

---

# Genetrix und Rächerin

Soziale Realität und kollektive Imagination des Weiblichen  
in den *Isländersagas*

Inauguraldissertation  
zur Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie  
im Fachbereich Neuere Philologien (10)  
der Johann Wolfgang Goethe-Universität  
zu Frankfurt am Main

vorgelegt von

Mandy Evers  
aus Darmstadt

2003  
(Einreichungsjahr)

2004  
(Erscheinungsjahr)

---

- 
1. Gutachter: Prof. Dr. Ernst E. Metzner
  2. Gutachter: Prof. Dr. Julia Zernack

Tag der Promotion: 5. Februar 2004



---

"Nella sezione trasversale di qualunque presente sono incrostati anche molti passati, di diverso spessore temporale".

Carlo Ginzburg: Storia notturna. Una decifrazione del sabba, Giulio Einaudi editore, Turin 1989, S. XXXV

\*

"Im Querschnitt jeder Gegenwart sind auch viele Vergangenheiten unterschiedlicher zeitlicher Dichte eingelassen". Carlo Ginzburg: Hexensabbat. Entzifferung einer nächtlichen Geschichte, aus dem Ital. v. M. Kämpfer, Berlin 1990, S. 29

---

Die vorliegende Dissertation ist von Prof. Dr. Gerd W. Weber (Frankfurt, †1998) angeregt und langhin hilfreich betreut worden. Erste Vorstudien sind bereits während meines Magisterstudiums entstanden. Die konkrete Fragestellung ergab sich aus der M.A.-Examensarbeit *"Die späten mittelhochdeutschen Heldendichtungen 'Kudrun' und 'Laurin' - Grundlegungen eines Vergleichs"* (1991). Diese komparatistisch-strukturalistische Analyse brachte ich bei Prof. Dr. Ernst Erich Metzner (Frankfurt) ein, bei dem ich von Anfang meines Studiums an Veranstaltungen zum ersten Studienschwerpunkt *Ältere deutsche Literatur* im Hauptfach Germanistik besucht hatte, ergänzt vor allem durch Vorlesungen und Seminare von Gerd W. Weber für das Fach Skandinavistik. Im Magisterexamen (1991) legte ich die entsprechenden Prüfungen bei Ernst E. Metzner und Gerd W. Weber ab, ebenso die nötige Ergänzungsprüfung (1994) im Fach Skandinavistik, das dadurch zum Promotionsfach geworden ist.

Zuallererst danke ich Gerd W. Weber, dem ursprünglichen Betreuer der Dissertation; mein Dank gilt außerdem Gudrun Weber für ihre unterstützenden Gesten. Nach dem unerwarteten Tod von Gerd W. Weber lag es nahe, daß Ernst E. Metzner, für mehrere Jahre kommissarischer Direktor des Instituts für Skandinavistik in Frankfurt am Main, die weitere Betreuung übernahm. Für die erneute konstruktive Zusammenarbeit und seine abschließende engagierte Begleitung danke ich hier ganz herzlich.

Äußerst hilfreich bei der kritischen Vertiefung und Überarbeitung waren im weiteren Verlauf die Hinweise von Prof. Dr. Julia Zernack (Frankfurt), der neuen Direktorin des Instituts für Skandinavistik, deren einlässige Beteiligung der Arbeit noch sehr zugute gekommen ist.

Zu würdigen ist der Beitrag des DAAD, der durch zwei Stipendien für Sommerkurse an den Universitäten in Stockholm und Reykjavík die Vorbereitung auf die Promotion unterstützte. Insbesondere bin ich aber dem Land Hessen für das Promotionsstipendium der Landesgraduiertenförderung zu Dank verpflichtet, das diese Dissertation erst ermöglicht hat.

Besonders hat mich immer wieder das Interesse des Skandinavisten Prof. Dr. Heinz Klingenberg (Freiburg i. Br.) ermutigt. Und ich erinnere in diesem Zusammenhang an den leider verstorbenen Skandinavisten Preben Meulengracht Sørensen (Universität Oslo/ Århus), um für seine Kooperation zu danken. Ebenso bedanke ich mich bei Prof. Dr. Martin Christadler (Frankfurt/ Le Vans), der mich seit der Zusammenarbeit in der Kommission für die Vergabe von Promotionsstipendien des Landes Hessen bis zum Abschluß meiner Promotion stets motivierte. Als sehr erfreulich möchte ich im Blick auf den interdisziplinären Charakter meiner Untersuchung des weiteren herausstellen, daß Prof. Dr. Klaus Reichert (Frankfurt) und Prof. Dr. Friedrich Wolfzettel (Frankfurt) im Prüfungsausschuß mitgewirkt haben.

Nicht zuletzt bedanke ich mich herzlich bei allen, die mich darüber hinaus mit Rat und Tat unterstützt haben, insbesondere bei Holger Gräff und Petra Gräff, bei Charlotte Popp und Christiane Linke und vor allem bei meinem Mann Heinz Evers.

Hofheim, im März 2004

*Mandy Evers*

---

|   |     |
|---|-----|
| <b>EINLEITUNG</b> .....   | 1   |
| <b>HAUPTTEIL A</b> .....  | 36  |
| <b>I. Genetrix und Rächerin in der <i>Heiðarvíga saga</i> und den <i>Isländersagas</i></b> .  | 36  |
| 1. Voraussetzungen .....  | 36  |
| 2. Þuríðrs <i>hvöt</i> : Die Mutter/Genetrix als Rächerin<br>in der 'Kernszene' der <i>Heiðarvíga saga</i> .....  | 60  |
| 3. Die <i>hvöt</i> der Frau und das <i>níð</i> :<br>Zur Verknüpfung von Rächerinrolle und Mutterstatus .....  | 82  |
| 4. Kritischer Forschungsbericht.....  | 93  |
| <b>II. Die <i>Heiðarvíga saga</i> als Thema einer ethnologischen Netzwerkanalyse:<br/>Zur sozialen Kontextualisierung des Rächerin-Typus</b> .....                              | 123 |
| 1. Vorbemerkungen.....  | 123 |
| 2. Die Ereignisebene und das Fehdemodell der <i>Heiðarvíga saga</i><br>als Ausgangspunkt.....   | 127 |
| 3. Literarische Texte als Grundlage ethnologischer Netzwerkanalyse .....  | 149 |
| 4. Das soziale Netzwerk um den Rächer Barði Guðmundarson:<br>Erläuterungen zur ethnologischen Positions- und Relationsanalyse.....  | 155 |
| a. Soziale Positionen: Mediator, Stratege, Rächer .....   | 156 |
| b. Soziale Relationen: Voraussetzungen und Folgen von Allianzen.....  | 161 |
| 5. Die Mobilisierung des sozialen Netzwerks als Eskalationsstrategie:<br>Konsequenzen sozialer und topographischer Strukturen im Sozialsystem<br>der <i>Isländersagas</i> ..... | 179 |
| a. Die Rekrutierung der Partei um Barði.....  | 180 |
| b. Die Rekrutierung der gegnerischen Partei um Þorgautr .....   | 198 |
| 6. Intendierte Deeskalation nach kontrollierter Eskalation:<br>Strategien der Rache und der Vermittlung in der <i>Heiðarvíga saga</i> .....                                     | 202 |
| a. Die Deeskalation des Konflikts: Snorris Initiative .....   | 202 |
| b. Die Konsolidierung des Friedens: Barðis Aus- und Rückreise,<br>Eheschließung, Scheidung und der Ausgang.....   | 213 |
| 7. Zum Symbolsystem der <i>Heiðarvíga saga</i> :<br>Geographische und gesellschaftliche Koordinaten .....   | 218 |
| a. Die Fehde und ihre intendierte Aufnahme bei Publikum: Orte und<br>Personen als Bezugspunkte im Sozialsystem der <i>Isländersagas</i> .....                                   | 218 |
| b. Die sagatypische männliche Vermittler-Rolle:<br>Eiðr Skeggjason als Makler zwischen sozialen Teilnetzwerken .....  | 225 |
| c. Die sagatypische weibliche 'Vermittler'-Rolle: Auðr Snorradóttir<br>als Konnex zwischen isländischen und norwegischen Teilnetzwerken ...                                     | 230 |

|   |     |
|---|-----|
| <b>HAUPTTEIL B</b> .....  | 242 |
| <b>III. Zur Verwandtschaftsstruktur in isländischer Saga- und<br/>Rechtsliteratur. Ethnologische und soziologische Erklärungsmodelle:<br/>Die Frau als <i>Genetrix</i> und '<i>surrogate male</i>' im kulturellen Vergleich</b> ..... | 242 |
| 1. Vorbemerkungen.....  | 242 |
| 2. Konsanguine Verwandtschaftssysteme:<br>Agnatische und kognatische Abstammung .....   | 252 |
| 3. Konzeptionen sozialer Verwandtschaft: .....  | 279 |
| a. Korrelationen biotischer und affinaler Beziehungen .....   | 279 |
| b. Soziale Allianzen:<br>Ziehkindschaft, Blutsbrüderschaft, politische Freundschaft.....  | 285 |
| c. Affinale Allianzen:<br>Exogame Eheschließung (und der <i>festa pátrr</i> ) .....   | 301 |
| Exkurs: Zur Entmythisierung wissenschaftlicher Mythen<br>über altnordische soziale Konstellationen .....  | 340 |
| 4. Biotische und soziale Reproduktion: Gesellschaftliche Funktionen<br>legitimierter Nachkommen und der Transfer sozialer Rollen.....   | 352 |
| a. Erbrecht: <i>arfa pátrr</i> (und Eherecht: <i>festa pátrr</i> ) .....  | 355 |
| b. Kompensationsrecht: <i>baugatal</i> .....  | 413 |
| c. Kompensationsstrategie und Rachenorm: <i>vígslóði</i> .....  | 423 |
| d. Resümee: Die Frau als Rechtssubjekt <i>Rächerin</i> ? .....  | 431 |
| 5. Gesellschaftsmodelle: Segmentäre und stratifizierte Systeme<br>und das Sozialsystem der <i>Isländersagas</i> .....   | 436 |
| 6. Zur Rolle des Christentums bei der Genese kollektiver Frauenbilder und<br>Frauenrollen: Voraussetzungen und Folgen im mittelalterlichen Europa ...   | 463 |
| Exkurs: Ausblicke auf Frauenbilder und Frauenrollen im neuzeitlichen<br>kontinentalen und skandinavischen Europa.....   | 483 |
| <b>IV. Exemplarisches in norrönen Gattungen.<br/>Literarische und ethnologische Deutungsansätze:<br/>Die Frau als soziales Objekt und Subjekt</b> .....   | 503 |
| 1. Vorbemerkungen.....  | 503 |
| 2. Das Repertoire passiver und aktiver Rollen der Frau: Konvergenzen<br>in altnordischen Genres und in segmentären Gesellschaften .....   | 511 |

---

|   |         |
|---|---------|
| <b>V. Altnordische Entwürfe von Weiblichkeit. Die soziale Rationalität realer und imaginativer Funktionen der Frau: Von den <i>Isländersagas</i> zu den skandinavischen Bildsteinen</b> ..... | 565     |
| 1. Vorbemerkungen.....  | 565     |
| 2. Weibliche Rollen<br>in der <i>Heiðarvíga saga</i> und in repräsentativen <i>Íslendingasögur</i> :<br>Koinzidenzen physiologischer Potenzen und sozialer Aktivitäten .....                  | 573     |
| a. Weibliche Nebenfiguren.....  | 573     |
| Exkurs: Das Eingreifen einer 'höheren Gerechtigkeit'<br>und seine Evokation durch weibliche und männliche Akteure .....   | 599     |
| b. Die Hauptfigur Guðrún und Barði .....  | 605     |
| c. Die Hauptfigur Auðr und Barði .....  | 642     |
| d. Die Hauptfigur Þuríðr und Geirmundr .....  | 701     |
| 3. Weiblichkeitstypik in den <i>Isländersagas</i> am Beispiel der Þuríðr:<br>Die Frau als <i>Genetrix und Rächerin</i> .....  | 736     |
| 4. Weiblichkeitstypik und ihre Pervertierung in altnordischen Zeugnissen<br>am Beispiel der Hildir: Die Frau als Garantin von Leben <i>und</i> Tod .....                                      | 792     |
| <br><b>HAUPTTEIL C</b> .....  | <br>845 |
| <b>VI. Das Weibliche im 'sozialen Mythos' <i>Isländersaga</i>:<br/>Schlußfolgerungen zu literarischen Funktionsweisen</b> .....   | 845     |
| 1. Zwischensumme .....  | 845     |
| 2. Die mentalen Voraussetzungen für den spezifischen Frauentypus<br>der <i>Isländersagas</i> .....  | 854     |
| <br><b>VII. FAZIT: Das Weibliche und das Männliche als Garanten<br/>von Kontinuität und Autonomie in den <i>Isländersagas</i></b> .....   | <br>887 |
| <br><b>VIII. AUSBLICK: Zum kontinentalen Kontext der altisländischen<br/>Weiblichkeitstypik in der altdeutschen <i>Heldenepik</i></b> .....   | <br>902 |
| <br><b>LITERATURVERZEICHNIS</b> .....   | <br>910 |



---

## Verwendete Abkürzungen

|       |   |
|-------|---|
| KLMN  | Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder fra vikingetid til reformationstid, Bd. 1-22, dän. Red. v. J. Danstrup, Bde. 3-22, hg. v. A. Karker, Rosenkilde & Bagge, Kopenhagen 1956 ff. |
| ZfdA  | Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur, Berlin 1841 ff.  |
| KLL   | Kindlers Literatur Lexikon, Bd. I-VII, wiss. Vorber. v. W. von Einsiedel, Kindler Verlag, Zürich/ München 1965  |
| ÍF    | Íslenzk Fornrit, Hið Íslenzka Fornritafélag, Reykjavík 1933 ff.   |
| Thule | Sammlung Thule. Altnordische Dichtung und Prosa, Jena u. a., 1911 ff. (Neuauf. Düsseldorf 1963 ff.)   |
| DicMA | Dictionary of the Middle Ages, hg. v. J. R. Strayer, Scribner u. a., New York u. a., Bd. 1-13, 1981 ff.   |
| JEGph | Journal of English and Germanic philology, University of Illinois Press, Bloomington/ Ind. 1897 ff.   |
| BONIS | Bibliography of Old Norse-Icelandic Studies, The Royal Library, Kopenhagen 1963 ff.   |

---

## EINLEITUNG

\* Probleme - unter besonderer Berücksichtigung der Weiblichkeitstypik \* Methoden - mit einigen 'technischen Hinweisen'

### \* Probleme - unter besonderer Berücksichtigung der Weiblichkeitstypik

In der norrönen Literatur des Hochmittelalters nimmt die Weiblichkeitstypik, d. h. die Frau, ähnlich wie in der kontinentalen deutschen *Heldendichtung*,<sup>1</sup> eine zentrale Rolle (neben den männlichen Hauptgestalten) ein. Das gilt für die heroisch stilisierten Prosaerzählungen *Íslendingasögur* (13. und 14. Jahrhundert) ebenso wie für die nordische *Heldensage*, die in *Eddaliedern* und *Skaldendichtung* (9. bis 12. Jahrhundert) thesauriert ist, und auch für die kontinentale deutsche *Heldendichtung*, namentlich für das *Nibelungenlied* und die *Kudrun* (13. Jh.), die beide ebenfalls eng mit der altnordischen *Heldensage* verbunden sind. Diese Relevanz steht jedoch im Gegensatz zu ihrer untergeordneten und marginalen Stellung in der gesellschaftlichen Wirklichkeit im hochmittelalterlichen Island, wie sie uns heute in der Kompilation zeitgeschichtlicher Berichte etwa in der *Sturlunga saga* und in der Sammlung der Rechtstexte in der *Grágás* im 13. Jahrhundert (historisch vergleichsweise verlässlicher als in den retrospektiven literarischen Zeugnissen) entgegentritt.

In den beiden letzteren Textkorpora beschränken sich die weiblichen 'Befugnisse' im wesentlichen (und dabei implizit) auf den häuslichen Bereich. Demnach war die Frau nicht selbst Rechtssubjekt, sondern wurde in der Regel von ihren nächsten männlichen Verwandten repräsentiert, so daß sie also dem Anschein nach am Rande der gesellschaftlichen Öffentlichkeit agierte. Sie besaß nur indirekte Einflußmöglichkeiten und war überwiegend Objekt männlichen sozialen Handelns. Bei der Eheschließung etwa figurierte sie als ein 'Symbol' der zwischen den männlichen Vertretern zweier Parteien getroffenen Vereinbarung.

Dagegen steht die Frau im literarischen Kontext etwa der *Íslendingasögur* mit im Zentrum des Geschehens, indem sie ihre nahen männlichen Angehörigen zur Rache aufreizt, die Fehde einfordert und so als handelndes Subjekt selbst gesellschaftlich eingreift. Auch ganze Sagenkomplexe wie beispielsweise der *Burgundenuntergang* oder die *Hildesage* sind nicht denkbar ohne die Motivation des Geschehens durch die Intervention der weiblichen Protagonisten, etwa Kriemhilt im *Nibelungenlied* oder Hildir in der Brautraub- und Fehdehandlung der *Hildesage*, wie sie etwa im Skaldengedicht *Ragnarsdrápa* aus dem 9. Jahrhundert und mit anderem Schwerpunkt in der *Kudrun* überliefert ist.

Den Anstoß für die hier vorgelegte Dissertation hat ursprünglich meine germanistische M.A.-Examensarbeit "Die späten mittelhochdeutschen

---

<sup>1</sup> Vgl. Kapitel I, 1, zur Diskussion der prinzipiellen Vergleichbarkeit von *Heldendichtung* (sowie *Heldensage*) und *Isländersaga*.

---

Heldendichtungen 'Kudrun' und 'Laurin' - Grundlegungen eines Vergleichs" gegeben:<sup>1</sup> Das Phänomen, daß Kriemhilt im *Nibelungenlied* die *Rache* verlangt und schließlich auch eigenhändig verübt, erschien auf den ersten Blick als deutlicher Kontrast zu der (späteren) Darstellung der Kûdrûn, die zuletzt engagiert *Versöhnung* stiftet; so bewertet auch die mediävistische Forschung zur deutschsprachigen Literatur im Hochmittelalter Kûdrûn immer wieder als 'Anti-Kriemhilt'.<sup>2</sup> Dabei folgt die Mutter Kûdrûns, Hilde, anscheinend einem ganz anderen Ethos als ihre Tochter, da sie die von ihrem Gefolgsmann Wâte angekündigte Rache leidenschaftlich begrüßt.<sup>3</sup> Allerdings ergab die eingehende Untersuchung der Protagonistin Kûdrûn schließlich ein anderes Bild, denn die '*Vermittlerin*' sorgt tatsächlich erst *nach der Rache* an ihrer 'teuflischen' Antagonistin für den Ausgleich zwischen ihrer und der gegnerischen Partei.<sup>4</sup>

Kriemhilt und Kûdrûn sind dabei jedoch insofern ambivalent, als Kûdrûn (die bislang lediglich potentielle Ehefrau und Mutter ist) zuletzt, aber eben erst nach einer kämpferischen Wiedergutmachung von männlicher Seite, für die Beilegung des Konflikts plädiert und positiv bewertet wird, aber Kriemhilt (die bereits zweimal verheiratet und Mutter geworden war) radikal die Rache (von weiblicher Seite) verübt, dafür moralisch verurteilt und getötet wird.<sup>5</sup>

Das Erzählmuster, in dem die Frau (als faktische oder potentielle *Mutter*) sozial relevant eingreift und dabei als *Rachereizerin/Rächerin* aktiv wird, ist allerdings vor allem im kontinentaleuropäischen deutschsprachigen Kontext und - möglicherweise historisch stärker verwurzelt - in nordeuropäischen, altnordischen Zeugnissen anzutreffen. So ist die *Kudrun* sagengeschichtlich auf das engste mit der ältesten uns bekannten altnordischen (und altenglischen) Hilde/Hagen-Überlieferung in der *Ragnarsdrápa* (bzw. dem *Finnsburg-Fragment* im *Beowulf*) verbunden.<sup>6</sup> Das *Nibelungenlied* befaßt sich mit der *Siegfriedsage*, die auch in den *Sigurdliedern* bzw. *Gudrunliedern* der *Edda* überliefert ist (oder beispielsweise auf dem Steinzeugnis vom *Ramsundsberg*).<sup>7</sup> Und speziell im Korpus der hochmittelalterlichen *Íslendingasögur* ist das Schema, wie die Untersuchung zeigen wird, unübersehbar vervielfacht und als

---

<sup>1</sup> Vgl. Böttcher, Mandy: Die späten mittelhochdeutschen Heldendichtungen "Kudrun" und "Laurin" - Grundlegungen eines Vergleichs, M.A.-Examensarbeit, Frankfurt/ Main 1991.

<sup>2</sup> Vgl. exemplarisch Werner Hoffmann: Kudrun. Ein Beitrag zur nachnibelungischen Heldendichtung, Stuttgart 1967; Gert Kaiser: Deutsche Heldenepik. In: Neues Handbuch der europäischen Literaturwissenschaft Bd. 7, Europäisches Hochmittelalter, hg. v. H. Krauss, Wiesbaden 1981, S. 181-216, bes. S. 205-212 (Kudrun. Nachfolge und Überbietung); Bruno Boesch: Zur Frage der literarischen Schichten in der Kudrundichtung. In: Festschrift Siegfried Gutenbrunner, hg. v. O. Bandle, H. Klingenberg, Frch. Mauerer, Heidelberg 1972, S. 15-31, bes. S. 18; weitere Literaturangaben finden sich in diesen Arbeiten, und ich verweise auf meine M.A.-Examensarbeit.

<sup>3</sup> *Kudrun*. In: Werner Hoffmann: Nibelungenlied. Kudrun. Text/ Nacherzählung/ Wort- und Begriffserklärungen, Darmstadt 1972, S. 381 ff., hier Str. 928 f., S. 491 (Kudrun: Text), und S. 621 f. (Kudrun: Nacherzählung).

<sup>4</sup> *Kudrun* a. a. O., 1972, Str. 1284 ff., S. 531 ff., dabei bes. Str. 1320 ff., Str. 1365.4, 27. und 28. Aventure, zur Racheschlacht (Kudrun: Text), und 29. Aventure, Str. 1521 ff., zu Wâtes Rache (Kudrun: Text); und S. 640 f., bes. S. 642 f., S. 647, S. 650 ff. (Kudrun: Nacherzählung).

<sup>5</sup> *Das Nibelungenlied*, 2. Teil. Mittelhochdeutscher Text und Übertragung, hg., übers. und mit einem Anh. vers. v. H. Brackert, Frankfurt/ Main 1984, hier Str. 2375-2377, S. 262.

<sup>6</sup> Die *Ragnarsdrápa* und auch das *Finnsburg-Fragment* im *Beowulf* entstanden wahrscheinlich im 9. bzw. im späten 9. Jh., vgl. Kapitel IV, 2 und bes. Kapitel V, 4.

<sup>7</sup> Der Stein von *Ramsundsberget* bei Ekilstuna stammt vermutlich aus dem 11. Jh., vgl. Kapitel V, 4.

---

komplexes Grundmodell des Weiblichen tradiert worden. Meine detaillierten Analysen des Großteils der überlieferten *Isländersagas* (die in dieser Arbeit systematisch nicht in allen Einzelheiten, sondern in repräsentativen Ausschnitten dargelegt werden) sollten verdeutlichen, daß sich die Erzählungen aus dem Sagakorpus in der vergleichenden Sicht zu einer Art kohärentem Gesamtbild zusammenfügen. Dabei wird es ein wesentliches Anliegen der Arbeit sein, dieses Gesamtbild der Gesellschaft, die in den *Isländersagas* konzipiert worden ist, einem kulturellen Vergleich mit ethnologischem bzw. ethnographischem Material zu unterziehen.<sup>1</sup>

Etwa zeitgleich mit den Frauenfiguren Kúdrûn und Kriemhilt ist mithin der Typus der *Rachereizerin/Rächerin* als ein Charakteristikum der *Íslendingasögur* bezeugt. (Diese Facette der 'Genetrix und Rächerin' der Sagas trat bei der Entwicklung der Fragestellung zunächst deutlicher hervor.) Hier läßt sich nun erkennen: Wo in der deutschen Literatur im Hochmittelalter die am Ende - noch kinderlose - ausgleichende Kúdrûn als vergleichsweise nur mittelbar einschreitende *Rachereizerin* neben der *Rächerin* Kriemhilt in der Position als verwitwete und wiederverheiratete Mutter steht, die zum Schluß eigenhändig durchgreift, stellen ungefähr zur selben Zeit die zahlreichen altisländischen *Isländersagas* konsequent eine Imago der Frau dar, die - als meist verheiratete oder verwitwete reproduzierende bzw. sozialisierende *Mutter/Genetrix* - durch ihre *hvöt* (als *Rachereizerin/Rächerin*) die Rache öffentlich, vor anderen, beharrlich einfordert. Es zeichnet sich ab, daß sie durch ihre Provokation der Männer, die zögerlich bei der Blutrache sind und mitunter diese 'verdrängen' oder aber auf sich beruhen lassen, die Fehde erst in Gang bringt. Dabei droht sie, wie die Analyse erweist, (mit Worten) bisweilen an, sich an der Fehde auch (mit Taten) aktiv zu beteiligen - sofern sie nicht sogar (mehr oder weniger kommentarlos) mit den Männern aufbricht (wie Þuríðr in der *Heiðarvíga saga*), um die Maßnahmen der Rache persönlich zu beobachten, zu überprüfen sowie eventuell anzuleiten (wie Þorgerðr in der *Laxdœla saga*), oder aber um gegebenenfalls selbst eine Rache zu verüben (wie Þórdís in der *Gísla saga*). Es scheint für die *Mutter/Genetrix* als *Rachereizerin/Rächerin* keine Rolle zu spielen, daß dadurch ihre Söhne und nahen männlichen Verwandten (womit auch in den *Isländersagas* durchaus der Ehemann gemeint sein kann) - in näherer oder fernerer Zukunft - den Tod finden und sie folglich ihr Geschlecht auslöschen könnte - was an die Haltung der *Rächerin* Kriemhilt (die sich für den Tod ihres Mannes Siegfried rächt) erinnern oder als ein Gegensatz zur 'Vermittlerin' Kúdrûn erscheinen mag. Dies trifft jedoch nur auf den ersten Blick zu, woraus sich weiterer Erklärungsbedarf ergibt.

