzernen Feuerhacken, mit dem er seinen Genossen angezündet hatte, und schickte sie hinaus, damit sie es besser sehen. Aber der auf den Krücken lief weit ihnen voraus und kam ins Wirtshaus und stolperte und brach sich fast den Fersen, so dass seine Krücke schrecklich mit Blut befleckt war. Der Nackte zieht sich aus, um hinter ihnen zu gehen, lihe dem Verletzten seinen Mantel, die Jacke wiederum dem Blinden, kehrte in der Hose und dem Pelzmantel aus Haferkörnern zurück].

56 J. Knappe: *Der Finckenritter*, op. cit., S. 103.

ging, erzählten wir uns große Sachen. Und da sprach zu mir der Taube (weil sie mich zum Vorsitzenden gemacht haben): „Herr, hier raschelt etwas hinter dem Strauch unweit von uns, und ich hörte, dass es hier in der Einöde Räuber gibt.“ Dann sagte der Blinde: „Mein Herr und auch vor meinen Augen zog etwas vorbei.“ Auch der Nackte hob an zu sprechen: „Nun, dass man uns nur nicht der Kleider beraubt!“ Und da rief der Lahme: „Lasst uns abhauen!“ – und so flüchteten sie alle von mir und ich blieb halb tot vor großer Angst allein.]

Hier werden die Gebrechlichkeit der menschlichen Natur und ihre Unzulänglichkeit ironisiert. Sowohl die Matzes Figur wie auch die des Bartosz Mazur kann auf allgemeiner Ebene an das Muster des „verlorenen Sohnes“ erinnern, aber auch an Jesus, der ebenfalls ein „Pilger“ und ein „Vertriebener“ war. Lediglich die Reaktionen der Eltern sind unterschiedlich. Matze, der mit Kohl, Rüben und Molkebrei gefüttert wurde (die Einfachheit des Essens gehört zur satirischen Fassung von Primitivität des Bauerntums), darf sich eine Woche lang auf dem warmen Kachelofen von den Strapazen der dreiwöchigen Reise ausruhen. Im Gegensatz dazu schlagen die Eltern von Bartosz ihren Sohn (PSM 275).

Sowohl in *Sowizdrzał* wie in *Peregrynacja* wird mit den Vorstellungen vom Schlaraffenland gespielt⁵⁷ – alles was der Mensch braucht (besonders das Essen) wird ihm gegeben, ohne dass er etwas dafür tun muss. In der 58 „historya“ von *Sowizdrzał* (*Historyja, jako Sowiźrzał w Erforcie rzeźnika pieczenię oszukał*) [Die Geschichte, wie der Eulenspiegel in Erfurt einen Metzger um einen Braten betrogen hat] kann ein jeder alle benötigten Güter kostenlos erhalten. Hier werden die Worte des Evangeliums nach Matthäus (6,25 ff.) verwirklicht. Im Schlaraffenland sind weder die Arbeit noch das Eigentum notwendig. Konsum und Güter werden dagegen zu einem Bestandteil des natürlichen Kreislaufes der unerschöpflichen Ressourcen⁵⁸:

Psebrnąwszy pseż one tatarkę, posedłem w drogę, a ku południu nadsedłem na ptaski, a ony piszą w wiezbie, zaglądam, nie mogę tam ręki wetknąć, chodzę wkoło onej wiezby, jazem psemyślił, jakom tam wlażł, macam na gniaździe, a ono ptaski pieczone; ja, iz mi sie jeść chciało, nie mogłem w drodze nic dostać kupić, i pojadłem ony ptaki, i objadłem sie ich tak, zem nazad nie mógł wyleść ona dziurą, azem chodził do wsi siekiery pozycać, tozem się stamtąd wyrąbał i posedłem w drogę. [...] Alić na moje szczęście nadsedłem stado kielbas, a ony chodzą po łące. Ja tez, wyjąwszy kredkę z kalety, namalowałem sobie kiskę na wiezchu kalety, obróciwszy kaletę na kolana, położyłem trzęśniową kostkę na cięciwie i strzeliłem z niej wielkim palcem, i zabiłem ich seść par. Tom ci im był rad, a idąc skubłem je sobie z pierza. (PM 321-323)

57 Dieser Fakt wurde in der Fachliteratur betont, vgl. z. B. J. Krzyżanowski: *Peregrynacja Maćkowa*, op. cit., S. 165-166.

58 W. Röcke: *Kollektive Mentalität und Individualisierung. Probleme einer historischen Poetik des Ulenspiegel*, in: *Hermen Bote. Braunschweiger Autor zwischen Mittelalter und Neuzeit*, Hrsg. D. Schöttker, W. Wunderlich, Wiesbaden 1987, S. 214 – ähnliche Überlegungen, idem: *Die Freude am Bösen*, op. cit., S. 234-235.

[Als ich an durch das Buchweizenfeld watete, ging ich weiter, am Mittag näherte ich mich den Vögeln und diese piepsten in der Weide, ich schaute, ich kann da keine Hand hineinstecken, ich umkreiste die Weide, und dachte, wie ich da nur hineinpasste. Ich tastete im Nest und da waren kleine gebratene Vögelchen: da ich Hunger hatte und auf dem Weg nichts zum Essen kaufen konnte, verspeiste ich die Vögel und ich wurde so satt, dass ich nicht mehr durch das Baumloch hineinpasste um zurückzugehen. Da ging ich ins Dorf um eine Axt auszuleihen. So habe ich mich aus der Weide herausgeschlagen und ging des Wegs. [...] Zu meinem Glück stieß ich auf eine Würstherde, die auf der Wiese umherging. Ich nahm eine Kreide aus dem Geldsäckel, malte den Darm auf den oberen Teil des Geldsäckels, drehte den Geldsäckel auf den Knien um und legte einen Kirschkern auf die Sehne und schoss mit dem großen Finger und tötete sechs Paar Würste. Da war ich so glücklich! Und als ich weiterging, habe ich die Würste von den Federn gerupft.]

Bei einer gewissen Interpretation kann hier *Peregrynacja Maćkowa* auch mit So-wizdrzał in Verbindung gebracht werden. Werner Röcke sieht in seinem Artikel *Kollektive Mentalität und Individualisierung*⁵⁹ Eulenspiegel als einen Repräsentant des utopischen Denkens, in dem die Realität der städtischen Zivilisation und der frühkapitalistischen Wirtschaft mit ihren Grundsätzen des Handels und des Tausches ihrer Abschaffung unterliegen. Jeder Mensch, ohne sein eigenes Dazutun, kann alles erreichen, was er im Leben benötigt.⁶⁰ Ähnliche Voraussetzungen treten in den Fazetien der „Babiner Republik“ auf; die „Ortschaft“ Krzczelów wird darin folgendermaßen dargestellt:

To miasto chudem pacholkom prawie jest kuchnia, bo przez nie idzie rzeka wielka, jako trzykróć Wisła, mleczna, a ma jaglane brzegi gotowe, warzone. Woł wielki, pieczony, śród rynku stoi; nóz w nim a wielka buła chleba papieskiego między rogami. Każdemu wolno ukroić chleba i wołu tyle, ile potrzeba, a nie ubywa ani chleba, ani wołu.⁶¹

[Diese Stadt ist für die armen Knechte schon fast so etwas wie eine Küche, denn durch die Stadt fließt ein großer Fluss aus Milch, dreimal so groß wie die Weichsel. Er hat ein fertig gekochtes Hirse-Ufer. Ein großer Ochse, gebraten, steht inmitten des Marktplatzes. In ihm stecken ein Messer und ein großes Papstbrot zwischen den Hörnern. Jeder darf vom Brot und vom Ochsen abschneiden so viel er will, denn es wird nie weniger weder an Brot noch an Ochs.]

Ähnliche Überlegungen zum Schlaraffenland, die mit der bäuerlichen Vorstellung von utopischer Faulheit und Überfluss einhergehen, finden wir in *Sakwy* von Kadasyłan Nowokracki in der Erzählung von *Insubryja* [Insubria] in (26) *Z „Mer-kurego Gallobelga“* [Aus „Mercurius Gallobelgicus“] sowie in (30) *Nowy Świat i jego zalecenie. (Z włoskiego)* [Die neue Welt und ihre Empfehlungen. Aus dem

59 W. Röcke: *Kollektive Mentalität und Individualisierung*, op. cit., hier S. 212-216.

60 Ibidem, S. 214.

61 *Akta Rzeczypospolitej Babińskiej*, op. cit., S. 52. Auf die Parallele verwies Krzyżanowski (*Peregrynacja Maćkowa*, op. cit., S. 152-153).

Italienischen].⁶² Im Intermedium *Darmostrawski, Kurolapski*⁶³ stellt Darmostrawski die „dortigen Länder“ folgend dar:

Tamo takie kalety z rozynkami warzą,
 Robią buty lojowe, a puńczochy sklane,
 Z kuntryfału obuwie, na portkach odlane,
 Tam wół pieczony chodzi mając w sobie noże,
 Skoro się jeść zachciało, kraj sobie, nieboże.
 Na kamienicach dachy przykryte kołaczami,
 A ploty miasto chrustu grodzą kielbasami.
 Co tu u nas na dębach rodzą się żołądzie,
 To tam migdałów pełno pod dębami wszędzie.
 (Z. 12-20)

[Dort kochen sie die Geldsäckeln mit Rosinen. / Sie machen Schuhe aus Wachs und Strümpfe aus Glas, / Stiefel aus Spianter, die auf die Hosen gegossen sind. / Dort schreitet ein gebratener Ochse und hat in sich ein Messer. / Wenn du essen möchtest, dann schneide dir, du Elender, etwas davon ab. / Auf den Bürgerhäusern sind die Dächer mit Backwaren gedeckt. / Die Zäune sind anstatt aus Reisig aus Würsten. / So wie es bei uns Eicheln auf den Eichenbäumen gibt, / so gibt es dort ganz viele Mandeln unter den Eichen.]

Die mit dem Schlaraffenland verbundenen Phantasien verweisen auf die Zwangsvorstellungen der Menschen der Agrarzivilisation: Die Furcht vor dem Hunger. *Cocagne* entsteht durch Umkehrung (der im Intermedium nicht weiter besprochenen) Realien von den Dörfern Biedaszkowo [Armut] und Nędza [Elend].

Das Hauptthema im Schlaraffenland bezieht sich auf das Essen. Man macht nichts anderes mehr als Essen. (Daher auch der skatologische Witz, der mit der schon zitierten Kur des „Doktors“ verbunden ist). So wird im weiteren Verlauf der *Fazetie* (30) *Nowy Świat i jego zalecenia. (Z włoskiego)* zugesichert:

A kto by chciał cokolwiek robić, wina wielka. Przyjdzie gospodarz z czeladzią i wezmą onego, wsadzą do więzienia między kwapowe pierzyny, stamtąd już nie wychodzi ani wstaje. Do jedzenia nawet nie musi, bo gospodarz z lejkiem do niego przychodzi i kontuzę leje mu w gębę z kapłuna i z cielęciny, potem kaszę drobną, rzadziuchną i gramatkę aż go nasycą. Potym lejkiem naleją mu w gardziel trunku aż zaśnie, gdzie dla much gospodyni go ogania. Jak się prześni, to mu zaś jeść dadzą i tak, nie wstając, przez cztery niedziele owę niewolą cierpi. A potem wstawszy, gdyby śmiał co robić, to już mu dają cudzoziemskie wszystko z cukrem potrawy.⁶⁴

[Und wer auch nur irgendetwas tun möchte, begibt sich in große Schuld: Dann kommt der Wirt mit dem Gesinde, nimmt ihn, steckt ihn ins Gefängnis zwischen weiche Fe-

62 Andere Beispiele für das Schlaraffenland nennt Grzeszczuk in Anlehnung an Hernas (*Blazeńskie zwierciadło*, op. cit., S. 310-312).

