King's Research Portal

DOI:

[10.1515/9783110450972-013](https://doi.org/10.1515/9783110450972-013)

Document Version

Publisher's PDF, also known as Version of record

[Link to publication record in King's Research Portal](#)

Citation for published version (APA):

Bowden, S. (2016). Dinge und ars in 'Salman und Morolf'. In *Dingkulturen: Objekte in Literatur, Kunst und Gesellschaft der Vormoderne* (pp. 232–246). (Literature/Theorie/Geschichte; Vol. 9). de Gruyter.
<https://doi.org/10.1515/9783110450972-013>

Citing this paper

Please note that where the full-text provided on King's Research Portal is the Author Accepted Manuscript or Post-Print version this may differ from the final Published version. If citing, it is advised that you check and use the publisher's definitive version for pagination, volume/issue, and date of publication details. And where the final published version is provided on the Research Portal, if citing you are again advised to check the publisher's website for any subsequent corrections.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the Research Portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognize and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the Research Portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the Research Portal

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact librarypure@kcl.ac.uk providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Sarah Bowden, London

Dinge und *ars* in *Salman und Morolf*

Nachdem Salme, die schöne heidnische Frau des Königs Salman im mittelhochdeutschen Epos *Salman und Morolf*, entführt worden ist, besucht der Königsbruder Morolf einen alten Juden namens Berman, angeblich um ihn um Rat zu bitten. Der alte Jude führt Morolf in eine Kemenate, aber dort findet keine Ratsszene statt. Ohne Vorwarnung sticht Morolf den Juden ins Herz, weil dieser etwas besitzt, das Morolf braucht – seine Haut:

Morolff Salmans drut
oberhalb dem gurtel
loste er dem juden abe die hut.
er balsamte sie und leite sie an sinen lip.¹
(Str. 162)

Morolf tötet einen Mann, um sich mit dessen Haut zu verkleiden. Auf diese Weise kann er unerkannt in das Land des heidnischen Königs Fore fahren, um nach Salmans Frau Salme zu suchen. Diese Szene ist bemerkenswert nicht nur wegen ihrer Grauenhaftigkeit, sondern auch wegen der Neutralität, mit der sie erzählt wird. Kein Kommentar wird abgegeben und Morolfs Gewalttätigkeit wird weder entschuldigt noch verurteilt. Es gibt, was die spezifische Darstellung angeht, wohl kaum Vergleichbares in der mittelhochdeutschen Literatur.

Ich habe sie aus zwei Gründen an den Anfang dieses Aufsatzes gesetzt. Erstens ist die Haut – ungeachtet ihrer Seltsamkeit – ein Ding in einem Text, in welchem es von Dingen nur so wimmelt. Dinge spielen dabei für den Handlungsverlauf von *Salman und Morolf* eine ganz entscheidende Rolle. Verschiedene Arten von Dingen kommen in fast jeder Szene vor, darunter einerseits Alltagsdinge, andererseits aber auch Zauberdinge wie der Zauberring, mit dem Salme von Fore umworben wird.

Zudem lässt sich die Haut drei unterschiedlichen Kategorien von Dingen zuordnen, die ich im Folgenden zentral diskutieren werde. Erstens ist sie (wie ein Kleidungsstück) ein Mittel der Verkleidung, d. h. ein Gegenstand, der funktional einem bestimmten Handlungsbereich zuzurechnen ist. Morolf benutzt die Haut, um sich zu verkleiden und eine Aufgabe erfolgreich durchzuführen. Die Haut gehört aber auch zu einer zweiten Gruppe von Dingen im Text, die sehr speziell in einer bestimmten Situation mit einem bestimmten Ziel hergestellt werden und deren Herstellung eine besondere, ungewöhnliche, oft technische Fertigkeit demonstriert: mechanisch-technische Dinge wie Morolfs Unterseeboot oder der Ring, mit dem er Salme vom Schachspiel ablenkt. In der oben zitierten Textstelle benutzt Morolf

¹ *Salman und Morolf*. Hrsg. von Alfred Karnein. Tübingen 1979 (ATB. 85). Alle folgenden Textzitate sind dieser Ausgabe entnommen.

ein messer scharff und lang und sticht den alten Mann *durch sin hertz* (Str. 161), wahrscheinlich um zu vermeiden, dass die Haut beschädigt wird. Danach demonstriert er mit dem Einbalsamieren der Haut ein besonders hochgradig spezialisiertes Können. Die dritte Kategorie von Dingen, der die Haut schließlich auch noch zugehört, ist die verdinglichte Person. Die Häutung des alten Juden (s. o.) zeigt, wie leicht eine Person zu einem Ding gemacht oder als ein Ding betrachtet werden kann – ein Thema, auf das ich später in Bezug auf Salme noch einmal eingehen werde.

Der zweite Grund, weshalb ich die Hautszene als Ausgangspunkt gewählt habe, ist ihre Auffälligkeit. Einen Mann zu häuten und seine Haut zu tragen, ist äußerst seltsam und die intendierte Reaktion des mittelalterlichen Publikums kann kaum rekonstruiert werden.² Wie schon erwähnt, gibt es keinen Erzählerkommentar zur Hautepisode, und auch sonst gibt es keinen Hinweis darauf, dass die – auch an anderen Stellen scheinbar unnötig gewalttätigen – Aktionen Morolfs negativ zu beurteilen wären.³ Sollte man Morolfs grauenhafte Gewalttat missbilligen? Jemandem die Haut abzuziehen ist normalerweise negativ konnotiert, wie z. B. im Fall des Heiligen Bartholomäus.⁴ Oder zeigen sich in der Szene antisemitische Neigungen? Denn es fällt auf, dass Morolf nur Heiden und Juden tötet und dass alle jüdischen Eigenschaften von der Haut verschwinden, sobald sie von Morolf getragen wird, der sie nur benutzt, um wie ein alter Mann auszusehen – zusätzlich verkleidet er sich auch als Pilger. Oder sollte man ganz einfach den Erfindungsreichtum Morolfs bewundern?

Diese Rezeptionsschwierigkeiten zeigen sich in den Grundproblemen der Forschung zu diesem Text.⁵ Man hat immer Schwierigkeiten gehabt, einen morali-

² Der einzige bekannte Hinweis zur Rezeption dieser Episode kommt aus *Frau Metze*, einem schwankhaften Text des 14. Jahrhunderts vom Armen Konrad: *Wa man von wunderlisten seit, / da gedenket man der listikeit, / wie Marolf einen juden schant / und sich in sine hut verwant, / daz man in niht erkande. / sust vuor er in dem lande / unz daz er aventiure vernam*. Der Arme Konrad. Frau Metze die Käuflerin. In: Neues Gesamtabenteuer. Hrsg. von Heinrich Niewöhner. Erster Band. 2. Aufl. Dublin/Zürich 1967, S. 70–83, V. 1–7.