Die nähere Betrachtung bezeugt, daß die Frau (wie Þuríðr Ólafsdóttir in der *Heiðarvíga saga*, Þórdís Súrsdóttir in der *Gísla saga* oder Guðrún Ósvífrsdóttir

---

<sup>1</sup> Vgl. Klaus von See: Mythos und Theologie im skandinavischen Hochmittelalter. Skandinavistische Arbeiten 8, hg. v. K. von See, Heidelberg, 1988, etwa S. 137; die (in einem anderen Zusammenhang geäußerte) Kritik, daß ethnologisches Vergleichsmaterial wenig für die Altnordistik leisten könne, habe ich zur Kenntnis genommen. Dennoch hat sich, wie mir scheint, in meiner Untersuchung erwiesen, daß der soziaethnologische Ansatz, den ich systematisch und konsequent (und gerade nicht unspezifisch, sondern im einzelnen geklärt und begründet) für meine nordistische Fragestellung verfolgt habe, weiterführt und neue Erkenntnisse liefern kann, indem er z. B. ermöglicht, (im deskriptiven Sinne) 'archaische Substrate' der *Íslendingasögur* zu erkennen.

---

in der *Laxdœla saga*), die von ihren engen männlichen Verwandten die Fehde verlangt, tatsächlich das Leben ihrer Söhne, ihres Ehemannes, Bruders und/oder Vaters riskiert. Und offensichtlich bleibt den Männern keine andere Wahl, als dem Appell der Frau zu folgen und die Fehde zu initiieren. Allerdings wird klar werden, daß dabei in den *Íslendingasögur*, anders als bei Kriemhilt in einer späteren Fassung des *Nibelungenlieds* und der *Klage*<sup>1</sup> (in dem sie den Untergang der Burgunden erst lanciert und dann besiegelt), das kämpferische, engagierte weibliche Verhalten normalerweise zwar (mehr oder weniger) kritisch, aber nicht aus Sicht des Verfassers ausdrücklich negativ kommentiert wird (wobei es ebenso wenig eindeutig idealisiert und im Sinne christlicher Ethik überformt wird, wie das bei Kûdrûn *nach* ihrer Provokation zur Rache *zuletzt* der Fall ist).

Die *Mutter/Genetrix* als *Rachereizerin/Rächerin* entfaltet in den *Íslendingasögur*, wie sich zeigen soll, keineswegs ein destruktives Potential, indem sie die Fehde anfacht, und sie tritt durchaus nicht als 'Zerstörerin' ihrer männlichen Verwandten bzw. Verwandtengruppe auf. Es wird sich vielmehr als nur vermeintlich widersprüchlich erweisen, daß die Ehefrau als *Mutter/Genetrix* einerseits Söhne zur Welt bringt, und andererseits als *Rachereizerin/Rächerin* das Leben dieser männlichen Nachkommen und weiterer enger Verwandter zugunsten der Rache riskiert. Statt dessen garantiert speziell die Frau in den Funktionen als *Genetrix und Rächerin* umgekehrt in einer nicht unmittelbar verständlichen Weise, die darzulegen ist, gerade die Stabilität des Gemeinwesens, das in den *Isländersagas* dargestellt wird. Dabei überrascht es vor allem, daß die männlich dominierte Gesellschaft im 13. und frühen 14. Jahrhundert dieses Frauenbild aufgreift und weitergibt. Somit stellt sich in dieser Studie die zentrale Frage nach dem geschichtlichen Sinn der charakteristischen, historisch bedingten Imaginationsform des Weiblichen in der Gattung *Isländersaga* im isländischen Hochmittelalter.

Trotz des - erst postulierten, noch nicht verifizierten - letztlich konstruktiven Charakters der aktiven Frauenfiguren - und der kriegerischen männlichen Akteure - bietet sich in den *Íslendingasögur* im hochmittelalterlichen Island wohl kaum der Entwurf eines Ideals für kritische, der männlichen Dominanz entgegenwirkende Frauen in der damaligen gesellschaftlichen Wirklichkeit an, die sich - so will es die feministisch orientierte Nordistik - als 'autonome Individuen' verstanden und gegen ihre soziale (und dabei politische wie ökonomische) 'Unterdrückung' in der patriarchalen Gesellschaft wehrten. So wird dabei in der Protagonistin der *Isländersagas* häufig die charakterlich 'starke', autonome Frau gesehen, die man als ein Vorbild für das weibliche Handeln noch in der Gegenwart betrachtet. Es soll sich indessen zeigen, daß diese Interpretation schon deshalb fragwürdig ist, weil sie die prinzipielle Inkongruenz und Unvereinbarkeit der Inhalte und Probleme heutiger, in der Tradition der Neuzeit stehender Gesellschaften gegenüber vorstaatlichen, vorfeudalen oder hochfeudalen Gesellschaften völlig außer acht läßt. Um die

---

<sup>1</sup> Vgl. exemplarisch Werner Hoffmann: Die Fassung \*C des Nibelungenliedes und die 'Klage'. In: Festschrift für Gottfried Weber, Frankfurter Beiträge zur Germanistik 1, hg. v. K. von See u. a., Frankfurt/Main 1967, S. 109-143; s. auch Max Wehrli: Die "Klage" und der Untergang der Nibelungen. In: Festschrift für Fritz Tschirch, hg. v. K.-H. Schirmer, B. Sowinski, Köln 1972, S. 96-112.

---

letzteren geht es aber meiner These nach, wenn man von den *Íslendingasögur* spricht und von der Zeit, in der sie entstanden sind. Die Sagas thematisieren, wie darzulegen ist, ein umfassendes vorstaatliches Sozialsystem, das in der Wikingerzeit angesiedelt wird.<sup>1</sup> Die Gattung aber wird entwickelt in der vorfeudalen, jedoch zunehmend komplexen isländischen Gesellschaft (die faktisch ohne König/e und Fürsten bleibt), in der allerdings die Auseinandersetzung mit dem norwegischen Königtum, die sowohl Abgrenzung als auch Annäherung beinhaltet, eine zentrale Rolle spielt.<sup>2</sup>

Ein Anliegen ist es, zu verdeutlichen, daß sich die 'moderne' Sicht feministisch orientierter Arbeiten aus einer heutigen gesellschaftlichen Situation ergibt, in der Frauen (seit dem "women's liberation movement") zunehmend aus der ihnen jetzt möglichen antagonistischen Position zur Männergesellschaft heraus individuell argumentieren und agieren können. Dagegen scheinen, wie sich erweisen soll, die sozialen Verhältnisse in der Wikingerzeit und dem Hochmittelalter weder in Island (und im weiteren Nordeuropa) noch im kontinentalen Europa weiter im Süden solchen Geschlechterantagonismus als Möglichkeit sozial wirksamen *individuellen* Verhaltens für die Frau vorgesehen zu haben - wie nicht zuletzt der kritische Vergleich sozialer Regularien bekräftigen soll, die die vorstaatliche, vorfeudale und feudale Gesellschaft kennzeichnen. Der Blick auf die vorstaatliche Ordnung, die besonders interessieren soll, weil sich das Gemeinwesen in den *Isländersagas* systematisch als eine solche darstellt (wie die eingehende Untersuchung zeigen kann), läßt im weiteren klar werden, daß nicht die Individualität der Frau (oder des Mannes) entscheidend ist, sondern die soziale Stellung der Person.

Dazu ist an dieser Stelle das angesprochene, irritierende Phänomen zu betonen, daß in den *Íslendingasögur* ein entschiedener männlicher - aber eben auch weiblicher - Dominanzanspruch, der sich etwa auf politische Privilegien oder christliche Moralität berufen würde, nicht erhoben wird. Damit ist zugleich ein weiteres Grundproblem benannt, mit dem ich mich beschäftigen werde. Um auf die begonnene Argumentation zurückzukommen: Es drängt sich in der Tat die Frage auf, warum man diese Forderung in der isländischen, sicher im wesentlichen patriarchalen Gesellschaft im Hochmittelalter, in der die Gattung entsteht, nicht erhoben hat. Hinzu kommt sogar (worauf ja in der feministisch orientierten Nordistik, wie angedeutet, regelmäßig hingewiesen wird), daß die aktive Frau in den Sagas jede Form männlicher Vorherrschaft von vornherein geradezu zu konterkarieren und somit die Rationalität des Patriarchats prinzipiell außer Kraft zu setzen scheint.

---

<sup>1</sup> Der Begriff Saga-Sozialsystem und vereinzelt auch die Bezeichnungen 'Sagawelt' oder 'Sagasystem' (im Sinne des gesellschaftlichen 'Gefüges' innerhalb der *Isländersagas*) werden hier als Paraphrasen verwendet - auch wenn diese Verwendung im engeren Sinne vielleicht nicht ganz korrekt ist; vgl. Kapitel II.

<sup>2</sup> Es wird dabei zu beachten sein, daß Island auch später, unter dem zunehmenden Einfluß des norwegischen Königtums, insofern anscheinend einen Sonderstatus innehat, als der norwegische König auf der Insel offenkundig nicht persönlich in Erscheinung trat und auch die *Isländersagas* dazu nicht Stellung nehmen. Im übrigen Europa, z. B. auch in Schweden, wird die Zugehörigkeit zu einem Herrschaftsbereich indessen stets durch die persönliche Präsenz des Königs demonstriert.

---

Dennoch, und das mag wiederum überraschen, wenn man bekannte männliche Reaktionsweisen in gesellschaftlichen Kontexten reflektiert, die darauf zielen, männliche Dominanz zu begründen,<sup>1</sup> bezeugt die Analyse, daß die Akteurin in den *Isländersagas* keineswegs als 'Vernichterin' des Männlichen diskreditiert wird, weder mit politischen noch mit moralischen Argumenten. So sollte sich die Deutung des kriegerisch ambitionierten Weiblichkeitstypus weder in einem säkularen Rekurs auf die etwa intendierte politische Ausgrenzung der Frau erschöpfen, weil sie offiziell keine öffentlichen Ämter bekleidet, noch in dessen Rückführung auf ein christlich-negatives Frauenbild, wie es sich im biblischen Modell der Eva (gegenüber der positiv stilisierten Maria) artikuliert. Entsprechende eindeutige Negativbilder der Frau wiesen, sofern sie konsequent vorhanden wären (was aber in den *Isländersagas* nicht der Fall ist), im allgemeinen eher auf jüngere, d. h. hier christliche Projektionen des Weiblichen hin.<sup>2</sup> Die soziale Rationalität der *Isländersagas* hingegen, um die es in dieser Studie sehr wesentlich gehen wird, vermittelt ein ganz anderes Bild, in dem die *Rächerin* eben nicht einen deutlichen negativen Akzent trägt, sondern eine möglicherweise im positiven Sinne existentielle Funktion erfüllt (indem sie, in der einen oder anderen reproduzierenden, sozialisierenden oder eben auch provozierenden Weise, gesellschaftlich relevant eingreift). Dies ist in den Sagas, wie zu erschließen ist, auch und gerade dann der Fall, wenn die kriegerische und zur Rache entschlossene Frau scheinbar das (in der Regel) männliche Sterben-Müssen heraufbeschwört und damit unzweideutig, wie man - aber nur vermeintlich - glauben könnte, das existentiell Negative, d. h. den Tod bzw. das Töten, verkörpert. Die Annahme, daß in den betreffenden Szenen ein im christlich-klerikalen Sinne moralisierendes bzw. kritisierendes Klischee virulent wäre, oder aber die vordergründig soziologische Auffassung, die das Verhalten der kriegerischen Frauenfigur als eine Form der Revolte *gegen* das von Kirche und Klerus vertretene und vervielfältigte mittelalterliche Frauenbild deutet, müssen letzten Endes vor dem Hintergrund der inhärenten Systematik und 'Logik' im Gemeinwesen der *Isländersagas*, die ich detailliert erschließen möchte, als fragwürdig gelten. Ein solcher Gedanke ist nicht zuletzt auch deshalb anzuzweifeln, weil die kirchlich-christlichen Institutionen, Repräsentanten und Ideen in der isländischen Gesellschaft (im Vergleich zum kontinentalen Europa) sich erst relativ spät durchzusetzen begannen und seit der Einführung des Christentums in Island vergleichsweise zögerlich Wirkung zeigten - wobei auch (und gerade deshalb) weiterhin das Interesse bestand, wie die *Isländersagas* zu bezeugen scheinen, an autochthone Traditionen anzuknüpfen, sie zu bewahren und gerade nicht zu verdrängen, ja gegebenenfalls zu konstruieren. Von den Motivationen dafür ist im weiteren zu sprechen.<sup>3</sup>

Es ist hier folglich für die sich unversöhnlich und kämpferisch gebende *Mutter/Genetrix* und *Rachereizerin/Rächerin* nicht vorauszusetzen, daß sie einen problematischen Gegenentwurf zum christlichen, dem Ideal der Jungfräulichkeit verpflichteten Frauenbild darstellt, wie eine Kontrastierung mit

---

<sup>1</sup> Vgl. (im sozialetnologischen Kontext) Klaus E. Müller: Die bessere und die schlechtere Hälfte. Ethnologie des Geschlechterkonflikts, Frankfurt/ Main/ New York 1984.

<sup>2</sup> Ein männliches Klischee des Weiblichen beschreibt zutreffend Michael Roes: Rub'al-Khali. Leeres Viertel. Inventionen über das Spiel, 3. Aufl., Frankfurt/ Main 1996, S. 371.

<sup>3</sup> Vgl. bes. Kapitel VI und VII.

---

der typologischen Konzeption des Eva-Maria-Modells scheinbar nahelegen könnte - dem Prinzip nach mithin ähnlich, wie dies in den exemplarischen, oben zitierten Studien geschieht, die Kriemhilt als 'Typus' und Kûdrûn in der Bezeichnung 'Anti-Kriemhilt' als 'Anti-Typus' werten.<sup>1</sup> Vielmehr wird zu prüfen sein, inwieweit die *Genetrix und Râcherin* der *Íslendingasögur* zumindest ansatzweise auf ein historisch älteres, einer anderen Rationalität als der christlichen folgendes und somit als 'archaisches' zu beschreibendes Substrat zurückgeht. Insbesondere angesichts der Kûdrûn, aber auch der Kriemhilt, deren Verhaltensweisen wenigstens zum Teil in letzter Konsequenz auf der Grundlage christlicher Moralität bewertet werden, deutet sich aber - bezogen auf die typische Frauenfigur der *Isländersagas* - an, daß ihr Handeln insofern noch eher praktisch motiviert ist, als es sich vergleichsweise weniger modifiziert an einer 'archaischen', d. h. hier vorstaatlichen, nicht-christlichen<sup>2</sup> Rechtsnorm und Ethik orientiert. Dieser Eindruck wird zu untersuchen sein. Wichtig ist dabei, daß der Begriff des 'Archaischen' in dieser Studie nicht als chronologische Größe mißverstanden werden darf, sondern als ein analytischer, deskriptiver Terminus aufzufassen ist.<sup>3</sup>

Vorab ist auf mein - zu verifizierendes - Postulat hinzuweisen: Die engagierte *Râcherin* verkörpert gewissermaßen die vorstaatlichen Regularien und Basiswerte, die in den *Íslendingasögur* auf die isländische Wikingerzeit bezogen werden; sie ist als 'Wertträgerin' präsent. Die aktive Frau, die meist bereits (oder aber künftig) Mutter ist (oder wird), sorgt unmittelbar für das Fortbestehen ihrer Abstammungsgruppe<sup>4</sup> und mittelbar für das Gemeinwesen, indem sie in der Krise konsequent die Rache fordert. Dabei agiert sie - und mit ihr auch der Mann, der als Krieger eingreift - weniger als 'private Person', sondern vielmehr als 'kollektives Individuum' gemäß der Norm und Ethik und zugunsten der jeweiligen Verwandtengruppe, aber auch der Gesellschaft

---

<sup>1</sup> Vgl. Kapitel VIII.

<sup>2</sup> Ich wähle hier die Bezeichnung 'nicht-christlich', oder, wie weiter unten, 'pagan', um eine historische Festlegung (wie dies bei dem Begriff "vorchristlich" der Fall wäre) zu vermeiden und wähle statt dessen einen deskriptiven Terminus.

<sup>3</sup> Vgl. zu diesem Begriff Hans Robert Jaus: *Alterität und Modernität der mittelalterlichen Literatur*. In: Ders.: *Alterität und Modernität der mittelalterlichen Literatur*. Gesammelte Aufsätze 1956-1976, München 1977, S. 9-47, hier S. 15; er spricht von der "mittelalterlichen Literatur, die sich an den Kontinuitätsbrüchen dieser Epoche wie an ihrem Charakter als einer archaischen, politisch wie kulturell ganz für sich stehenden geschichtlichen Welt erschließen kann", die mithin, in heutiger Sicht, in der Vergangenheit abgeschlossen worden ist und sich uns gegenwärtig unter bestimmten Prämissen erschließen kann, auf die ich weiter eingehe.

<sup>4</sup> In meiner Studie wird der Begriff *Familie* im Zusammenhang mit dem Saga-Sozialsystem vermieden. Denn *Familie* evoziert heute am ehesten eine Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft, die sich aber grundlegend von der Verwandtschaftsordnung in vorstaatlichen Gesellschaften unterscheidet. In diesen werden statt *Familien Lineages* abgegrenzt, und diese beiden Konzeptionen basieren auf grundverschiedenen Prämissen, auf die ich im weiteren detailliert eingehe. Vgl. vorab zum Begriff *Familie* Ernst W. Müller: *Sozialethnologie*. In: Hans Fischer (Hg.): *Ethnologie*. Einführung und Überblick, 3., veränd. und erw. Aufl., Berlin 1992, S. 149-183, S. 162. S. Uwe Wesel: *Der Mythos vom Matriarchat. Über Bachofens Mutterrecht und die Stellung von Frauen in frühen Gesellschaften vor der Entstehung staatlicher Herrschaft*, 7. Aufl., Frankfurt/ Main 1994, S. 80 f.; er bezeichnet die Gemeinschaft eines Mannes und einer Frau bzw. mehrerer Frauen und der Kinder als kleinste gesellschaftliche ("nuclear lineage") und wichtigste ökonomische Einheit. Das tägliche Leben und der gemeinsame Konsum dieses gesellschaftlichen "Nukleus" basierten auf der Arbeitsteilung zwischen Mann und Frau: "Wegen der zum Teil sehr strikten Arbeitsteilung kann weder ein Mann ohne Frau, noch eine Frau ohne Mann existieren. Nach Tod oder Trennung sucht man sich einen anderen" (S. 81).



---

insgesamt, so meine These. Zugunsten solcher Stabilisierung riskieren bzw. akzeptieren offenkundig beide Geschlechter, daß Einzelne ihr Leben verlieren können, ohne daß diese Einstellung in den *Isländersagas* ausdrücklich beanstandet oder gar verurteilt wird. Im Saga-Sozialsystem deutet sich demnach die unbedingte Notwendigkeit solcher weiblichen und männlichen 'kulturellen Leistungen' an, die darin bestehen, als Frau die Rolle als 'surrogate male' zu übernehmen, und sich als Mann den Loyalitätskonflikten zu stellen. Es zeigt sich aber auch die Erfordernis einer Zurücknahme (und insofern 'Korrektur') dieser aktiven sozialen Rollen der Frau und des Mannes nach der akuten Phase eines Konfliktes.

In den *Isländersagas* drückt sich also anscheinend ein Welt- und Menschenbild aus, das sich von christlichen oder christlich geprägten 'moderneren' Vorstellungen grundlegend, wenn auch nicht polemisch, unterscheidet und statt dessen auf zentrale Denkformen in paganen vorstaatlichen Gesellschaften hinweist. Diesem Aspekt ist nachzugehen. Dabei ist stets zu beachten, daß auf diese Art und Weise eine Idee, wenn nicht Ideologie, im hochmittelalterlichen Island ausgedrückt wird. Im Kontext dieser Arbeit wird es darauf ankommen, Gemeinsamkeiten des Saga-Sozialsystems mit außereuropäischen sozialen Verhältnissen festzustellen. Im Vergleich mit dem *Nibelungenlied* und der *Kudrun* wird das Problem deutlicher zu erfassen sein, das im Hochmittelalter darin bestand, nicht-christliche und christliche Ethik, so oder so, zu verknüpfen.<sup>1</sup> In den *Isländersagas* wird dabei das historisch ältere Muster nicht in der Weise wie die genannten kontinentalen Zeugnisse christlich überformt bzw. beurteilt.<sup>2</sup>

In den *Íslendingasögur* wird interessanterweise die Rache von weiblicher Seite kompromißlos durchgesetzt, während das Thema der weiblichen Rache etwa zeitgleich in der *Kudrun* viel stärker überformt wird und in vielfache Versöhnung mündet.<sup>3</sup> Für das Saga-Sozialsystem aber gilt: Seine Stabilität wird bei einer Krise weder durch die vollständige Niederwerfung einer gegnerischen Partei

---

<sup>1</sup> Vgl. etwa Walter Haug: Struktur und Geschichte. Ein literaturtheoretisches Experiment an mittelalterlichen Texten. In: Strukturen als Schlüssel zur Welt. Kleinere Schriften zur Erzählliteratur des Mittelalters, Tübingen 1989, S. 236-256, bes. S. 238 f. Als Beispiel für historisches "Nicht-mehr-Verstehen" nennt er das *Alexanderlied* in der Fassung des Pfaffen Lambrecht: "Lambrechts Haltung erweist sich (...) als zwiespältig. Auf der einen Seite spricht er vom *wunderlichen Alexander*, d. h. er konnte sich offensichtlich dem Staunenswerten in diesem Lebensbericht nicht entziehen. Auf der anderen Seite sieht er sich aber doch dazu gedrängt, gewisse geistliche Vorbehalte anzubringen. Wenn nicht alles täuscht, gibt der positive Aspekt die Einstellung der Vorlage wieder. Da Lambrecht sie sich aber nur halbherzig zu eigen machen konnte, kommt es zu inneren Widersprüchen, und das literarische Ergebnis ist entsprechend unbefriedigend" (S. 239).

<sup>2</sup> Dabei ist von einem isländischen bzw. nordischen "Kontinuitätsbewußtsein" zu sprechen, das sich in religionsgeschichtlicher (und darüber hinaus in bestimmter Weise auch in politischer) Sicht erfassen läßt: Die Ausdrücke "*inn fornu siðr*" ("der alte Brauch") und "*inn nýi siðr*" ("der neue Brauch"), die durch das "*siðaskipti*" (den "Brauchwechsel") getrennt - bzw. verbunden - sind, werden parallel genutzt und als gleichwertig, d. h. als "zwei gleich vollwertige Hälften" betrachtet, so Klaus von See a. a. O., 1988, S. 104 f.

<sup>3</sup> Vgl. dazu vor allem Kapitel VIII; vorab sei aber darauf hingewiesen, daß die Idee der Vergebung und der daraus resultierenden Versöhnung in der *Kudrun* des 13. Jh.s - wenn auch nur bedingt - wirksam wird. Hier mündet das planvolle und zuletzt vermittelnde Vorgehen der Frau letztlich in positiv stilisierte Versöhnung und Vergebung, was auf christliche Moralität hinweist. Allerdings ist auch in der *Kudrun* das ältere Strukturmuster mit seinen charakteristischen Komponenten noch immer zu erkennen, so daß auch hier der Typus der *Rächerin* nach wie vor noch anzutreffen ist, wenn auch vergleichsweise 'domestiziert' und in dieser Hinsicht ideologisiert.

---

erzielt, noch durch die umfassende Versöhnung mit ihr im Sinne christlicher Ethik. Diese ist in den *Isländersagas* als konsequente Strategie nicht relevant. Statt dessen kommt hier, so meine Hypothese, ein überwiegend 'archaisches Spielregelsystem' zum Tragen, das, wenn es sich bestätigen sollte, auf der Idee der Reziprozität sozialer Beziehungen, die deutlich die Basis für die gesellschaftliche Balance bildet, beruhen müßte. Als Grundwerte würden dabei die Integrität, Loyalität und Autorität<sup>1</sup> des einzelnen 'kollektiven Individuums' die entscheidende Rolle spielen, das als Repräsentant seiner genealogischen und auch seiner sozialen Verwandtengruppe gilt. Freilich hätte ein wohlhabender, einflußreicher Großbauer größeren Handlungsspielraum und mehr Verantwortung als ein Kleinbauer oder Knecht. Dennoch sollte sich jeder bei seinem Tun an der im Saga-Sozialsystem gültigen und als traditionell geltenden Norm und Ethik orientieren und für das Gemeinwesen engagieren, der *goði* anders als der *þingmaðr*, der Mann anders als die Frau - aber jeder und jede Einzelne nach seinen bzw. ihren Möglichkeiten, die sich zwar nach der jeweiligen sozialen Stellung bemessen, aber die essentielle Verantwortung und das Interesse der Person für die Gemeinschaft nicht berühren. Diesen Überlegungen werde ich kritisch nachgehen.