63 Vgl. *Dramaty staropolskie*, op. cit., Bd. 3, Warszawa 1961, S. 337-341.

64 K. Nowokracki: *Fraszki i facecje*, bearb. von R. Grześkowiak, Warszawa 2009, S. 102-103.

derbetten. Von dort kommt er nicht mehr heraus und steht auch nicht mehr auf. Er muss sogar nicht mehr Essen gehen, denn der Wirt kommt mit einem Trichter und füllt ihm flüssiges Fett aus Kapaun und Kalb in den Mund. Dann füllt dieser noch feine, dünnflüssige Grütze und einen Brei ein. Bis dass er endlich satt wird. Dann flößen sie ihm noch ein Getränk in die Kehle ein. Er schläft ein. Die Wirtin verscheucht von ihm die Fliegen. Wenn er ausgeschlafen hat, dann geben sie ihm wieder etwas zu essen. Und so vier Wochen lang, nicht aufgestanden. Ohne Aufzustehen muss er diese Unfreiheit erleiden. Und wenn er dann aufgestanden ist und nur wagen würde, etwas zu tun, dann würden sie ihm fremdländisches Essen mit Zucker geben.]

Die so angelegte Weltkonstruktion in durchaus materieller Dimension ist „aus dem Essen“ und „zum Essen“ geworden. (Die exzessiven karnevalesken Vorstellungen, die mit dem Essen verbunden sind, bedeuten eine Benachteiligung des Sexuallebens: Im Namen der strengen christlichen Moralität.) Eben mit diesen Vorstellungen spielt der Autor von *Peregrynacja Maćkowa*, indem er die „natürliche“ Welt „zivilisiert“, was zur Grundlage der Lebenserfahrungen des Bauern wird:

Jednak, przypatrując się pilno takiemu kostownemu i dziwnym psemysłem ludzkim i kostem budowaniu w onym zamku, śliśmy na górę, do stołowej izby, po wschodzie z plastrów miodowych, a poręca z słonecznych promieni dosyć subtelnie zrobione. Izba stołowa barzo wesola, nie trzeba obicia, jakoż go i nie mas, bo ściany z weneckiego szkła, w kwadrat murowana, okna wielkie w łąkotkę, jako świdrem powierciał, błony z konopnych makuchów, stoły z piernych miodowników, obrusy z alabastru tartego, podniebienie z marcypanów, zydle barzo gładkie z borowych sysek, a poręca u nich z jasionowego cienia. Pytałem, dlacego z takiej materyjey te poręca, powiedziano mi, iż tę moc ma cień tego drzewa jasionowego, ze wszelaką rzec jadowitą zabija. O cym cytaj w herbarzu, znajdziesz, iż wąs ani żadna jadowita bestyja żadnym sposobem przez takowy cień nie przemknie sie, ale owsem, daleko omija. (PM 313-314).⁶⁵

[Als wir nach oben in den Essraum gingen, sahen wir die kostspieligen und seltsamen menschlichen Erfindungen, die beim Bau dieses Schlosses gemacht wurden. Wir gingen auf Treppen aus Honigwaben und am Geländer aus Sonnenstrahlen – ziemlich subtil gemacht. Der Essraum war sehr angenehm im Quadrat gemauert. Man brauchte keine Bezüge und es gab auch keine, weil die Wände aus Venedigglas waren. Dort gab es große Fenster mit Bögen, als ob sie mit Bohrmeißel gemacht wären, in Fenster gespannte Haut aus Hanfkapseln, Tische aus Honiglebkuchen, Tischdecken aus paniertem Alabaster, Raumdecke aus Marzipan, schönglatte Hocker aus Tannzapfen und Geländer aus Schatten des Eschenbaums. Ich fragte, warum das Geländer aus so einem Material ist und man sagte mir, dass der Schatten des Eschenbaums so eine Macht hat, dass er alles, was giftig ist, tötet. Darüber kannst du in einem Kräuterbuch nachlesen und du wirst finden, dass keine Schlange und keinerlei giftige Bestie durch diesen Schatten gehen können und sogar vom Weiten meiden.]

65 Dieser Bauer weiß über den „Venedig-Spiegel“ Bescheid und kennt sich auch in „Kräuterbüchern“ aus. Das ist unstimmig gegenüber der dörflichen Wirklichkeit.

Der Autor nutzt hier die stereotypischen Vorstellungen der „Architektur“ des Schlaraffenlands sowohl mit dem Überfluss als auch mit der Promiskuität⁶⁶ (und auch mit den eher unangenehmen Folgen einer Heilkur von Syphilis mit Quecksilber, die auf den Verkehr mit den Damen – Dolezuchna, Darmogiętka, Goła und Głucha – zurückzuführen ist):

Nazajutrz wstaliśmy barzo rano, pół godziny przed południem, a iże po wcorajszym bankiecie coś mię opusyo, azem miau bzuch jak desckę, prosilem o keş jagabity i wnet mi kazano dać psyprawnej z koperwasem i z merkurjum sublimatum. Tamem sie z swym towarzysem rostał. (PM 317-318)

[Nächsten Tag sind wir sehr früh aufgestanden, eine halbe Stunde vor Mittag und weil nach dem gestrigen Bankett mir etwas gebläht hat und ich einen Bauch wie ein Brett hatte, bat ich um einen Schluck Wodka und man hieß mir einen geben, der mit Körperwasser und mit merkurjum sublimatum angesetzt war. Dort hab ich mich von diesem Begleiter getrennt.]

In diesen Darstellungen fehlt es leider an jeglichen Anspielungen an die egalitären Verhältnisse in der Gesellschaft. Nach Dieter Richter ist die Schwärmerei von der Gleichheit des uneingeschränkten Zugangs zu der luxuriösen materiellen Sphäre typisch für die Darstellungen des Schlaraffenlandes. Doch der Zugang ist eigentlich der Aristokratie eigen.⁶⁷ Der polnische Autor erlaubt in *Cocagne* nicht, dass die Standesunterschiede vergessen werden. Das *Schlaraffenland* von Maciek verändert sich zu einem Gegensatz: Jetzt wird nicht mehr über die direkten zwischenmenschlichen Beziehungen gesprochen, sondern im Gegenteil, es wird die Hierarchie betont. Die sogenannten „Damen des Hofes“, welche karnevaleske und utopische Freizügigkeit zu Tage legen, sind in Wirklichkeit Prostituierte. Dabei wird wieder einmal die Dummheit des Helden gezeigt, der dieses Mal unpassende erotisch-sexuelle Beziehungen eingeht.

Die Rückkehr von Matze zu seinem vorherigen Zustand, das heißt dem Zustand vor der Reise, bedeutet nicht nur eine Rückkehr zu den Verhaltensweisen, die zur Erlösung führten, sondern auch zu den Verpflichtungen, die ihm durch den gesellschaftlichen Status auferlegt wurden. Die Perzeption der Natur und der gesellschaftlichen Wirklichkeit war immer mit den Voraussetzungen der theologischen Natur verbunden. In diesem Kontext nutzt der Autor nicht die Möglichkeit, die in der Motivgruppe der „verkehrten Welt“ angelegt ist (die Rückkehr des Finckenritters stellt sich als eine Wiedergeburt da, die nun eine Klammer um die ganze Erzählung bildet⁶⁸), indem er sich die ihm eigene gesellschaftliche Problematik

66 Diesen Aspekt in *Cocagne* sehen Pleij oder Richter.

67 D. Richter: *Schlaraffenland*, op. cit., S. 42-43.

68 T. Cramer (in: *Von einem, der auszog, die Welt kaputtzulachen: Der „Finckenritter“*, op. cit., S. 289-290) macht auf einen möglichen Bezug auf die Symbolik der „Wiedergeburt“ aufmerksam (*Finckenritter*, op. cit., S. 134, 135 ff., 140) hinsichtlich der durch den Autor

zunutze macht. Aus dieser Perspektive überragt die satirische beziehungsweise gesellschaftliche Intention den denkbaren Bereich der Ausnutzung der Topik der „verkehrten Welt“ in *Peregrynacja Maćkowa*.

Das Erteilen einer Lektion von den Masuren

Ein satirisches Bild der Masuren verwendete der Autor in der Episode im Wirtshaus. Die Konsequenz daraus war ein Verprügeln des Matzes und das Verschwinden von „wiardunek“ [Vierdung], d. h. seines Geldes.⁶⁹ Den Gegenstand des Spottes in der altpolnischen Kultur bilden vornehmlich die Bauern. Aber auch der Adel in Masowien mit seinem Masurieren und seiner Ignoranz gegenüber der Religion ist dem Spott freigegeben (z. B. im Gedicht *O Mazurach* [PLM 86] [Über den Masuren-Adel] in *Kiermasz wieśniacki* [Bäuerlicher Festschmaus] von Jan z Wychylówki). Eine Komponente in der Darstellung des Masuren-Adels bildet auch die Trunk- und Streitsucht (und der Fanatismus).⁷⁰

Das wichtigste Element in *Peregrynacja Maćkowa*, das die Struktur des Motivs vom Schlaraffenland verändert, bildet die satirische Episode, welche sich auf die „Gastfreundschaft“ des Masuren-Adels bezieht:

Potym posedłem w drogę i usedłem onego dnia całe półtory mile, azem psysedł niedaleko polskich granic i nocowałem w karcmie u jakiegosi Mazura, który miał swych sąsiadów u siebie niemalko. Toć mi byli radzi, ze mię było w każdym kącie dosyć, częstowali mię, daj ich subienicy, a wsystko gębą o stół. [...] Po onej wiecezy spać mi się zachciao. Oni, jako baczni ludzie, wyrozumiawsy podróżnemu, porwawsy mię za łeb, prowadzili mię spać, zem ziemie nie dostępowal, a co raz to pięścią za syję, položyli mię pod progiem i psyodziali mię wielkim dragiem dębowym, i tak krowy, śwynie psez mię chodziły, a musialem sie nie rusać, bobym był sobie sen pserwał. [...] Rano, psede dniem wyrwałem sie w drogę, nie dziękując za nocleg i za dobrą wołą, zgarbiwszy sie, bom był boki odlezał; wysedsy na zagumnie, pozrę do kalety, ali w niej nie mas nic, wsytko mi zdrajcy wybrali, nie śmialem sie do nich wrócić. (PM 322)

des *Finckenritters* travestierten Frage des Nikodemus (J 3,3-5), welche laut Cramer dem Werk seine Struktur verleiht.

69 Siehe auch J. Krzyżanowski: *Peregrynacja Maćkowa*, op. cit., S. 162. Wenn man hier Parallelen zum *Finckenritter* herstellen wollte, so würde dieser Episode der 7. Tag und die Flucht des Finckenritters vor der Gesellschaft des Dorfes entsprechen, die von dem Tanz begeistert ist (*Der Finckenritter*, op. cit., S. 139).