³ Später tötet Morolf einen freundlichen alten Heiden, um seine Anwesenheit im Land Fores zu verbergen (Str. 183f.), und am Ende der Erzählung tötet er Salme, während sie badet (Str. 777). Beide Szenen werden äußerst pragmatisch erzählt – der Erzähler formuliert keinerlei Tadel.

⁴ Sarah Kay: Original Skin. Flaying, Reading and Thinking in the Legend of Saint Bartholomew and Other Works. In: *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 36 (2006), S. 35–73. Das Abziehen der Haut ist normalerweise die Strafe für Hochverrat und kann auch – laut Kay – als Akt des Büßens umcodiert werden. Zur Häutung als Strafe vgl. auch W. R. J. Barron: The penalties for treason in medieval life and literature. In: *Journal of Medieval History* 7 (1981), S. 187–202.

⁵ Auf die Gattungs- und Datierungsschwierigkeiten des Textes will ich hier nicht näher eingehen. Für eine ausführliche Diskussion der Problematik der Brautwerbungsepik vgl. Armin Schulz: Morolfs Ende. Zur Dekonstruktion des feudalen Brautwerbungsschemas in der sogenannten ‚Spielmannsepik‘. In: *PBB* 124 (2002), S. 233–249; Sarah Bowden: *Bridal-Quest Epics in Medieval Germany. A Revisionary Approach*. London 2012 (MHRA Texts and Dissertations. 85); Rabea Kohnen: *Die Braut des Königs. Zur interreligiösen Dynamik der mittelhochdeutschen Brautwerbungserzählun-*

schen Kern des Texts zu identifizieren.⁶ Wurde ein solcher dennoch proklamiert, so wurde dieser meist in der Warnung vor den Gefahren weiblicher Schönheit und der Mahnung zum Maßhalten in Liebesbeziehungen gesehen.⁷ Fast immer werden aber die Ambiguität und die Verkehrrungsstrategien des Texts betont. Zum einen werde das Erzählmuster des Brautwerbungsschemas *dekonstruiert* und *umcodiert*, indem der christliche König seine – in der Tat unpassende – Frau wiederbekommen statt umwerben will und die Heiden die Brautwerbungsfahrt unternehmen.⁸ Außerdem werde gegen soziale und hierarchische Normen verstoßen; besonders gelte das für Morolf, der oft den Schwerpunkt solcher Analysen bildet und als Inbegriff der Inversion oder als problematische Mischung von verschiedenen Typen verstanden wird.⁹ Ich interessiere mich hier im Folgenden für seine Beziehung zu Dingen, die er immer – so der Erzähler – mit *listen* handhabt. In diesem Aufsatz werde ich mich weitgehend auf diesen Aspekt konzentrieren (I.). Danach werde ich kurz die Verdinglichung Salmes analysieren (II.) und in einer Schlussbilanz – wahrscheinlich vergeblich, was aber auch ein aussagekräftiger Befund wäre – über die Dinge nach einer moralischen Kernaussage des Textes suchen (III.). Meine Absicht ist es, durch eine Untersuchung der Rolle von Dingen zu einem kritischen Verständnis der Regeln zu kommen, welche die erzählte Welt des Textes und den

gen. Berlin/Boston 2014 (Hermaea. 133), S. 1–39. Zur Datierungsproblematik – der Text wird nicht mehr ohne Weiteres auf das 12. Jahrhundert datiert – vgl. Sabine Griesse: Salomon und Markolf. Ein literarischer Komplex im Mittelalter und in der frühen Neuzeit. Tübingen 1999 (Hermaea. 81), S. 77 f.

⁶ Schulz (Anm. 5), S. 236: „[D]er Text ist von einer geradezu irritierenden Amoralität geprägt.“

⁷ Lydia Miklautsch: *Salman und Morolf* – Thema und Variation. In: *Ir sult sprechen willekomen. Grenzenlose Mediävistik. Festschrift für Helmut Birkhan zum 60. Geburtstag*. Hrsg. von Christa Tuc-zay, Ulrike Hirhager, Karin Lichtblau. Bern 1998, S. 284–306; Claudia Bornholdt: „in was zu schouwen also not“: *Salman und Morolf* bildlich erzählt. In: *Visualisierungsstrategien in mittelalterlichen Bildern und Texten*. Hrsg. von Horst Wenzel, C. Stephen Jaeger. Berlin 2006 (Philologische Studien und Quellen. 195), S. 226–47; Griesse (Anm. 5), S. 107–132.

⁸ Vgl. bes. Walter Haug: *Brautwerbung im Zerrspiegel*. In: *Sammlung, Deutung, Wertung. Ergebnisse, Probleme, Tendenzen und Perspektiven philologischer Arbeit. Melanges de littérature médiévale et de linguistique allemande offerts à Wolfgang Spiewok à l’occasion de son soixantième anniversaire par ses collègues et amis*. Hrsg. von Danielle Buschinger. Amiens 1988, S. 179–188.

⁹ Hans-Jürgen Bachorski: *Serialität, Variation und Spiel. Narrative Experimente in *Salman und Morolf**. In: *Heldensage – Heldenlied – Heldenepos. Ergebnisse der II. Jahrestagung der Reineke-Gesellschaft*, Gotha, 16.–20. Mai 1991. Hrsg. von Danielle Buschinger, Wolfgang Spiewok. Amiens 1992 (WODAN. 12), S. 7–29; Otto Neudeck: *Grenzüberschreitung als erzählerisches Prinzip. Das Spiel mit der Fiktion in *Salman und Morolf**. In: *Erkennen und Erinnern in Kunst und Literatur. Kolloquium Reinsburg*, 4.–7. Januar 1996. Hrsg. von Dietmar Peil in Verbindung mit Wolfgang Frühwald. Tübingen 1998, S. 87–114; Schulz (Anm. 5), S. 241–245. Dieser vertritt die These, dass der Epilog in Reimpaarversen, der in manchen spätmittelalterlichen Drucken des Texts zu finden ist und die Reue, den Tod und die Himmelfahrt Morolfs beschreibt, die normsprengenden Tendenzen des Werks korrigiert. Vgl. dagegen Rabea Kohnen, die überzeugend argumentiert, dass dieser Epilog die Ambiguitäten des Textes weiterführt; Rabea Kohnen: *Alternate Endings und Varianz. Überlegungen zu Morolfs Himmelfahrt*. In: *Alterität als Leitkonzept für historisches Interpretieren*. Hrsg. von Anja Becker, Jan Mohr. Berlin 2012 (Deutsche Literatur. Studien und Quellen. 8), S. 171–195.