Das historische, möglicherweise 'alte' Substrat, das die *Íslendingasögur* im Hochmittelalter kolportieren, stellt wahrscheinlich der tradierte Stoff mit seiner inhärenten sozialen Rationalität dar, die Recht bzw. Rechtsverständnis und Ethik beinhaltet; sie ist im Saga-Sozialsystem wohl aufgegriffen, überformt bzw. umgeformt und so in gewissem Sinne ideologisiert, was untersucht werden soll. Den historischen Bezugsrahmen der volkssprachlichen Sagas bildet die isländische Geschichte seit der Landnahmezeit, die auch die nordische, vor allem norwegische, aber auch anderweitige nordeuropäische Abstammung der Isländer beinhaltet. Im wesentlichen ist die Periode zwischen den Jahrzehnten nach 900 bzw. 930 bis etwa 1050, die "*söguöld*",<sup>2</sup> Thema. Dabei wird in den Erzählungen die Christianisierung Islands um 1000 weder in den Mittelpunkt gestellt noch übersehen. Wichtig ist offenkundig vor allem die isländische Besiedlungszeit, die in gewisser Weise als prägend angesehen und als *Heroic Age* stilisiert wird,<sup>3</sup> also die Periode, "in der die Grundlagen der neuen Existenz für die nachfolgenden Generationen gelegt werden"<sup>4</sup> - die aber nicht einfach als unproblematisch dargestellt wird.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Vgl. G. W. Weber a. a. O., 1990, S. 455 f.

<sup>2</sup> KLNLM, Bd. 7, Kopenhagen 1962, S. 496-513 (*Íslendingasögur*, E. Ól. Sveinsson), hier S. 496: "Mange Í. (*Íslendingasögur*, die Verf.) begynder med at fortælle om landnamsmænd (evt. også om deres forældre el. forfædre), men de fleste sagaer foregår hovedsagelig efter landnamstidens slutning (930) og før midten af 1000-tallet - dette tidsrum kaldes da hyppigt *söguöld* (sagatid)".

<sup>3</sup> Vgl. Kapitel III, 3c, zum Entwurf eines isländischen *Heroic Age* in den *Isländersagas*.

<sup>4</sup> Klaus von See: Was ist Heldendichtung? In: Edda, Saga, Skaldendichtung. Aufsätze zur skandinavischen Literatur des Mittelalters, Heidelberg 1981, S. 154-193, bes. S. 182, wo es zur Erläuterung der Beispiele für *Heroic Ages* heißt: "Die Herausbildung der Vorstellung vom 'heroic age' (liegt) nicht allein in den Eigentümlichkeiten der so bezeichneten Periode begründet (...), sondern ebensosehr in den Eigentümlichkeiten der nachfolgenden Zeit, die sich veranlaßt fühlt, ihre Vergangenheit zum 'heroic age' zu stilisieren".

<sup>5</sup> Vgl. ebd., S. 176-182 (zu *Heroic Ages* außerhalb des Nordens) und bes. S. 183 f. (zum Beispiel Islands). Meine Sicht auf den gesellschaftlichen Sinn der Sagas ist lediglich 'tendenziell' anders. Auch ich übersehe nicht die quasi-aristokratischen Ambitionen der großbäuerlichen Kreise in Island, die sich, mehr oder weniger indirekt, auch in den Sagas ausdrücken; durch sie "schafft sich die Aristokratie, die sich im neuerworbenen Land etabliert, ein verklärendes Abbild ihrer selbst" (S. 183). Allerdings

---

Die Grundstruktur des Stoffes der *Isländersagas* läßt sich dabei nach meiner Auffassung ganz wesentlich als die Struktur der isländischen Verwandtschaftsbeziehungen beschreiben; die isländischen Genealogien werden dabei überwiegend (aber nicht ausschließlich) auf norwegische Ahnen zurückgeführt.

Die Sagas informieren nur vermeintlich authentisch über die Verhältnisse in der isländischen Landnahmezeit. Dabei wird das tradierte, 'alte Substrat' auf die Vorfahren zurückgeführt, wohl auch deshalb, weil ihnen so der Anstrich größerer Glaubwürdigkeit verliehen werden kann. Ich gehe davon aus, daß die Darstellung in den Sagas vor allem darauf zielt, Sinnangebote zu liefern. Die Bedeutung der *Íslendingasögur* kommt jedoch nicht unmittelbar, sondern mittelbar zum Ausdruck. Sie ist dem Korpus der Erzählungen inhärent und muß daher erst - assoziativ bei der Rezeption, kritisch bei der hier vorgelegten Analyse der Sagas - erschlossen werden.

Weitere Prämissen dieser Arbeit sind, daß der Stoff der *Isländersagas* (als erinnertes Wissen) aus der Wikingerzeit bezogen und dieser Zeit (gemäß hochmittelalterlichen Vorstellungen) zugerechnet worden ist. Bei seiner fortwährenden Wiedergabe verfestigt sich der Stoff und wird zur Tradition, aber er verändert sich zugleich, weil neben dem Alten auch Neues mitgeführt wird, einfließt und die wiedergegebene 'historische Realität' verändert. Dennoch existiert m. E. ein älteres Substrat auch in 'Transformationen' wie den *Íslendingasögur* weiter und wirkt in ihnen, die eine neue Form für ein altes Muster bereitstellen, fort. Zweifellos erheben die *Isländersagas* also (mehr oder weniger ausdrücklich) den Anspruch, umfassend authentisch zu sein, während doch neben der (quasi-) historischen Dokumentation zugleich und notwendigerweise Stilisierungen einfließen. So waren im 13. und frühen 14. Jahrhundert sicherlich Transformationen erforderlich, um die überlieferten Traditionen und den überkommenen Stoff mit der davon abweichenden hochmittelalterlichen Realität sinnvoll und sinnstiftend zu verknüpfen. Diesen Problemen wird nachzugehen sein.

In dieser Studie werden die *Íslendingasögur* als Paraphrase tradierten Materials betrachtet, die zuvor insofern ungeformt waren, als sie bis dahin wohl keine umfassende und schlüssige gemeinsame Erzählform besaßen, also

---

konzentriert sich meine Studie stärker auf das, worauf sich die demonstrierte, sicherlich 'verklärende' Ideologie in den *Isländersagas* richtet: auf die im Textkorpus konstruierte gesellschaftliche "Totalität". Diesen Begriff verwende ich im Anschluß an Hildegard Bartels: Epos - die Gattung in der Geschichte. Eine Begriffsbestimmung vor dem Hintergrund der Hegelschen "Ästhetik" anhand von "Nibelungenlied" und "Chanson de Roland". Frankfurter Beiträge zur Germanistik 22, hg. v. N. Altenhofer, K. v. See, Heidelberg 1982; sie bestimmt diesen Terminus im Hinblick auf die europäische *Heldendichtung* und mit Bezug auf Hegel. Als Folge dieser Sicht kommen mehr oder weniger alle sozialen Schichten und Gruppen, die in den *Isländersagas* als Personal auftreten und als Publikum der Erzählungen wahrscheinlich sind, in den Blick - ohne die entschiedene Abwertung einer Schicht oder Gruppe. Diese Perspektive meiner Untersuchung ist immer wieder herauszustellen. In der Akzentuierung deutlicher unterscheidet sich mein Standpunkt in bezug auf die heroische Figur und ihr Handeln bzw. ihre implizite Bewertung durch den Erzähler/Verfasser bzw. sein Publikum, wie in Kapitel I, 1 erklärt und zusammen mit Aspekten der prinzipiellen Vergleichbarkeit von *Heldendichtung* und *Isländersaga* erläutert wird.

---

wahrscheinlich nicht durch eine kohärente Gattungskonvention geprägt waren. Die Überlieferung, auf die man im 13. (und frühen 14.) Jahrhundert zugreifen konnte, drängte aber sicherlich förmlich darauf, niedergeschrieben zu werden, um so das erinnerte Wissen zu erhalten - aber zugleich, um auf aktuelle Bedürfnisse zu reagieren. Es erscheint als wahrscheinlich, daß die neue Form, d. h. die hochmittelalterliche Konzeption der Gattung *Isländersaga*, somit tradierte Kenntnisse bewahrt und dabei das Vorhandene in gewissem Umfang zu etwas Neuem zusammensetzt. Während die volkssprachlichen literarischen *Isländersagas* wohl durchaus als Ausdruck vergleichsweise emotionaler Bedürfnisse eines möglicherweise breiten Publikums in Island gelten dürfen (was oben erläutert worden ist), sind etwa für das - ebenfalls volkssprachlich auf Pergament verzeichnete - Recht *noch* deutlicher rationale Motivationen und partikulare Interessen der dominierenden Gruppen in der isländischen Gesellschaft vorzusetzen, die gleichwohl nach meiner Auffassung auf die *Isländersagas* einwirkten. So gehe ich in beiden Fällen davon aus, daß vorwiegend diese sich elitär verstehenden Kreise ihre Ambitionen ausdrücken, was aber ein breiteres Interesse vermutlich nicht ausschließen wird.

Die *Íslendingasögur* stellen, auch wenn sie mehrheitlich von Großbauern in der Wikingerzeit erzählen (die man in gewissem Sinne als elitäre Gruppe betrachten könnte - was sicher in weit höherem Maße für die hochmittelalterlichen Großbauern zutrifft), doch insgesamt sämtliche gesellschaftliche Kreise im Saga-Sozialsystem dar. Dies ist ein zentrales Postulat dieser Arbeit. Weniger einflußreiche Personen oder Gruppen treten in meiner Sicht keineswegs bloß deshalb auf, weil die Handlungen der Großbauern motiviert werden müssen und sich die *goðar* profilieren wollen. Vielmehr wird in den immer wieder bezeugten *gleichgerichteten* Interessen eine weitere Gemeinsamkeit evoziert (oder vielleicht, im Blick auf das isländische Hochmittelalter, sogar konstruiert). Das Selbstverständnis der führenden Mitglieder der isländischen Agrargesellschaft, die sich im Hochmittelalter gegenüber der norwegischen Aristokratie als gleichberechtigt und in gewisser Weise als gleichrangig betrachten, wie die *Íslendingasögur* indirekt und mittelbar zeigen, wird möglicherweise, wie zu untersuchen ist, weithin geteilt - und wahrscheinlich das nicht zuletzt deshalb, weil die Allgemeinheit die Identifikation mit den führenden Kreisen sucht.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Klaus von See: Königtum und Staat im skandinavischen Mittelalter. Skandinavistische Arbeiten 19, hg. v. K. von See, Heidelberg 2002, S. 33; darin betont er: "Einen geschlossenen Adelsstand hat es in Skandinavien nicht gegeben". Statt dessen spricht er von "bäuerlicher Gemeinschaftsordnung", von "Bauernaristokratie" (S. 33). Die älteren Rechtsbücher kennen zwar einen Unterschied zwischen Freien und Knechten, aber "kein Nebeneinanderbestehen rechtlich gesonderter Ständegruppen" (S. 34). Dazu wird erläutert, daß die *höfðingjar* "Bauern unter Bauern" waren, wobei das "persönliche Ansehen, die verwandtschaftlichen Verbindungen und die Wohlhabenheit" über deren sozialen und rechtlichen Status entschieden. Allerdings scheint mir die Schlußfolgerung, daß "diese bäuerliche Gemeinschaftsordnung eine durch und durch aristokratische (war)", mindestens für Island problematisch zu sein. Auch wenn die Isländer im Rechtsvergleich von *mannamunr*, "Männerunterschied", sprechen (S. 34) und diesen Unterschied sicherlich auch machten, stellten sie faktisch doch kaum eine "aristokratische" Gesellschaft dar, sondern eher eine, die sich, vor allem in bestimmten privilegierteren Kreisen, als eine solche sehen und wohl auch verstanden wissen wollte; diese Frage soll in meiner Arbeit eine zentrale Rolle spielen.

---

Aber auch, wenn wahrscheinlich vor allem Angehörige großbäuerlicher Kreise (als 'Kulturträger') über die Kenntnisse aktiv und zielgerichtet verfügen konnten, die für das Verstehen der *speziellen* Aussage der *Isländersagas* nötig waren, und sich die Berichte der Sagas überwiegend auf die Gruppen um die *goðar* beziehen, wird man aber doch sagen und im weiteren davon ausgehen können, daß im Prinzip alle Einwohner Islands in größerem oder geringerem Maße die isländische Sprache, Kultur, Geographie und Geschichte kannten bzw. kennen mußten und sich, wie angedeutet, schon zugunsten einer denkbaren Zuordnung zu den 'privilegierten' Kreisen der Gesellschaft damit - und mit dem besonderen isländischen Selbstverständnis (der Großbauern) - befaßten.<sup>1</sup>

Die Kenntnis der eigenen Geschichte und Kultur von den Anfängen der isländischen Landnahme, die in die norwegische (und in Ausschnitten in die weitere nordische) Vergangenheit zurückreicht, wird in den *Íslendingasögur*, die ein traditionelles Konsenswissen der Isländer wiederzugeben scheinen, sowohl erinnert als auch entwickelt. Diese Erinnerung erscheint dadurch autorisiert, daß die Angaben der *Isländersagas* vielfach denen der *Landnámabók* (und der *Íslendingabók*) korrespondieren; diese Behauptung ergibt sich vor allem aus Kapitel II. Die Sagas knüpfen so an historische genealogische Strukturen an (die dabei möglicherweise zugleich historisiert und stilisiert werden). Zwar ist es für unsere Maßstäbe beinahe unvorstellbar, daß die genealogischen Darstellungen und zusätzlich die damit verknüpften Ereignisse der *Íslendingasögur* allein auf tradiertem Wissen beruhen. Gleichwohl aber steht der Mangel an Widersprüchen im Korpus der *Isländersagas*, den die detaillierte Analyse beweist, dem Gedanken an Fiktionalität entgegen. Die Wahrscheinlichkeit des Erzählten, vom schlüssigen Saga-Sozialsystem bis zu dessen sozialer Rationalität und genealogischen Struktur, erlaubt als weitere Folgerung Rückschlüsse auf den Grundgedanken und die Wirkweise der *Isländersagas*. So lassen sich die Kohärenz und Plausibilität des Stoffes als wichtige Faktoren mit nicht zuletzt sozialpsychologischer Funktion identifizieren. Allen voran ist die - offenbar von den Sagas mindestens inspirierte, wenn nicht forcierte - Identitätsbildung aller Isländer zu nennen. Die Entwicklung der isländischen kulturellen Identität geht in den *Íslendingasögur* nach meinen Erkenntnissen Hand in Hand mit der Entwicklung der isländischen Gesellschaft als einer spezifischen 'Ethnie'.<sup>2</sup> In den *Isländersagas* wird, dies eine weitere wichtige Hypothese der Dissertation, zweifellos bewußt ein Fundament skizziert, auf dem aufbauend eine Ethnie potentiell entstehen kann, und das durch den überschaubaren Insel-Charakter und die relativ kurze Besiedlungszeit des Landes in besonderer Weise gestützt wird. Insofern sollte es auch nicht wundern, daß sich die isländische Überlieferungslage, letztlich wohl, bedingt vor allem durch die kulturelle Rand- und Insellage, deutlich von kontinentalen Verhältnissen unterscheidet.<sup>3</sup> Ich stelle hier ausdrücklich fest, daß

---

<sup>1</sup> Das Prinzip, sich im Interesse einer denkbaren Zuordnung zu den 'exklusiveren' Kreisen der Gesellschaft an deren speziellen Gepflogenheiten zu orientieren, kennen unter anderen Voraussetzungen etwa die Galloromanen, und sie demonstrieren ihre 'Zugehörigkeit' durch die Vornamengebung und schließlich durch die Selbstbezeichnung im Hinblick auf die gesellschaftlich abgehobenen Franken bzw. fränkischen Eroberer.

<sup>2</sup> S. dazu Kapitel II; vorerst ist hinzuweisen auf E. W. Müller a. a. O., 1992, S. 179.

<sup>3</sup> Dazu sei K. von See a. a. O., 1988, S. 79, zitiert, der die eigentliche Leistung der altnordischen Literatur des christlichen Hochmittelalters reflektiert, die vielleicht sogar darin liege, "die Hinterlassenschaft der

---

der favorisierte Begriff der Ethnie gemäß der kritischen Sozialethnologie verwendet wird. Klaus E. Müller beschreibt als Ethnie (oder Ethnos) eine "(g)rößere Bevölkerungsgruppe etwa von Stammesumfang mit einheitlicher Kultur, Sprache und durchgehendem Identitätsbewußtsein"<sup>1</sup> - womit durchaus auch ein Bewußtsein über den gemeinsam bewohnten Raum gemeint sein kann. Der von mir in diesem Sinne benutzte Terminus schließt eine entschiedene Abstandnahme von völkischer, rassistischer Ideologie ein (ohne älterer Forschung und dem gängigen Sprachgebrauch in Skandinavien diese Ideologie unbesehen zu unterstellen).<sup>2</sup> In dieser Hinsicht ist, um dies abermals herauszustellen, auch auf die Integration keltischer Einwanderer bzw. Einwohner und Personennamen zu verweisen. Die in den *Isländersagas* evozierte, geographisch präjudizierte Ethnizität konstituiert sich und ist charakterisiert durch eine letztlich gemeinsame Sprache, Kultur, Geographie und Geschichte bzw. durch ein Wissen von ihr. Es wird darüber hinaus zu fragen sein, wie auf der Grundlage der 'isländischen Ethnizität' in den *Íslendingasögur* eine hochmittelalterliche isländische Identität potentiell gestiftet bzw. gefestigt werden kann.

Der allgemein bekannte historische und kulturelle Bezugsrahmen im isländischen Hochmittelalter bildet einen gemeinsamen 'kulturellen Code' der Verfasser/Erzähler und Publikumskreise der *Íslendingasögur*, der eine funktionierende und insofern 'homogene' Kommunikationsgemeinschaft ausmacht.<sup>3</sup> Dieser These widerspricht keineswegs, daß man sich die damalige isländische Gesellschaft als durchaus 'gemischte' Bevölkerung im Hinblick sowohl auf den Sozialstatus als auch auf die (modern gesprochen) 'Nationalität' der Zuhörer vorzustellen hat. Denn dieser isländischen 'Kommunikationsgemeinschaft' kommt nicht zuletzt die erwähnte 'latente Mehrdeutigkeit' der *Isländersagas* entgegen. Indem ein hochmittelalterlicher isländischer Rezipient die *Isländersagas* in seinem Sinne aktualisiert und dabei die für ihn relevanten Komponenten der latent mehrdeutigen Erzählung konkretisiert,<sup>4</sup> können bei der Rezeption der Sagas die Interessenten aus den verschiedenen Gruppen (die sich keineswegs ständerechtlich voneinander abgrenzen, weshalb ich auch die Begriffe 'Stände' oder 'Klassen' möglichst

---

heidnischen Wikingerzeit in durchaus christlichem Geist verarbeitet und aus ihr ein gemeinskandinavisches Kulturbewußtsein entwickelt zu haben, - ein Kulturbewußtsein, das sich gegen das früher christianisierte West- und Mitteleuropa abgrenzte und, bis in die Gegenwart fortwirkend, die ethnische Einheit der nordischen Länder auch ideell zu festigen vermochte".

<sup>1</sup> K. E. Müller a. a. O., 1984, S. 449.

<sup>2</sup> Wie sich oben zeigt, wird diese Terminologie auch in absolut 'seriösen' wissenschaftlichen Arbeiten benutzt, beispielsweise bei K. von See a. a. O., 1988, S. 79.

<sup>3</sup> Margaret Clunies Ross: Women and power in the Scandinavian Sagas. In: Barbara Garlick, Suzanne Dixon, Pauline Allen (Hgg.): Stereotypes of women in power. Historical perspectives and revisionist views, New York/ Westport, Connecticut/ London 1992, S. 105-119; sie spricht hier (stellvertretend für zahlreiche Ansätze in der neueren Sagaforschung) von "a cultural continuity in matters of custom and community attitudes that existed as something distinctively Scandinavian in the medieval European context (...). Thirteenth-century texts and the traditions they were based on formed part of the conceptual universe of the saga writer (or writers) and his audience" (S. 107).

<sup>4</sup> Vgl. Rainer Warning: Rezeptionsästhetik als literaturwissenschaftliche Pragmatik. In: Ders. (Hg.): Rezeptionsästhetik, München 1975, S. 9-41, bes. S. 24 f. Es wäre daneben sicherlich ratsam, von hier aus noch einmal die Weltansicht etwa der griechischen Epik Homers einzubeziehen, wo sicherlich die Sicht einer überall in Griechenland existenten dominierenden Gruppe manifest wird, diese aber offenbar kein Interesse daran hat, sich als ständerechtlich abgehoben zu definieren.

---

vermeide) eigene, bewußte oder unbewußte Erwartungen an das Erzählte herantragen, wodurch dieses potentiell auf die Fragen 'antwortet' und entsprechenden Sinn stiftet. Nach meiner Vermutung verhilft also diese Grunderkenntnis der Rezeptionstheorie dazu, die wohl vielschichtigen Spezifika und Funktionen der *Íslendingasögur* zu erkennen.

Das isländische Selbstbild und Selbstbewußtsein, das sich - zumindest dann, wenn man davon in Verbindung mit den *Isländersagas* spricht - mit einigem Recht als 'kollektives exklusives' Selbstverständnis beschreiben läßt, basiert auf einem durch die Sagas hervorgerufenen sowie verstärkten, wenn auch in ihnen nicht explizit demonstrierten 'Wir-Gefühl', durch das man sowohl des Eigene herausstellen und sich zugleich vom 'Anderen', 'Äußeren' abgrenzen kann. Auf dieser hochmittelalterlichen Idee (ich betone Idee, nicht etwa Tatsache!) einer Homogenität der isländischen Gesellschaft, die durch die Insellage gestützt erscheint, fußt offenkundig die in den *Isländersagas* des 13. und frühen 14. Jahrhunderts implizit ausgedrückte Vorstellung eines kollektiven traditionellen isländischen Bewußtseins und Selbstbewußtseins in dem Sinne, daß sich alle als quasi-aristokratisch und als Interessengemeinschaft verstehen. Dieses Postulat ist für meine Argumentation zentral und wird immer wieder zu diskutieren sein.

Es gehört zu den Konventionen der Gattung *Isländersaga*, darüber besteht heute weitgehend Konsens in der Sagaforschung, daß der Verfasser/Erzähler einer Saga eine gleichsam 'objektivierte' Erzählhaltung einnimmt.<sup>1</sup> Er strebt nicht an, sich von der Tradition abzusetzen, sondern zu ihrer Bewahrung beizutragen. Der als geschichtlich wahr geltende, bekannte Stoff wird (wie man in der nordistischen Forschung betont) in den *Isländersagas* 'angemessen', d.h. in der für die Gattung charakteristischen Weise wiedergegeben.<sup>2</sup> Das erwartet das Publikum neben der interessanten und unterhaltsamen, aber dabei 'richtigen' und wahrscheinlichen Darbietung der Ereignisse und Personen des isländischen *Heroic Age*.

Die Verfasser/Erzähler der *Íslendingasögur* zielen bei ihrer Präsentation historisch tradiert, aber auch aktuell-hochmittelalterlich stilisierter (oder gar kritisierte) Kenntnisse, die in der neuen Erzählform dargeboten werden, keineswegs darauf ab, etwa eigene Ideen einzubringen. Das zeichnet sich bereits im Begriff des "Zusammensetzens" der Stoffe in den Sagas ab - "*setja saman*"<sup>3</sup> -, der gerade nicht ein Erfinden bedeutet: "Man tut in jedem Falle gut

---

<sup>1</sup> Vgl. Aaron J. Gurjewitsch: Das Individuum im europäischen Mittelalter. Aus dem Russ. übers. von E. Glier, München 1994, S. 58-60.

<sup>2</sup> Vgl. Gerd W. Weber: 'Fact' und 'Fiction' als Maßstäbe literarischer Wertung in der Saga (Zu Fritz Paul, Zur Poetik der Isländersagas. Eine Bestandsaufnahme, ZfdA [1971], S. 166-78). In: ZfdA 101, 1972, S. 188-200, bes. S. 193 f.

<sup>3</sup> Der Terminus ist etwa bei der "Schilderung vom Saga-Erzählen auf der Hochzeit von Reykjahólar im Jahre 1119" bezeugt, "*þessa sögu hafði Hrólfr síalfr samansetta*", so G. W. Weber a. a. O. 1972, S. 191. Vgl. auch Preben Meulengracht Sørensen: Fortælling og Ære. Studier i Isländingesagaerne, Aarhus Universitetsforlag, Aarhus 1993, S. 42-43 (im weiteren zit. als 1993a); darin geht er auf diese *Porgils saga Haflíða*, die Situation bei ihrer Darbietung sowie den Erzählmodus ein und verweist auf die (kontroverse) Diskussion in der Nordistik um den Begriff "*setja saman*". Vgl. zudem Walter Baetke: Wörterbuch zur altnordischen Prosaliteratur, 4. Aufl., Berlin 1987, S. 527 f.: "*setja*", S. 529: "*setja saman*", S. 516: "*samsetja*" - zusammensetzen, errichten; verfassen, schreiben.