70 U. Augustyniak: *Koncepcje narodu i społeczeństwa w literaturze plebejskiej od końca XVI do końca XVII wieku*, Warszawa 1989 S. 49-50. J. Tazbir: *Dlaczego nie lubiano Mazurów?*, in: idem: *Silva rerum historicarum*, Warszawa 2002, S. 78-89; B. Dymek: *Z dziejów szlachty mazowieckiej*, op. cit., S. 209-214; K. Żygulski: *Wspólnota śmiechu. Studium socjologiczne komizmu*, Warszawa 1976, S. 70 ff.

[Dann machte ich mich auf den Weg und ging an diesem Tag ganze anderthalb Meilen, bis ich ganz nahe zu der polnischen Grenze kam. Ich übernachtete in einem Wirtshaus bei einem Herrn Masur, der ziemlich viele Nachbarn bei sich hatte. Diese waren froh, mich von einer Ecke zur anderen prügeln zu dürfen, dann gaben sie mir etwas zu essen, d.h. sie schlugen mein Gesicht auf den Tisch. Der Teufel soll euch an den Galgen hängen! (...) Nach diesem Abendessen wollte ich mich schlafen legen. Sie, die aufmerksamen Leute, fühlten den Reisenden nach, rissen mich an den Haaren und führten mich zum Schlafen in der Weise, dass ich den Fußboden nicht berühren konnte und ab und zu bekam ich mit der Faust in den Nacken. Sie legten mich auf die Schwelle und fesselten und bekleideten mich mit einem großen Eichenstock. Und so liegend überschrieten mich Kühe und Schweine und ich durfte mich nicht bewegen, weil ich sonst meinen Schlaf unterbrochen hätte (...) Morgens, bevor der Tag anbrach, machte ich mich auf den Weg und bedankte mich für diese Übernachtung nicht und für den mir entgegengebrachten guten Willen. Ich verbog mich, weil ich an den Seiten wund war. Als ich hinausging schaute ich in den Geldsäckel, aber da war nichts, alles haben sie mir, die verfluchten Hinterhältigen, genommen und deshalb hatte ich nicht den Mut dorthin zurückzukehren.]

Das Verprügeln des Matzes (das heißt das Aufzeigen seiner falschen Einstellung) kontrastiert sehr deutlich mit der Welt des Überflusses (vor allem im Sinne der Konsumgüter) und des Glücks, was eigentlich eine Umkehrung ist, die für den Helden sehr teuer ist. Das Niedertrampeln durch die Haustiere sollte eine symbolische Bedeutung haben, nämlich eine Huldigung den körperlichen Vorlieben. In dieser Episode wird es Matze erlaubt eine Reflexion über die Notwendigkeit der Rückkehr in den vorherigen Zustand zu machen, eine Reflexion über die Mühen des bäuerlichen Lebens, die von Gott gegeben waren (somit war sein Ausbrechen aus dem vorherigen Leben als Vagabund und Nichtsnutz zu sehen, die ein volles Recht haben, sich im Schlaraffenland aufzuhalten). Diese Herangehensweise kommt der protestantischen oder calvinistischen Ethik in Bezug auf eine Pilgerreise nahe: Das Pilgern ist ein unnötiges Instrument auf der Suche nach Erlösung (dieser Aspekt verbindet das Werk mit *Peregrynacja dziadowska*, mit der *Peregrynacja Maćkowa* herausgegeben wurde).⁷¹ Die Reise des Matze hat kein geistiges Ausmaß: Ihr Ende bedeutet keine Rückkehr in die himmlische Heimat. Doch die Erfahrung der Reise zeigt sich im Kontext des bäuerlichen Lebens als überaus nützlich. Im Bereich der religiösen Didaktik wird der Bauer von der Lust des Fleisches abgelenkt (vgl. z. B. 2 Kor 5,6-9). Die anstößige und unvernünftige Wanderung des Matzes (welche man auf die Sünde beziehen kann) verändert ihn so, dass er zu seinem ehemaligen gesellschaftlichen Stand zurückkehrt. Der Abschluss des

71 In Calvins Ethikbegriff sieht Weber die alltägliche Arbeit als Askese, welche es bestärkte in der Gnade zu bleiben. Der Wohlstand wiederum war ein Zeugnis der Gnade, die aufgrund der Askese erreicht wurde, s. C. Frey: *Die Ethik des Protestantismus von der Reformation bis zur Gegenwart*, unter Mitarbeit von M. Hoffmann, Gütersloh 1994, S. 69.

Aufenthaltes im Gerstenland, das mit einer Übernachtung inmitten des „Gesindes“ (d. h. inmitten von Kälbern, Ferkeln, Gänsen, Hühnern, kleinen Hunden, Fohlen) einhergeht, kann darauf hindeuten, dass die Reise zu einem Trugbild des Bauern wurde, der in Wirklichkeit seinen Aufenthaltsort nicht wechselte, sondern weiterhin im Kuhstall übernachtet.

Es gibt keine Möglichkeit sich von den Eingrenzungen des gesellschaftlichen Status zu befreien – dieser ist ein notwendiger und unverzichtbarer Teil des gesellschaftlichen „Ichs“, das von Maciek vergessen wurde, ähnlich wie die Helden in *Peregrynacja dziadowska*. Hans-Jürgen Bachorski betont, dass die Spezifik u. a. des Reiseromans in der Entstehung des Problems der Identität des Wandernden liegt. Dies geschieht infolge der Trennung von den Nächsten auch dann, wenn es durch die Rückkehr zu einer gesellschaftlichen Identifizierung kommt, welche die Identität des Individuums wiederbringt.⁷²

Das Weltbild, in das Matze eingereicht wurde, ist von der „Gelehrtenkultur“ geformt und diese ist mit einer Satire auf die Bauern identisch. Man macht sich über die Kompensationsmöglichkeiten im Land des Überflusses und der Faulheit lustig – schließlich (belehrend und didaktisch) ist es das Verprügeln des Matze durch die Masuren, das ihm hilft, wieder in die für ihn einzige mögliche Wirklichkeit zurückzukehren.⁷³ Das Bewusstsein der Fiktion und der Komik in *Peregrynacja Maćkowa* erlaubt es diesen Weg zu überwinden, den Weg von den symbolischen hin zu den realen Verbindungen. Der Text prangert das niedrige Benehmen an, welches mit den Darstellungen des Schlaraffenlandes verbunden ist.⁷⁴ *Peregrynacja Maćkowa*

72 H.-J. Bachorski: *grosse vnglücke und vnsälige widerwertigkeit und doch ein guotes seliges ende. Narrative Strukturen und ideologische Probleme des Liebes- und Reiseromans in Spätmittelalter und früher Neuzeit*, in: *Fremderfahrung in Texten des Spätmittelalter und der frühen Neuzeit*, Hrsg. G. Berger, S. Kohl, Trier 1993, S. 59-96.

73 Ein ähnliches Schicksal trifft den Pilger in *Mięsopust*, der die „Gäste erfreuen wollte“. Das Verhauen unterstreicht die Fiktionalität der Erzählung des Pilgers. Diese Richtigkeit betrifft Bartosz Mazur (aus *Prawdziwa jazda Bartosza Mazura do Litwy*) (PSM 274 - 275). Der Gewaltakt korrigiert die moralischen und epistemischen Ansichten der Personen, die sich nicht richtig verhalten.

74 Vgl. z. B. das Gedicht (22) *Robota* [Arbeit] (PFM 17) aus dem Sammelband *Krotofile ucieszne i żarty rozmaite* (1609) von Adam Władysławiusz: „Kto chce szczęśliwym być, / Potrzeba mu robić: / Bo żadnemu snadnie, / Wróbl w gębę nie wpadnie“ (Z. 1-4) [Wer glücklich sein will, / der muss arbeiten: / Keinem wird ein gebratenes Täubchen von selbst / in den Mund fliegen] Cz. Hernas (in: *W kalinowym lesie*, Bd. 1: *U źródeł folklorystyki polskiej*, Warszawa 1965. S. 16) zitiert den Abschnitt aus *Wróżka* von Jan Podwoźcecki: „Pan Bóg znać daje i przestrzega, aby się ludzie na pieczy mieli a to wiedzieli, żeć to już lata nie one, kiedy się zaczynały; nie one, które kiedyś kwitnęły, które złotemi albo tustemi zwano, kiedy się wszystkiego chciało, kiedy wszystko by cieleća igrało, albo jako baby plotą: kiedy z kielbas ploty pleciono, a polciami i gomólkami domy pobijano, a mleko i miód rzekami płynął“ (Kraków 1589, S. 24, zitiert nach: *Staropolskie przepo-*

wurde von einem Vertreter der gesellschaftlichen „Elite“ eben für diese geschrieben – denn sie war es eben, welche die Komik der dargestellten Welt verstehen konnte.

Peregrynacja Maćkowa ist eine Verneinung der zivilisierenden Rolle einer Reise.⁷⁵ Das menschliche Benehmen, die Offenheit für das Fremde sowie das Verhalten anderer Menschen vermitteln hier kein Wissen über diese Menschen. Diese werden vom Autor auf eine satirische Art begriffen. In diesem Modell ist keine „Reiseliteratur“ möglich, die einen auf eine zivilisierende Art offen für Erfahrungen des Anderen oder Fremden macht. Die Möglichkeit über den Sachbereich der bekannten Sachen oder der vorhersehbaren Tätigkeiten hinauszugehen, wird negiert. Hier gibt es keine Proben, die des menschlichen Verhaltensweisen, den neuen und unvorhersehbaren Umständen entsprechend, zu nuancieren. Der Autor benutzt die für einen Bauern charakteristische Unfähigkeit, sich Alternativen zum herkömmlichen Handeln und Tun vorzustellen, die spezifische bäuerliche Begrenztheit der Horizonte sowie den Hass und die Distanz zu den Fremden. Er macht sich geschickt über diese Denkaspekte lustig.⁷⁶

Man kann die These aufstellen, dass die Anwendungsweise der Darstellungen der *Cocagne* für komische Ziele (und im gewissen Bereich der Standessatire) gleichzeitig eine Satire auf das Schlaraffenland ist.⁷⁷ Der Kontakt mit anderen Zivilisationen wird hier in komischen Kategorien begriffen (wovon die Realien der Reise von Maciek bezeugen). Damit bildet er keine Quelle der neuzeitlichen, dank des Vergleiches mit anderen Zivilisationen entstandenen Skepsis, wie zum Beispiel bei Michel Montaigne. Die karikaturhaften Abenteuer von Matze dienen dem Erkennen der ihn verpflichtenden Lebensstandards (in diesem Aspekt steht er

wiednie i mirabilia, bearb. von J. Krocak, Wrocław 2007, S. 43) [Der Herrgott lässt uns wissen und heißt Acht zu geben, dass die Menschen aufpassen mögen und wissen sollen, dass es schon Jahre seit Beginn der Menschheit vergangen sind. Jetzt sind es nicht mehr die Jahre, in denen alles blüht und die man als die goldenen oder die fetten Jahre bezeichnen kann, in denen man alles verlangen und wie die fröhlichen Zicklein auf dem Feld herumspringen konnte. Es ist heute nicht so, wie die alten Weiber dumm reden, dass man aus Wurst Zäune bauen kann, Häuser mit Fleisch und Quark und dass Milch und Honig in den Flüssen fließt].

75 R. Wild: *Literatur im Prozess der Zivilisation. Entwurf einer theoretischen Grundlegung der Literaturwissenschaft*, Stuttgart 1982, S. 110-117.