Text als Artefakt bestimmen, und damit einige Interpretationsprobleme neu zu perspektivieren.¹⁰

I Morolfs list

Die Morolffigur ist den Mediävisten ein Rätsel. Zunächst ist die Beziehung zwischen dem Morolf unseres Epos' und dem Markolf der Spruchtradition, dem Bauern, der die Weisheit des Königs Salomon mit seiner Schlaueit übertrifft, ungeklärt.¹¹ Unser Morolf ist kein Bauer, sondern der Bruder des Königs – der nicht mit dem biblischen Salomon identifiziert werden sollte. Sein Adel bleibt trotz der undurchschaubaren Verkleidungen noch präsent (vgl. Str. 195; 236 f.; 650). Einige Elemente seines Verhaltens entsprechen aber dem des Bauern Markolf (s. o.), der oftmals auf schwankhafte Weise seine Gegner täuscht, zum Beispiel in einer Schwankepisode, die in der Spruchtradition und im Epos vorkommt, in der Morolf/Markolf Salomon sein nacktes Hinterteil zeigt.¹² Es wird daher oft so argumentiert, Morolf sei eine hybride, unfassbare, sogar zweideutige Figur (zugleich Adliger und gewalttätiger Anarchist), der seinem Bruder helfe und zugleich die Autorität des Königs unterlaufe, der gegen soziale Normen verstoße und so weiter.¹³ Fest steht, dass Morolfs Verhaltensweise innerhalb der mittelalterlichen Literatur außergewöhnlich ist. Es scheint aber auch so zu sein, dass im Falle Morolfs Sein und Tun allzu leicht verwechselt werden können. Meines Erachtens ist die angebliche Hybridität Morolfs nicht so sehr durch eine ihm inhärente Mischung verschiedener Figurentypen bestimmt, wie oft behauptet wird, sondern eher durch seine Fähigkeit, verschiedene Verhaltensweisen anzunehmen – etwas, das also nicht auf eine Hybridität der Figur hindeuten muss. In diesem Sinne lohnt es sich, den Umgang Morolfs mit Dingen zu analysieren.

¹⁰ In diesem Zusammenhang will ich eine Parallele zwischen meiner Arbeit und derjenigen von Anna Mühlherr zum *Nibelungenlied* ziehen: Anna Mühlherr: Nicht mit rechten Dingen, nicht mit dem rechten Ding, nicht am rechten Ort. Zur *tarnkappe* und zum *hort* im *Nibelungenlied*. In: PBB 131 (2009), S. 461–492. Sie versucht, S. 461, „Dinge in den Erzählwelten des 12./13. Jahrhunderts so zu fokussieren und historisch-kritisch zu erörtern, dass sie zu einer Grundkategorie der Analyse dieser Welten werden und die mittlerweile unhinterfragt gültige und habituell gewordene Perspektive auf die Figuren als hermeneutischem Angelpunkt in Frage stellen oder zumindest ergänzen“.

¹¹ Zum Problem des Markolfkomplexes vgl. die ausführliche Arbeit von Griesse (Anm. 5).

¹² Salomon et Marcolfus. Hrsg. von Walter Benary. Heidelberg 1914 (Sammlung mittellateinischer Texte. 8), S. 43 f.; Salomon und Markolf. Das Spruchgedicht. Hrsg. von Walter Hartmann. Halle 1934 (Die deutschen Dichtungen von Salomon und Markolf. 2), V. 1487–1552.

¹³ Schulz (Anm. 5), S. 241 f.: „Morolf, die männliche Hauptfigur, tritt einmal in höfischer Vollkommenheit, Feinheit und Großzügigkeit auf, das andere Mal als rasender Heros, listiger Ränkeschmied, furzender Derbling und sogar als feiger Mörder.“

Fast jede Aktion im Text wird explizit mithilfe eines Dinges durchgeführt. Die Figuren, ihre Vorgehensweisen und Motivationen werden durch die Dinge, die sie benutzen, bei sich tragen oder geschenkt bekommen, entscheidend geprägt, ja sogar determiniert. Erfolgreiche oder siegreiche Handlungszüge sind meist von Dingen abhängig, oder besser: der richtigen Anwendung von Dingen. Andersherum ausgedrückt: Manche Dinge gewinnen erst dann Macht, wenn sie richtig benutzt werden, d. h. sie sind für den Handlungsverlauf nötig, aber funktionieren erst, wenn eine Figur sie durch irgendeine Fertigkeit ins Spiel bringt. Es überrascht also nicht, dass Morolf – die Figur, die für das Fortschreiten des Handlungsverlaufs und die Lösung des gestellten Problems hauptsächlich verantwortlich ist – auch derjenige ist, der für die Herstellung und Anwendung von Dingen auffällig, ja spektakulär begabt ist.

Keine Aktion Morolfs erfolgt ohne klare Zielsetzung. Alles, was er unternimmt, steht im Dienste der Hauptaufgabe, nämlich dem Wiederfinden und Zurückbringen von Salme; dabei benutzt er Dinge auf äußerst geschickte Weise.¹⁴ Alles, was er mit Dingen tut, wird detailliert und spezifisch erklärt. Das erste Beispiel dafür ist die Anwendung von Verkleidungen, die in ihrer Dinglichkeit beschrieben werden.

Nachdem Salme zum ersten Mal entführt worden ist, verkleidet sich Morolf mehrere Male, um sie wieder zurückzugewinnen, zuerst als Pilger in der oben erwähnten Haut und später – nachdem Salme abermals entführt worden ist – in einer Reihe von verschiedenen Verkleidungen, zuerst als Krüppel und dann, nachdem er ertappt worden ist, als Pilger, Spielmann, Fleischer und Krämer. Es ist nicht zu leugnen, dass diese Episode primär Komik erzeugen soll: Der von Salme identifizierte Krüppel wird von den Männern Princians gesucht, hat sich aber schon als Pilger umgekleidet, der die Männer aus der Stadt auf die Jagd nach dem angeblichen Krüppel schickt. Der Pilger wird später auch als Morolf identifiziert, aber dieser hat sich wieder anders verkleidet, schickt die Männer Princians nochmal aus der Stadt und so weiter. Das Nebeneinander der verschiedenen Verkleidungen betont aber auch das, was wir von den vorherigen Verkleidungen Morolfs schon gewusst haben: dass gelingende Verkleidungen sehr auffällig von der sorgfältig bedachten Handhabung von Verkleidungsdingen (d. h. Kleidungsstücken und Ausstattung) abhängen. Um Spielmann zu werden, genügt es nicht, eine Harfe und prächtige rote Kleider zu tragen; genauso wichtig ist es, dass die Gebärden stimmen: *er ging in allen den geberden, / als obe er were ein spielman* (Str. 688). Wenn er sich als Fleischer ausgibt, hat Morolf *ein wetzestein / und eine messer, das vil wol sneitt* (Str. 702) bei sich, aber eben nicht als lediglich mitgeführte Verkleidungsrequisiten. Er verwendet sie tatsächlich, wenn er Fleisch schneidet und es den Männern Princians verkauft (Str. 706 f.). Etwas Ähnliches passiert schon bei der

¹⁴ Henning Wuth: Morolfs Tauchfahrt. Überlegungen zur narrativen Bedeutung von ‚Technik‘ im *Salman und Morolf*. In: Archiv 235 (1998), S. 328–344, hier S. 342: „Er [Morolf] ist Techniker, der sich der Technik bedient, um zum Ziel zu kommen.“

ersten Verkleidung, wenn Morolf die Haut des Juden richtig trägt: *inn der hute ging der ritter lobesan / in allen den geberden, / als were sie im gewachsen an* (Str. 163).