---

daran, vom Dichtungsbegriff des alten Nordens mit seiner konkreten Bildlichkeit des kunstvollen Bearbeitens und Zusammenfügens (*yrkja*, *vefa*, *setja saman*) unseren heutigen Begriff des 'Dichtens' und 'Erldichtens', dessen wesentliche Komponente die Fiktionalität des Stoffs ist, konsequent fernzuhalten".<sup>1</sup>

Die Zurückhaltung des Verfassers/Erzählers, der den überlieferten Stoff 'zusammensetzte', aber nicht "durch den freien Gebrauch seiner Phantasie"<sup>2</sup> gleichsam 'neu erfand', jedenfalls diese Vorstellung ausschließen wollte, läßt sich, wie mir scheint, (mittelbar) nicht zuletzt daran ablesen, daß im Korpus der *Íslendingasögur* mehrere Versionen desselben Ereignisses mitgeteilt werden - wie auch meine Analyse der *Heiðarvíga saga* und deren Kontrastierung mit zahlreichen weiteren Zeugnissen der Gattung zeigen sollen.<sup>3</sup> So setzen einzelne Saga-Darstellungen verschiedene Schwerpunkte, die aber im Prinzip mit dem komplexen thematischen Gefüge übereinstimmen. Ein Verfasser/Erzähler weiß damit allem Anschein nach grundsätzlich mehr, als er im betreffenden Kontext einer bestimmten Saga berichtet. Er kennt offensichtlich die allgemeinen Beziehungen, Verhältnisse und Verknüpfungen, die in den *Íslendingasögur* relevant sind, doch er proportioniert bzw. portioniert gleichsam den umfangreichen Stoff je nach dem Ausschnitt aus dem Gesamtzusammenhang, auf den sich diese Saga konzentriert. Der von Erzählung zu Erzählung variierende Schwerpunkt aus dem komplexen Stoff der *Isländersagas* wird somit im Sinne einer 'Latenz des Erzählerwissens' gewählt,<sup>4</sup> wobei die Plausibilität und Kohärenz des Ganzen stets gewahrt bleiben. Die einzelnen Auszüge aus dem umfassenden genealogischen und kulturhistorischen Kontext zeigen sich in der synchronen, d. h. nahezu sämtliche *Isländersagas* berücksichtigenden Perspektive (bildlich gesprochen) als 'Mosaiksteine', die sich zu einem schlüssigen Gesamtbild zusammenfügen.<sup>5</sup> Daran wird in der speziellen Analyse, jedoch wohl kaum in einer allgemeinen Sicht der hochmittelalterlichen Zuhörerschaft, ebenfalls deutlich, daß die Verfasser/Erzähler offenbar keine verwandtschaftlichen Konstellationen unterstellen, die dem isländischen 'Konsenswissen' - wie zu erschließen: besonders informierter Kreise - widersprechen würden. Damit kann und soll aber nicht zugleich behauptet werden, daß eine detaillierte Kenntnis sämtlicher genealogischer Verflechtungen in die historische Tiefe und zeitgenössische Breite bei allen bzw. den meisten primären Rezipienten der Sagas im 13. und

---

<sup>1</sup> G. W. Weber a. a. O., 1972, S. 192 ff.; er betont u. a. die terminologische Scheidung von "*setja saman*" für die *Isländersagas* und "*yrkja*" für die *Skaldik*. So bedeute "*setja saman*" "zusammensetzen" und "*yrkja*" "wirken"; beide existierten im Altnordischen neben weiteren Termini des Dichtens, "*smíða*" und "*vefa*", wobei die Grundvorstellung dieser Begriffe "die des 'kunstvollen Bearbeitens' einer Materie" sei (S. 192). Doch der Saga-Verfasser habe seine Tätigkeit keineswegs als bloßes Kompilieren, als Aneinanderreihen ohne jede eigene künstlerische Leistung begriffen. Vielmehr "entspricht *setja saman* dem Zusammenfügen der größeren Stoffmengen einer Saga, ohne daß die Grundvorstellung des altnordischen Dichtungsbegriffs verlassen würde" (S. 193); immerhin wäre daran zu denken, daß es in einem Fall um die kunstvolle Form und passende Wortwahl, im anderen um die kunstvolle Auswahl aus dem vorhandenen Stoff ging.

<sup>2</sup> Ebd., S. 194.

<sup>3</sup> Vgl. bes. Kapitel II und Kapitel V.

<sup>4</sup> Vgl. zum Terminus *Latenz* in dieser Analyse bzw. zu dieser Differenzierung: 'Latenz des Erzählsinns', Kapitel II, 4b, und Kapitel VI, 1; 'Latenz des Erzählerwissens', Kapitel II, 6a, und Kapitel IV, 1.

<sup>5</sup> Vgl. dazu einige Erläuterungen bei H. R. Jauss: *Theorie der Gattungen und Literatur des Mittelalters*. In: Ders.: *Alterität und Modernität der mittelalterlichen Literatur*. Gesammelte Aufsätze 1956-1976, München 1977, S. 327-358, bes. S. 339.



---

frühen 14. Jahrhundert vorzusetzen ist; immerhin ist aber mit einem jeweiligen ausschnitthaften Wissen zu rechnen.<sup>1</sup>

Neben der 'Latenz des Erzählerwissens' sind, wie ich ausführen möchte, die *Íslendingasögur* von einer 'Latenz' oder 'latenten Mehrdeutigkeit' (bzw. 'gewissen Offenheit') des Erzählsinns geprägt, wobei die innere Notwendigkeit des Erzählstils der Sagas zu erfragen ist. Es ist davon auszugehen, daß es die 'Latenz des Erzählsinns' dem (man könnte auch sagen: jedem) Publikum der Sagas erlaubt, in gewissem Umfang eigene Bedürfnisse und Erwartungen an die Saga-Berichte heranzutragen und diese entsprechend zu deuten, wodurch sie das Dargestellte in einer bestimmten Weise apostrophieren und so dessen Aussage gemäß ihrer Wahrnehmung beeinflussen. Denn bei der Aktualisierung einer Geschichte durch den oder die Rezipienten werden die Komponenten des 'latenten' (oder 'mehrdeutigen' bzw. 'offenen') Erzählsinns konkretisiert, die potentielle Antworten auf die (eventuell vagen, bewußten oder unbewußten) Fragen der Zuhörer bzw. Leser liefern.

Es ist also keineswegs anzunehmen, daß die Fülle von Kenntnissen, die sich für uns heute vor allem durch den Vergleich der *Isländersagas* mit der *Landnámabók* erschließt, den jeweiligen Adressaten der Sagas im Detail präsent gewesen ist, zumal auch mit dem Hineinwachsen von historisch jüngeren Elementen (wie Ereignissen, Erfahrungen oder Einstellungen) im Prozeß der Tradierung gerechnet werden muß. Allerdings führt die Kenntnis mehrerer Saga-Erzählungen bei der Zuhörerschaft (oder gegebenenfalls Leserschaft) im Laufe eines Lebens zu einer assoziativen Verknüpfung der Inhalte, die den allgemeineren Kontext der *Isländersagas* ausmachen, und dem jeweils persönlichen Zusatzwissen. Darüber hinaus ist es sehr wohl wahrscheinlich, daß besonders die sich im 13. und 14. Jahrhundert als quasi-aristokratisch verstehenden großbäuerlichen Kreise, d. h. die Nachkommen der Landnehmer-Geschlechter, schon aus ökonomischen und politischen Interessen an genauerer Kenntnis interessiert waren.<sup>2</sup> Dies dürfte dazu geführt haben, daß bestimmte Mitglieder dieser Gruppe (oder in ihrem Dienst stehende Angehörige) sich kontinuierlich um ein Maximum von Informationen bemühten - ein Maximum, das dann in den einzelnen *Isländersagas* aber nur latent vorausgesetzt werden kann und nur zum Teil und in Ausschnitten ausgedrückt wird, je nach den Intentionen eines Verfassers/Erzählers einer Saga. Ein solcher Gedankengang impliziert als sehr wesentliche Folgerung, daß er dort, wo er 'unvollständig' schildert, dies nicht aus Unkenntnis tut, sondern gemäß seiner Gewichtung und seinem Aussagewunsch eine Auswahl aus Vorhandenem trifft.<sup>3</sup> Wenn er dies im Sinne der 'Latenz des Erzählerwissens' tut, ist er allerdings gehalten, den Stoff, dessen Kenntnis er im Prinzip mit den

---

<sup>1</sup> Vgl. ders. a. a. O., 1977, S. 9-47 (Alterität und Modernität der mittelalterlichen Literatur), bes. S. 15.

<sup>2</sup> Vgl. K. von See a. a. O., 1988, S. 105, in einem anderen Zusammenhang, aber auch hier erhellend: "Das Bewußtsein einer Abstammung von heidnischen Vorfahren war also im späten 13. und frühen 14. Jahrhundert noch voll lebendig: Derjenige, der seinen Stammbaum *til haugs ok til heiðni* zurückführen konnte, verleugnete dies nicht etwa, sondern genoß Sonderrechte"; von diesem "Kontinuitätsbewußtsein" werde der Anspruch abgeleitet, daß eine Person ihre Ahnenreihe "bis zu Hügel und Heidentum" kennen bzw. nachweisen können müsse. Das erlaube (gedanklich), die Zäsur des Religionswechsels zu überbrücken.

<sup>3</sup> Vgl. Kapitel IV, 2.

---

Rezipienten der *Íslendingasögur* teilt, gewissermaßen 'objektiv' weiterzugeben - und das nicht zuletzt, weil sich, wie angedeutet, die Nachkommen der als historische Personen geltenden Akteure als 'Kenner' der Geschichte und Geschichten unter den Zuhörern befanden.

Es muß betont werden, daß die 'Latenz des Erzählerwissens' gerade nicht als Beleg für die individuelle Gestaltung mißzuverstehen ist, wie sie ein Romanautor (beispielsweise Thomas Mann) hervorbringt, der fiktive Wirklichkeit erfindet und erzeugt, sondern eben umgekehrt gerade für die Festigung des Standpunktes eines objektiven, wahrheitsgetreuen Berichterstatters.<sup>1</sup> Der hochmittelalterliche Verfasser/Erzähler der *Isländersaga* mit seiner "epischen Objektivität" ist, anders (bzw. sehr viel deutlicher) als der Autor eines modernen Romans, offenkundig Vermittler eines gemeinsamen gesellschaftlichen (insofern kollektiven) Bewußtseins - das in seinen Wertungen gewissermaßen 'offen' (oder 'mehrdeutig' bzw. 'unentschieden') bleibt bzw., unter den spezifischen Bedingungen der Erzählzeit, bleiben muß, also nicht von vornherein polarisiert (wie es etwa im dogmatischen christlichen Denken vorauszusetzen ist) - und nicht eines individuellen, Erzählstoffe erfindenden Einzelbewußtseins. In den *Íslendingasögur* geht es mithin offenbar vor allem darum, die innere Rationalität der thematisierten sozialen Verhältnisse zu wahren und herauszustellen, wobei sich ein Verfasser/Erzähler weder veranlaßt noch berechtigt gefühlt haben dürfte, eventuelle Lücken in seinem Wissen bewußt durch fiktionale Ergänzungen zu überbrücken.

So ist es als wahrscheinlich vorauszusetzen, daß sich der Verfasser/Erzähler einer Saga als 'Tradent' des überlieferten Wissens und Denkens versteht und an dessen Grundmuster gebunden ist - wobei er freilich notwendig, mehr oder weniger bewußt oder unmittelbar, auch aktuelle Erfahrungen bzw. Vorstellungen einbringt, die er mit seinen zeitgenössischen Rezipienten teilt. Das dürfte dazu führen, daß alte autochthone und neue importierte, heterogene Traditionen in den Sagas ohne ausdrückliche Kommentierung oder Konfrontation nebeneinander existieren bzw. 'kunstvoll' amalgamiert erscheinen, auch wenn sie im Grunde nicht zu vereinbaren sind. Das läßt sich etwa dann besonders deutlich erkennen, wenn eine Erzählung in der christlichen Zeit anlangt. Der Verfasser/Erzähler ist in diesem Sinne nach meiner Ansicht ein (hochmittelalterlicher) 'moderner' Vermittler historisch älterer Materialien, der sich möglicherweise einer zunächst fremd erscheinenden (heidnischen) kulturellen Artikulation gegenübersteht.

Die *Isländersagas* wenden sich wohl vor allem an eine bestimmte Schicht, an die in der Realität doch wohl recht exklusiven, sich als quasi-aristokratisch verstehenden, isländischen 'Magnaten'<sup>2</sup> - aber dabei schließen sie m. E. weitere Gruppen als Adressaten und Interessenten keineswegs aus. Für diese 'Nicht-Ausschließlichkeit' spricht etwa die umfassende, also gerade nicht exklusive und auf einen bestimmten Kreis begrenzte Personen-Namengebung in Island, und ganz wesentlich die Gemeinsamkeit evozierende Referenz auf

---

<sup>1</sup> Vgl. G. W. Weber a. a. O., 1972, S. 194.

<sup>2</sup> Vgl. weiterführend und dabei bezogen auf die Frage nach dem Publikum der *Isländersagas* im weiteren, Kapitel II, 4b.

---

geographische Gegebenheiten in Island, die den Einwohnern wohl (allgemein) bekannt waren.<sup>1</sup>

Ich gehe also davon aus, daß die Erzählungen den denkbaren Intentionen der hochmittelalterlichen Gruppe von Rezipienten gerecht wurden, die sich mehr oder weniger unausgesprochen exklusiv verstand und womöglich - als mächtigste und gebildete 'Schicht' - das größte Interesse an den *Íslendingasögur* hatte. Sie übte zu ihrer Zeit zweifellos entscheidenden politischen Einfluß aus und bildete sehr wahrscheinlich einen großen, vielleicht den hauptsächlichen Teil des Publikums der *Isländersagas*. Das schließt nach meiner Meinung aber nicht aus, daß auch die weitere Bevölkerung diese Berichte über die Anfänge und die Entwicklung der 'eigenen', als spezifisch isländisch apostrophierten Gesellschaft hören und daraus Selbstbewußtsein beziehen wollte, durch die bewußte oder unbewußte Zuordnung zu führenden Geschlechtern.<sup>2</sup> Das scheint mir im Grundsatz also für sämtliche damalige Zeitgenossen in Island attraktiv und auch wesentlich zu sein, nicht ausschließlich für die 'Magnaten'. Hinzu kommt, daß in den Zeugnissen keine Bevölkerungsgruppe rigoros ausgeklammert oder gar diffamiert wird. Im Gegenteil macht der Erzählmodus der Gattung wahrscheinlich, daß sich keiner der Zuhörer nominell ausgeschlossen fühlte.<sup>3</sup> Dabei ist außerdem anzunehmen, daß sich für all diejenigen, die in Island ansässig waren, und zwar ganz unabhängig von ihrem gesellschaftlichen Rang, auch durch die geographischen Angaben in den *Isländersagas*, die systematisch und konsequent gemacht werden,<sup>4</sup> aufschlußreiche Zusammenhänge und wichtige Möglichkeiten der Identifikation ergeben haben.<sup>5</sup> So erfüllten die *Íslendingasögur* wohl Bedürfnisse, z. B. nach Wiedererkennbarkeit, die im Prinzip für sämtliche Einwohner Islands vorausgesetzt werden können. Die Erzählungen wecken den Anschein einer Interessengemeinschaft und damit einer Identität (des Wissens), die im isländischen Hochmittelalter höchstwahrscheinlich bedeutsam war - insbesondere in der Krise um die Mitte des 13. Jahrhunderts und infolge der sich (längerfristig) vollziehenden gesellschaftlichen, politischen und kulturellen Veränderungen. Jedenfalls wird an keiner Stelle auf eine subversive Ideologie

---

<sup>1</sup> Vgl. Kapitel II, 7, zu den symbolischen Gehalten der geographischen und gesellschaftlichen 'Koordinaten' in den *Isländersagas*.

<sup>2</sup> Vgl. Kapitel III, 5, zur Geschichte Islands, aber auch zur Rechtsordnung im Saga-Sozialsystem.

<sup>3</sup> Eine Parallele zu diesem Sachverhalt aus dem kontinentaleuropäischen Mittelalter nennt Ernst E. Metzner. Er verweist im Hinblick auf die mittelhochdeutsche Verserzählung vom *Helmbrecht* auf die Zuhörer einer *Herzog Ernst*-Dichtung. Es werden dabei bessergestellte Bauern erwähnt, die Nahrungsmittel am Hof des Fürsten abliefern und dabei Zuhörer des Vortrags werden. Am Hof ist vorgetragen worden über Herzog Ernst, und nun tradieren auch die Bauern in ihren Kreisen diese Geschichte; die Haube des bäurischen, jugendlichen Protagonisten zitiert in ihrem Bildprogramm weitere Stoffe des höfischen Umfelds; vgl. Ernst E. Metzner: Räte iu wol ein tumbe! Zu Titel, Thema, Textbestand und Textgestalt der Beispielerzählung vom Helmbrecht. In: *ZfdA* 107, 1978, Nr. 4, S. 276-297. Vgl. auch in diesem Kontext das zitierte isländische Beispiel der Hochzeit von Reykhólar.

<sup>4</sup> S. dazu Kapitel II, 7, zur symbolischen Bedeutung der geographischen und gesellschaftlichen 'Koordinaten' in der *Heiðarvíga saga*.

<sup>5</sup> Dabei betont auch E. E. Metzner, daß im kontinentalen Europa in der höfischen Dichtung vom 12. Jh., die ausdrücklich die Adelskreise als Publikum anspricht, Ortsangaben nicht mehr 'realistisch' sind, d. h. sie können nicht mehr aufgesucht (und sogar kaum mehr ausgesprochen) werden. Damit zeichnet sich auch ab, daß sich die Aristokratie im höfischen Kontext zunehmend gegenüber anderen gesellschaftlichen Schichten abgrenzen will, indem sie ein besonderes, spezifisch zentriertes Interesse für fremde Stoffe und Bereiche vorgibt.

---

bestimmter (dominierender) Gruppen angespielt - auch nicht, indem man sich polemisch von anderen, z. B. weniger einflußreichen, absetzt. Etwaige, in sozialer Hinsicht als 'zweitrangig' bewertete Repräsentanten des Gemeinwesens fallen nicht in den Blick, und es bleibt auch keine Gruppe konsequent außen vor. Die Sagas propagieren weder eine 'Klassenmoral' noch demonstrieren sie die Unterschiede, sondern sie bewerten, wie ich meine, alle Bewohner Islands nominell gleich.

Die *Isländersagas* kommen zu einer solchen 'Nicht-Ausschließlichkeit', indem sie eine "Totalität" des epischen Weltzustandes suggerieren - wobei der Terminus Totalität<sup>1</sup> von mir im Anschluß an Hegel bzw. an Hildegard Bartels, die sich mit Hegel auseinandersetzt, gewählt wird. In ähnlichem Sinne bezeichnet P. Meulengracht Sørensen das Korpus der *Isländersagas* als "Sagawelt" ("sagaverden"), als schlüssiges kulturelles System (i. S. v. 'Gefüge') und umfassendes "Bedeutungsuniversum" (als "beskrivelse af det totale system af forestillinger"), das ein komplexes Ganzes ("et stort helhedsbillede") aus geschriebenem Text darstellt.<sup>2</sup>

Indirekt scheint diese Konzeption der *Íslendingasögur* im Hinblick sowohl auf die wikingerzeitliche als auch auf die hochmittelalterliche isländische Gemeinschaft - die aufgrund ihrer zahlenmäßig geringen Bevölkerung und ihrer Insellage hierbei nach wie vor demographisch und geographisch überschaubar ist und insofern von vornherein eine 'Totalität' bildet - zu verdeutlichen, daß man sich in Island (nach wie vor) als eine 'Totalität' versteht und sich bewußt ist, daß es daneben andere 'Totalitäten' gibt. Dieses scheint ebenfalls zu bekräftigen, daß die Gesellschaft in den *Isländersagas* als Ethnie aufzufassen ist. Erneut wird dabei zu fragen sein, wie darauf aufbauend eine hochmittelalterliche isländische Identität potentiell begründet werden kann. Vorab weise ich in Anlehnung an Klaus von See darauf hin, daß sich in den *Íslendingasögur* eventuell ein isländisches (und über diese Gattung und Island hinaus ein nordisches) "Sonderbewußtsein" konstutiert, "das seine kulturelle Identität in der Tradition der heidnischen Wikingerzeit findet".<sup>3</sup> Insgesamt habe man versucht, so Klaus von See weiter, und das ist auch für meine Argumentation sehr wichtig, "gegenüber dem universalen Anspruch des Christentums das Recht auf eigene Geschichtstradition zu behaupten".<sup>4</sup> Der dazu in den

---

<sup>1</sup> S. o., und vgl. außerdem Kapitel III, 3c. Hier wird u. a. der Begriff der "Totalität" in bezug auf die *Isländersagas* eingeführt; gemeint ist dabei, daß die Sagas eine "Totalität" des im Korpus der Erzählungen evozierten "epischen Weltzustands" suggerieren, wobei diese Termini und deren Implikationen aus der Untersuchung von H. Bartels a. a. O, 1982, stammen. Auch wenn vorwiegend von großbäuerlichen Konstellationen berichtet wird, existiert, wie zu überprüfen sein wird, offenbar keine 'Klassenmoral'; alle Gruppen repräsentieren vielmehr das "Sagauniversum" insgesamt.

<sup>2</sup> Vgl. P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1993a. Er faßt die Sagas auf als Zeugnis für die Kenntnis, Bearbeitung und Erklärung der isländischen Geschichte und Kultur. Alles Wissen um die isländische Landnahmezeit, von Erzähltraditionen über Recht und Gesetz, Genealogien, Wohnsitze und Geographie bis zur offiziellen Geschichte: "alt sammen blev det absorberet af sagaerne, som en del af deres verdensbillede. Eller med andre ord: islændingesagaerne blev skrevet i overensstemmelse med den viden om fortiden, der var til rådighed, og deres forfattere harmoniserede denne viden til et stort helhedsbillede" (S. 18).

<sup>3</sup> Vgl. K. von See a. a. O., 1988, S. 150 f.

<sup>4</sup> Vgl. ebd., S. 151, und dazu S. 104 f., und im weiteren wird darauf hingewiesen, "wie notwendig es gerade für die Nordleute sein mußte, der Gefahr eines Verlustes der eigenen Geschichte und 'Identität' entgegenzuwirken" (S. 122).

---

*Isländersagas* offenbar ausgedrückte, kohärente und schlüssige, wenn auch überwiegend implizite isländische 'kulturelle Code', der auf der gemeinsamen Sprache, Kultur, Geschichte und Geographie basiert und, wie erläutert, eine funktionierende isländische Kommunikationsgemeinschaft erzeugt, die im Hochmittelalter sicherlich auch dazu, einen 'inneren Zusammenschluß' (innerhalb Islands) zu stiften. Diese Form der Integration in der damaligen, in ihren (Bevölkerungs-) Elementen durchaus heterogenen isländischen Gesellschaft ist angesichts der schwierigen Lage Islands durch die Auseinandersetzungen mit Norwegen im 13. Jahrhundert (aber, wie spätere Sagas nahelegen, auch über diese Zeit hinaus) offensichtlich erforderlich, um das isländische Selbstbewußtsein zu stabilisieren.

Im Unterschied zu der Aristokratie im kontinentalen Europa der Zeit, die das spezielle, relativ homogene Publikum beispielsweise des höfischen Romans ausmachte und die anstrebte, sich - womöglich auch über Sprachgrenzen hinweg - von anderen heimischen Gruppen abzusetzen, bestand aber die sprachlich homogene Zuhörerschaft auf Island (mindestens in bezug auf die *Isländersagas*, um die es hier vor allem gehen soll) offenbar - zumindest der Idee nach - aus allen Einwohnern und auch aus zeitweilig Anwesenden, beispielsweise europäischen Händlern und Reisenden - soweit diese die Sprache verstanden; wesentlich war wohl auch der soziale Kontakt während oder anlässlich der Darbietung.<sup>1</sup> Weil die Erzählmuster der *Isländersagas* über die besondere isländische Geschichte hinaus auch "allgemeine kulturelle Bedeutung" transportieren, sprechen sie wahrscheinlich nicht allein ein 'exklusives', sondern darüber hinaus ein breiteres Publikum an. Denn sie beschränken sich, Uwe Ebel folgend, keineswegs auf "individuelle Tatsachen der Geschichte", und die Personen und Begebenheiten vermitteln weit mehr als "exklusive historische Fakten", aber auch mehr als einen "Spezial-Code", der ausschließlich auf ein spezifisches Interesse zielt. In ihrer "Doppelbödigkeit" lassen sich die Erzählungen auch ohne Kenntnis des besonderen "Codes" verstehen, ohne dabei dann etwa sinnwidrig zu erscheinen.<sup>2</sup> So bringen die *Isländersagas* - auch - allgemeine soziale Zusammenhänge und ethische Anforderungen, die im menschlichen Zusammenleben, Bewußtsein und Unterbewußtsein immer wieder eine Rolle spielen, zur Anschauung.

Die in den *Íslendingasögur* demonstrierte Homogenität des Gemeinwesens (d.h. des Saga-Sozialsystems) bildet einen Schwerpunkt der Sagas, der ein wichtiges Thema, aber auch eine Aussage ist. So wird in dieser Arbeit in erster Linie der Kontext der *Íslendingasögur* analysiert - in den Texten dargeboten als vorstaatliche, 'kollektive' Gesellschaftsordnung mit 'archaischer' sozialer Rationalität -, und zwar systematisch anhand zahlreicher Exempel aus dem Korpus der Erzählungen.

---

<sup>1</sup> Eine solche "Homogenität" ist allerdings in ähnlicher Weise auch für die frühmittelalterliche Gesellschaft im deutschen Umfeld, als Publikum der *Heldendichtung* etwa, vorzustellen; vgl. Kapitel I, 1.

<sup>2</sup> Uwe Ebel: *Ex oriente lux. Zum Problem theologischer Sinngebung in der Heiðarvíga saga*. In: Michael Dallapiazza u. a. (Hgg.): *International Scandinavian and Medieval Studies in memory of Gerd Wolfgang Weber*. Hesperides, Studien zu Literatur und Kultur des Okzidents, Bd. XII, Edizioni Parnaso, Trieste 2000, S. 169-186, hier S. 186.

---

Als zweiter Schwerpunkt müsste freilich ähnlich detailliert diskutiert werden - was im weiteren immer wieder geschieht, wenn es auch eher skizziert wird -, welche besondere Funktion diese Konzeption der Gattung (und eventuell ihr "Spezial-Code") für die womöglich maßgeblich an ihrer Entstehung interessierte bzw. beteiligte, allerdings wohl niemals genau abzugrenzende und keineswegs, wie gesagt, ständerechtlich faßbare Gruppe der isländischen Großbauern im Hochmittelalter hatte, und inwieweit diese aus den *Isländersagas* ein - eventuelles exklusives - 'Selbstbewußtsein' beziehen konnte.