76 Vgl. P. Burke: *Helden, Schurken und Narren. Europäische Volkskultur in der frühen Neuzeit*, Übersetzung aus dem Englischen von S. Schenda, Stuttgart 1981, S. 182-191.

77 Über diesen Mechanismus schrieb Richter (*Schlaraffenland*, op. cit., S. 90-94), indem er deren Voraussetzungen mit der bürgerlichen Ethik verbindet: Den Unwillen zur untätigen Raffinesse der Aristokratie und dem primitiven Materialismus des Bauernstandes. Diese beiden Aspekte sind Schlüsselstellungen für die idealisierenden Darstellungen der *Cocagne*, daher auch der Unwillen des bürgerlichen Milieus ihnen gegenüber. Ein gemäßiger Genuss kann nur dann erworben werden, wenn man etwas geleistet hat (ibidem, S. 90).

im Kontext der Voraussetzungen von Intermedien innerhalb der Karnevalskomödien, die eine komische und nicht anhaltende Rolle der Normabweichung zeigen) und dienen nicht ausschließlich der ungestörten und sorglosen Unterhaltung. *Ludicra* gehören zu dem Bereich *profanum* – sie sind eine ironische (und spaßige) Lektion, welche über die Verhaltensregeln unterrichtet, indem sie den Bauern in eine ihm fremde Welt einführt, in der seine Muster an Wichtigkeit verlieren.

Schlusswort

Am Ende muss (noch einmal) betont werden, dass die Textauswahl ihren Anfang in der Gruppe von Werken nimmt, die von ihrem Herausgeber, Karol Badecki, als „bürgerliche Literatur“ bezeichnet wurde. Das Ziel dieser Arbeit war es einen Einblick in einen bestimmten Bereich der altpolnischen Literatur zu geben unter dem Gesichtspunkt der gesellschaftlich-kulturellen Veränderungen insbesondere an der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert.

Diese Literatur kann nicht isoliert betrachtet werden. Die vorliegende Untersuchung musste daher an vielen Stellen über den Bereich des Polnischen hinausgehen und Entsprechungen unter anderen in der lateinischen oder deutschen Literatur suchen.

Die Konzentration wurde einerseits auf „literarische“ Texte und nicht auf „Gebrauchs“-Texte gelegt andererseits auch auf die Herstellung nötiger Bezüge zu verschiedenen Strömungen in der altpolnischen Literatur. In diesem Kontext sind es natürlich Bezüge auf die Werke von Marcin Bielski, Mikołaj Rej und die Schriftsteller des 17. Jahrhunderts, zum Beispiel auf das Werk des „Bürgers“ Jan Gawiński und die Autorengemeinschaft der „gegenreformatorischen Satire“. Die Analysen zeigen, wie problematisch es ist eine Opposition gegenüber der Adelsideologie festzustellen. Das betrifft besonders Autoren wie Adam Władysławiusz, Jan z Kijan oder die „anonymen Wanderlehrmeister und Epigramme-Schreiber“. Im gewissen Sinn werden die Werke dieser Autoren zu einem weiteren Zeugnis der Kraft und Expansivität der Adelsideologie.

Außer der Besprechung einer Reihe von allgemeinen Problemen, wie des „Zivilisationsprozesses“ nach Norbert Elias oder der Christianisierung in der Epoche der religiösen Spaltungen und der mit ihr verbundenen Reflexion über die Kultur, will die vorliegende Arbeit auch eine Sammlung von Interpretationen sein.

Dabei sollten die Autoren nicht aus der allgemeinen Perspektive gesehen (wie es Karol Badecki vorgegeben hat), sondern miteinander verglichen werden, um Schlüsselthemen zu finden. Ein Text kann anders verstanden werden, als er es bisher tat. (Eine Hürde dabei bildete, dass die Texte vorher noch nicht ins Deutsche übersetzt wurden.)

Die hier dargestellten theoretischen Perspektiven, wie auch die Analysen, bilden kein einheitliches Bild. Sie stellen Blicke aus verschiedenen Perspektiven auf die einst miteinander verbundenen Phänomene des altpolnischen Schrifttums dar.

In der vorliegenden Arbeit werden natürlich nicht alle Texte analysiert, die mit der „bürgerlichen Literatur“ in Verbindung stehen, auch nicht diejenigen, die

von ihr „ausgeschlossen“ wurden. Die Revision der historischen Schemata, die aus dem 19. Jahrhundert stammen und die einen breiten Konsens in der Polonistik fanden, scheint weiterhin dringend zu sein. Die vorliegende Arbeit hat versucht diese Aufgabe zu bewältigen.

In Anlehnung an die Analysen von Max Gluckmann und Victor Turner betont Peter Burke, dass die „Umkehrungen“ von Ordnung und Hierarchie, die für die Populärkultur so charakteristisch waren, eine analoge Funktion zu deren Bedeutung innerhalb der von ihnen untersuchten Gesellschaften erfüllen. Scheinbare Proteste gegen die vorhandene Ordnung bestärken und unterstreichen die bestehende Ordnung. Die Umkehrungen bestätigen allein nur das Primat der Hierarchie (was besonders sichtbar wird z. B. im Intermedium *Szoltys z Klechą* oder in der Komödie *Z chlopa król* von Piotr Baryka). Burke unterstreicht, dass diese Arten von Ritualen (auch Erscheinungen vom „literarischen“ Charakter) in autoritären (oder agraren) Gesellschaften aufblühen: Die Saturnalien waren ohne die wesentliche Funktion der Sklaverei in der römischen Gesellschaft unvorstellbar. Nach der Erfüllung der Rituale einer Revolte kehrt alles zu der schon bewährten Norm zurück. Aus dieser Perspektive heraus wurde hier bemüht eine Reihe von „oppositionellen“ Texten der altpolnischen „Eulenspiegelliteratur“ zu erfassen.

Die akademische Polonistik unterlag leicht dem Druck. Weltanschauliche Haltungen, die für eine Bewertung wesentlich sind, wurden nicht in Frage gestellt. Sie wurden als eine notwendige Vorbedingung angenommen, was ziemlich einfach auch als eine Art Opportunismus gesehen werden kann. Dies verdeutlicht das grundsätzliche Problem des Konstruierens einer „Populärliteratur“ auf der Grundlage moralischer Vorstellungen und Weltanschauungen der Literaturhistoriker. Die „bürgerliche Literatur“ kann aufgrund der vielen Aspekte als eine für solch eine Rolle besonders prädestinierte Literatur gesehen werden. Umso größer ist es die Pflicht eines Literaturhistorikers die ideologischen Voraussetzungen zu enthüllen, welche andere Verständnisarten gewisser Textgruppen nicht zulassen. Aus diesem Grund hat die vorliegende Arbeit nicht nur die Rolle der Populärliteratur beschrieben, sondern auch besprochen, in welcher Art und Weise in der bisherigen Reflexion diese Rolle gesehen wurde. Besonders wichtig ist dabei die Figur des Eulenspiegels und ihr „Fortbestehen“ in der „Eulenspiegelliteratur“ (auch als ein geschichtsliterarisches Konstrukt). Darüber hinaus ist es wert das Gewicht der Kontrolle und der Infragestellung der Grundvoraussetzungen anderer Textfassungen zu unterstreichen. Das Unvermögen des Erkennens des Didaktismus in den Texten, die mit dem frühneuzeitlichen Karneval (mit seinem theologischen und zugleich gesellschaftlichen Ausmaß, wie in den Arbeiten von Dietz-Rüdiger Moser oder Werner Mezger zu sehen ist) in Verbindung stehen, hatte Einfluss auf falsche Interpretationen dieser Texte und des Karnevals selbst. (Eine große Rolle spielte und spielt dabei das Konzept des Karnevals nach Michail Bachtin).

Die vorliegende Arbeit soll dazu dienen diese altpolnischen Texte zurückzugewinnen und wieder als sie selbst erscheinen lassen. Es soll ihnen wieder das Gewicht geschenkt werden, das sie im 16. und 17. Jahrhundert hatten. Auch sogar wenn dies zu ihrer „Entzauberung“ (und Enttäuschung) führen sollte, zeigt es doch, wie stark diese Werke in die gesellschaftlichen und politischen Handlungen in der uns sehr weit entfernten Zeit eingebunden waren. (In diesem Kontext ist die „bürgerliche Literatur“ tatsächlich sehr oft mit dem Karneval verbunden.)

Es muss also abschließend an die Empfehlung von Aleksander Brückner in *O najważniejszych postulatach historii literatury* aus dem Jahr 1900 erinnert werden, dass Studien und Editionsarbeiten zu diesem Schrifttum unternommen werden sollten.¹

Zum Beruf eines Literaturhistorikers gehört es, an Argumentationen zu erinnern, sogar an solche, die schon verklungen sind. Scheinbar wohlbekannte Texte sollen in ein anderes Licht gestellt werden, um das Werk auf eine andere als bisher angenommene Art zu zeigen.

Zum Schluss zitiere ich Claude Backvis:

Auch wenn die polnische Eulenspiegelliteratur in vielerlei Hinsicht belanglos und ihr künstlerischer Wert kläglich ist, dann bildet sie dennoch, aufgrund ihrer Beliebtheit, der sie sich erfreute, ein soziokulturelles Faktum, das man nicht ignorieren darf.²

Dieses Problem sollte hier, wenn auch im eingeschränkten Maße, aufgegriffen werden. Neue Interpretationen müssten vorgeschlagen werden, um nicht weiterhin den monolithischen Konsens aufrecht zu halten sowie das gesellschaftliche (oder kognitive?) *Status Quo* zu unterstützen.

1 Siehe auch A. Brückner: *Kultura, piśmiennictwo, folklor*, bearb. von W. Berbelicki, T. Ulewicz, Warszawa 1974, S. 432-443.