Morolf scheint sich Bruno Latours *Theorie des Kollektivs* sozusagen gut zu Eigen gemacht zu haben, deren Kernsatz von Böhme als „Versammlung des Selbst und des Dings zu einer Einheit zum Ziel“ wiedergegeben wird.¹⁵ Morolf erkennt, dass es bei den meisten Handlungen auf „die komplexen Interferenzen materieller und symbolischer, menschlicher und nicht-menschlicher Anteile“ ankommt.¹⁶ Am Beispiel des Gewehrs fragt Latour: Wer schießt? Wer ist dafür verantwortlich? Der Mann oder das Gewehr? Er argumentiert, dass in einem solchen Fall Subjekt und Objekt nicht klar differenziert werden sollten, denn „[a]ction is simply not a property of humans *but of an association of actants*“, und diese Aktanten bieten einander neue Möglichkeiten und Funktionen.¹⁷ Laut Böhme ist „[d]as Ich [...] auf die Dinge ausgedehnt“; Selbst und Ding verschmelzen ineinander, Subjektivität kann nicht klar definiert werden.¹⁸ Die Dinge, die von diesen beiden Theoretikern hauptsächlich diskutiert werden, sind Dinge der Moderne, Maschinen oder Geräte – das Auto, die U-Bahn. Und obwohl wir zu unserem Text keine Frage wie „Wer fährt? Mann oder Auto?“ stellen können, werfen wir ähnliche Fragen auf, zum Beispiel: „Wer agiert? Morolf oder die Haut des alten Juden?“ In unserem Text bieten Dinge besondere Möglichkeiten – dies wird von Latour *interference* genannt¹⁹ –, indem sie nicht nur Mittler sind, sondern ihre eigenen Skripte oder Handlungsschemata besitzen. Wie Böhme sagt: „Artefakte sind inkorporierte Handlungsschemata. Sie enthalten [...] Skripte derjenigen Operationen, die ihnen angemessen sind.“²⁰ Morolfs Verkleidungsdinge sollten vielleicht nicht so strikt verstanden werden, weil sie im Gegensatz zu einem Auto oder Gewehr keine eingebauten Funktionen haben, aber ihnen ist zumindest ein Erwartungshorizont von Handlung inhärent – ein Schlachtermesser muss nicht Fleisch schneiden, aber man erwartet von ihm, dass es Fleisch schneiden wird.

Es fällt also auf, dass sich Morolf der Möglichkeiten von inkorporierten Handlungsschemata (oder Erwartungshorizonten) von Dingen äußerst bewusst ist und

¹⁵ Hartmut Böhme: *Fetischismus und Kultur. Eine andere Theorie der Moderne*. Reinbek b. Hamburg 2006, S. 81. Latour erklärt das Prinzip selbst im Glossar zu seinem Buch *Pandora's Hope*; Bruno Latour: *Pandora's Hope. Essays on the Reality of Science Studies*. Cambridge MA 1999, S. 304: „COLLECTIVE: Unlike society, which is an artifact imposed by the modernist settlement, this term refers to the associations of humans and nonhumans. While a division between nature and society renders invisible the political process by which the cosmos is collected in one livable whole, the word ‚collective‘ makes this process central. Its slogan could be ‚no reality without representation‘.“

¹⁶ Böhme (Anm. 15), S. 79.

¹⁷ Latour (Anm. 15), S. 182.

¹⁸ Böhme (Anm. 15), S. 80.

¹⁹ Zum Thema *interference* vgl. Latour (Anm. 15), S. 178–180.

²⁰ Böhme (Anm. 15), S. 82.

immer bereit ist, seine eigene Identität mit derjenigen des jeweiligen Verkleidungsdinges verschmelzen zu lassen. Er erkennt, dass andere Figuren etwas Bestimmtes von seinen Verkleidungsdingen erwarten, und unterwirft sich deshalb den (An-)Forderungen der Dinge. Diese Unterwerfung ist jedoch bewusst und gezielt und setzt sich insofern von der in der *Theorie des Kollektivs* gegebenen Definition ab. Denn obwohl die anderen Figuren im Text primär auf die Verkleidungsdinge achten, wissen die Leser oder die Hörer immer, dass die Dinge von Morolf bewusst angewendet werden. Der aktive Einsatz des Messers durch Morolf beim Fleischschneiden ist also prominenter als bei einem richtigen Fleischer und Morolfs Identität – obwohl geschickt verkleidet – tritt dadurch immer stärker hervor. Morolfs Geschicklichkeit und seine Fähigkeiten werden auf diese Weise betont.

Darüber hinaus erstreckt sich diese Geschicklichkeit, wie oben erwähnt, auch auf das Herstellen von Dingen. In Fores Land spielt er mit Salme Schach, und wenn sie gewinnt, hat er sein eigenes Haupt verspielt. Er hat jedoch einen Ring mitgebracht, worin *mit listen* eine Nachtigall eingesetzt worden ist, die auftaucht und singt, wenn er den Ring anzieht (Str. 248 f.). Damit kann er Salme vom Spiel ablenken und selbst gewinnen. Später verkleidet Morolf Salman als Pilger in einem Pilgermantel, *dar inne was verwircket mit listen ein stahel hut* (Str. 391), und gibt ihm eine Krücke, worin ein Schwert verborgen ist, das Salman später im Kampf mit den Heiden benutzen kann (Str. 516). Doch das auffälligste Ding, das er herstellt, ist ohne Zweifel das kleine Boot, in dem er zu Fores Land fährt:

Morolff ime bereiten hieß
 ein schiffelin von leder,
 wann er es uff das mere gestieß,
 das was mit beche wol berant.
 czwei venster gabent im das liecht,
 also machte er es selber mit siner hant.
 (Str. 174)

Später, wenn er aus dem Land fliehen muss, erfahren wir, dass das Boot noch andere Eigenschaften hat. Von den Schiffen Fores umgeben, kann Morolf sein Boot zum Meeresboden tauchen lassen, weil ein Rohr im Boot eingebaut wird, wodurch er atmen kann:

Ein rore in das schiffelin gieng,
 dar durch Morolff den atum enpfing.
 das hat er wol gemachet dar an
 mit einem starcken leder
 Morolff der listige man.
 Ein schnür die lag oben dran,
 daz dem tugenthafftigen man
 das ror nit ließ brechen ab.
 er verbarg sich zu dem grunde
 vollichen vierzehen tag.
 (Str. 343 f.)