Eine entscheidende Folgerung, die meine Arbeit auf neuen Wegen und durch neue Schwerpunkte bekräftigt, bezieht sich auf die ideologische Orientierung der *Isländersagas*: Demnach erlaubt ein solches Selbstverständnis, wonach man sich als unabhängiges, gleichgestelltes und gleichwertiges Gegenüber Norwegens betrachtet, potentiell, sich vom norwegischen 'Mutterland' und Königtum abzugrenzen, aber gleichermaßen, sich an Norwegen und den König bzw. an das entsprechende Bewußtsein der norwegischen 'Magnaten' anzulehnen. In den *Isländersagas* geht die Abwehrstrategie gegenüber dem "norwegischen Imperialismus"<sup>1</sup> folglich Hand in Hand mit einer Strategie der Integration. Dabei zeigen die *Isländersagas* (insbesondere in ihren 'Vorgeschichten' und gemäß ihrer Stilisierung bzw. Ideologisierung), daß sich die Isländer in ihrer Vergangenheit - laut den Sagas zwar meist politisch begründet, aber nicht erzwungenermaßen - von Norwegen abgewendet haben, und sie weisen so zugleich auf eine mit Norwegen geteilte, gemeinsame nordische Herkunft hin. Dadurch, daß in der hochmittelalterlichen Retrospektive historisch begründete Gemeinsamkeiten, aber auch gewachsene Unterschiede einbezogen werden, läßt sich auf der einen Seite eine quasi aristokratische Abkunft und somit Gleichberechtigung gegenüber Norwegen evozieren, bzw. ein entsprechender Anspruch legitimieren; auf der anderen Seite kann die rückwärtsgewandte Projektion, die eine gemeinsame Vergangenheit Islands und Norwegens impliziert und integriert, als hochmittelalterlicher Versuch gewertet werden, den drohenden 'Kulturbruch', d. h. die - sicherlich erwarteten - politischen und gesellschaftlichen Umbrüche bereits im Imaginären zu antizipieren. Dazu scheint die Grundidee isländischer historischer und gesellschaftlicher Kontinuität zu verhelfen, zusammen mit der Idee politischer und kultureller isländisch-norwegischer Gleichberechtigung, die den *Isländersagas* inhärent sind.

Der Begriff der 'Kontinuität', den ich in dieser Untersuchung verwende, ist sogleich ausdrücklich und entschieden abzugrenzen von der Theorie einer "völkischen Kontinuität", die den "Germanen" unter anderem "eine ganz und gar eigenständige Form der politischen Gemeinschaftsbildung zuschreiben möchte" und in den 1930er und 1940er Jahren propagiert wurde,<sup>2</sup> um nur eine Spielart

---

<sup>1</sup> Vgl. Joseph Harris: Saga as historical novel. In: Structure and Meaning in Old Norse Literature. New approaches to textual analysis and literary criticism. The Viking Collection 3, hg. v. J. Lindow, L. Lönnroth, G. W. Weber, Odense University Press, Odense 1986, S. 187-219, bes. 192; hier spricht er von "Norwegian imperialism".

<sup>2</sup> Vgl. K. von See a. a. O., 2002, S. 7 f. (und S. 11 ff.); da die theoretischen Auseinandersetzungen um Otto Brunners (1939) oder Otto Höflers (1943) Thesen von "germanischer Kulturkontinuität" heute forschungsgeschichtlich kaum noch aktuell sind, wie K. von See formuliert, darf auch hier wohl auf eine nähere Auseinandersetzung verzichtet werden. In dieser stark gekürzten Fassung seiner

---

der "Kontinuitätstheorie" zu nennen. In meiner Diskussion wird auch nicht etwa versucht, wie es in den fünfziger und sechziger Jahren verbreitet war, indirekt "die germanische Heldensage in eine angeblich durch und durch sakral gebundene, von irrationalen Kräften getragene, kollektive Lebensordnung hineinzustellen".<sup>1</sup> Man hat in dieser Zeit, wie Klaus von See kritisch zusammenfaßt, "Heldensagenstoffe außerhalb ihrer konkreten literaturgeschichtlichen Bedingungen" interpretiert, "um sie (häufig in Form des Zirkelschlusses) um so besser für die spekulative Erschließung dieser archaischen Lebensordnung benutzen zu können".<sup>2</sup>

Die bei der Analyse der *Isländersagas* in den Blick kommende Grundidee isländischer Kontinuität ist vielmehr unbedingt profan und rational gebunden - so viele Gemeinsamkeiten sich auch mit der *Heldendichtung* ergeben<sup>3</sup> (wie mit Bezug auf O. Höfler zu erwähnen ist) -, und keineswegs Ausdruck sakralen Denkens und irrationalen Lebensgefühls; sie ist durch sachliche Erwägungen und pragmatische Ziele in den Sagas bestimmt, wobei allerdings diese Ziele nicht explizit benannt bzw. letztlich auf den Erhalt der gesellschaftlichen Balance gerichtet erscheinen - was aber wiederum als rationales Ziel verstanden werden kann. Erreicht diese Ziele aber in der Tat durch eine isländische Stilisierung der eigenen Vergangenheit in der Wikingerzeit als spezifisches isländisches *Heroic Age*, wobei dieses Sozialsystem (oder Gesellschaftsgefüge) in den *Isländersagas* systematisch und schlüssig als vorstaatliche, man kann sagen als 'archaische' Gesellschaft mit entsprechender sozialer Ordnung und Rationalität dargestellt wird, die in sich sinnvoll und auch noch für die hochmittelalterliche Gegenwart verbindlich anmutet; dieser Eindruck geht auf ein zentrales Thema und einen zentralen Anspruch der Sagas zurück, die ich konsequent problematisieren werde. Die detaillierte Analyse des Saga-Sozialsystems, die in Kapitel II folgt, wird eine - keineswegs spekulative, sondern fundierte - Aufarbeitung der bestimmenden Strukturen, Normen und Werte erlauben, und das im Rekurs auf die kritische Sozialethnologie.

Die sicherlich vorhandene, bedingte 'Exklusivität' des Entwurfes der *Isländersagas* wird sich möglicherweise relativieren, weil das isländische Publikum letztlich womöglich als eine 'Interessengemeinschaft' aufgefaßt werden kann - womit, um es noch einmal, ein für allemal, herauszustellen, keinesfalls im "völkischen" Sinne<sup>4</sup> etwa neben die "Herrschaft" das "Volk" gestellt oder dieses als "wirkende Kraft in der Gestaltung seines Gemeinschaftslebens" betrachtet werden soll.<sup>5</sup> Statt dessen geht es darum, die impliziten und expliziten Darstellungen und Schwerpunkte der *Íslendingasögur* zu erfassen - die dabei keineswegs als authentische Widerspiegelung der historischen Realität aufzufassen sind: Die *Isländersagas* selbst demonstrieren,

---

Dissertation von 1953 läßt er die Kritik der "Kontinuitätstheorie" mit der genannten Begründung außen vor; vgl. K. von See: Kontinuitätstheorie und Sakraltheorie in der Germanenforschung. Antwort an Otto Höfler, Frankfurt/ Main 1972.

<sup>1</sup> Vgl. K. von See a. a. O., 1981, S. 154-193 (Was ist Heldendichtung?), bes. S. 160 f.

<sup>2</sup> Ebd., S. 161.

<sup>3</sup> Vgl. Kapitel I, 1.

<sup>4</sup> Vgl. zudem Kapitel I, 4.

<sup>5</sup> Vgl. K. von See a. a. O., 2002, S. 11 ff.

---

wie ich postuliere, gemeinschaftliche, kollektive isländische Erfahrungen, also weniger eine - wiewohl im Prinzip sicher historisch plausible - Ausschließlichkeit in bezug auf bestimmte gesellschaftliche Kreise. Die überlieferten *Íslendingasögur* sprechen offenbar ein gewissermaßen 'aristokratisches Ethos' an, indem sie mit Hilfe des weiblichen (und männlichen) Eingreifens jeweils gewährleisten, daß sich die Gesellschaft in den Sagas vor sich selbst 'nach unten' und 'nach außen' legitimieren kann. Auf diese Art und Weise gibt man sich den Anschein, als sei der Status quo bereits in der Vergangenheit und bis in die Gegenwart nicht gefährdet, sondern letztlich sichergestellt.

Insgesamt ist davon auszugehen, daß sich die Ambitionen der aristokratisch-feudalen Gesellschaft weiter im Süden von denen der großbäuerlichen-oligarischen Gesellschaft in Island unterscheiden. Während in ersteren zur Begründung der Ansprüche eine umfassende Dominanz der christlichen Adelsgeschlechter legitimiert werden muß, entfällt ein solcher oder ähnlicher apodiktischer aristokratischer oder aber quasi-aristokratischer Anspruch auf eine absolute Vorherrschaft in den *Íslendingasögur* (als einer wichtigen kulturellen Artikulationsform der isländischen 'Kulturträger' - aber auch weiterer isländischer Publikumskreise).

Daneben fehlt im Saga-Sozialsystem die absolute Forderung nach einem gesellschaftlichen Primat des Mannes. Statt dessen kommt nach meiner Vermutung in den weiblichen und männlichen Handlungen die Idee einer 'balancierten Relation' der Geschlechter (und außerdem nominell auch die der sozialen Gruppen) zum Ausdruck. Der Gedanke der Balance erscheint darüber hinaus insofern bestimmend, als gemäß der Darstellung bzw. Konstruktion der *Isländersagas* nur durch die Aktivitäten von Frau und Mann die - im Saga-Korpus offenbar als illegitim beurteilte - Dominanz einer einzelnen Familie oder Gruppe verhindert und ein fragiles soziales Gleichgewicht erhalten werden kann.

Dabei werden nach meiner Hypothese also Frau und Mann (ähnlich wie Großbauern, Kleinbauern und Knechte, ohne hier die Ebenen fälschlicherweise zu verwirren) in ihrer gesellschaftlichen Anerkennung gleichgewichtet und in ihren Interessen gleichgerichtet präsentiert. Die Analyse dieses Musters hat bei einer Interpretation der *Íslendingasögur* sehr großes Gewicht. Es geht offenkundig auch bei diesem Thema bzw. Themenkomplex in den Sagas vor allem um eine vermittelnde Darstellung der weiblichen und männlichen Fähigkeiten, weniger um eine Betonung von Gegensätzlichem. Die gemeinsamen Anstrengungen richten sich in den *Isländersagas* - und im Sinne der Idee der Sagas (mehr oder minder implizit) auch in der isländischen Zukunft - offenbar darauf, die gemäß dem "Sagauniversum" mit den Anfängen der Landnahme etablierte und entsprechend als traditionell imaginierte Norm und Ethik zu bewahren, um so, wie mir scheint, eine bestimmte Zielvorstellung auszudrücken: Durch ihre besondere Konzeption erwecken die Erzählungen bei ihrer Rezeption den Eindruck, als lieferten sie die Grundlagen dafür, daß - auch noch in der Zukunft nach der Wikingerzeit - die Kontinuität und Autonomie der isländischen Gesellschaft gewährleistet sei. Wie diese Aussage in den *Íslendingasögur* entwickelt wird, soll in dieser Studie Schritt für Schritt nachvollzogen werden, und zwar, wie im Titel der Arbeit angedeutet, am



---

Beispiel des Weiblichen (und daneben des Männlichen) in den *Isländersagas*. Dabei interessiert die spezielle Funktion der Frau als *Genetrix und Rächerin* im Saga-Sozialsystem, aber darüber hinaus auch die Aussage, die über diesen Frauentypus transportiert wird.

#### \* Methoden - mit einigen 'technischen Hinweisen'

Ich möchte diese Studie als eine Art Experiment verstanden wissen, bei dem mit den gegebenen, im Folgenden aufzuzeigenden Elementen die Arbeitshypothese systematisch durchgespielt werden soll. Man kann die Resultate dieser Arbeit bzw. die Wege, die zu ihnen führen, zuletzt so oder so beurteilen, sie mögen als nützlich betrachtet und übernommen oder aber teilweise verworfen werden - dennoch führen die Ansätze und Ergebnisse schließlich, wie mir scheint, zu einem Erkenntniszuwachs, nicht zuletzt dadurch, daß sie neue Horizonte eröffnen und eine besondere Herangehensweise demonstrieren. Vorab sind allerdings noch einige Probleme einzuräumen, potentielle Einwände auszuräumen und methodische Aspekte zu erläutern.

Zunächst gebe ich einige allgemeine Hinweise:<sup>1</sup>

Im Text werden "Anführungszeichen" wie üblich bei wörtlicher Anführung von Textstellen aus der Primär- oder Sekundärliteratur genutzt und 'halbe Anführungszeichen' dann, wenn eine zweite Anführung innerhalb einer bereits als Zitat gekennzeichneten vorkommt. Ich benutze diese aber auch, wenn ich eigene Begriffsnuancierungen oder spezifisch gebrauchte Wendungen als solche hervorheben möchte.

Wenn ich aus den *Íslendingasögur* zitiere, ergänze ich in der Anmerkung die entsprechende Übersetzung, meist in deutscher Sprache aus der Sammlung Thule - wobei sogleich zu bemerken ist, daß man diese vielfach kritisch beurteilen muß. Dennoch gebe ich sie an, sofern nicht eine jüngere, verständlichere Übertragung bekannt ist, um auch dem in der altisländischen Sprache nicht bewanderten Leser zu ermöglichen, den Ausführungen zu folgen. Dabei muß man das Problem beachten, daß mit der *Íslenzk Fornrit*-Reihe eine kritische Edition des Korpus der *Isländersagas* herausgegeben worden ist, während sich die Thule-Reihe vielfach auf ältere Ausgaben der in ihr jeweils übertragenen Saga bezieht. Die deutsche Übersetzung der *Heiðarvíga saga* in der Sammlung Thule beispielsweise basiert auf der Edition der Saga von Kr. Kålund (Kopenhagen 1904),<sup>2</sup> aber in der *Íslenzk Fornrit*-Reihe wird (in Band 3) eine neue, kritische Edition der Saga (Reykjavík 1938) herausgebracht.<sup>3</sup> Dieser

---

<sup>1</sup> Ich ergänze, daß konsequent die alte Rechtschreibung verwendet wird, die nach wie vor (in der Übergangsfrist bis Mitte 2005) noch als korrekt gilt, weil die Dissertation in der Zeit begonnen worden ist, in der die Neuregelung noch nicht in Kraft getreten war.

<sup>2</sup> *Die Geschichte vom Hochlandskampf*. In: Fünf Geschichten von Ächtern und Blutrache, hg. v. A. Heusler, Frch. Ranke, Neuausg. m. Nachw. v. H. Hempel. Thule 8, Düsseldorf/ Köln 1964, S. 257-345. Vgl. *Heiðarvíga saga*. In: Samfund til Udgivelse af Gammel Nordisk Litteratur 31, hg. v. Kr. Kålund, Møller, Kopenhagen 1904.

<sup>3</sup> *Heiðarvíga saga*. In: Borgfirðinga sögur, hg. v. S. Nordal, G. Jónsson. ÍF 3, Reykjavík 1938; ich verweise hier vorerst auf das grundsätzliche Problem bei Übersetzungen, insbesondere bei zahlreichen deutschen Übertragungen, vgl. Julia Zernack: Geschichten aus Thule: *Íslendingasögur* in Übersetzung

---

Situation steht mein Interesse gegenüber, meine Arbeit auch für diejenigen verständlich zu machen, die das Altisländische nicht beherrschen. Ich kann in dieser Hinsicht angesichts des sehr umfangreichen berücksichtigten Textkorpus keine kritische philologische Auseinandersetzung im einzelnen intendieren. Es ist in diesem Zusammenhang darauf hinzuweisen, daß auf eigene Übersetzungen verzichtet wird, weil diese von vornherein nicht zu den Aufgaben dieser Untersuchung gehörten.

Bei altnordischen Namen wird die Nominativform beibehalten, d. h. bei Namen wie *Hallr* die Form mit Nominativ-*r*, also im Genitiv *Hallrs*, entsprechend bei *Snorri* als Genitivform *Snorris*. Ich folge damit im wesentlichen dem Vorgehen und der Formulierung, die auch für den Edda-Kommentar gewählt werden.<sup>1</sup> Allerdings bleibe ich bei diesem Verfahren, auch wenn über die *Íslendingasögur* hinaus von (bis heute) bekannten Figuren mit eingebürgerten deutschen Namensformen die Rede ist, etwa von *Brynhildr*. Konsequenterweise führe ich auch Personen aus der mittelalterlichen deutschen *Heldenepik* in der Schreibweise an, die die Quellen bzw. die kritischen Ausgaben kennen, also *Kriemhilt* oder *Sifrit*. Formelhafte, gängige Bezeichnungen in den *Íslendingasögur*, wie *Vápnfirðingar* im Nominativ Plural, gebe ich gemäß der *Íslensk Fornrit*-Edition wieder; auch Ortsangaben zitiere ich in der dort üblichen Version, z. B. *Jörvi* für ein Gehöft (ohne im einzelnen darauf einzugehen, ob sie eventuell wegen voranstehender Präpositionen dekliniert sind).

Zitate werden nur dann eingerückt, wenn ich sie in meinem Zusammenhang für besonders wichtig halte und sie deshalb exponiert darstellen möchte.

Jedem Unterkapitel schicke ich 'Binnenüberschriften' voraus, um den Leser eingangs über den Inhalt und Aufbau des betreffenden Abschnittes zu informieren. Diese 'Zwischentitel' untergliedern danach den laufenden Text. Sie erscheinen aber nicht im allgemeinen Inhaltsverzeichnis, um so dessen Überschaubarkeit zu gewährleisten. Dabei erscheint es sinnvoll, eventuell daraus resultierende Wiederholungen - und ebenso den möglichen Eindruck, daß dadurch ein didaktisches Element großes Gewicht bekommt - in Kauf zu nehmen. Ähnliches gilt für die ausführlichen 'Vorbemerkungen', die jedem Kapitel von I bis V (in den Hauptteilen A und B) voranstehen. Sie sollen den Zugang zu den einzelnen Themenbereichen erleichtern. Die komplexen Zusammenhänge werden hier zunächst skizziert und in den Kontext der Studie eingeordnet und im weiteren dann kritisch ausgeführt und beurteilt. Die Schlußfolgerungen, die ich in den 'Vorbemerkungen' ziehe, scheinen mir als Ausblick auf das Kommende nützlich zu sein.

Die gegebene Materialfülle und die daraus resultierenden 'Herausforderungen' führen trotz aller Bemühungen um Verständlichkeit und Klarheit möglicherweise an manchen Stellen zu einer gewissen Unübersichtlichkeit wenn es darum geht, die vielschichtigen und dabei eng miteinander verknüpften Bereiche und Fragen, die für mein Thema bedeutend sind, zu diskutieren (und das zumal als

---

deutscher Germanisten. Berliner Beiträge zur Skandinavistik, Bd. 3, hg. v. H. Röhn, Berlin 1994; vgl. Näheres in Kapitel I, 1.

<sup>1</sup> Vgl. Klaus von See u. a.: *Skírnismál*. Modell eines Edda-Kommentars, Heidelberg 1993, S. 16 f.

---

'Einzelanstrengung'). So geht die manifeste Materialfülle auf das zugegebenermaßen hochgesteckte Ziel der Arbeit von Anfang an zurück, das gesamte Korpus der *Íslendingasögur* von den Grunderkenntnissen der heutigen Sozialethnologie her aufzuarbeiten. Bei der Verknüpfung und Deutung unter den hier wesentlichen Gesichtspunkten mußten Wiederholungen in Kauf genommen werden - wofür auch der Hinweis in der Einleitung zur Fassung eines ersten *Edda*-Kommentars (zu den *Skírnismál*) als Erklärung herangezogen werden mag: "In Detailinformationen allerdings sollten gelegentliche Wiederholungen nicht gescheut werden, um dem Leser das strapaziöse Hin- und Herblättern soweit wie möglich zu ersparen".<sup>1</sup> Das sollen meine Querverweise ebenfalls gewährleisten, indem sie die Orientierung bei der Lektüre erleichtern. An der zitierten Stelle des *Edda*-Kommentars wird, bezogen auf den beträchtlichen Umfang des Gesamtkommentars zur *Edda*, außerdem auf Hans-Gert Roloff verwiesen,<sup>2</sup> der zum Verhältnis von Text- und Kommentarumfang formuliert: "Der Faktor 10 (...) ist heute fast zur Standardmarke im intellektuellen Stabhochsprung der Kommentatoren geworden. Und doch scheint bei genauerem Hinsehen nur selten etwas entbehrlich oder überflüssig zu sein".<sup>3</sup> Im *Edda*-Kommentar heißt es, daß dies vor allem dann gelte, wenn man sich nicht auf "Trivialkenntnisse" oder einen "Telegrammstil" beschränken möchte.<sup>4</sup> Daraus läßt sich folgern, daß meine Studie neben der umfangreichen *Íslensk Fornrit*-Edition der *Íslendingasögur* durchaus ein rechtes Maß besitzt.<sup>5</sup>

Nicht zu übersehen ist, daß die Untersuchung sehr umfangreich ist und dabei manche Redundanzen beinhaltet. Das hat Gründe, die mit dem Thema der Arbeit, ihrer Entstehungsgeschichte und der Herangehensweise zusammenhängen. Insgesamt ist erwogen worden, die Untersuchung drastisch zu kürzen - was ich, soweit dies zeitlich und arbeitsökonomisch möglich war und es die gewählte Methode zuließ, auch erreicht habe.

Zum Aufbau der Arbeit:

Sie besteht aus zwei ähnlich strukturierten Sektionen: Die erste Sektion setzt (induktiv) bei der Protagonistin Þuríðr in der *Heiðarvíga saga* an, die in Kapitel I als *Genetrix* und *Rächerin* identifiziert wird. Dadurch kommt der Typus der *Rächerin* mit seinen Spezifika im Kontext der *Isländersagas* in den Blick. Das Kapitel II konzentriert sich auf die gesellschaftliche bzw. verwandtschaftliche Einbettung des Frauentypus der Sagas, und ausgehend von der *Heiðarvíga*

---

<sup>1</sup> Ebd., S. 17.

<sup>2</sup> Vgl. ebd., S. 18.

<sup>3</sup> Hans-Gert Roloff: Zur Geschichte des editorischen Kommentars. In: editio. Internationales Jahrbuch für Editionswissenschaften 7, 1993, S. 1-17, hier S. 16.

<sup>4</sup> Vgl. K. von See a. a. O., 1993, S. 17 f.

<sup>5</sup> Diese Untersuchung ist freilich kein Kommentar im engeren Sinne, wohl nicht zuletzt, weil sie keine 'absolute' Vollständigkeit beansprucht bzw. beanspruchen kann. Allerdings könnte man meinen, daß insofern die Nähe zu einem Kommentar bzw. "Kommentierungsverfahren" (H.-G. Roloff a. a. O., 1993, S. 1) besteht, als ich anstrebe, sozioethnologische Paradigmen systematisch aufzuarbeiten, um sie für nordistische Fragestellungen und insbesondere für die Sagaforschung bereitzustellen und im weiteren dann auch für mein Thema konsequent heranzuziehen. Überdies scheinen mir weitere Erläuterungen des Autors dafür zu sprechen, daß gewisse Parallelen zwischen der Form des Kommentars und meinem Vorgehen bei dieser Arbeit bestehen, vgl. H.-G. Roloff a. a. O., 1993, S. 15 f.

---

*saga* ist es möglich, weitere Zeugnisse aus dem Sagakorpus heranzuziehen. Das deduktive Gegenstück in Kapitel III beginnt mit allgemeinen gesellschaftlichen Phänomenen, die sukzessive konkretisiert werden. In Kapitel IV stehen exemplarische norröne Literaturgattungen zur Diskussion. Die Kapitel III und IV stellen also Informationen bereit, die einerseits aus gesellschaftlichen und eher materiellen, andererseits aus ästhetischen und eher ideellen Kontexten gewonnen werden. Diese beiden Abschnitte können dann als das Bezugssystem für die weitere, vertiefende Analyse dienen.

In der zweiten Sektion, ab Kapitel V, werden die Handlungsweisen und Eigenschaften der drei in der *Heiðarvíga saga* besonders hervortretenden Frauenfiguren untersucht (eine Parallele zur eingangs allein berücksichtigten Þuríðr). Außerdem interessieren die sozialen Zusammenhänge, in welche die Saga die Protagonistinnen stellt (eine Parallele zur 'Kernszene' und zum Kontext der *Heiðarvíga saga*) - die nun zudem mit Hilfe der erarbeiteten Kenntnisse aus der Sozialethnologie kontrastiert und decodiert werden können. Die drei weiblichen Hauptfiguren der *Heiðarvíga saga* lassen sich darüber hinaus erkennen als typische Repräsentationen eines Rollenspektrums der Frau, das neben den *Isländersagas* auch, aber im einzelnen anders realisiert, weitere altisländische Gattungen charakterisiert. (Der Kanon weiblicher Rollen als soziales Objekt und Subjekt ist anfangs am Beispiel der Þuríðr als *Genetrix* und *Rächerin* skizziert und im Blick auf die *Heiðarvíga saga* kontextualisiert worden.) Die induktive Argumentation setzt sich fort im resümierenden Hauptteil C, der an späterer Stelle näher erläutert wird.