2 C. Backvis: *Panorama poezji polskiej okresu baroku*, Hrsg. A. Nowicka-Jeżowa, R. Krzywy, Bd. 2, Warszawa 2003, S. 31.

Personenregister

- Aarne Antti 381, 403
Abraham Władysław 302, 331, 381, 386, 387, 388, 391, 392, 393
Abramowicz Maciej 270
Achremczyk Stanisław 83, 305, 451
Aerschen Arend 401
Agricola Johannes 144
Agrippa Heinrich Cornelius 134, 236
Alewyn Richard 70
Alexander R. 152
Allen Roger 408
Althoff Gerd 165
Altrock Stephanie 213
Ammann Jost 140
Anders Kenneth 34, 78, 82, 107, 129, 146, 164, 171, 197, 214, 328, 371, 372, 398
Anderson Perry 86
Anonim Protestant 361
Anonymus Gallus 413, 416
Arend Stefanie 258, 281, 343, 399, 401, 443
Arendt Dieter 123, 128, 143
Ariès Philippe 76
Aristophanes 346, 347, 352
Aristoteles 283, 286
Arnold Stanisław 105
Aronson Elliot 158
Asch Ronald G. 161, 166
Asken Aaron siehe Aerschen Arend
Assmann Aleida 34
Assmann Jan 34
Auerbach Erich 321
Augustinus von Hippo 208, 302, 303, 332, 342
Augustyniak Urszula 12, 22, 26, 33, 48, 51, 52, 64, 70, 76, 96, 99, 101, 102, 103, 105, 109, 110, 112, 193, 197, 202, 354, 464
Axer Jerzy 73, 294
Axtmann Roland 168
Ayres Marcus 122
Babcock Barbara 313
Bachmann-Medick Doris 29
Bachorski Hans-Jürgen 237, 251, 350, 466
Bachtin Michail 11, 27, 31, 40, 101, 222, 249, 259, 260, 261, 262, 264, 265, 269, 270, 277, 281, 385, 415, 436, 470
Backvis Claude 64, 65, 69, 78, 84, 85, 90, 101, 112, 113, 139, 207, 222, 225, 242, 267, 471
Baczewski Sławomir 32, 293
Baczyńska Beata 407, 408, 410
Badecki Karol 11, 12, 13, 16, 17, 18, 20, 22, 25, 26, 30, 51, 63, 84, 91, 92, 96, 100, 107, 109, 115, 117, 128, 151, 192, 194, 214, 226, 228, 229, 232, 236, 274, 275, 290, 312, 313, 339, 340, 344, 348, 353, 367, 372, 376, 377, 394, 397, 405, 426, 439, 440, 469
Bader Angela 41, 240, 271
Baka Józef 68
Balde Jakob 187
Baltyzer z kaliskiego powiatu 238, 372, 406, 449
Banaszkiewicz Jacek 407, 411, 416, 417, 418, 419
Banaś Teresa 29, 115, 293, 299, 350
Baranowski Bohdan 24, 69
Bardach Juliusz 181
Barlandus Adrianus 405
Barner Wilfried 282
Bartmiński Jerzy 29
Bartoszewicz Kazimierz 293, 295
Baryka Piotr 183, 186, 197, 219, 220, 258, 311, 322, 331, 335, 337, 389, 398, 400, 401, 404, 405, 406, 407, 409, 410, 412, 414, 415, 416, 421, 422, 428, 430, 431, 434, 436, 443, 453, 457, 470
Baryś Julian 94
Baumgart Fritz 280, 286
Bausinger Hermann 42, 72, 135, 302

- Bayless Martha 261, 355
 Bebel Heinrich 65, 213
 Béchameil Louis de Marquis de Nointel 408
 Behnke Peter 398
 Bellarmin Robert 281
 Bem Ewa 348
 Benthien Claudia 28, 157, 202
 Berbelicki Władysław 471
 Berger Christoph Heinrich von 327
 Berger Günter 466
 Bergson Henri 252, 268
 Bernacki Ludwik 405, 406
 Bernardt Georg 402, 412, 427, 430, 433, 434
 Bertrand Denis 270
 Best Thomas W. 415
 Beutin Wolfgang 139, 214, 220
 Białobrzesci Marcin 308
 Bidermann Jakob 403, 407, 412, 414, 421, 432, 433
 Bielski Joachim 332, 346, 359, 400
 Bielski Marcin 30, 60, 108, 175, 180, 182, 255, 332, 339, 346, 347, 353, 359, 361, 364, 365, 367, 374, 376, 382, 400, 402, 469
 Bieńkowski Tadeusz 90, 347
 Biermann Martin 382
 Biernacki Andrzej 84
 Biernat z Lublina 65
 Bindseil Heinrich Ernst 144
 Birczyńska Joanna 224, 225
 Biskupski Stefan 386, 388
 Blamires David 117, 135
 Bloch Marc 202
 Blomert Reinhard 158
 Blume Friedrich 221
 Blume Herbert 120
 Bobrownicka Maria 73
 Bogner Artur 160, 168
 Bogner Ralf 23
 Bogucka Maria 24, 32, 63, 64, 75, 76, 77, 78, 79, 81, 83, 84, 85, 87, 88, 94, 96, 115, 360, 449, 452
 Bohm Eberhard 202
 Bohomolec Franciszek 224, 434
 Bokszczanin Maria 39, 209, 273, 443
 Bollenbeck Georg 121, 143, 151, 153, 154
 Bolte Johannes 139
 Bona Sforza 314
 Boner Seweryn 85, 346
 Booker M. Keit 101
 Borek Piotr 314
 Borgstedt Thomas 258, 281, 343, 399, 443
 Borkowski Andrzej 314, 372
 Bormann Karl 260
 Bornemann Ernest 137
 Borowski Andrzej 283, 299
 Botero Giovanni 285
 Böttcher Irmgard 351
 Bowden Betsy 208
 Bracciolini Poggio 237
 Brandstetter Gabriele 316
 Brecht Bertolt 154
 Brechtholz Uscher 356
 Brednich Rolf Wilhelm 60, 409
 Bretschneider Karl Gottlieb 144
 Breuninger Helga 160, 178
 Bringeus Nils-Arvid 61
 Brogi Bercoff Giovanna 87, 282, 341
 Brojer Wojciech 37, 49
 Bromley Roger 17
 Brown Peter 331, 332, 342
 Brückner Aleksander 26, 44, 46, 59, 79, 80, 90, 91, 102, 103, 106, 107, 149, 159, 197, 211, 268, 276, 292, 339, 344, 353, 376, 405, 453, 454, 471
 Brückner Wolfgang 14, 42, 59, 382
 Brundage James A. 182, 332
 Brunshwig Henri 82
 Brzeżański Stanisław 68
 Buchwald-Pelcowa Paulina 224, 293
 Budzisz Andrzej 280
 Budzyk Kazimierz 12, 43, 44, 61, 80, 99, 105, 111, 125, 267, 333, 453
 Budzykowa Hanna 12, 43, 44, 99, 111, 397
 Budzyński Józef 224
 Büning Meino 253
 Buonaccorsi Filippo zob. Callimachus Philippus 280
 Burchard Mikołaj 216
 Burger Harald 399, 407, 409, 413, 416, 422, 429, 431, 432, 433

- Burke Peter 17, 20, 21, 23, 25, 33, 37, 40, 49,
50, 53, 54, 57, 59, 60, 62, 79, 88, 104, 117,
142, 166, 172, 262, 266, 280, 281, 283,
304, 305, 319, 323, 329, 350, 413, 467, 470
- Burski Adam 347
- Burszta Józef 67
- Busby Keith 209
- Butzer Martin 128
- Bylina Stanisław 37, 41, 49, 334, 388
- Bystroń Jan Stanisław 62, 63, 79, 102, 242
- Calderón de la Barca Pedro 407, 408, 410
- Callies Jörg 203
- Callimachus Phillipus 280
- Camporesi Piero 447
- Cantor Norman F. 86
- Castiglione Baldassare 138, 166, 237, 280,
282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289,
437
- Catholy Eckhardt 319, 399
- Ceccherelli Andrea 218, 245
- Cegiela Sylwia 149, 265
- Celichowski Zygmunt 31
- Certeau Michel de 31
- Cervantes Miguel de 439, 441
- Chappaz-Wirthner Suzanne 40
- Chartier Roger 17, 69, 176, 445
- Chatelain Aemilius 305
- Chaunu Pierre 71
- Chemperek Dariusz 61, 220, 293, 361, 397,
398, 401, 406, 419
- Chinca Marc 60
- Chmielowska Bożena 65
- Chojnacka Małgorzata 81
- Chrzanowski Ignacy 347
- Ciccarini Marina 405
- Cicero Marcus Tullius 193, 208, 284, 286,
287, 288, 289, 290
- Ciekliński Piotr 347
- Cieński Marcin 21, 295
- Cieszyńska Beata 305
- Cizek Alexandru N. 352
- Classen Albrecht 117, 118, 119, 120, 123,
124, 136, 145, 146, 147, 148, 250, 341
- Cleve John Van 136, 137
- Clot Andre 408
- Conrad Hermann 373
- Cooke Thomas B. 209
- Corbiniana Sofianna 341
- Corti Maria 126, 289
- Craemer-Ruegenburg Ingrid 260
- Cramer Thomas 441, 444, 446, 463, 464
- Curschmann Michael 122
- Curtius Ernst Robert 104, 249, 256, 272, 407,
443
- Czartoryska Izabela 67
- Czepel Mikołaj 347
- Czubek Jan 273, 288
- D'Arquien Marie Casimire Louise 340
- Dąbkowska Justyna 361
- Dąbkowski Przemysław 388, 391, 393
- Dąbrówka Andrzej 31, 41, 98, 232, 355
- Dambrowski Samuel 128, 216
- Dante Alighieri 446
- Daubmanus Ioannes 331
- Daxelmüller Christoph 50, 59, 60, 382
- De Gaiffier Baudouin 364
- Dedekind Friedrich 131
- Dekert Jan 83
- Delumeau Jean 50, 104, 162
- Demén Hermann 422
- Denifle Henricus 305
- Deupmann Christoph 202, 256, 257, 277, 278
- Dewey Michael 31
- Dicke Gerd 228
- Diesthemius Petrus 318, 324, 332
- Diest Petrus van siehe Diesthemius Petrus
- Dinges Martin 160, 164, 172, 177, 178, 179,
203
- Dinzelbacher Peter 321, 341
- Długosz Jan 48, 49
- Domaniewski Józef 89
- Douglas Mary 138, 207, 215, 259, 265, 269
- Drob Janusz 66
- Drolshagen Ebba D. 166, 280
- Drossbach Gisela 21
- Drozdowski Marian Marek 67
- Du Cange Charles Du Fresne 304
- Du Cerceau Jean Antoine 435

- Dudzik Wojciech 27, 301, 302, 304, 313, 325, 327, 328, 329
- Duerr Hans Peter 146, 160, 161, 167, 169, 170, 171, 177, 179
- Duindam Jeroen 25, 160, 161, 162, 163, 166
- Dülmen Richard van 42, 169, 249, 320, 373
- Dumézil Georges 407, 410, 411, 412, 419, 420
- Dunton-Downer Leslie 207
- Dupréel Eugène 259
- Dworzaczek Włodzimierz 94, 449
- Dykema Peter A. 23
- Dymek Benon 449, 464
- Dziechcińska Hanna 19, 42, 70, 153, 217, 291, 294, 296
- Dzwonowski Jan 20, 22, 29, 92, 109, 110, 149, 150, 151, 194, 229, 230, 241, 274, 289, 290, 319, 344, 353, 357
- Eberhardt Helmut 50
- Eder Maciej 65
- Elert Piotr 313
- Elias Norbert 16, 24, 25, 51, 53, 70, 145, 150, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 175, 176, 177, 178, 179, 181, 197, 202, 206, 259, 262, 280, 469
- Eming Jutta 180
- Enderwitz Ulrich 60, 61, 426
- Ennius Quintus 411
- Erasmus von Rotterdam 38, 141, 162, 167, 347, 348, 360
- Eustachiewicz Lesław 380
- Eustachiewicz Maria 68, 343
- Fajardo de Saavedra Diego 285
- Feicht Hieronim 221
- Feistner Edith 137, 443
- Fietz Lothar 158, 194, 263, 282
- Fischart Johann 154
- Fisch Jörg 325
- Flacius Matthias Illyricus 144
- Fleig Anne 157
- Fleischer Hans-Heinrich 327
- Fliessbach Holger 176
- Floerke Hans 237
- Forkel Ariane 37, 350
- Foucault Nicolas-Joseph 408
- Franck Sebastian 65
- Franke Birgit 165
- Fredro Andrzej Maksymilian 65, 88
- Frenzel Elisabeth 407, 408, 409
- Freud Sigmund 158, 159, 168, 252
- Freund Winfried 30
- Frey Christofer 465
- Frycz Modrzewski Andrzej 201, 346, 361
- Fugger Anton 61
- Galen 28
- Galland Antoine 408
- Gallewicz Anna 282
- Ganz Peter F. 440
- Gąsiorek Stanisław genannt Kleryka 61
- Gawiński Jan 61, 469
- Geertz Clifford 31, 250
- Gelli Giambattista 281
- Gellner Ernst 61, 253, 426
- Geremek Bronisław 37, 55, 106, 121, 122, 183, 185, 294, 334, 355, 401
- Gier Albert 145, 208, 209
- Giles Omma siehe Periander Egidius
- Gilmore David D. 182, 313
- Glaber Andrzej z Kobylina 347, 348
- Głażewski Jacek 43, 223
- Gleichmann Peter 158
- Glenn Phillip 252
- Glodny-Wiercinski Dorothea 399
- Gloger Zygmunt 312
- Głowacka-Penczyńska Anetta 341
- Gluckmann Max 470
- Gnaphaeus Wilhelm 324, 336
- Goerlitz Uta 327
- Goethe Johann Wolfgang 323, 324
- Goltwurm Kaspar 144
- Gombrowicz Witold 103
- Gonella 196, 197
- Gonzaga Luisa Maria 340
- Goody Jack 60
- Górnicki Łukasz 48, 52, 87, 138, 280, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 292, 299, 341, 444