Morolfs Unterseeboot kann auf aufschlussreiche Weise mit der Tauchfahrt Alexanders verglichen werden, die sowohl in deutschen als auch in lateinischen Alexanderdichtungen beschrieben wird.²¹ Im *Alexander* Ulrichs von Etzenbach werden die technische Ausrüstung zur Unterseefahrt und die Details ihrer Herstellung wie bei *Salman und Morolf* sorgfältig – sogar sorgfältiger – beschrieben:

er hiez machen ein glas:
 ich wil iu sagen wie daz was,
 ob mich des die wârheit mante.
 daz underteil was als ein kante.
 dar ûf was ein überlit
 gar künstlich versmit,
 als die meister daz erdahten,
 die ez veste zesamen brâhten,
 als sie wolden des geniezen.
 dâ die teil zesamen stiezen,
 dâ heten siez alsô zuo brâht:
 listeclich was ez erdâht
 und gevestent gar envollen:
 lîm, öl, zigel, boumwollen,
 dâ mit vermahet daz glas
 alumme an den fuogen was.
 in îsenbant und an keten
 vaste siez gehangen heten.
 ez war gar dicke und doch lieht.
 der meister mir dâ von vergiht
 ez het ein hals offen lanc,
 daz hohe über daz wazzer swanc:
 dâ mit daz glaz vienc den luft.²²

Die hier beschriebene Fahrt Alexanders wie auch sein Greifenflug haben jedoch keine praktische Funktion. Es geht eher darum, die Grenzen der menschlichen Erfahrung so weit wie möglich zu erweitern. Anders Morolf: Er will nicht beweisen, dass er etwas tun kann, was niemand vorher erreicht hat, und er interessiert sich überhaupt nicht für den Meeresgrund als solchen. Er will nur Fores Männern entfliehen und hat zu diesem Zweck ein Boot hergestellt, mit dem er im Verborgenen reisen kann.

Die Beziehung Morolfs zu Dingen ist also praktischer Natur und wird von ganz spezifischen Fähigkeiten und Fertigkeiten geprägt. Er geht mit Dingen bezogen auf

²¹ Vgl. dazu Wuth (Anm. 14), bes. S. 330 f.

²² Ulrich von Etzenbach: *Alexander*. Hrsg. von Wendelin Toischer. Tübingen 1888 (BLV. 183), V. 24183–24205. Vgl. auch Wuth (Anm. 14), S. 331, der argumentiert, dass der *Alexander* Ulrichs und *Salman und Morolf*, wie auch der *Alexander* Johannes Hartliebs, auf einer Ebene von „Bauplanmentalität“ operierten, „die weitab von den sonst üblichen Überfiktionen technischer Errungenschaften liegt“.

Handlungsziele sehr geschickt um. Das Wort, das ihm im Text wiederholt zugeschrieben wird, ist *list*: Er unternimmt etwas *mit listen* oder wird als *der listige man* beschrieben. Wenn eine Analyse sich auf Dinge konzentriert, scheint mir, dass die in der Forschung oft unterstrichene Klugheit und Schlaueit in der *list* Morolfs in der Tat der Wissenschaft und dem technischen Können, d. h. der *ars*, zugeordnet sind.²³

Hier ist nicht der Raum, auf die komplexe und facettenreiche Diskussion um die Geschichte und Rezeption der *artes mechanicae* ausführlich einzugehen. An dieser Stelle beschränke ich mich auf den Hinweis, dass in jüngerer Zeit häufiger argumentiert wird, Handarbeit und Technik seien im Mittelalter – besonders vom 12. Jahrhundert an – positiver bewertet worden als bisher angenommen.²⁴ Besonders wichtig in dieser Hinsicht ist das *Didascalicon* von Hugo von St. Victor, worin er sagt, dass – grob zusammengefasst – die *artes mechanicae* eine selbstständige Kategorie des Wissens bilden und als Heilmittel gegen die postlapsarische körperliche Schwäche dienen können.²⁵ Trotz des Einflusses Hugos von St. Victor scheint es mir, dass die *artes mechanicae* im Mittelalter ganz unterschiedlich verstanden, definiert und bewertet wurden, und es lohnt sich also, die textspezifische Darstellung der *listen* Morolfs näher zu überprüfen.

Zunächst ist von Bedeutung, dass die *list* Morolfs keine angeborene Eigenschaft, sondern das Ergebnis seiner Reisen und Erfahrungen ist. Seine besonderen Fähigkeiten und Fertigkeiten werden oft dadurch begründet, dass er *hette der lande vil erfarn* (Str. 163).²⁶ Diese Erfahrung kann nicht auf einen anderen – einen Unerfahrenen – übertragen werden. Das sehen wir besonders gut in der Episode, in welcher Morolf Salman dazu zwingt, sich als Pilger zu verkleiden und sich an

²³ Vgl. dagegen Bachorski (Anm. 9), S. 16: „Sie [die List Morolfs] fungiert [...] nicht nur zur Rettung der Ehre des Königs Salman und zur Festigung seiner Herrschaft, sondern es liegt in ihr zugleich ein latent bedrohliches Element, durch das die richtige Herrschaft und letztlich jede ‚natürliche‘ Autorität gefährdet werden kann.“ Klar ist, dass das Wort *list* nicht nur – oder sogar hauptsächlich – negative Konnotationen besitzt. Vgl. den Eintrag ‚list‘ in Matthias Lexer: *Mittelhochdeutsches Handwörterbuch*. 3 Bde. Leipzig 1872–1878, hier Bd. 1.

²⁴ Zur Geschichte der *artes mechanicae* im Mittelalter vgl. Fritz Krafft: *Artes mechanicae*. In: *LexMA*. Bd. 1 (1980), Sp. 1063–1065; Alistair Cameron Crombie: *Augustine to Galileo*. Bd. 1., 2. Aufl. London 1959, S. 183–196; Peter Sternagel: *Die artes mechanicae im Mittelalter. Begriffs- und Bedeutungsgeschichte bis zum Ende des 13. Jahrhunderts*. Kallmünz 1966 (Münchener Historische Studien. Abteilung Mittelalterliche Geschichte. 2). Ein wichtiger Forschungsüberblick, der die Schwierigkeiten hervorhebt, eine allgemeine Einschätzung der *artes mechanicae* im Mittelalter vorzunehmen, wird von Elspeth Whitney angeboten; Elspeth Whitney: *Paradise Restored. The Mechanical Arts from Antiquity through the Thirteenth Century*. Philadelphia 1990 (Transactions of the American Philosophical Society. NS 80. 1), S. 1–21.