Zur Methode im einzelnen:

Weil mich zunächst eventuelle strukturelle Parallelen in der Konzeption (aber auch Funktion und Intention) der *Isländersagas* und 'archaischer' Mythen vorstaatlicher Gesellschaften interessieren - nicht bzw. nicht nur im Nordischen oder Germanischen, sondern vor allem auch im ethnographisch erfaßten Raum, etwa in Afrika, Nordamerika oder Polynesien -, orientiere ich mich bei meinem Vorgehen an mythenanalytischen Arbeiten (z. B. von Claude Lévi-Strauss<sup>1</sup>). Eine gewichtige Schwierigkeit liegt darin, Formen "mythischen" Denkens mit "wissenschaftlichen" Methoden zu erfassen, aber die folgende Erklärung hilft weiter: "Eines ist sicher: mit logischen Systemen arbeiten beide. Nur, das wissenschaftliche Denken geht bewußt schrittweise und systematisch vorwärts und versucht, von überschaubaren, erklärbaren Einheiten ausgehend, ein Verständnis des Übergeordneten zu erreichen, während das mythische Denken auf ein totales assoziatives Verstehen des Universums abzielt".<sup>2</sup>

In diesem Sinne mache ich mich in einem ersten Schritt mit dem Großteil des Korpus der *Isländersagas* so vertraut, daß ich diesen Erzählkomplex als stoffliche bzw. thematische 'Totalität' auch gleichsam assoziativ erfassen und somit der inhärenten Rationalität und dem evozierten Sinn des

---

<sup>1</sup> Vgl. Claude Lévi-Strauss: *Mythologica I. Das Rohe und das Gekochte*, ins Dt. übers. v. E. Moldenhauer, 5. Aufl., Frankfurt/ Main 1994.

<sup>2</sup> Hermann Amborn: *Strukturalismus. Theorie und Methode*. In: Hans Fischer (Hg.): *Ethnologie. Einführung und Überblick*, 3., veränd. und erw. Aufl., Berlin 1992, S. 337-365, hier S. 353 f.

---

Gesellschaftsgefüges in den *Isländersagas* näherkommen kann.<sup>1</sup> Indem man das Saga-Sozialsystem als 'soziales Universum' auffaßt, d. h. als schlüssiges Gefüge mit 'Systemcharakter',<sup>2</sup> wird eine 'systemische' Betrachtung des Ganzen möglich.<sup>3</sup> Hierbei ist es unverzichtbar, den eigenen Standpunkt einerseits als Rezipientin und andererseits als Analytikerin der *Isländersagas* zu reflektieren, um eine kritische Distanz und relative Objektivität wiederherstellen zu können. Erst dadurch lassen sich im nächsten Schritt die assoziativ gewonnenen Einsichten in der linearen Analyse konsequent aufarbeiten und mit den soziaethnologischen Materialien kontrastieren. Denn die Symbole, die den Sinn der *Isländersagas* ausmachen, müssen auf elementare Realitäten zurückgeführt werden, damit man ihre Bedeutungen übertragen bzw. entschlüsseln kann.<sup>4</sup> Allerdings muß beachtet werden: "Die Qualität von Symbolinterpretationen steht und fällt mit einer möglichst genauen Schilderung der einzelnen Verstehensschritte, die damit inter-subjektiv akzeptierbar oder zumindest in ihrer Begrenztheit durch die Person des Forschers erkennbar werden".<sup>5</sup> Das begründet, warum ich nicht allein meine Ergebnisse, sondern auch die einzelnen Reflexionsschritte darlege.

Vor Schwierigkeiten stellt bei diesem Vorgehen die zu verarbeitende Fülle von Informationen; ein Vorteil ist umgekehrt, daß man sich nicht von vornherein auf ein in heutiger Sicht zentrales Phänomen konzentriert. Um dies zu gewährleisten, lasse ich etwa die isländischen Genealogien, wie sie in den *Íslensk Fornrit*-Ausgaben der *Isländersagas* rekonstruiert werden, bei meiner Analyse gezielt außen vor. Sie dienen in den kritischen Einführungen zu den Sagas oftmals dazu, eine Datierung des Textes bzw. Rückschlüsse auf das historische Umfeld der Landnehmer zu ermöglichen. Dabei setzen sie in der Regel bei den Männern an. Dagegen ist für mich der Zusammenhang zwischen männlichen *und* weiblichen Ahnen wichtig, der in der Weise bislang nicht hergestellt wird, aber den ich unvoreingenommen nachvollziehen möchte. Ich verzichte allerdings darauf, meine Ergebnisse im einzelnen mit den Erklärungen in den Editionen der Saga zu vergleichen und sie daraufhin zu kommentieren.

Als grundsätzliches Problem ist zu berücksichtigen, inwieweit heutige wissenschaftliche Methoden auf ältere Materialien anzuwenden sind. Man muß sich aber klarmachen, daß wir letztlich über keine anderen als 'heutige' Instrumente bei der Decodierung älterer Quellen verfügen. Jede historisch 'sekundäre' Annäherung nach der ursprünglichen Entstehungszeit - hier der

---

<sup>1</sup> Vgl. H. R. Jauss: Paradigmenwechsel in der Rezeption mittelalterlicher Epik. In: Ders.: Alterität und Modernität der mittelalterlichen Literatur. Gesammelte Aufsätze 1956-1976, München 1977, S. 359-366, hier S. 365.

<sup>2</sup> Vgl. Paul Watzlawick: Münchhausens Zopf oder Psychotherapie und "Wirklichkeit". Gesammelte Aufsätze und Vorträge, durchges. Neuausg., München/ Zürich 1992, S. 11: "Die allen Systemen innewohnende Ordnung setzt (...) voraus, daß in ihnen alle Teile wechselseitig in ganz bestimmten Beziehungen stehen, also untereinander *kommunizieren*".

<sup>3</sup> Vgl. dazu etwa Clifford Geertz: Dichte Beschreibung: Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt/ Main 1987.

<sup>4</sup> Vgl. Wörterbuch der Ethnologie, hg. v. B. Streck, Köln 1987, S. 215-218 (Symbol, Th. Hauschild), hier S. 215: Von *Symbol* spricht man (ebenfalls) in der Soziaethnologie, "wenn ein 'Bedeutungsträger' - ein Gegenstand, eine Form oder eine Aussage - für eine andere Sache (Sachverhalt, Idee oder Realitätsausschnitt) 'steht'".

<sup>5</sup> Ebd., S. 216.

---

*Isländersagas* - wird im Vergleich zu der primären Rezeption notwendig veränderte Perspektiven einbeziehen. Insofern sollte jedes heutige Verständnis historisch älterer Zeugnisse, darunter Standards und Bewertungskriterien in der Sagaforschung, immer wieder überprüft werden<sup>1</sup> - zumal dann, wenn man weiterführende Erkenntnisse anstrebt. Dabei erläutere ich im weiteren nicht ständig, wie sich meine Auffassungen von einigen Forschungsstandards unterscheiden. In dieser Hinsicht müssen die in dieser Einleitung dargelegten Prämissen (die im Forschungskapitel noch vertieft werden) bei der Lektüre stets mitgedacht werden, um Mißverständnisse zu vermeiden. Es erscheint mir legitim, auch für nordistische Themen ausgewählte Methoden benachbarter Disziplinen heranzuziehen, sofern dies kritisch und reflektiert geschieht. (Dabei hat es sicher Vorteile für gegenwärtige Erklärungsversuche, die historisch und kulturell entfernteren isländischen Äußerungen in Begriffe der eigenen Zeit und Kultur zu übersetzen.) Freilich darf es, wenn die Resultate möglichst verlässlich sein sollen, nicht um die gegenseitige Auslegung der Materialien und Methoden gehen, denn das würde zu einem Zirkelschluß führen. Es muß vielmehr angestrebt werden, auf diesem Weg die Interpretation (hier) der *Íslendingasögur* voranzutreiben.

Für meinen interdisziplinären Ansatz ziehe ich vor allem die kritische Sozialethnologie heran, um sie erstmals systematisch für die Sagaforschung bereitzustellen, aber auch Grundlagen der aktuellen Soziologie und Psychologie sowie der Psychoanalyse, um damit erstens die inhärente Bedeutung der *Isländersagas* und zweitens deren Funktion für die hochmittelalterlichen isländischen Rezipienten zu erschließen. Meine Arbeitsschritte verknüpfe ich mit kritischen Bezügen auf wegbereitende, ethnologisch orientierte nordistische Arbeiten. Allerdings muß ich davon absehen, wesentlich abweichende nordistische (und andere) Theorien in gleichem Maß zu berücksichtigen; gleichwohl ist auf sie (an jeweils geeigneter Stelle) hinzuweisen. Die Wahl der Methoden für diese Studie geht nicht zuletzt darauf zurück, daß man die genannten Disziplinen in der neueren und neuesten Nordistik für die Sagaforschung nutzt. Allerdings hat man dabei weniger umfassende Deutungen vorgelegt, auch wo dies angestrebt wurde; eine solche schlüssige Interpretation des "Sagauniversums" fehlt bislang. So formuliert etwa Preben Meulengracht Sørensen im Blick auf die isländische Wikingerzeit, wie sie in den *Isländersagas* dargestellt wird: "We lack thorough investigations of the Icelandic kinship system and its function";<sup>2</sup> die Situation hat sich bis heute, soweit ich sehe, nicht grundlegend geändert.

Auch wenn die detaillierten sozialetnologischen Ausführungen (vor allem in Kapitel III) vom konkreten Thema und Textmaterial wegzuführen scheinen und zur speziellen Sagaforschung lediglich vergleichsweise allgemeine Resümees in den Blick kommen, so sind diese Begriffsklärungen doch als Korrektiv zur induktiven Argumentation nötig: Die These, die in Hauptteil A entwickelt wird, läßt sich im Hauptteil B mit Informationen aus anderen Bereichen kontrastieren

---

<sup>1</sup> Vgl. H. R. Jauss a. a. O., 1977, S. 9-47 (Alterität und Modernität der mittelalterlichen Literatur), bes. S. 19.

<sup>2</sup> Preben Meulengracht Sørensen: *Saga and society. An introduction to Old Norse Literature*, aus dem Dän. übers. v. J. Tucker. *Studia Borealia* 1, Odense University Press, Odense 1993, S. 27 (im weiteren zit. als 1993b).

---

- oder eventuell konterkarieren. Mit der Rückkehr zur induktiven Methode können dann die Ergebnisse zusammengeführt und, vor allem im Hauptteil C, Schlußfolgerungen gezogen werden. Der Erkenntniszuwachs, den man dabei schließlich verzeichnen kann, ergibt sich also aus dem dialektischen Zusammenwirken der Hauptteile dieser Untersuchung, mithin aus der methodischen Synthese von Nordistik/Sagaforschung und Sozialethnologie/Ethnographie.

Im einzelnen erfasse ich das Saga-Sozialsystem zunächst einmal mit Hilfe der strukturalistischen Analyse (in Kapitel II). Dabei erlaubt die hier erstmals auf den Komplex der *Íslendingasögur* angewandte *ethnologische Netzwerkanalyse* als Strukturanalyse der *Heiðarvíga saga* (als Referenztext dieser Studie),<sup>1</sup> als 'archaisches Substrat' der *Isländersagas* - das zweifellos zugleich als retrospektive Projektion mit ideologischem Gehalt auszufassen ist - die Verwandtschaftsordnung sowie die sozialen Institutionen und Regularien konsequent nachzuvollziehen. Indem die *Heiðarvíga saga* berücksichtigt wird, und daneben zahlreiche weitere *Íslendingasögur* zur Vertiefung sowie Bestätigung (sowie Auskünfte insbesondere der *Landnámabók* zum Vergleich), läßt sich eine wechselseitige Bedingtheit grundlegender Beziehungsmuster, Normen und Werte im literarischen Gesellschaftsgefüge erkennen und als sachlich kohärentes, historisch plausibles Modell im Korpus der *Isländersagas* identifizieren. Dabei wird sehr deutlich, daß die erzählte Verwandtschaftsstruktur mit ihren Implikationen im Saga-Sozialsystem den Gegebenheiten in vorstaatlichen (segmentären) Gesellschaften ähnlich ist.

Diese Erkenntnis hat mich zu dem eingangs genannten 'Experiment' bewegen, einmal die *ethnologische Netzwerkanalyse* eines isländischen Exempels und Erkenntnisse der Ethnographie für die Beschreibung und Deutung des komplexen Sozialgefüges in den *Íslendingasögur* heranzuziehen.

Der Vorteil dabei, als kontrastierende Beispiele (vielfach, aber nicht ausschließlich) etwa afrikanische oder polynesische Konstellationen zu berücksichtigen, liegt gerade in der geographischen (und eventuellen historischen) Entfernung zu den isländischen und weiteren norrönen Zeugnissen und Verhältnissen. Solche weit auseinanderliegenden Exempel zu wählen, bei denen eine historische oder kulturelle Nähe auszuschließen ist, empfiehlt sich gerade deshalb, weil insbesondere das 'archaische Substrat' der Erscheinungen in den *Íslendingasögur* interessiert und Vergleiche gezogen werden können, ohne eine direkte Beeinflussung zwischen Phänomenen voraussetzen zu müssen.

Insofern erscheint es auch legitim, auf eine denkbare konsequente historische Anbindung an das kontinentale Europa zu verzichten. Allerdings soll eine

---

<sup>1</sup> Vgl. Thomas Schweizer: Netzwerkanalyse als moderne Strukturanalyse. In: Ders. (Hg.): Netzwerkanalyse. Ethnologische Perspektiven, Berlin 1988, S. 1-32, hier S. 11: "Die Netzwerkanalyse ist (...) der allgemeinste Forschungsrahmen, mit dem Ethnologen die Verknüpfung von Akteuren durch soziale Beziehungen, die daraus entstehenden Gebilde und die Beeinflussung der Handlungsstrategien der Akteure durch eben diese organisatorischen Rahmenbedingungen untersuchen können". Dabei ist es, wie ich meine, nicht allein für die Sozialethnologie, sondern auch für die Sagaforschung interessant, daß der skizzierte Ansatz ausdrücklich "auf jeden Typus von Gesellschaft anwendbar ist" (S. 11).

---

Skizze am Ende einen Ausblick auf dieses spezielle Thema erlauben. Dabei wird doch als historischer Hintergrund zum einen stets bedacht, daß ein gewichtiger Unterschied besteht zwischen der großbäuerlichen Oligarchie in der isländischen 'neugentilen' Gesellschaft im Hochmittelalter mit der durch sie bedingten und sie bedingenden Mentalität und der zeitgleichen Aristokratie in den Feudalgesellschaften im süd-, west- und kontinentaleuropäischen Raum (die allerdings fraglos auf ähnlichen frühmittelalterlichen 'gentilen' Voraussetzungen basieren und entsprechende Vorstellungen noch teilweise tradieren). Zum anderen ist aber auch ein wesentlicher Punkt, daß sich diese Studie insgesamt weniger als historische, rekonstruierende, sondern - aber erst in letzter Konsequenz - als ideologiekritische, mentalitätsorientierte versteht, die sich für die ideelle bzw. ideologische Konzeption der *Isländersagas* des 13. und früheren 14. Jahrhunderts interessiert.

Gemeint ist aber damit, daß sich die Analyse nicht primär auf historische Gegebenheiten in der hochmittelalterlichen Saga-Erzählzeit konzentriert, sondern zunächst auf bestimmte Bereiche im Saga-Sozialsystem, das in der isländischen Wikingerzeit angesiedelt wird und, wie angesprochen, als rückwärtsgewandte Projektion des isländischen Hochmittelalters aufzufassen ist. Die Gesellschaft in den *Isländersagas* basiert zum einen wohl auf tradiertem historischem Wissen, ist jedoch zum anderen sicher geprägt durch aktuelle hochmittelalterliche Vorstellungen und Wunschvorstellungen von der eigenen Vergangenheit. Auf diesem Themenkomplex baut die Gattung ihren (möglicherweise kaschierten) ideologischen Gehalt auf. Speziell die in den *Isländersagas* überlieferten Genealogien und die ihnen inhärenten bzw. durch sie kolportierten Regularien werden als stoffliche Grundlage der hochmittelalterlichen Gattung genutzt und mit einer neuen bzw. modifizierten Bedeutung, wenn nicht mit einer Ideologie, verknüpft. Dieser Stoff, das (nordisch-norwegisch-) isländische Verwandtschaftsgefüge, prägt den 'Sinn' der Erzählungen; das Verwandtschaftsgefüge wird aber außerdem auch zu deren Form gemacht, also als Grundstruktur zugrundegelegt. Man kann insofern vom Korpus der *Isländersagas* als einem 'sozialen Mythos' sprechen, als es die Schilderung *und* die Erklärung der 'Welt' (mit vergangenen und gegenwärtigen Faktoren) im isländischen Kontext kennt - oder besser: gemäß den Sagas kennen soll. Damit ist auch die Art der 'Ideologie' der *Íslendingasögur* benannt, die sich für meinen Zusammenhang weniger durch eine etwaige spezifische, in absolutem Sinne exklusive politische Fragestellung spezifizieren läßt, als vor allem durch die Frage, worauf sich diese Ideologie richtet.

Weil sich die Untersuchung kaum differenziert damit beschäftigt, was an den altisländischen Zeugnissen, insbesondere an den *Íslendingasögur* "germanisch, was christlich bzw. spätantik" ist,<sup>1</sup> sondern vor allem eventuellen 'älteren Substraten' - über deren literarische bzw. illiterarische Tradierungsform keineswegs spekuliert werden soll - nachgeht, werden besondere philologische Schwierigkeiten, vor die die *Isländersagas* stellen, im weiteren nicht detailliert

---

<sup>1</sup> Vgl. zu diesem "Kernproblem aller Beschäftigung mit den Zeugnissen germanisch-mittelalterlicher Kultur" Gerd W. Weber: *Wyrð. Studien zum Schicksalsbegriff der Altenglischen und Altnordischen Literatur*. Frankfurter Beiträge zur Germanistik 8, hg. v. H. O. Burger, K. v. See, Bad Homburg v.d.H. 1969, S. 16.



---

erörtert. Die Arbeit kann natürlich nicht alle Probleme gleichermaßen diskutieren. Erkenntnisse sind aber umfassend etwa der wichtigen literaturwissenschaftlichen Arbeit von Theodore M. Andersson zu entnehmen.<sup>1</sup> Er identifiziert die *Isländersagas* als in ihren Themen, Strukturen und Konventionen homogene Literaturgattung (und grenzt seine Sicht von historisch orientierten Arbeiten zur Entstehungsgeschichte der Sagas ab). Für meine Fragestellung, d. h. im Blick auf den speziellen Frauentyp der *Íslendingasögur*, ist weniger deren stoffgeschichtliche Genese relevant, sondern ihre Rationalität und Funktion innerhalb des Saga-Sozialsystems sowie ihre mentalitätsgeschichtliche Funktion in der hochmittelalterlichen isländischen Gesellschaft.

Meine Erläuterungen und Folgerungen zum Korpus der *Íslendingasögur*, zu seiner inhärenten Bedeutung und sozialen Funktion bleiben vergleichsweise allgemein, weil eher strukturelle Gemeinsamkeiten als sachliche bzw. stilistische Unterschiede in der Gattung herausgestellt werden, sofern es nicht ausdrücklich um die Analyse eines bestimmten Textes geht. Mein spezielles Interesse für die Parallelen bedeutet aber nicht, daß die Unterschiede von Saga zu Saga etwa ignoriert oder nivelliert werden.

Dabei nehme ich, wie angedeutet, in Kauf, daß manche Aussage nur im weiteren Sinne 'korrekt' ist. So könnte man sicherlich Einwände dagegen erheben, daß im Rückgriff vor allem auf die *Heldensagen*-Forschung im europäischen Kontext von "epischer Objektivität"<sup>2</sup> gesprochen wird, obwohl neben den durchaus zur Konzeption passenden, mehr oder weniger wertenden Kommentaren von Akteuren auch solche von Verfassern/Erzählern in den *Isländersagas* vorkommen, wenn auch die wertende Kommentierung nirgends dominiert;<sup>3</sup> oder daß von christlicher Motivik in den *Íslendingasögur* bzw. christlicher Prägung der Kultur kaum die Rede ist, obwohl dies in der Gattung fraglos, wenn auch in der Regel nicht in eindeutiger Form, anzutreffen ist;<sup>4</sup> oder daß nicht vor allem die politische Ideologie der gesellschaftlich dominierenden Schichten in Island diskutiert wird, in deren Umfeld die Sagas entstanden sein dürften, sondern zuerst vergleichsweise allgemeinere, soziokulturell relevante Vorstellungen, die eine breitere isländische Öffentlichkeit im Hochmittelalter potentiell angesprochen haben könnten - auf die Frage nach dem Publikum komme ich gleich zurück. Jedoch lassen sich nicht alle zentralen Aspekte eines komplexen Themas gleichermaßen vertiefen. Diese Analyse beschäftigt sich in der Hauptsache mit der Hypothese, daß die *Isländersagas* auf der Idee 'balancierter Relationen' in der Gesellschaft basieren. Es ist dabei wesentlich, daß diese Sicht nicht auf eine 'rousseauistische' Anschauung zurückgeht,

---

<sup>1</sup> Theodore M. Andersson: *The Icelandic Family Saga. An analytic reading.* Harvard Studies in comparative literature 28, Harvard University Press, Cambridge/ Mass. 1967. Vgl. auch Th. M. Andersson, W. I. Miller: *Law and literature in Medieval Iceland: Ljósvefninga saga and Valla-Ljóts saga*, Stanford University Press, Stanford 1989 (Part I, Introduction, The literary setting), S. 63 ff.; darin setzt Th. M. Andersson bei traditionellen philologischen Fragestellungen an, wobei aber die *Isländersagas* als "genre as a whole" betrachtet werden (S. 63).

<sup>2</sup> Vgl. hierzu auch Kapitel I, 1, und bes. Kapitel V, 2, Exkurs.

<sup>3</sup> Vgl. Kapitel V, 2, Exkurs; hier ist vorab hinzuweisen auf Lars Lönnroth: *Rhetorical persuasion in the sagas.* In: *Scandinavian Studies* 42, 1970, Nr. 2, S. 157-189, bes. S. 160 ff.

<sup>4</sup> Vgl. hierzu, bes. hinsichtlich der *Heiðarvíga saga*, des Referenztextes dieser Dissertation, U. Ebel a. a. O., 2000, S. 169-186.

---

sondern daß stets nach der Funktion dieser Idee der Sagas im isländischen Hochmittelalter gefragt wird und folglich regelmäßig die Beziehung der isländischen Großbauern zum norwegischen König bzw. zu den isländischen Landsleuten in den Blick kommt.

Um den Eindruck einer verklärenden Sicht auf die *Íslendingasögur* auszuräumen, ist darauf hinzuweisen, daß die Situation bei der Rezeption der Erzählungen unklar ist.<sup>1</sup> So kann man genau genommen nur spekulieren, ob die *Isländersagas* überwiegend aus dem Gedächtnis vorgetragen und gehört oder aber geschrieben und vorgelesen worden sind, an welche Kreise in der Gesellschaft sie sich vor allem richteten und auf welche sie sich identitätsstiftend ausgewirkt haben. Manche Texte geben darüber in gewissem Umfang Aufschluß, wobei freilich die Stilisierungen und Projektionen der Gattung zu beachten sind. Dennoch scheint mir, daß Rückschlüsse zumindest unter Vorbehalt und mit aller Vorsicht gezogen werden dürfen; andernfalls würde sich auch in dieser Hinsicht eine Beschäftigung mit der Überlieferung bei dem gegebenen Phänotyp von vornherein verbieten, weil es keine 'historische Sicherheit' gibt. Carol J. Clover faßt zusammen, daß man von einer Hörerschaft *und* einer Leserschaft auszugehen habe; erstere mußte dem Plot folgen können und in gewissem Grad mit ihm vertraut sein, letztere werde Gefallen an den literarischen Feinheiten gefunden haben: "(It) is not to deny that the sagas were performed orally, but to suggest that even if the oral audience was the larger and more common one, it was not the only one - nor, by the thirteenth century, was it the primary or authoritative one so far as the composing artist was concerned. The obvious explanation for the often-noted fact that the Icelandic sagas combine oral tradition with literary innovation is to suppose that their authors intended them for both forms of publication".<sup>2</sup>

Diese Arbeit liefert einen Beitrag zur "sex und gender"-Diskussion, ohne einen feministischen Anspruch zu erheben. Ich setze mich dabei aber kritisch mit antithetischen und insbesondere neuzeitlichen bzw. heutigen Geschlechterrelationen auseinander - wobei möglicherweise einzuwenden wäre, daß das Männliche noch konsequenter neben dem Weiblichen erörtert werden sollte. Allerdings ist mein primäres Anliegen, die Funktion *des Weiblichen* in den *Íslendingasögur* zu interpretieren. Und es ist hinzuweisen auf die systematischen, Frau und Mann einschließenden (noch eher textimmanenten bzw. 'gattungsimmanenten') Darstellungen in den Kapiteln I und II und auf die (semiotischen) Analysen in Kapitel V, sowie auf die Folgerungen in Hauptteil C. In letzterem erlauben rezeptionstheoretische und psychologische Sichtweisen, aus den strukturellen Parallelen zwischen der nordischen Wikingerzeit, wie sie in der hochmittelalterlichen Projektion bzw.

---

<sup>1</sup> Vgl. Carol J. Clover: The two audiences. In: Dies.: The medieval Saga, Cornell University Press, Ithaca 1982, S. 188-204; vgl. auch C. J. Clover, John Lindow (Hgg.): Old Norse-Icelandic Literature. A critical guide. Islandica 45, Cornell University Press, Ithaca/ London 1985.

<sup>2</sup> C. J. Clover a. a. O., 1982, S. 201. Es ist dabei nicht auszuschließen, daß manche *Isländersaga*, die nach heutiger Einschätzung damalige Zeitgenossen sehr interessierte, weil sie in mehreren Handschriften überliefert ist, eventuell doch nur deshalb mehrfach in (zumal jüngeren) Sammelhandschriften verzeichnet ist, weil ein wohlhabender Großbauer sie besitzen und dadurch Status gewinnen wollte - ohne daß die Erzählung deshalb unbedingt 'benutzt' (also vorgetragen, vorgelesen oder gelesen) worden sein muß.