- Górski Karol 307
 Gostkowski Wojciech 88
 Gostyńska Dorota 233
 Göttlich Udo 17
 Goudsblom Johan 158, 168, 172
 Goverts Jan siehe Nemius Ioannes
 Grabowski Tadeusz 62
 Graciotti Sante 70, 138, 212, 280, 283, 286
 Graevenitz Gerhard 16
 Gramsci Antonio 17, 37
 Gravdal Kathryn 224, 315
 Greenblatt Stephen 16
 Green Dennis Howard 60
 Green John 401
 Gresemund der Jüngere Dietrich 327, 328
 Greyerz von Kaspar 49, 180
 Griese Friedrich 334
 Griese Sabine 128, 130, 143, 193, 334
 Grinda Klaus 43
 Grochowski Piotr 58, 333
 Grochowski Stanisław 352, 356, 362, 365
 Grodzicki Stanisław 133
 Grodziński Mikołaj 230
 Grodziski Stanisław 20, 354
 Grubmüller Klaus 47
 Gruchała Janusz S. 89, 231, 283, 287, 299
 Grycz Józef 362
 Gryphius Andreas 399
 Grzegorz z Żarnowca 306, 307
 Grześkowiak Radosław 21, 29, 92, 117, 118, 119, 122, 123, 137, 138, 139, 141, 226, 230, 270, 275, 291, 295, 372, 461
 Grzeszczuk Stanisław 12, 15, 23, 29, 31, 62, 65, 77, 78, 80, 89, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 114, 117, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 132, 146, 149, 150, 151, 223, 231, 267, 297, 298, 309, 319, 350, 439, 449, 461
 Grzybowski Stanisław 200, 201
 Guczy Jan 131, 145, 276
 Gumbrecht Hans Ulrich 70, 80
 Guriewicz Aaron siehe Gurjewitsch Aron
 Gurjewitsch Aaron 269, 270
 Gustaw II. Adolf 397
 Gvozdeva Katja 9, 21, 84, 137, 350, 355, 371
 Hagenau Gerda 301
 Hahn Alois 162
 Hanusiewicz Mirosława 66, 203, 205, 227, 230, 231, 233, 239, 361
 Hardmeier Christof 34
 Harsdörffer Georg Philip 350
 Hartman Geoffrey 16
 Harun al-Rashid 408, 410
 Haug Walter 15, 16, 29, 86, 111, 120, 122
 Haupt Barbara 406
 Havelock Eric Alfred 60
 Heers Jacques 21, 25, 253, 296, 299, 305, 315, 316, 321, 388
 Hegendorf Christoph 336
 Heinritz Reinhard 135, 136, 137, 139, 146, 262
 Hellmann Kai-Uwe 368
 Hellwig-Wagnitz Sabine 165
 Herbst Stanisław 81, 167, 220, 232, 235, 328
 Hermogenes 352
 Hernas Czesław 19, 24, 38, 45, 46, 48, 50, 53, 61, 62, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 71, 78, 99, 102, 122, 123, 125, 127, 190, 197, 217, 220, 312, 313, 349, 461, 466
 Hernasowa Maria 13
 Hinz Manfred 170
 Hinz Michael 170, 171, 287
 Hoffmann Martin 465
 Hofmannsthal Hugo von 249
 Hohkamp Michaela 180
 Hollonius Ludwig 399, 403, 413, 417, 430, 431
 Höner Rita 332
 Honeycutt Benjamin L. 209
 Horaz 89, 140, 141, 224
 Hornig Dieter 407
 Horodyski Bogdan 362
 Huizinga Johan 165, 167, 168, 220, 222, 232, 250
 Ihnatowicz Ireneusz 63, 79
 Jacobelli Maria Caterina 270
 Jaeger C. Stephen 165

- Jagodyński Stanisław Serafin 372
 Jankuhn Herbert 43
 Januszowski Jan 133, 224
 Jan z Kijan 29, 110, 124, 125, 129, 147, 148,
 150, 154, 194, 236, 237, 240, 243, 244,
 245, 296, 299, 319, 443, 469
 Jan z Koszyczek 147, 193, 263
 Jan z Wychylówki 190, 228, 234, 239, 243,
 367, 373, 389, 464
 Jarzebowski Claudia 180
 Jasiński Jakub 67
 Jauß Hans Robert 98, 207, 260, 439, 446
 Jeay Madeleine 350
 Jędrkiewicz Edwin 346
 Jelonek Eugeniusz 318
 Jeżowski Władysław Stanisław 93, 94, 368
 Jöckel Sabine 17
 Johnson Leonard W. 107, 206, 221, 222
 Juniewicz Karol Mikołaj 68
 Juraga Dubravka 101
 Jurkowski Jan 30, 46, 47, 91, 109, 110, 125,
 127, 128, 129, 131, 133, 136, 183, 193,
 195, 197, 198, 199, 200, 217, 272, 318,
 348, 349, 353, 428, 448

 Kablitz Andreas 282
 Kacprzak Marta 257, 258
 Kadlec Eduard 141
 Kaempfe Alexander 27
 Kaiser Wolfgang 228, 405, 406
 Kałużny Jerzy 14, 37, 114, 373
 Kallimach zob. Phillipus Callimachus 280
 Kamecka Małgorzata 451
 Kaminski Nicola 258, 281, 343, 399, 443
 Kamler Marcin 75, 192, 294, 401
 Kamper Dietmar 251
 Kamp Peter 135, 175, 207, 231, 304, 350, 457
 Kantorowicz Ernst 415
 Kapeliś Helena 61, 65
 Kaplan Steven L. 57, 100, 266, 445
 Karg Ina 122
 Karl I. siehe Karl V.
 Karl IV. 406
 Karl V. 406
 Karpiński Adam 79, 220
 Karpiński Franciszek 67
 Karplukówna Maria 125, 197, 200, 217, 349
 Kasten Ingrid 157, 165
 Kawecka-Gryczowa Alodia 444
 Kazańczuk Mariusz 203
 Keller Elisabeth 257, 319
 Keller Hildegard Elisabeth 252, 256, 257, 260
 Kenner Hedwig 104, 119, 133
 Kepler Jan 61
 Kępski Adam 68
 Kersten Rainer 440
 Kiesant Knut 414
 Kijas Juliusz 12, 47
 Kisiel Marian 104
 Kitowicz Jędrzej 168, 301
 Kizik Edmund 117, 118, 119, 122, 123, 137,
 138, 139, 141, 270, 291
 Kizwalter Tomasz 22
 Klinger Judith 350
 Kłodnicki Zygmunt 61
 Kłodzińska Kamila 362, 367
 Klonowic Fabian Sebastian 43, 46, 48, 58, 87,
 88, 110, 125, 134, 233, 267, 272, 333
 Kmita Jan Achacy 295
 Knape Joachim 441, 442, 444, 446, 453, 458
 Knapski Grzegorz 65
 Kochan Anna 21, 295, 357, 377, 402
 Kochanowski Jan 58, 65, 66, 79, 90, 95, 124,
 209, 224, 225, 236, 292
 Kochowski Wespazjan 45, 228, 343
 Koczarska Maria 359, 387, 388, 391, 392, 393
 Köhler Anette 336
 Kohl Stephan 389, 412, 413, 459, 466
 Komenski Jan Amos 47
 Könneker Barbara 120, 131
 Koppitz Hans-Joachim 350
 Korczbok Rożek Ambroży siehe Rej Mikołaj
 Korczewski Wit 41, 94, 130, 263, 272
 Korolko Mirosław 293
 Korotaj Władysław 454
 Korte Hermann 158, 161
 Koschmal Walter 114
 Koselleck Reinhart 14, 98
 Köster Kurt 220

- Kotarska Jadwiga 12, 19, 24, 92, 95, 176, 205, 206, 212, 222, 228, 232, 238, 242, 245, 246, 291, 294, 448
- Kotarski Edmund 81
- Kot Stanisław 402
- Kowalczykówna Maria 301
- Kowalski Edward 31
- Kowalski Piotr 31
- Kowzan Jacek 68
- Kracik Jan 131, 339
- Krajewski Marcin 312
- Krasicki Ignacy 69, 70
- Kreuzner Gabriele 17
- Krieken Robert van 171
- Kroczak Jerzy 113, 391, 467
- Krohn Rüdiger 13, 80, 85, 86, 91, 120, 148, 319, 320, 377
- Krókowski Jerzy 318
- Król Barbara 54, 314, 330, 447
- Krüger Bartholomäus 441
- Krüger-Wirrer Gabriele 176
- Krzywogębski Adrian 145
- Krzywy Roman 64, 78, 139, 207, 227, 267, 313, 315, 317, 318, 325, 389, 397, 401, 471
- Krzyżanowski Julian 39, 46, 47, 66, 79, 80, 106, 109, 118, 193, 209, 212, 272, 273, 291, 318, 348, 360, 416, 439, 441, 443, 446, 449, 453, 456, 459, 460, 464
- Kuchowicz Zbigniew 94, 372, 381
- Kühlmann Wilhelm 398, 403, 413, 414
- Kühnel Harry 321
- Kukulski Leszek 113, 223
- Künstler-Langner Danuta 293
- Kuper Michael 104, 150, 304, 322
- Kuraszkiewicz Władysław 307
- Kuś Agnieszka 294
- Kuzmics Helmut 167
- Kwiatkowski Stefan 98
- Lachmann Renate 27
- Łącznowolski Jakub 314
- Ladwig Bernd 442
- Langer Otto 270
- Lappenberg Johann M. 128
- Łaskarz Andrzej 302
- Lasocińska Estera 66, 203
- Laterna Marcin 132
- Laus Jan 324
- LaVopa Anthony 159, 163, 176
- Lears T. J. Jackson 37
- Le Goff Jacques 14, 34, 53, 57, 100, 101, 162, 196, 257, 321, 331, 332, 368, 445, 447
- Lehmann Paul 195, 211, 216, 355
- Lessing Gotthold Ephraim 403
- Leupold Gabriele 27, 101, 260
- Lewiański Julian 13, 43, 54, 99, 111, 112, 178, 219, 258, 311, 312, 325, 343, 371, 397, 405, 426, 454
- Lewiański Dominik 260
- Leyden Wolfgang von 97
- Ley Klaus 281
- Libicki Jan 306
- Lichański Jakub Z. 13, 282
- Lichońska Irena 280
- Lindberg John D. 403
- Lindow Wolfgang 117
- Link-Heer Ursula 70
- Litak Stanisław 38
- Litwinowicz-Drożdziel Małgorzata 71
- Litwornia Andrzej 44, 45
- Loba Mikołaj 132
- Locher Jakob 334, 336
- Łopaciński Hieronim 317
- Lope de Vega 408
- Łopeski Jan 177, 268
- Łoś Jan 62, 273, 288
- Losse Deborah N. 153
- Löw Beer Nele 107, 253, 304, 348
- Łubiński Albert 397
- Lubomirski Aleksander 233
- Lubomirski Stanisław Herakliusz 112, 371
- Luchesi Brigitte 138, 215, 269
- Luckmann Thomas 262
- Ludovico da Canossa 284, 285
- Ludwig XIV. 71, 408
- Ludwika Maria Gonzaga de Nevers siehe Gonzaga Luisa Maria
- Luhmann Niklas 369
- Luter Martin 143