²⁵ Hugo von Sankt Viktor: *Didascalicon. De studio legendi*. Studienbuch. Hrsg. und übersetzt von Thilo Offergeld. Freiburg i. Breisgau 1997 (Fontes Christiani. 27). Vgl. auch die ausführliche Einführung zum Text: *The Didascalicon of Hugh of Saint Victor. A Medieval Guide to the Arts*. Hrsg. von Jerome Taylor. New York 1961.

²⁶ Vgl. auch ähnliche Formulierungen in den folgenden Strophen: 130, 240, 255, 309, 349.

Fores Hof einzuschleichen; Salman wird schnell ertappt, weil seine Schönheit und sein Adel nicht verborgen werden können.²⁷ Wie bereits erwähnt, ist es nicht zu leugnen, dass der Adel Morolfs auch nicht völlig verborgen werden kann, aber diese Tatsache lässt seine Verkleidungen interessanterweise nicht fehlschlagen und unterminiert auf keinen Fall seine Meisterschaft des Verkleidens. Sein Adel wird zweimal von Heiden erkannt (Str. 195; 650), die jedoch nie daran zweifeln, dass dieser Mann ein Pilger oder ein Krüppel ist. Das ist überraschend und es ist zu fragen, warum der Adel Morolfs in diesem Zusammenhang überhaupt erwähnt wird. Möglich ist, dass die Erwähnung des Adels das Publikum vor allem darauf hinweisen soll, dass dieser Mann kein Pilger, sondern ein echter Adliger ist und dass seine besonderen Verhaltensweisen auf eine erlernte Wissenschaft, d. h. nicht auf ‚angeborene‘ Hybridität zurückzuführen sind. Morolf hat also seine *list* gelernt. Es sollte jetzt auch klar sein, dass die *list* Morolfs darin besteht, Dinge intelligent anzuwenden, um ein Problem zu lösen. Es bleibt jedoch in der Schwebe, ob das Publikum diese Fähigkeit als vorbildlich verstehen soll.

Mittelalterliche Diskurse über die *artes mechanicae* sind hauptsächlich religiös geprägt, d. h. die *artes* wurden – grob gesagt – entweder negativ beurteilt, weil sie im Vergleich mit den göttlichen Kräften für überflüssig oder sogar anmaßend gehalten wurden, oder positiv beurteilt, weil sie zur spirituellen Entwicklung beitragen konnten.²⁸ In unserem Text ist es jedoch schwierig, das technische Können Morolfs in irgendeine religiöse oder philosophische Denktradition einzupassen, und zwar nicht nur weil die Datierung des Texts, wie oben erwähnt, umstritten bleibt. Es fällt auf, dass es in der Tat kaum irgendeinen Hinweis gibt, ob die Aktionen Morolfs positiv oder negativ beurteilt werden sollen. Auf der einen Seite wird ihm nie Hybris vorgeworfen, auf der anderen Seite stellt er sein Unterseeboot nicht her, um Gott durch sein menschliches Talent zu verehren.²⁹ Wenn er gegen die Heiden kämpft, wird er als *miles christianus* beschrieben,³⁰ aber es besteht kein Interesse daran, den Zustand der Menschheit als durch die *artes mechanicae* verbesserbar darzustellen. Dennoch ist es möglich, dass die *list* Morolfs die Fähigkei-

²⁷ Morolf behauptet, dass sich die Schönheit Salmans gefährlicher Weise nicht leicht verbergen lässt: *er sprach: „Salman, lieber bruder min, / din schone kan sich verbergen niht. / nu leucke du ir nit lang, / obe dir din ere wurde liep“* (Str. 398).

²⁸ Vgl. Whitney (Anm. 25), S. 75–127, und George Ovitt: *The Restoration of Perfection. Labor and Technology in Medieval Culture*. New Brunswick/London 1987.

²⁹ Wie auf berühmte Weise im 13. Jahrhundert Roger Bacon, der die Tauchfahrt Alexanders und weitere technologische Erfindungen wegen ihrer Nützlichkeit für die Verehrung Gottes und der Verbreitung des Christentums versteht; Roger Bacon: *Epistola Fratris Rogerii Baconis de Secretis Operibus Artis et Naturae, et de Nullitate Magicae*. In: *Fr. Rogeri Bacon Opera quaedam hactenus inedita*. Hrsg. von J. S. Brewer. London 1859 (*Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores*. 15), S. 523–551, bes. S. 532 f. Vgl. dazu Crombie (Anm. 25), S. 69–71.

³⁰ Im Kampf gegen Fores Männer wird Morolf – weiß gekleidet – mit einem Engel verglichen (Str. 504–508) und im Endkampf gegen Princian wird er fast besiegt, dann aber durch die Kraft Gottes gerettet (Str. 770).

ten und Leistungen der Menschen verherrlichen soll, wenn auch in keinem explizit religiösen Zusammenhang. Ich habe bereits die detaillierte und praktische Beschreibung der verschiedenen Verkleidungen und der Herstellung des Unterseeboots diskutiert, und eine solche Betonung der praktischen Details hebt nicht nur die Plausibilität, sondern auch die Imitierbarkeit von solchen Situationen und Gegenständen hervor.

Morolfs *list* soll also nicht als geheimnisvolle erscheinen und lässt sich in diesem Zusammenhang nicht mit dem Zauber vergleichen, der nur von Heiden angewendet wird und dessen Verfahrensweise im Text nicht erklärt wird. Fore lässt sich einen Ring herstellen, in den ein zauberkräftiger Stein eingesetzt wird (Str. 93 f.), und schenkt ihn Salme. Diese fragt dann Morolf, ob er in diesem Ring etwas Schädliches finden kann, aber er kann *mit den listen sin* (Str. 98) den Zauber nicht erkennen. Zauber spielt also keine Rolle bei der *list* Morolfs. Es könnte sein, dass Zauber als eine andere Form von Wissenschaft verstanden werden soll, die Morolf nicht gelernt hat. Die Einstellung zur Zauberkunst war im Mittelalter zwar nicht eindeutig negativ geprägt,³¹ aber die ausschließliche Verbindung von Zauberei mit den Heiden deutet einen bewussten Gegensatz von zwei Formen des Wissens an. Wenn dieser Gegensatz aber die Plausibilität und Vorbildlichkeit der Wissenschaft Morolfs hervorheben sollte, dann ist er doch zugleich von beschränkter Aussagekraft. Denn obwohl die detaillierte Beschreibung der Herstellung des Unterseeboots oder der Haut als eine Alternative zu Quellenberufungen fungiert, die in *Salman und Morolf* auffälligerweise nicht vorkommen, bleibt die Plausibilität dieser Dinge kompromittiert. Die Häutung eines Mannes wird als etwas Normales und Glaubhaftes dargestellt, ohne dass ihr das Befremdende gänzlich genommen wird. Wie beim Unterseeboot wird das Publikum dazu aufgefordert, die eigene Ungläubigkeit gegenüber den dargestellten Vorgängen abzulegen – was eigentlich unmöglich ist.