---

historischen Retrospektive in den *Isländersagas* erzählt wird, und ähnlichen 'archaischen' Strukturen, etwa in Afrika, Rückschlüsse auf die hochmittelalterliche Funktion der Sagas zu ziehen.

Insgesamt sollen Antworten auf die Frage nach der wikingerzeitlichen norrönen Provenienz und nach der hochmittelalterlichen isländischen Funktion der weiblichen - und männlichen - Imagines möglich werden. Denn die weiblichen und männlichen Akteure sind nicht allein das Thema, sondern zugleich die Träger der Bedeutung der hochmittelalterlichen *Isländersagas*, wobei sich diese Bedeutung sowohl als konkreter inhärenter "Literalsinn", um eine Formulierung von Uwe Ebel aufzugreifen,<sup>1</sup> als auch als darüber hinausreichender abstrakter 'Geschichtssinn' erfassen läßt. So erweist sich das in der Wikingerzeit angesiedelte, mit (im deskriptiven Sinn) 'archaischen' Gehalten versetzte "Sagauniversum" als literarische Konstruktion und als retrospektive Projektion des isländischen Hochmittelalters.

Es geht letztlich um den Charakter der scheinbar paradoxen und in sich folglich *inhärent* ambivalenten Imaginationsformen des Weiblichen in den *Isländersagas* als *Genetrix und Rächerin*. (Dagegen zeigt sich die Ambivalenz bei Kriemhilt und Kúdrún, wenn man die beiden Akteurinnen kontrastiert.) Die Frau fordert, meist als verheiratete oder verwitwete Mutter, ihre Söhne und nahen männlichen Verwandten zur potentiell tödlichen Rache heraus. Diese Konzeption der *Íslendingasögur* läßt sich möglicherweise als Ausdruck einer isländischen Mentalität erkennen und erklären - wobei die Verbindung mit dem Männlichen keineswegs außer acht bleibt.

Wesentlich ist dabei, daß die realistischen und plausiblen, wenn auch nicht im engeren Sinne historischen Strukturen und Wertvorstellungen einer 'archaischen' sozialen Realität und charakteristischer Aufgaben von Frau und Mann in den Entwürfen der *Isländersagas* deutlich hervortreten. In vorstaatlichen Gemeinwesen ist ebenfalls ein männlicher Dominanzanspruch vielfach nicht anzutreffen, sondern statt dessen die Aufgabenteilung zwischen Frau und Mann, die sich an praktischen, lebensnotwendigen Erfordernissen orientiert. Man könnte unterstellen, daß diese Feststellung auf 'romantische' Vorstellungen zurückzuzieht - und doch wird man der Ethnographie, die entsprechende Beobachtungen bis heute weltweit macht, solche (unbewußten oder bewußten) Anschauungen kaum umfassend zuschreiben dürfen. Auch meine Sicht will nicht etwa ein Ideal der Gleichberechtigung für die nordische Wikingerzeit oder gar für die hochmittelalterliche Zeit behaupten bzw. aufdecken. Zu fragen ist vielmehr, warum in den *Isländersagas*, die in der im wesentlichen wohl patriarchalen isländischen Gesellschaft des 13. und frühen 14. Jahrhunderts entstehen, ein männlicher Dominanzanspruch aber unterbleibt, was die Rationalität dieses männlich dominierten Gemeinwesens außer Kraft zu setzen scheint.

Schließlich sollten die Zwischensummen und Schlußfolgerungen dazu führen, den mehr oder weniger ideellen bzw. ideologischen Charakter der männlichen Imagination des Weiblichen als *Genetrix und Rächerin* in den *Íslendingasögur*

---

<sup>1</sup> U. Ebel a. a. O., 2000, S. 170.

---

zu erklären. Meine These ist, daß sich für das isländische Hochmittelalter deren deutlich gesellschaftsstabilisierende Funktion erweist. Die im Titel der Arbeit angedeuteten Aporien und Gegensätze der imaginativen Formen des Weiblichen in der altisländischen (und in der wikingerzeitlichen norrönen) Überlieferung werden sich als bloß vermeintliche erweisen. Es soll darum gehen, das 'archaische Substrat' auf der einen und den ideologischen Charakter des Frauentyps der *Íslendingasögur* auf der anderen Seite zu erfassen; in der hochmittelalterlichen Projektion gehen beide Phänomene eine stabile Verbindung ein, in der sie sich nicht mehr eindeutig voneinander abgrenzen lassen. Sie führen so zu einer sicher intendierten, planvoll konstruierten und letztlich gesellschaftlich konstruktiven ideologischen Aussage im hochmittelalterlichen 'sozialen Mythos' der *Isländersaga*.

## HAUPTTEIL A

### I. Genetrix und Rächerin in der *Heiðarvíga saga* und den *Isländersagas*

#### 1. Voraussetzungen

\* Textgrundlagen und Referenzrahmen: -> Die *Heiðarvíga saga* im Korpus der *Íslendingasögur*, -> Weitere altnordische Referenztexte, -> Zur Vergleichbarkeit von europäischer *Heldendichtung* und *Isländersaga*

\* Textgrundlagen und Referenzrahmen:

-> Die *Heiðarvíga saga* im Korpus der *Íslendingasögur*

Die *Heiðarvíga saga* gilt als die wahrscheinlich älteste überlieferte *Isländersaga*<sup>1</sup> und ist vermutlich um 1200 entstanden.<sup>2</sup> Die Handlung der Saga läßt sich auf das erste Viertel des 11. Jahrhunderts datieren. Es wird angenommen, daß eine Verbindung zum Kloster auf Pingeyrar besteht, dem literarischen Zentrum des Gebiets, in dem die Saga spielt.<sup>3</sup>

Ausgehend von einem "klassischen" Sagaideal, das die nordistische Forschung lange vorausgesetzt hat, beurteilte man die *Heiðarvíga saga*, verglichen etwa mit der *Gísla saga*, der *Laxdoela saga* oder der *Njáls saga*, als inhaltlich und stilistisch weniger konsequent.<sup>4</sup> Solche (heute fast 'evolutionistisch' anmutenden) Bewertungen verstellen aber den Blick auf fraglos vorhandene Gemeinsamkeiten. Sie basieren auf den zeitgenössischen ästhetischen Maßstäben der betreffenden Sagaforscher, die als Kriterien verabsolutiert

<sup>1</sup> Vgl. KLN M, Bd. 7, Kopenhagen 1962, S. 495-513 (*Íslendingasögur*, E. Ól. Sveinsson).

<sup>2</sup> *Heiðarvíga saga*. In: Borgfirðinga sögur, hg. v. S. Nordal, G. Jónsson. ÍF 3, Reykjavík 1938; vgl. das Vorwort zur *Heiðarvíga saga* ebd., §§ 16-21, S. XCVIII-CXLVII; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf*. In: Fünf Geschichten von Ächtern und Blutrache, hg. v. A. Heusler, Frch. Ranke. Thule 8, Neuausg. m. Nachw. v. H. Hempel, Düsseldorf/ Köln 1964, S. 257-345 (Text-Anhang zu Kapitel 27, S. 337 auf S. 358-359); vgl. in der Einleitung zur 'Geschichte vom Hochlandskampf' ebd., S. 18-23. S. auch etwa DicMA, Bd. 6, New York u. a. 1985, S. 145-146 (*Heiðarvíga saga*, Th. M. Andersson); vgl. Lexikon der altnordischen Literatur, hg. v. R. Simek, H. Pálsson, Stuttgart 1987, S. 154-155 (*Heiðarvíga saga*).

<sup>3</sup> Vgl. KLL, Bd. III, Zürich/ München 1967, S. 1551 f. (*Heiðarvíga saga*, F. J. Keutler). Es ist aber darauf hinzuweisen, daß im Erzählverlauf der *Heiðarvíga saga* die Partei um Guðmundr inn ríki zunehmend wichtig wird und sich das Gewicht stärker auf das nordöstliche Island verlagert, so daß auch ein Interesse in dieser Richtung vermutet werden könnte.

<sup>4</sup> Das illustriert besonders deutlich eine Bewertung von Frch. Ranke zu *Die Geschichte vom Hochlandskampf*. In: Fünf Geschichten von Ächtern und Blutrache a. a. O., 1964, S. 21: "Aber der Aufbau der Geschichte hat eine Ungezwungenheit und Ursprünglichkeit, von der aus gesehen die abgeklärten klassischen Formen der *Gísla saga* ein wenig akademisch erscheinen". Vgl. ähnlich auch Peter Hallberg: *Den isländska sagan. Verdandis skriftserie 6*, Bonniers, Stockholm 1956, S. 125; er vergleicht die 'eher primitive' *Heiðarvíga saga* (der er "grova, rustikt burleska drag" zuschreibt), mit der von höfischen Idealen geprägten *Laxdoela saga* (die "en mer aristokratisk anda" aufweise).

werden;<sup>1</sup> die sicher anderen Ansprüche der damaligen, ursprünglichen Rezipienten und Verfasser/Erzähler (oder 'Tradenten') werden dabei nicht reflektiert.

Aber auch, wenn man entschieden von der Vorstellung abrückt, daß die 'Anfänge' durch die folgenden 'Fortschritte' vollständig absorbiert und weit übertroffen werden und sich erst dann die 'Blütezeit' einstellt, ist zu fragen, warum die *Heiðarvíga saga* eventuelle Grundzüge sichtbar machen sollte. Das Vorgehen, bei dem die *Heiðarvíga saga* die Grundlage dafür bieten soll, ein eventuelles 'archaisches Substrat' zu erschließen, das womöglich die Gattung *Isländersaga* insgesamt, je nach Saga mehr oder weniger deutlich herausgestellt, charakterisiert, muß begründet werden. Denn der Text ist zwar wohl schon um 1200 entstanden, und 28 Kapitel sind aus einer Handschrift aus der Mitte des 13. Jahrhunderts überliefert; doch die ersten 15 Kapitel der Handschrift verbrannten 1728 in Kopenhagen und wurden danach, um 1729/1730, von Jón Ólafsson aus der Erinnerung heraus rekonstruiert.<sup>2</sup> Damit steht also die Überlieferungssituation der *Heiðarvíga saga* vor Schwierigkeiten, und entsprechend muß hinterfragt werden, ob die überlieferten Textteile als verlässlich zu behandeln sind. Es ist nicht letztgültig zu entscheiden, wie weit Jóns Darstellung der des verbrannten Originals entspricht, aber man wird sie, um die Argumentation von Uwe Ebel aufzugreifen, "als mehr oder weniger gut rekonstruiert betrachten dürften, weil Jóns Interesse in erster Linie historischstofflich bestimmt war und er deshalb kaum in die literarische Vermittlungsform hineinredigiert haben wird".<sup>3</sup>

Im Grunde brauchte sich der Nacherzähler der *Heiðarvíga saga* im 18. Jahrhundert im Hinblick darauf, was im Sinne der Gattung *Íslendingasögur* als 'korrekt' betrachtet werden könnte, an den Informationen zu orientieren, die in den übrigen Erzählungen des Korpus übereinstimmend, wenn auch von Saga zu Saga mit verschiedenen Schwerpunkten, dargelegt und so erinnert werden. Man muß hier allerdings reflektieren, daß dies ein Zirkelschluß sein kann. Denn möglicherweise ist die *Heiðarvíga saga* gerade deshalb schlüssig, weil sie eben zum Teil nachträglich aus der Erinnerung aufgezeichnet wurde. Das betrifft ganz ähnlich auch die *Grettis saga*, die, verglichen mit dem *gros* der *Íslendingasögur*, relativ spät (im früheren 14. Jahrhundert) entstanden ist. Dieser Einwand läßt sich dadurch entkräften bzw. von vornherein ausschließen, daß man nicht allein die *Heiðarvíga saga* (oder die *Grettis saga*) berücksichtigt. Bei der hier vorgelegten Untersuchung wird entsprechend das nahezu gesamte Korpus der *Isländersagas* einbezogen und bei Bedarf kontrastiert.

<sup>1</sup> Vgl. in allgemeiner Sicht etwa H. R. Jauss a. a. O., 1977, S. 327-358 (Theorie der Gattungen und Literatur des Mittelalters), bes. S. 344 f.

<sup>2</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., S. 214; Handschriften: Sth. 18, 4to (Fragment der Pergament-Handschrift); Schriften von Jón Ólafsson: AM 450 b, 4to; AM 1024, 4to; Thott. 1772, 4to; Lbs. 442, 4to. Vgl. die Ausgabe v. Kr. Kálund a. a. O., 1904, und A. Heusler, Frch. Ranke a. a. O., 1964; in Thule 8 setzen die Übertragung bzw. die Zählung bei Kapitel 15 der Handschrift an und enden mit Kapitel 30.

<sup>3</sup> U. Ebel a. a. O., 2000, S. 171; vgl. die Argumentation in einem ähnlichen, diese Sicht bekräftigenden Sinne bei Joseph Harris: The masterbuilder tale in Snorri's *Edda* and two sagas. In: *Arkiv för Nordisk Filologi* 91, 1976, S. 66-101, S. 84 f.; die beiden primär behandelten Sagas sind die *Heiðarvíga saga* (vor allem die Kapitel 3 und 4) und die *Eyrbyggja saga* (insbesondere die Kapitel 25 und 28).

Die Entscheidung, für diese Disseration, gleichsam als 'Referenz-Text', die *Heiðarvíga saga* heranzuziehen, fiel nicht zuletzt wegen der Protagonistin Þuríðr. Denn sie ist, denkt man an das Thema der Arbeit, sowohl als *Mutter/Genetrix* als auch als *Rachereizerin/Rächerin* präsent. Als 'aktive Frau' dominiert sie eine wichtige Szene, an deren Beispiel sich die Problematik darlegen läßt.<sup>1</sup>

Ähnliches gilt auch für weitere Frauenfiguren in den *Isländersagas*.

So bietet sich etwa Þórdís als typische *Genetrix und Rächerin* in der *Gísla saga* an - aber ihr Verhalten wird von ihrem Bruder Gísli in einer für die Sagas ungewöhnlichen Weise kommentiert.

Auch die Guðrún der *Laxdæla saga* ist eine charakteristische *Genetrix und Rächerin* - aber sie hat bis ins Alter einen für die Sagas ungewöhnlichen politischen Einfluß und sozialen Status (Seite an Seite mit Snorri goði).

Hildigunnr in der *Njáls saga* wiederum, die von ihrem Mutterbruder Flosi die Rache für ihren Ehemann Höskuldr geradezu erzwingt, engagiert sich zwar als typische *Rachereizerin/Rächerin* - aber sie ist bislang (und noch bis zum endgültigen Abschluß der Fehde) nur potentielle *Mutter/Genetrix*.

Hinzu kommt, daß diese Sagas neben der typischen gattungsgemäßen Stilisierung spezielle Orientierungen zeigen: So setzt sich die *Gísla saga* ausdrücklich mit der 'Ahnin' Guðrún Gjúkadóttir aus der heroisch-mythischen Vorzeit auseinander, die *Laxdæla saga* ist offensichtlich mit 'höfischen' Elementen ausgestattet und die opulente *Njáls saga* hat eine Sonderstellung, weil sie eine vergleichsweise deutlichere Tendenz zu christlichen Zügen aufweist.

Die *Heiðarvíga saga* hingegen konzentriert sich im wesentlichen auf das Thema Rache, deren Essenz sie vorzuführen scheint. Damit ist auch ein wichtiger Vorteil für die Auswahl der *Heiðarvíga saga* benannt, d. h. ihre relativ geschlossene und überschaubare Konzeption. Sie empfiehlt sich für die Einführung in die Thematik und erlaubt danach im Verlauf der weiterführenden Argumentation immer wieder einen sinnvollen Rückbezug, wie er konsequent intendiert wird, wenn das schon an sich komplexe, vielschichtige und disparate Material diskutiert wird, das die *Íslendingasögur* (mehr oder weniger ausdrücklich) darstellen. Die *Heiðarvíga saga* schmückt dabei im Vergleich zu den weiteren genannten Texten die Verhältnisse weniger aus und verklausuliert keineswegs die bestimmende Norm und Ethik, auch wenn sie nur einer lebenserfahrenen Ratgeberfigur (Þórarinn inn spaki) in den Mund legt, so daß die *Heiðarvíga saga* (wenn auch wahrscheinlich ebenso wenig unwillkürlich und unbewußt) den Eindruck größerer Unmittelbarkeit erweckt. Mit der Systematik

<sup>1</sup> Vgl. dazu Anne Heinrichs: Beziehungen zwischen Edda und Saga. Zur Interpretation zweier Szenen aus der *Heiðarvíga saga*. In: *ZfdA* 99, 1970, S. 17-26, hier bes. S. 20, aber auch insgesamt als Einführung in die Themen dieser Saga nützlich; als Skizze der Szene s. Peter Hallberg a. a. O., 1956, S. 108 ff.; vgl. zudem A. Heinrichs: "Intertexture" and its functions in early written sagas: A stylistic observation of *Heiðarvíga saga*, *Reykðæla saga* and the Legendary Olafssaga. In: *Scandinavian Studies* 48, 1976, S. 127-145, bes. 132 f. und S.142 ff.

der Rache kommen notwendig auch, explizit oder implizit, isländische Genealogien in den Blick, die sich - über alle spezifische Stilisierungen von Saga zu Saga hinaus - als kohärentes Muster durch das Korpus hindurchziehen. Damit soll nicht gesagt sein, daß die in den Sagas, aber auch anderswo angespielten oder tradierten Genealogien nicht geglättet und idealisiert worden sind. In den *Íslendingasögur*, und auch in der *Landnámabók*, sind sie jedoch als Struktur des Stoffes zu erkennen, der auf die Wikingerzeit zurückzugehen scheint. Das Zentrum der *Heiðarvíga saga* bildet dabei der historische Kampf, *Heiðarvíg* (auf der *Tvídoegra*,<sup>1</sup> wahrscheinlich 1014), der unter dieser Bezeichnung auch in der *Landnámabók* erwähnt wird.<sup>2</sup> Ebenfalls authentisch ist der Titel *Heiðarvíga saga*,<sup>3</sup> den - wie das *Heiðarvíg* - auch die *Eyrbyggja saga* nennt.<sup>4</sup> Das *Heiðarvíg* bezieht sich in erster Linie im übrigen auf das 'geographische Zentrum' der Insel Island, sofern man von den bewohnten Landesteilen ausgeht.<sup>5</sup> Dieser geographische Bezug erscheint mir wesentlich für das Postulat eines zumindest geographisch weit gestreuten intendierten Publikums in Island.

Die Wahl der *Heiðarvíga saga* und ihrer Akteurin Þuríðr ist insgesamt keine absolute, weil die personellen Schwerpunkte im Kontext des Stoffes, die die Sagas jeweils setzen, immer wieder auch woanders, in anderer Perspektive betrachtet, auffallen: Denkt man an Snorri goði, der in der *Heiðarvíga saga* eine Rolle spielt, dann kommen außerdem etwa die *Gísla saga* und die *Eyrbyggja saga* in den Blick.<sup>6</sup> Der Bezug auf solche Gemeinsamkeiten soll indessen nichts über zugleich vorhandene, spezifische Intentionen der jeweiligen Saga aussagen. Diese beziehen sich auf partikuläre politische Interessen einzelner Familien, die meist eher indirekt, aber doch (mehr oder weniger) deutlich ausgedrückt werden.<sup>7</sup>

Insofern könnte von der *Heiðarvíga saga* her etwa die (vergleichsweise mittelbar aufscheinende) Nähe der Partei um Víga-Styrr zu den norwegischen Herrschern näher betrachtet werden, auf die U. Ebel hinweist.<sup>8</sup> Es ließe sich aber auch der Hinweis am Ende der *Heiðarvíga saga* auf die Abstammung der *Bjarkeyingar* von Auðr Snorradóttir weiter verfolgen,<sup>9</sup> oder aber der für den Verlauf der Saga unmittelbar wichtige Guðmundr inn ríki mit seiner Partei herausstellen, um dann zu beurteilen, ob bzw. inwieweit die aktuelle

<sup>1</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 24, S. 283.

<sup>2</sup> *Landnámabók* 1.1. In: *Íslendingabók. Landnámabók*, hg. v. J. Benediktsson. ÍF 1.1 (und 1.2), Reykjavík 1968, S. 29-397, bes. S. 85 ff.

<sup>3</sup> KLL, Bd. III, Zürich/ München 1967, S. 1551 f. (*Heiðarvíga saga*, F. J. Keutler), S. 1551; hier wird verwiesen auch auf die Bezeichnung *Víga-Styrs saga ok Heiðarvíga*, weil die Saga in ihrem (allerdings größtenteils verlorenen) ersten Teil vom Goden Styrr berichtet.

<sup>4</sup> Vgl. *Eyrbyggja saga*, hg. v. E. Ól. Sveinsson, M. Þórðarson. ÍF 4, Reykjavík 1935, S. 1-186, hier Kap. 65, S. 180 f.

<sup>5</sup> Vgl. Kapitel II.

<sup>6</sup> Vgl. hierzu zuletzt (soweit ich sehe) Frank Zuber: Der Mythos um den goði von Helgafell in *Gísla saga* und *Eyrbyggja saga*. In: Spurensuche in Sprach- und Geschichtslandschaften. Festschrift für Ernst Erich Metzner, hg. v. A. Hohmeyer, J. S. Rühl, I. Wintermeyer. Germanistik, Bd. 26, Münster 2003, S. 601-612.

<sup>7</sup> Vgl. exemplarisch Kapitel V, 4.

<sup>8</sup> Vgl. U. Ebel a. a. O., 2000, S. 185.

<sup>9</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 43, S. 328 und S. 328, Anm. 1.



hochmittelalterliche, politische Aussage der *Heiðarvíga saga* auf Guðmundr als 'Gründungsvater' einer mächtigen zeitgenössischen Familie zielt. Das könnte insofern naheliegen, als sich - wie meine Analyse erweisen soll - vor allem nahe (jüngere) Verwandte des (alten) Guðmundr gegen Ende der Saga erfolgreich für die Beilegung der Fehde engagieren. Dabei rückt mit dem genealogischen und sozialen auch der geographische und soziopolitische Schwerpunkt zunehmend in den - östlicheren - Norden. Allerdings wird Guðmundr dabei keineswegs uneingeschränkt positiv stilisiert - was mit dem Korpus der *Isländersagas* übereinstimmt.<sup>1</sup> Hier wird der Gode immer wieder als eine problematische Figur dargestellt, weil er in seinem Streben nach Macht die im Saga-Sozialsystem gängige Norm und Ethik konterkariert (wobei seine Intentionen aber mit der mittelalterlichen Realität korrespondiert haben dürften). So politisch die Sagas bei näherer Betrachtung auch sein mögen, es scheint nicht ihre Absicht zu sein, eine solche Parteilichkeit deutlich sichtbar werden zu lassen - ein Zeichen dafür, daß sie zumindest ihrer vorgeblichen Intention nach das Interesse der Gesamtgesellschaft und deren fragile Balance im Blick haben. So verwundert es auch nicht, daß, soweit ich sehe, die Hinweise im Text auf einen bestimmten Verfasser und Entstehungsort fehlen.

Auf solche speziellen aktualisierenden Implikationen der *Isländersagas* kann diese Untersuchung indessen nicht im einzelnen eingehen, da sie nicht das Thema sind. Allerdings ist über die bestimmende Frage nach dem 'älteren Substrat' und 'gemeinsamen Sinngehalt' der *Isländersagas* hinaus immer wieder auf deren politische Konnotationen hinzuweisen. Das geschieht in der Art, daß auf die Funktion der Gattung insgesamt in der Gesellschaft, in der sie entsteht, eingegangen wird. Über eher allgemeinere Folgerungen zur historischen und politischen Einwicklung bzw. Situation der isländischen Gesellschaft im Hochmittelalter hinaus wäre es denkbar und sicher hilfreich für das Verständnis, die historischen Überlieferungsbedingungen der *Isländersagas*, noch über die Erzählzeit der Texte im engeren Sinne hinaus, einzubeziehen. Der Blick auf die klösterlichen 'Schreibzentren', in denen die Handschriften entstanden, würde einen weiteren Beitrag dazu liefern, die jeweils bestimmenden, aber impliziten und wohl nicht immer eindeutig zu erschließenden Partikularinteressen aufzuzeigen. Auch darauf, diesen Problemen nachzugehen, muß verzichtet werden, weil das den Schwerpunkt dieser Untersuchung verschoben, aber der zentralen Fragestellung kaum gedient hätte.

Meine Absicht ist es, eine Anregung Klaus von Sees konsequent in die Tat umzusetzen: "Kann man nicht auch das ganze Corpus der *Isländersagas* einmal unter dem Aspekt betrachten, daß es (...) 'Literatur zur Abwehr des drohenden Geschichtsverlustes' sei, die literarische Etablierung eines eigentümlichen *heroic age* gegen alle politisch-sozialen Konventionen des übrigen zeitgenössischen Europas? Die Gesellschaft der *Isländersagas* ist ja nicht die irgendeiner religiös wenig definierten, mythisch-heroischen Vorzeit, sondern die wikingerzeitliche, also eine durchaus 'historische': es ist - und das scheint mir nun für eine Literatur des christlichen Hochmittelalters immerhin

<sup>1</sup> Vgl. Kapitel III, 4a, zum Beispiel der *Ljósvetninga saga*, h. g. v. B. Sigfússon. ÍF 10, Reykjavík 1940, S. 1-113.

erstaunlich zu sein - die noch h e i d n i s c h e Gesellschaft unmittelbar vor der Christianisierung, eine oligarchisch organisierte, vom Amtsgedanken der christlichen Monarchie unberührte *face-to-face-society*, in der die Herkunft und Persönlichkeit des Einzelnen darüber entscheiden, ob er ein wirklicher *höfþingi*, ein 'Häuptling', ist, oder doch nur ein *smámaðr*, ein 'kleiner Mann'.<sup>1</sup>

So soll am Ende deutlich werden, daß die *Isländersagas* ein Muster von überlieferten Erinnerungen und teils tradierten, teils aktualisierten bzw. aktuellen Vorstellungen beinhalten. Dieses Muster präsentiert sich in den Sagas nicht zuletzt deswegen als einheitlich und schlüssig, weil das der Konzeption und Konvention der Gattung entspricht - mithin beabsichtigt ist. Die Erzählungen geben sich historisch und vermitteln systematisch genealogische Strukturen, gesellschaftliche Institutionen und soziale Rationalität (die sich mit den Prinzipien in segmentären Gesellschaften vergleichen lassen), setzen kulturelle Errungenschaften der Isländer (als vormaliger Norweger) und geographische Gegebenheiten Islands in ein allgemein verständliches Bild. Damit bringen sie die Idee isländischer Kontinuität und Autonomie zur Anschauung und liefern Identifikationsmöglichkeiten und 'Seinsdeutungen' für das breite Publikum ebenso wie für die 'exklusiven' Gruppen, die sich als repräsentativ verstehen. Die *Íslendingasögur* entwickeln bzw. bilden so einen isländischen Geschichtsentwurf im Hochmittelalter, der in letzter Konsequenz als sozialer Mythos bezeichnet werden kann.