- MacAloon John J. 304
 Machiavelli Niccolò 437
 Maciejowski Bernard 352, 365
 Maciejowski Waclaw Aleksander 356, 366
 Maciuszko Janusz 40, 209, 213, 214, 307
 Mączak Antoni 18, 20, 24, 25, 63, 69, 75, 82,
 83, 86, 160, 168, 169, 192
 Mączyński Jan 331
 Magister Vincentius siehe Wincenty Kadłubek
 Magnuszewski Józef 44, 54, 183, 333
 Malicki Marian 230
 Malke Lutz S. 428
 Mandeville Jehan de 446
 Mandrou Robert 18, 59
 Manikowska Halina 37, 49
 Manion L. A. 202
 Marino Giambattista 222
 Markiewicz Henryk 98
 Marks Karol 163
 Martialis Marcus Valerius zob. Martial 140, 141
 Marx Christoph 51, 163, 164, 165, 168, 169,
 170, 176
 Marzolph Ulrich 409, 410
 Masen Jacob 398, 399, 403, 406, 407, 413,
 414, 415, 422, 429, 430, 431, 432
 Matuszewicz Marcin 168
 Maurer Michael 167, 171, 227
 Meiners Irmgard 130, 193, 446
 Melanchton Philipp 144
 Meller Katarzyna 213, 271, 272, 333
 Melters Johannes 117, 119, 121, 122, 131,
 145, 146, 147, 153, 154, 196
 Mezger Werner 40, 135, 144, 145, 243, 302,
 316, 321, 337, 372, 375, 470
 Miaskowski Kasper 305, 372
 Michałowska Teresa 65, 87, 224, 282, 293, 341
 Mickiewicz Adam 73
 Mielniczuk Julia 372
 Mieszek Małgorzata 45, 46, 47, 99, 178, 188,
 267
 Miszalska Jadwiga 439
 Mohrmann Ruth-Elisabeth 61
 Molitor Hansgeorg 39, 51
 Moniuszko Adam 354
 Montaigne Michel 467
 Mooney Catherine M. 446
 Moos Peter von 14, 15, 56, 235, 250, 251
 Morawczyński Marian 234
 Morsztyn Hieronim 230
 Morsztyn Jan Andrzej 112, 113, 114, 222,
 223, 225, 230, 231, 232, 233, 239
 Morsztyn Zbigniew 90
 Moser Dietz-Rüdiger 38, 40, 41, 54, 135, 183,
 261, 270, 271, 302, 303, 318, 320, 321,
 322, 337, 342, 353, 355, 373, 374, 375,
 384, 400, 401, 417, 470
 Moser-Rath Elfriede 43, 47, 50, 236, 239,
 240, 244, 371, 372, 373, 378, 381, 386,
 394, 404
 Mourey Marie-Therese 404, 443
 Mrowcewicz Krzysztof 43, 233, 449
 Mrowiński Płoczywłos Jan 360
 Mrozek Sławomir 103
 Mrozińska Stanisława 54, 314
 Muchembled Robert 37, 50, 53, 59, 71, 135,
 145, 175, 176, 177, 178, 202, 206, 207,
 209, 211, 303, 350, 457
 Mück Hans-Dieter 298, 321
 Mühlherr Anna 80
 Muir Edward 313
 Müller-Fraureuth Carl 444
 Müller Jan-Dirk 15, 111, 440
 Müller Johannes 315
 Münkler Herfried 368, 442, 448
 Münkler Marina 448
 Murner Thomas 128
 Muscatine Charles 206, 207, 208
 Nachod Hans 250
 Nadolski Bronisław 57
 Nährlich-Slateva Elena 321
 Nekanda Trepka Walerian 83, 93, 94, 449
 Nemius Ioannes 139, 140, 141, 142
 Neugebauer-Wölk Monika 382
 Neumann Helga 237, 265, 282, 414, 441
 Newman Jane O. 434
 Niccolò III. d'Este 196
 Nicolai Friedrich 72
 Niebrzegowska-Bartmińska Stanisława 29
 Niedźwiedz Jakub 340

- Niefanger Dirk 258, 281, 343, 399, 443
Niewieściński Jeremian 353, 358, 376
Niewójt Monika 218
Nowicka-Jeżowa Alina 13, 14, 42, 64, 70, 78,
139, 207, 222, 223, 267, 305, 373, 471
Nowohracki Cadasyłan patrz Nowokracki Ka-
dasyłan 29, 226, 229, 275, 296, 372, 448,
460, 461
Nowokracki Kadasyłan 29, 226, 229, 275,
296, 372, 448, 460, 461
Nycz Ryszard 29
Nykrog Per 209
- Oberbreyer Max 437
Oberman Heiko A. 23
Obizzo III. d'Este 196
Obrębska-Jabłońska Antonina 125, 267, 333
Ochocki Jan Duklan 83
Oestreich Gerhard 150, 168
Ogrodzki Jacek 68
Okoń Jan 14, 45, 46, 324, 328, 329, 330, 332,
336, 408, 422, 433
Oleski Jan 310, 353, 357, 376
Olko Justyna 294
Ong Walter James 340, 442
Opaliński Krzysztof 88, 113, 380
Opaliński Łukasz 112, 113
Opelt Ilona 125
Opitz Claudia 158, 259
Opolka Uwe 60
Orzechowicz Bolesław 107
Orzechowski Stanisław 87
Osterwald Grete 21, 296, 305, 389
Oszczęda Aleksandra 356, 365, 366
Otwinowski Erazm 360
Ovid 133, 142, 314
Ovidius Publius Naso siehe Ovid
- Papcke Sven 203
Paprocki Bartosz 200, 339
Parente James A. 399, 413, 430
Parker Patricia 16
Parsons Talcott 171, 368
Pasek Jan Chryzostom 32, 391
Pasierb Janusz 67
- Paszkwicz Piotr 85, 86
Paszkowski Marcin 132
Pauli Johannes 139, 154
Paulus von Tarsus 274, 326, 331, 342, 346
Paupert Anne 350
Pawlak Wiesław 357, 377
Paxillus Adam 374, 379, 380
Pelc Janusz 12, 53, 90, 267, 293, 314, 361,
381, 449
Periander Egidius 140
Peters Edward 165
Pfeiffer Bogusław 125, 197, 199, 201, 390
Pfeiffer Martin 331, 342
Pfleiderer Beatrix 251
Philipp der Gute 403
Philippus Bonus siehe Philipp der Gute
Pia Emilia 285
Picchio Riccardo 87, 282, 341
Pięknorzycki Józef 296, 297
Pieprzycki Maurycy z Babożenic 372
Piotrowczyk Andrzej 132, 406
Piramowicz Grzegorz 72
Pirecki Piotr 29, 103, 115
Pius V. 281
Piwińska Marta 73
Platt Dobrosława 293
Pleij Herman 440, 441, 442, 451, 452, 454,
463
Plessner Helmuth 252
Plessner Monika 262
Pliszka Marcin 314, 372
Pochat Götz 447
Podgórska Teresa 274
Podworzecki Jan 466
Pollak Roman 48, 52, 87, 138, 280, 285, 291,
301, 341, 444
Pomorski Jan 29, 97
Poniatowski Stanisław August 69, 81, 84, 103
Pontanus Joannes Jovianus 187, 405
Pontanus Jacobus 187
Poplatek Jerzy 324
Potkowski Edward 341
Potocki Wacław 58, 62, 231
Prawdźic Niedrwiel siehe Jurkowski Jan
Preisendanz Wolfgang 260

- Prejs Marek 43, 223, 449
 Prüve Ralf 203
 Prudentius Aurelius Clemens siehe Prudenz 443
 Prudenz 443
 Przechodzki Eligiusz 270
 Przetocki Hiacynt 149, 265, 272, 273
 Pszonka Jakub 294
 Puhvel Jaan 411
 Puzynina Jadwiga 65
- Quintilian 193, 286, 352
 Quintus Horatius Flaccus siehe Horaz
- Rabelais François 11, 27, 101, 260, 261
 Rädle Fidel 402, 423, 433, 434
 Raszewski Zbigniew 54, 315
 Raulff Ulrich 17, 321
 Rehberg Karl-Siegbert 169, 175
 Reinhard Wolfgang 121, 135, 143
 Rej Mikołaj 21, 23, 32, 39, 46, 47, 66, 90, 133, 209, 212, 213, 214, 215, 237, 240, 257, 271, 273, 274, 287, 288, 291, 295, 307, 332, 339, 360, 361, 402, 403, 416, 443, 448, 469
 Reszta Stanisław 133
 Revel Jacques 176
 Reynolds Dwight 408, 409
 Richards Donald 408
 Richards Jennifer 408
 Richlin Amy 141, 208, 225
 Richter Dieter 200, 266, 355, 440, 447, 448, 451, 463, 467
 Ridder Klaus 270
 Robinson Margaret 152
 Robortello Francesco 281
 Röcke Werner 9, 28, 111, 117, 118, 120, 122, 123, 128, 139, 146, 153, 185, 188, 194, 195, 196, 202, 237, 251, 252, 260, 263, 265, 270, 277, 282, 304, 316, 349, 350, 351, 375, 414, 430, 441, 442, 445, 448, 459, 460
 Rohse Eberhard 120
 Rok Bogdan 70, 218, 241, 312, 345
 Roloff Hans-Gert 80, 398, 403
 Roper Lyndal 39
- Rose Margaret A. 208, 446
 Rosenplüt Hans 319
 Rosivach Vincent 315
 Rospond Stanisław 47, 109, 193, 272, 318
 Rostafiński Józef 93
 Rostkowska Irena 307
 Roszkowska Wanda 314, 315, 371
 Rothe Hans 425
 Rudnicki Dominik 68
 Ruh Kurt 47, 179
 Rusterholz Peter 136
 Ryba Renata 314
 Rysiński Salomon 65, 291
 Rytel Jadwiga 449
 Rzepka Wojciech Ryszard 416
- Sachs Hans 124, 154, 375
 Salwa Piotr 282
 Samsonowicz Henryk 49, 76, 77, 79, 81, 84, 85, 87, 88, 94, 96, 115
 Sarnicki Stanisław 293
 Sauermann Dietmar 61
 Sawicki Jakub 302
 Sawitzki Mandy 428
 Sayce Olive 440
 Scaglione Aldo D. 77
 Scaliger Julius Caesar 281
 Schade Richard E. 399
 Scheid Nicolaus 429, 432
 Scheidt Kaspar 131, 136
 Schenda Susanne 20, 37, 79, 104, 117, 266, 304, 350, 467
 Schilling Heinz 14, 34, 37, 114, 168, 373
 Schindler Norbert 21, 39, 42, 53, 55, 61, 318, 320, 322, 333, 348, 372, 373, 449
 Schmidt Siegfried J. 97, 98
 Schmitz Heinz-Günter 113, 127, 128, 134, 138, 139, 141, 143, 144, 209, 214, 236, 249, 271, 272, 281, 404
 Schnell Rüdiger 44, 128, 190, 192
 Scholz Manfred Günther 439
 Schömel Wolfgang 340
 Schörle Eckart 158, 259
 Schöttker Dieter 13, 117, 263, 459
 Schreiber Georg 231, 373