Diese Untersuchung hat also manche Ambiguitäten sichtbar gemacht. Morolfs Beziehung zu Dingen kann kaum abschließend beurteilt werden. Das Publikum wird nie dazu ermutigt, Morolf zu missbilligen oder gar zu verabscheuen – es ist aber auch unklar, ob wir seine Verhaltensweise für ein positives Vorbild des menschlichen Könnens halten sollen. Es gibt keine Philosophie der Wissenschaft, sondern nur (funktionale) Pragmatik, denn die geschickte Behandlung von Dingen erlaubt Morolf, sein Ziel zu erreichen.

II Salme als *Ding*

Jetzt lohnt es sich, ein anderes Ding in Betracht zu ziehen, das Ding, nach dem Morolf mit allen seinen technischen Objekten und Verkleidungsdingen sucht: Sal-

³¹ Vgl. Lynn Thorndike: A history of magic and experimental science. Bd. 2. New York/London 1923. In diesem Band sammelt Thorndike unzählige mittelalterliche Quellen, um zu zeigen, dass

me selbst. Frauen werden in der mittelalterlichen Literatur oft auf irgendeine Weise *verdinglicht*, besonders in Texten, die eine Brautwerbung beinhalten, worin die Frau zu gewinnen ist und als ein Prestigeding oder ein Symbol der Macht verstanden werden kann.³² Eine solche *Verdinglichung* überschreitet vielleicht die theoretische Vorstellung des *Dings*, aber die Dinglichkeit von Salme fällt in unserem Text konkret auf. Zunächst einmal begehren die Männer im Text Salme nur wegen ihrer strahlenden Schönheit und nicht wegen ihrer Gleichrangigkeit wie bei den meisten Brautwerbungen.³³ Gleichrangigkeit ist hier nicht von Bedeutung – Salme ist keine Prinzessin, ihr Vater ist nur ein Vasall Fores und sie ist einfach *ein wip von Endian, / eins heiden dochter her und lobesam* (Str. 2). Salme ähnelt einem wunderschönen Edelstein, strahlend und begehrenswert. Als sie zum ersten Mal im Text erscheint, werden ihr Aussehen, ihre Kleider und ihr Schmuck detailliert beschrieben sowie ein Karfunkelstein in ihrer Krone, womit die Verschmelzung von Frau und Schmuck demonstriert wird:

Ein kron trug die kunigin,
die luchte recht als der sonnen schin.
dar inne lag der liechte karfunckl stein.
rechte als der morgen sterne
ir antlitz uz den frauwen schein.
(Str. 9)

Im Handlungsverlauf wird immer wieder darauf angespielt, dass Salme ein Ding zum Besitzen ist. Sie spielt nicht die soziale Rolle einer Königin – es geht nicht darum, politische Allianzen zu fördern oder das Fortbestehen eines Geschlechts zu sichern –, sondern sie ist ein schönes Ding, das Männer besitzen wollen. Morolf altert so sehr im Lauf des Textes, dass er von Salman einmal wegen der grauen Haare nicht erkannt wird (Str. 348), aber Salme bleibt fast totemistisch beständig. Ziemlich spät im Text wird sie sogar von ihrem zweiten heidnischen Mann, Princian, in eine Einsiedelei auf einem hohen Felsen *verwircket*, weil er so große Angst vor Morolf und dem Verlust seiner Frau hat (Str. 625). Der Ausdruck *verwircket* ist besonders interessant, denn das Wort wird normalerweise dafür benutzt, das

der Zauber (trotz einzelner negativer Einstellungen) eine wichtige Position innerhalb der mittelalterlichen Denktradition innehatte. Vgl. auch Bert Hansen: Science and Magic. In: Science in the Middle Ages. Hrsg. von David C. Lindberg. Chicago/London 1978, S. 483–506, der argumentiert, dass Zauber und Wissenschaft im Mittelalter nicht immer klar voneinander unterschieden werden können.

³² Vgl. z. B. Bowden (Anm. 5), S. 42–44, zur politischen Funktionalität der Brautwerbung im *König Rother*.

³³ Wie im *König Rother*, wo die Prinzessin von Konstantinopel nicht nur wegen ihrer Schönheit, sondern auch wegen ihrer adligen Geburt ausgewählt wird: *siu ist in midin also smal, / sie gezeme eime herren wol / und mochte von ir adele / gezeme eime koninge: ir dinet aller degeliche*. König Rother. Mittelhochdeutscher Text und neuhochdeutsche Übersetzung von Peter K. Stein. Hrsg. von Ingrid Bannewitz. Stuttgart 2000, V. 75–79.

kunstmäßige Verarbeiten von Objekten oder Einsetzen von Edelsteinen zu beschreiben.³⁴

Wenn Salme als Ding wahrgenommen wird, dann kann die problematische Frage, wodurch ihr Verhalten motiviert sein könnte, auf einfache Weise ‚gelöst‘ werden. Salme wird von heidnischen Königen ohne eigenes Zutun entführt, denn sie wird durch Zaubermittel verlockt, die sie dazu bringen, sich in den jeweiligen König zu verlieben. Zwar wird sie nie ausdrücklich als Unschuldige bezeichnet, aber wenn man Salme als Ding versteht, dann wäre die Frage nach ihrer Motivation sekundär oder sogar bedeutungslos. Es ginge dann nicht darum, um die Zustimmung einer Frau zu werben, sondern ein Ding zu bekommen und es dann zu besitzen. Man muss sich ebenso wenig bemühen, das Ding zu behalten, es sei denn, das Ding wird von einem anderen begehrt. In diesem Sinne überrascht es nicht, dass Salme nur in der Interaktion mit Morolf eine aktive Rolle spielt, weil er der einzige Mann ist, der sie nicht besitzen will.

Im Gegensatz zu den Dingen Morolfs, die – wie auch immer wir sie beurteilen – solche Dinge sind, die neue Handlungsspielräume eröffnen, ist Salme ein gefährliches und vernichtendes Ding, durch das Könige angelockt und in Schwierigkeiten, wenn nicht zu Tode gebracht werden. Die Beziehung zwischen dem Mann und dem Ding ist hier negativ geprägt, denn die Männer, die sich in Salme verlieben, sind davon besessen, dieses schöne Ding zu besitzen. Irgendein angeborenes Übel seitens Salme spielt keine Rolle im Vergleich zu den menschlichen Schwächen der Männer, die sie ohne aktiven Einsatz provoziert. Genau ihre Dinghaftigkeit hebt diese Schwächen hervor. Die Asymmetrie zwischen Salmes eigener Passivität und dem Besitzstreben, das sie auslöst, ließe sich also mit ihrer Dinghaftigkeit erklären.

III Schlussbilanz

Es geht in *Salman und Morolf* im Grunde genommen um einen Mann, der Dinge benutzt, um ein Ding wiederzugewinnen. Dabei fällt auf, dass die Beziehung zwischen Dingen und Menschen auf zwei sehr verschiedene Weisen dargestellt wird. Auf der einen Seite demonstriert das technische Können Morolfs die Möglichkeiten der menschlichen Fähigkeiten und Leistungen überhaupt. Auf der anderen Seite wird durch die Dinghaftigkeit Salmes die Schwäche der Menschen akzentuiert, die allzu leicht von einem schönen Ding in den Wahnsinn getrieben werden können. Allerdings geht es nicht um einen klaren Gegensatz zwischen den positiven und negativen Eigenschaften der Menschheit, denn die Beziehung Morolfs zu Dingen

³⁴ Vgl. den Eintrag ‚ver-wirken, ver-würken‘ in Lexer (Anm. 23) – in *Salman und Morolf* auch im Bezug auf den Ring Salmans benutzt, worin eine Reliquie *verwircket* ist (Str. 653). Salman lässt zuvor auch die schein tote Salme in einen Sarg *verwircken* (Str. 143).

wird nicht eindeutig positiv dargestellt, wie bereits erklärt, im Gegenteil: Ihre Vorbildlichkeit ist extrem zweifelhaft.

Die *list* Morolfs wird nie negativ bewertet, aber am Ende ist es äußerst fragwürdig, ob er als vorbildliches Beispiel für die menschlichen Möglichkeiten gelten soll. Wenn man die Fremdheit und mangelnde Imitierbarkeit seiner Beziehung zu Dingen in Betracht zieht, könnte man den folgenden Schluss ziehen: Am Ende genügt es nicht, sich auf Dinge zu verlassen. Erstens ist das Begehren schöner Dinge – wie Salme – ungenügend und sogar gefährlich. Salme wird, als sie in der Badewanne sitzt, schließlich von Morolf wie ein Ding zerstört. In einer idealen Liebesbeziehung geht es nicht um Verlockung und Besessenheit, sondern um Gleichrangigkeit und Mutualität wie in der zweiten Heirat Salmans mit der Schwester Fores. Zweitens reicht die *list* Morolfs – seine intelligente Anwendung von Dingen – nicht aus, seine Aufgabe vollständig zu erfüllen und Salme wiederzubringen. In den beiden heidnischen Ländern kulminieren seine Bemühungen in einem Kampf zwischen Christen und Heiden und im Land Princians muss er zusätzlich die Hilfe einiger Zwerge dafür gewinnen, den Fels aufzugraben, worin Salme in einer Einsiedelei eingeschlossen ist. In den Kämpfen hält Morolf kreuzzugsartige Reden und vertraut auf die Hilfe Gottes, wie z. B.:

Diß ist ein ungedauft diet,
got laßt uns under wegen niht
umb die kunigin her,
er lat uns unser truwe geniessen
und hilffet uns wider uber see.
(Str. 753)

Dass diese erfolgreichen Kämpfe ausgerechnet am Schluss stehen, könnte als Hinweis darauf verstanden werden, dass am Ende menschliche Kräfte allein ungenügend sind und dass man sich auf ein höheres, überirdisches Können verlassen sollte. Eine solche Deutung kann symbolisch durch die drei verschiedenen Ringe illustriert werden, die im Text vorkommen. Zunächst ist der Zauberring zu nennen, den Fore Salme zum Geschenk macht; dann gibt es den Ring, in den Morolf *mit spehen listen* eine Nachtigall eingesetzt hat (Str. 248) und womit er Salme vom Schachspiel ablenkt; und schließlich besitzt Salman einen Ring, in den eine Reliquie eingebettet ist. Salman gibt diesen Ring Salme, die ihn wiederum an Princian weiterreicht, und Morolf bemüht sich daraufhin, den Ring wiederzubekommen. Als er Salman seinen Ring zurückgibt, schilt er ihn, dass Salme eine solche Reliquie nicht anvertraut werden sollte:

er sprach: ,here, daz gebe du der kunigin.
da endehte du nit wißlich an.
du duchttest mich nit wise,
wie kunde sie heiltum schone gehan?
(Str. 723)

Mit der eingearbeiteten Reliquie ist, so legt Morolfs Satz nahe, der Ring als Liebesgabe nicht mehr geeignet.

Diese drei Ringe – so könnte man sie deuten – spiegeln die drei im Text problematisierten Arten von ‚Kraft‘ wider. Die schlechteste ist die Zauberkraft, die unerklärbar und hier mit dem Heidentum verbunden ist. *List*, die technische Wissenschaft, ist besser, denn sie ist plausibler und könnte sogar die menschlichen Fähigkeiten verherrlichen. Den höchsten Rang aber hat die göttliche Kraft, die nicht zu übertreffen ist.

Eine solche, schlüssige Lösung wäre schön, ist aber leider unmöglich. Am Ende geht es nicht nur um die Hilfe Gottes im Kampf, sondern auch um die Hilfe von Zwergen. Morolf besucht eine Meerfrau, mit der er verwandt ist und die ihm ihre Zwerge leiht. Diese Zwerge bestürmen den Fels und Morolf kann Salme daraufhin endlich zurückgewinnen. Der christliche Glaube ist nicht die einzige Lösung, wenn Dinge nicht ausreichen – auch Zwerge können helfen. Wie schon erwähnt, ist die Vorbildlichkeit Morolfs in Bezug auf Dinge extrem fragwürdig. Es gibt aber keine andere Lösung, die vorbildlicher ist, denn sogar das Vertrauen auf Gott wird mit der Hilfe von Meerfrauen und Zwergen gleichgesetzt. Es überrascht nicht, dass man in der Forschung Probleme damit hat, den moralischen Kern des Texts zu identifizieren: Morolf, der geschickte Techniker, der zugleich christlicher Kämpfer ist, ist überraschenderweise auch mit Meerfrauen verwandt und behält so abschließend seinen fremden Status.