- Schreiner Klaus 249
Schröder Werner 440
Schröter Michael 158, 161, 171
Schultze Brigitte 219, 301, 311, 330, 355,
398, 400, 401, 405, 408, 421, 425, 434,
435, 437
Schulze Winfried 34, 168, 406, 407, 425, 437
Schulz-Grobert Jürgen 121
Schüppert Helga 135
Schuster Margrit 403, 414, 415, 421
Schwarz Alexander 263
Schwerhoff Gerd 25, 53, 157, 164, 165, 171,
176, 178, 180, 249
Scribner Bob 320
Scribner Robert W. 39
Seepel Horst-Jürgen 137, 146, 147, 148
Segel Harold B. 401, 405, 409, 410
Seneca Lucius Annaeus 208, 313
Sęp Szarzyński Mikołaj 32, 295
Serczyk Jerzy 24, 69
Shakespeare William 16, 401
Sieferle Rolf Peter 160, 178
Siems Karsten 208
Sigismund III. Wasa 309, 408
Sigismund der Alte 85, 301, 314
Sillem Peter 46, 278
Siller Max 336
Simon Joseph 187
Simons Walter P. 165
Singer-Lambert Ingeborg 137
Singer Samuel 78
Sinko Tadeusz 139
Sitkowa Anna 201, 406
Siuts Hinrich 61
Siwek Gerard 53
Sixtus V. 281
Skarga Piotr 203, 219, 245, 360, 361, 431
Skowron Ryszard 20, 200
Skubiszewski Piotr 389
Sławińska Eugenia 67, 72
Sławiński Janusz 98
Śledź Edward 86
Ślęk-Szczerbicka Ludwika 99, 389
Słupski Stanisław 93, 94
Smolik Jan 291
Smolik Piotr 211
Smolinsky Heribert 39, 51
Smulski Jerzy 105
Sobieska Maria Kazimiera siehe d'Arquien
Marie Casimire Louise
Sokołowska Jadwiga 225, 306
Sokolski Jacek 21, 295
Sommerfeld Fortunat 270
Sondel Janusz 41
Sowizralius Januarius 54, 185, 241, 353, 439,
453
Speitkamp Winfried 180, 203
Spierenburg Pieter 171, 172
Spitzer Leo 110
Spriewald Ingeborg 123
Stallybrass Peter 101
Stanaszek Bogdan 29
Stanisław ze Skarbimierza 65
Stankiewicz Ludomir 297, 298
Starnawski Jerzy 108, 175, 255, 332, 346,
347, 359, 361, 362, 367, 374, 400
Starowolski Szymon 48, 88, 361
Stasiewicz Krystyna 305
Stefanowska Zofia 50
Steinhagen Harald 187
Stempel Wolfgang-Dieter 98, 207, 208, 209,
220, 224
Stieber Zdzisław 446
Stockhorst Stefanie 404
Striedter Jurij 80
Stróżyński Tomasz 270
Suchomski Joachim 263, 271, 283
Szczucki Szymon 303, 339
Szymdłowa Zofia 66
Szweykowski Zygmunt Maria 221
Szymanowski Józef 68
Szymańska Hanna 84
Szymonowicz Szymon 42, 360, 361, 381
Szyszkowski Marcin 58
Targosz Karolina 340, 341
Tazbir Janusz 24, 25, 26, 27, 30, 32, 33, 53,
60, 62, 64, 76, 77, 78, 89, 90, 93, 99, 101,
102, 103, 106, 114, 172, 221, 252, 293,
295, 296, 297, 347, 436, 464

- Temberski Andrzej 324, 336
 Tenberg Reinhard 121, 124, 128, 131, 132,
 136, 139, 140, 142, 143, 144, 147, 154
 Thiemann Susanne 350
 Thomas Louis-Vincent 216
 Thompson Stith 381, 403
 Thüring von Ringoltingen 80
 Tibullus Albius 88
 Topolska Maria 18, 110
 Trąba Mikołaj 302, 444
 Treibel Anette 172
 Trembecki Stanisław 67
 Trexler Richard C. 49
 Truong Nicolas 331
 Trztyprztycki Mauryceusz 232, 239, 241, 309,
 391
 Trzynadlowski Jan 44
 Tschopp Silvia Serena 343
 Turner Victor 398, 470
 Turowski Kazimierz J. 356, 406

 Ueding Gert 193, 282, 283, 286, 287
 Ujejski Józef 34
 Ulbrich Claudia 180
 Ulewicz Tadeusz 212, 280, 424, 471
 Ulicka Danuta 27, 260
 Urban-Godziek Grażyna 227

 Valentin Jean-Marie 187
 Veblen Thorstein 157
 Velten Hans Rudolf 28, 185, 188, 191, 196,
 202, 251, 252, 253, 260, 288, 316, 430
 Venatorius Thomas 346
 Vergil 88, 141
 Vergilius Publius Maro siehe Vergil
 Verheyen Bettina 154
 Vidal-Naquet Pierre 347
 Vincenz Andrzej 424
 Vives Juan Luis 134, 409, 414, 415, 431, 432

 Wachinger Burghart 111, 120, 122
 Wailes Stephen L. 136
 Walter Tilmann 16, 29, 111, 161, 162, 167,
 350
 Ward Donald J. 411

 Warning Rainer 260, 439
 Warttmann Renate 331
 Waško Andrzej 34
 Weber Max 161, 162, 163, 168, 465
 Weilen von Alexander 409, 415
 Weinberg Bernard 271
 Weintraub Wiktor 223
 Weise Christian 13, 18, 23, 34, 42, 46, 66,
 90, 99, 104, 120, 126, 128, 132, 139, 143,
 151, 160, 176, 188, 189, 190, 191, 214,
 243, 246, 262, 268, 273, 275, 279, 325,
 326, 329, 333, 335, 346, 347, 351, 352,
 353, 357, 362, 364, 377, 382, 389, 391,
 398, 402, 403, 413, 414, 415, 416, 419,
 430, 431, 434, 435, 437, 465, 467, 470
 Weiske Brigitte 433
 Wels Volkhard 399
 Welzel Barbara 165
 Wenskus Reinhard 43
 Wenzel Horst 434, 435, 437
 Wereszczyński Józef 201, 406
 Wesselski Albert 237
 Wężowicz-Ziółkowska Dobrochna 227, 228,
 231, 242
 White Allon 101
 White Hayden 27, 28, 97
 Wiegelmann Günter 61
 Wierzbowski Teodor 44
 Wiese Benno von 228, 421, 425, 460
 Wilczek Piotr 360
 Wilczewska Krystyna 41, 94, 130, 263, 307,
 325
 Wild Rainer 82, 171, 172, 467
 Wilkins Augustus Samuel 286
 Wilska Małgorzata 301
 Wincenty Kadłubek 41, 407, 417, 420
 Windakiewiczowa Helena 103
 Windakiewicz Stanisław 46, 89, 103, 293,
 456
 Winkler Martin 139, 140, 141, 142
 Winter Carsten 17, 238, 309, 352
 Wirzbięta Maciej Wiswe Hans 236
 Wiślicz Tomasz 37, 58, 61, 194, 227, 238,
 241, 242, 243, 245
 Wiśniewska Halina 58, 225

- Witczak Tadeusz 397, 402, 405, 406, 409
Wittchow Frank 237, 251
Wittenburg Andreas 347
Władysław Adam 52, 91, 191, 205, 225,
229, 232, 237, 239, 243, 244, 245, 276,
297, 303, 315, 339, 372, 466, 469
Władysław IV. Wasa 83, 397, 408
Włodarski Maciej 31, 38, 133, 235
Wojciechowska Beata 37, 316
Wojnicka Anna 209, 263
Wojtkowska-Maksymik Marta 283
Wojtowicz Jerzy 24, 69
Wojtowicz Witold 39, 41
Wolf Burkhardt 62
Wolf Matthias 172, 196, 280, 413
Wolny Jerzy 73, 301, 303
Wolpers Theodor 402
Worm Heinz-Lothar 137
Worstbrock Franz Josef 327
Woźniak Monika 405
Wróblewski Maciej 293
Wrona Ewa 314
Wulf Christoph 195, 251, 316, 435
Wunderlich Werner 13, 80, 117, 146, 263, 459
Wunsch Frank 231, 421
Wyczański Andrzej 43
Wyrobisz Andrzej 360

Young Christopher 60

Żabczyc Jan 220, 456
Zabłocki Franciszek 330
Zacher Christian K. 452
Zajączkowski Andrzej 32, 33
Zamoyski Jan 19, 347
Zaremba Stanisław 88
Zaremska Hanna 37
Żarnowski Janusz 63
Zawiliński Roman 257
Zawodniak Mariusz 13, 105
Zbylitowski Andrzej 361
Zbylitowski Piotr 339, 340, 361
Zemon Davis Natalie 21, 22, 107, 179, 227,
228, 253, 266, 268, 304, 313, 319, 348,
359
Zeumer Johann Caspar 327
Zienkowska Krystyna 69, 81, 82, 84
Zientara Benedykt 63
Zimorowicz Szymon 229, 230
Ziolkowski Jan M. 206, 207, 208, 225, 315
Ziomek Jerzy 46, 121
Ziontek Artur 314, 372
Zirfas Jörg 195, 435
Żołądź Dorota 451
Żółkiewski Stefan 61
Żórawska-Witkowska Alina 70
Zrzenczycki Jan 215
Zumthor Paul 222
Żukowska-Billip Kazimiera 225, 306
Żukowska Kazimiera siehe Żukowska-Billip
Kazimiera
Zybertowicz Andrzej 97
Zygmunt III Waza siehe Sigismund III. Wasa
Zygmunt Stary siehe Sigismund der Alte
Zygrowiusz Jan 133
Żygulski Kazimierz 464
Żygulski Zdzisław 389

**Sprach- und Kulturkontakte in Europas Mitte.
Studien zur Slawistik und Germanistik**

Herausgegeben von Andrzej Kątny und Stefan Michael Newerkla

- Band 1 Andrzej Kątny (Hrsg.): Sprachkontakte in Zentraleuropa. 2012.
- Band 2 Andrzej Kątny / Izabela Olszewska / Aleksandra Twardowska (eds.): Ashkenazim and Sephardim: A European Perspective. 2013.
- Band 3 Jacek Witkoś / Sylwester Jaworski (eds.): New Insights into Slavic Linguistics. 2014.
- Band 4 Witold Wojtowicz: Studien zur "bürgerlichen Literatur" um die Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert. Übersetzt von Karin Ritthaler. 2015.

www.peterlang.com