Die *Heiðarvíga saga* erfüllte offenbar Bedürfnisse und Erwartungen, die im 13. Jahrhundert, aber auch noch später existierten: Eine Stabilisierung des isländischen Selbstbewußtseins und Selbstverständnisses ist vor, aber auch noch - wenn nicht umso mehr - nach der norwegischen Annektion Islands 1262/64 nötig gewesen, wie etwa die *Grettis saga* (um 1320-1330) zeigt.

#### -> Weitere altnordische Referenztexte

Die folgenden Werke sind für meine Fragestellung - über die *Heiðarvíga saga* hinaus, die vor allem in den Kapiteln I, II und V relevant ist - vorrangig von Interesse: Priorität hat das (zum größten Teil herangezogene) Korpus der *Íslendingasögur*. Für die Diskussion setze ich grundsätzlich die Informationen voraus, welche die Einleitungen zu den betreffenden Texten in der *Íslensk Fornrit*-Edition liefern.<sup>2</sup>

Daneben ist als Ergänzung und zum Vergleich die *Landnámabók* (aber auch die *Íslendingabók*) wesentlich, vor allem in Kapitel II. Weil ich dort die *Heiðarvíga saga* detailliert analysiere und sie insbesondere mit der *Landnámabók* kontrastiere, erläutere ich im weiteren - als Grundlage für das Folgende - den historischen Gehalt und die Überlieferung der *Landnámabók* und der *Íslendingabók*, die danach nicht mehr angesprochen werden.

<sup>1</sup> K. von See a. a. O., 1988, S. 151 f.

<sup>2</sup> Vgl. stets auch die grundlegenden Informationen über die jeweilige Gattung in Lexikon der altnordischen Literatur a. a. O., 1987. Auch (mehr oder weniger) 'umfassende' Forschungsarbeiten gehen auf die einzelnen Genres ein und grenzen deren Charakteristik voneinander ab.

Aus arbeitsökonomischen Gründen kann auf die jeweilige besondere Quellensituation und -problematik nicht systematisch im einzelnen eingegangen werden. Es ist, ähnlich wie hinsichtlich der *Landnámabók*, darauf hinzuweisen, daß im Blick auf die Sammlung *Grágás* in Kapitel III eine detaillierte Diskussion der Forschungslage ebenfalls unterbleiben muß.<sup>1</sup> So zitiere ich relevante Rechtstexte nach der speziellen Sekundärliteratur und greife zu einer Reihe von Fragen auf diese zurück. Für konkrete Probleme, die meine Thematik direkt anbelangen, ziehe ich allerdings die Primärquellen heran.

Diese Prämissen gelten auch für Exempel (die ich insbesondere in Kapitel IV berücksichtige), die aus den hochmittelalterlichen *Fornaldarsögur*, *Konungasögur* und *Mythos*-Paraphrasen in den *eddischen Heldenliedern* oder in der *Snorra-Edda* stammen, aber auch für Beispiele wikingerzeitlicher *Skaldik* und *Runensteine*. Auch dazu muß auf eine nähere Quellendiskussion verzichtet werden, wobei ich grundsätzlich auf die Einleitungen in den kritischen Ausgaben der jeweiligen Werke oder auf einführende Angaben in den einschlägigen Lexika, oder aber auf anderweitige Kommentare (was eher die Steinzeugnisse betrifft) verweise, die im entsprechenden Zusammenhang der Diskussion genannt werden.

Im weiteren werden einzelne, an bestimmte Textkorpora geknüpfte Probleme in der Reihenfolge angesprochen, die sich aus der Gewichtung der Fragen an die Textgrundlagen ergibt.

Wenn es darum geht, den 'historischen Rahmen' der isländischen Gesellschaft von der Wikingerzeit bis ins Hochmittelalter näher zu bestimmen - und zwar hier speziell in der Absicht, möglichst die gesellschaftliche Situation der Frau zu erschließen und die imaginativen Entwürfe des Weiblichen mit ihren Implikationen zu entschlüsseln -, nennt etwa Kirsten Hastrup dafür in allgemeiner Sicht als wichtigste Quellen die *Íslendingabók*, die *Landnámabók*, die *Grágás*, die *Íslendingasögur* und die *Sturlunga saga*; den Stellenwert der *Sturlunga saga* in dieser Studie werde ich am Ende noch erläutern. Die vorgenannten Gattungen bilden laut K. Hastrup "the framework of early Icelandic history from the indigenous perspective".<sup>2</sup>

Der (im modernen Verständnis) 'historische' Quellenwert der überlieferten norrönen Gattungen, die potentielle Informationen über die soziale Realität liefern und darüber, wie sie sich auf die Situation der Frau in der Gesellschaft auswirkt, ist jedoch relativ. So sind Darstellungen von Wirklichkeit kaum jemals

<sup>1</sup> Vgl. Kirsten Hastrup: *Island of anthropology. Studies in past and present Iceland*, Odense University Press, Odense 1990, S. 139-153 (Text and context: continuity and change in medieval Icelandic history as 'said' and 'laid down'), S. 149; darin differenziert sie zwischen den Spezifika der *Isländersagas* und der *Grágás*: "The sagas are histories that are 'said' of the real history. The laws are 'laid down' for it. The sagas provide models of an ideal (past) world; the laws are models for an ideal present society".

<sup>2</sup> Kirsten Hastrup: *Culture and history in medieval Iceland. An anthropological analysis of structure and change*, Clarendon Press, Oxford 1985, S. 12; hier heißt es weiter: "From an anthropological point of view, the native view of history, or the indigenous tradition, is in itself an important historical statement; it represents 'a whole point of view of the past, based on historical experience and a particular cultural representation of it' (James 1977: 129)"; vgl. auch P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1993a, S. 18, der von "Varianten eines übergeordneten Verstehens-Rahmens" spricht ("varianter inden for den samme overordnede forståelsesmåde").

in einem absoluten Sinne 'objektiv' und authentisch, selbst wenn sie dies explizit anstreben.<sup>1</sup> Allerdings würde der konsequente Bezug auf dieses Argument jede weitere kritische Beschäftigung mit Literatur, sei sie fiktional oder aber historiographisch, zu einem sinnlosen Unterfangen werden lassen.

Um statt dessen konstruktiv vorzugehen, ist als Prämisse für diese Arbeit festzuhalten, daß ich mich auf solche altnordischen Gattungen beziehe, die sich mit (überwiegend) autochthonen historischen und erzählerischen Traditionen befassen,<sup>2</sup> unterschiedliche Zeiträume der nordischen Geschichte thematisieren und dabei verschiedene Schwerpunkte setzen. Kirsten Hastrup stellt im Blick auf deutliche sachliche Analogien in den Gattungen und auf damit möglicherweise bezeugte historische Fakten fest (ausdrücklich ohne das Problem der unterschiedlichen historischen Zuverlässigkeit der Quellen mißachten zu wollen): "(W)hen the sources display a systematic coherence, internally and mutually, at the level of semantic relationships, this coherence is as *real* and as significant as any particular historical event which we might locate precisely in time".<sup>3</sup> Dabei ist immer wieder zu vertiefen, daß man keineswegs von einer unmittelbaren und tatsächlichen historischen Widerspiegelung auszugehen hat.<sup>4</sup> Zwar geben gerade die *Isländersagas* vielleicht Aspekte der isländischen Realität in der Wikingerzeit wieder, indem sie den Alltag, Konflikte, Siege, Personen und auch die kulturelle bzw. religiöse Mentalität thematisieren, aber "to treat them as reliable sources about concrete events would be impermissible".<sup>5</sup>

Im Blick auf die Werke, die ich im weiteren bespreche, verdient besondere Beachtung, daß deren Verfasser wahrscheinlich relativ altes, wohl vor allem mündlich tradiertes Material verarbeitet haben. Das ist für meine Untersuchung bedeutend, weil sich die Frage nach einem historisch älteren und in deskriptivem Sinne 'archaischen' Substrat stellt, das sich möglicherweise bei einer vergleichenden Betrachtung norröner Gattungen abzeichnet, eventuell in Teilen übereinstimmt und in diesem Fall auf eine gewisse historische Plausibilität hindeuten würde. Bei der Analyse wird darauf zu achten sein, den analytischen Zirkelschluß zu vermeiden. Zum hermeneutischen Zirkel käme es etwa, wenn man eine Summe aus Einzeltexten - hier als Totalität des "Sagauniversums" - rekonstruierte, um mit den gewonnenen Ergebnissen die

<sup>1</sup> Vgl. Jesse L. Byock: *Feud in the Icelandic Saga*, University of California Press, Berkeley/ Los Angeles/ London 1982, S. 5: "Even a chronicle is colored by the author's point of view".

<sup>2</sup> Die ihrer Herkunft nach ursprünglich auf 'fremde' höfische und romantische Stoffe zurückgehenden *Riddarasögur* und die märchenhaften *Lygisögur* bleiben dagegen außen vor. Diese übersetzten und nach Island vermittelten Stoffe und Traditionen wurden dort bei ihrer Aufnahme wohl mit autochthonen norrönen Traditionen verknüpft, woraus letztlich ein relativ 'neuer' isländischer Erzählkomplex entstand.

<sup>3</sup> K. Hastrup a. a. O., 1985, S. 12.

<sup>4</sup> Vgl. dies. a. a. O. 1990, S. 139-153 (Text and context), S. 142; sie kritisiert hier eine Quellenkritik, die den in literarischen Texten ausgedrückten unterschiedlichen Wahrheitsbegriff nicht ausreichend reflektiert: "Source criticism evidently is important, but on the other hand most of it rests on a fundamental logical error: it takes 'reality' for granted. Thus, most source-criticism is based on a rather clear-cut presumption about a reality existing outside the text and goes on to criticize the text for being illoyal to it. Evidently, all texts part company from the reality they describe. The point is, however, that they not only vary in *degree of credibility* as far as their description goes, but much more importantly, they vary in respect of the *kind of truth* they represent".

<sup>5</sup> Dies. a. a. O., 1990, S. 59-66 (Classification and demography in medieval Iceland), S. 60.

Einzeltexte zu analysieren. Dem soll entgegengewirkt werden, zum einen dadurch, daß letzten Endes keineswegs das Korpus der *Isländersagas* als einziges (bzw. als einziges altnordisches Genre) in den Blick kommt, und daß zum anderen *eine Isländersaga* eindeutig zum Ausgangspunkt des induktiven Teils der Untersuchung (in Kapitel I, aber vor allem in Kapitel II) genommen wird, neben den ich mit Absicht einen deduktiven Teil stelle. Die konsequente Referenz auf das Korpus der *Íslendingasögur*, die auch als Einzeltexte immer wieder herangezogen werden, darf sich dabei auf die Prämisse berufen, daß nach dem überwiegenden Teil der Sagaforschung die *Íslendingasögur* als eine erkennbar abgegrenzte literarische Gattung (mithin als ein Erzählkomplex) aufzufassen sind. Methodisch wichtig ist aber jedenfalls, daß in Kapitel II detailliert auf die *Heiðarvíga saga* und in Kapitel V auf zusätzliche *Isländersagas* als Einzeltexte eingegangen wird.

Die *Landnámabók*, der detaillierte Bericht über die Besiedlung und die Siedler in Island, ist in fünf Redaktionen, mehr oder weniger fragmentarisch, überliefert:<sup>1</sup> Die *Sturlubók*, kompiliert von Sturla Þórðarson, entstand wahrscheinlich um 1275-1280 und ist in einer vollständigen Handschrift aus dem 17. Jahrhundert überliefert. Die *Hauksbók*, um 1306-1308, ist nach Haukr Erlendsson benannt und in dessen Niederschrift ebenfalls lückenlos erhalten. Die *Melabók*, die aus dem ersten Jahrzehnt des 14. Jahrhunderts stammt, hat man mit Snorri Markusson von Melar in Verbindung gebracht; sie ist heute nur noch in Form zweier Pergamentblätter aus dem 15. Jahrhundert vorhanden. Im 17. Jahrhundert kompilierte Þórður Jónsson (gest. 1670) auf der Grundlage der - damals offenkundig noch viel besser erhaltenen - Handschrift die *Þórðarbók*. Etwas früher entstand die *Skarðsárabók* von Björn Jónsson um (spätestens) 1636, basierend auf der *Sturlubók* und der *Hauksbók* (die allerdings Informationen anderer Quellen hinzuziehen).

Laut Haukr Erlendsson existierten bereits vor der *Sturlubók* zwei Versionen der *Landnámabók*, eine von Ari Þorgilsson (oder Ari inn fróði) und Kolskeggr Ásbjarnarson verfaßte aus dem frühen 12. Jahrhundert, und eine weitere von Styrmir Kárason (*Styrmisbók*) aus der Zeit um 1220, der sich vermutlich an der Schrift von Ari und Kolskeggr orientierte, aber auch eigenes Material hinzuzog. Auf der *Styrmisbók* basiert wahrscheinlich die *Melabók*. Weil diese aber nur noch als Fragment existiert, greift man heute für eventuelle Rückschlüsse auf die *Þórðarbók* zurück. Sturla und Haukr aber arbeiteten noch eindeutiger weitere Überlieferungen ein.

Bei der ersten Aufzeichnung der *Landnámabók* wird folglich das Wissen um genealogische und soziale Konstellationen und das 'Kataster' in Island über mehr als 200 Jahre zurückgereicht haben; darauf, daß diese Erinnerungen bei ihrer Niederschrift nachträglich eventuell mehr oder weniger ergänzt und geglättet worden sind, ist gleich noch einzugehen. Kirsten Hastrup erläutert, daß die *Landnámabók* auch den Gedanken einer ursprünglichen unabhängigen

<sup>1</sup> Vgl. DicMA, Bd. 7, New York u. a. 1986, S. 327-328 (*Landnámabók*, H. Pálsson); vgl. KLL, Bd. IV, Zürich/ München 1968, S. 982-983 (*Landnámabók*, Hrsh. Beck), mit einem Hinweis auf die intensive wissenschaftliche Diskussion um die ursprüngliche Gestalt und die Verfasser der *Landnámabók*, die ich hier nicht vertiefen kann; ich verweise dafür auf das eingehende Vorwort zur *Landnámabók* a. a. O., §§ 8-19, S. L-CLIV.

Entwicklung der isländischen Gesellschaft entwirft (oder aber, denkt man zum Vergleich an die Konzeption der *Íslendingasögur*, vorbereitet): "To know the origins became part of the cultural wisdom".<sup>1</sup>

Die *Íslendingabók* entstand wohl zwischen 1122 und 1133,<sup>2</sup> wurde von Ari Þorgilsson (1067/1068-1148) verfaßt und von ihm (im Anschluß an sein Vorwort) mit dem Titel *Libellus Islandorum* überschrieben.<sup>3</sup> Ari gehörte den einflußreichen isländischen Kreisen an, besaß eine fundierte klerikale Bildung und gab vermutlich eine vergleichsweise 'offizielle' Sicht der isländischen Geschichte von etwa 870 bis 1120 wieder.<sup>4</sup> Für diese chronologische Darstellung der isländischen Geschichte beruft sich Ari ausdrücklich auf seine Gewährsleute und stützt sich weitgehend auf mündliche Informationen.<sup>5</sup> (Dabei ist natürlich nicht auszuschließen und in gewissem Umfang wahrscheinlich, daß die tradierten Kenntnisse bei ihrer Weitergabe längst und immer wieder durch bestimmte Interessen 'gefärbt' worden waren.<sup>6</sup>) P. Meulengracht Sørensen erläutert, daß Ari die ihm von Gesetzessprechern gelieferten, insofern autorisierten, bislang mündlich tradierten Kenntnisse niederschrieb und sich als Vermittler des traditionellen Wissens, der "*frœði*" (n. pl.), betrachtete.<sup>7</sup>

Heute gilt die *Íslendingabók* überwiegend als relativ zuverlässige Quelle<sup>8</sup> der bis dahin ungeschriebenen Geschichte Islands. Freilich bleiben letzte grundsätzliche Zweifel an der Historizität der *Íslendingabók* und der *Landnámabók* bestehen: "We must realize that to a higher degree than has hitherto been recognized the historical writings embody twelfth-century reconstructions which are not securely based on tradition".<sup>9</sup> Doch auch wenn der historische Gehalt von Primärquellen stets nur relativ ist, weil sie immer sowohl Schilderung als auch Bearbeitung und Erklärung von Geschichte und Kultur sind, besitzt der geschriebene Text für uns heute insofern absolute

<sup>1</sup> K. Hastrup a. a. O., 1990, S. 83-102 (Defining a society: the Icelandic Freestate between two worlds), S. 98 f.

<sup>2</sup> Vgl. P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1993b, S. 2 f.; er führt an, daß die *Íslendingabók* und die *Landnámabók* ursprünglich im Rahmen eines Projektes entstanden sein könnten, weil sich deren topographische und chronologische Darstellungen ergänzten. Es schränke allerdings die Möglichkeiten der Quellenkritik deutlich ein, wenn man die Zeugnisse als voneinander abhängig bewerte.

<sup>3</sup> Vgl. zur Überlieferung KLL, Bd. III, Zürich/ München 1967, S. 2696-2698 (*Íslendingabók*, K. Schier): Die beiden wichtigsten Handschriften (in der Arnarnagnæanischen Sammlung) stammen aus dem 17. Jahrhundert, gelten aber als sorgfältige Abschriften eines verlorenen Manuskripts aus der Zeit um 1200.

<sup>4</sup> Z. B. K. Hastrup a. a. O., 1990, S. 69-82 (Establishing an ethnicity: the emerge of the "Icelanders" in the early Middle Ages), bes. S. 76; sie spricht von "a piece of history covering the years 870 to 1118".

<sup>5</sup> Darin unterscheidet sich Ari's Geschichtsbericht von den *auctoritates* im Mittelalter, betont P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1993b, S. 2.

<sup>6</sup> Vgl. K. Hastrup a. a. O., 1990, S. 69-82 (Establishing an ethnicity: the emerge of the "Icelanders" in the early Middle Ages), S. 77; hier charakterisiert sie die *Íslendingabók* als "a statement of historical continuity amidst the changes and achievements of the Icelandic society during the recorded period. The continuity is established with reference to the name of the Icelanders, who thereby emerged as an ethnic category defined as a people with a separate history".

<sup>7</sup> Vgl. P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1993a, S. 40 f.

<sup>8</sup> Vgl. ders. a. a. O., 1993b, S. 2; hier heißt es, daß verglichen mit der *Íslendingabók* und der *Landnámabók* andere Zeugnisse, die sich mit der isländischen Wikingerzeit (und ca. bis zum 11. Jh.) beschäftigen, historisch vergleichsweise noch weniger zuverlässig seien: "None of the other works about the oldest period has any really independent source value".

<sup>9</sup> Ebd., S. 5.

Souveränität, als es daneben keine anderen Informationen gibt, die den Wahrheitsgehalt konkret relativieren.<sup>1</sup>

Die für diese Untersuchung außerdem relevanten norrönen Literaturgattungen des Hochmittelalters lassen in bezug auf die - faktische und/oder fiktionale - gesellschaftliche Position und Funktion der Frau, um die es hauptsächlich gehen soll, ein gemeinsames Grundmuster erkennen. Neben den *Íslendingasögur* und der *Landnámabók* (sowie der *Íslendingabók*) interessieren insbesondere die Genres, die im wesentlichen autochthone norröne Traditionen verarbeiten und in der isländischen, norwegischen oder anderweitigen nordisch-skandinavischen Vergangenheit angesiedelt werden: *Fornaldarsögur*, *Konungasögur* und hochmittelalterliche *Mythos*-Paraphrasen. Daneben spielen auch, wie angedeutet, norröne Zeugnisse der Wikingerzeit eine wichtige Rolle, soweit sie - in frühesten Zeugnissen in der *Skaldik* und auf *Runen*- sowie *Bildsteinen* - überliefert sind.<sup>2</sup> Die Frauenfiguren, die ich als Beispiele heranziehe, sind in den Binnenüberschriften zu den betreffenden Kapiteln - aber auch im Folgenden, jedoch exemplarisch - genannt.<sup>3</sup> Die *Riddarasögur* hingegen bleiben außen vor, weil weniger autochthone als fremde Stoffe verarbeitet werden.<sup>4</sup>

Das Muster, auf dem die verschiedenen Artikulationen des Weiblichen dabei, wie sich zeigen soll, offenkundig basiert, beinhaltet zwar keineswegs in Motivik und Details übereinstimmende Informationen, aber es ist auch nicht absolut unterschiedlich in dem Sinne, daß sich die *Imagines* gegenseitig konterkarieren. So erweist sich, daß jedes Genre den Handlungsspielraum seiner Frauenfiguren in bestimmter Weise festlegt, der einerseits zwar von den *Isländersagas* über exemplarische *Fornaldarsagas* und *Königssagas* und bis zu *Mythos*-Paraphrasen im Hochmittelalter differiert, aber andererseits doch als gemeinsamen 'Kerngehalt' (bzw. gemeinsames 'archaisches Substrat') die in der männlich dominierten Gesellschaft relevant eingreifende Frau bezeugt. Diese tritt bereits in der wikingerzeitlichen *Skaldendichtung* und *Steinbearbeitung* auf, ist aber nur in relativ wenigen Zeugnissen überliefert, etwa in den schildbeschreibenden Skaldengedichten *Ragnarsdrápa*<sup>5</sup> und *Haustlöng*<sup>6</sup>, aber auch in den Bildsequenzen und Runeninschriften einiger wikingerzeitlicher *Steindenkmäler* in Skandinavien.<sup>7</sup> Als ältere *Matrix* scheint sie

<sup>1</sup> Vgl. ders. a. a. O., 1993a, S. 18; vgl. auch z. B. Th. M. Andersson, W. I. Miller a. a. O., 1989, S. xii.

<sup>2</sup> Vgl. eingehend Kapitel V, 4.

<sup>3</sup> Vgl. Kapitel IV, 2, und Kapitel V, 4.

<sup>4</sup> Zu den in Island "fremden" Stoffen, vor allem keltische (*matière de Bretagne*), kontinentale (*matière de France*) und klassische (*matière de Rome*) Geschichten, vgl. Gerd W. Weber: The decadence of feudal myth - towards a theory of *riddarasaga* and romance. In: Structure and Meaning in Old Norse Literature. New approaches to textual analysis and literary criticism. The Viking Collection 3, hg. v. J. Lindow, L. Lönnroth, G. W. Weber, Odense University Press, Odense 1986, S. 415-454, hier S. 420 ff.; ein Beispiel dazu diskutiert ferner Theodore M. Andersson: "Helgakviða Hjörvarðssonar" and European bridal-quest narrative. In: JEGph 84, 1985, Nr. 1, S. 51-75, bes. S. 74 f.

<sup>5</sup> Vgl. Den norsk-isländska skaldediktningen, Bd. 1, hg. v. E. A. Kock, Gleerup, Lund 1946-1949, S. 1-3 (vgl. dazu detailliert zur *Ragnarsdrápa* Kapitel V, 4).

<sup>6</sup> Vgl. ebd., S. 9-12; vgl. E. O. G. Turville-Petre: Scaldic poetry, The Clarendon Press, Oxford 1976, S. 8-11 und S. 1-6 (s. auch zum Gedicht *Haustlöng* Kapitel V, 4); vgl. auch ders. a. a. O., S. 1-6 (zu Bragi enn gamli Boddason).

<sup>7</sup> Vgl. Kapitel V, 4.

sich in hochmittelalterlicher Zeit in bestimmten Ausschnitten - etwa, um nur einige Beispiele zu nennen, im Bild des *Schildmädchens* Hervör Angantýrsdóttir in einer *Vorzeitsaga*, der *Großbäuerin* Guðrún Ósvífrsdóttir in einer *Isländersaga* und der *Riesin* Skaði Þjazardóttir in einer *Mythos*-Paraphrase - wieder auszudrücken.<sup>1</sup>

Die Untersuchung verdeutlicht, daß die jeweiligen weiblichen Imagines durchaus nicht unmittelbar die soziale Realität widerspiegeln, in der sich die 'reale' Frau bewegt. Das gilt für die sich historisch gebenden *Isländersagas* (aus dem 13. und frühen 14. Jahrhundert) mit ihrem Sozialsystem, das in der Zeit um 870 bis 1050, hauptsächlich im 10. und 11. Jahrhundert, in der "*söguöld*" angesiedelt ist.<sup>2</sup> Sie gilt ebenfalls für die als weitgehend phantastisch klassifizierten *Fornaldarsögur* (spätestens nach etwa 1350, wobei die Datierungsfrage umstritten ist)<sup>3</sup> die sich auf die nordische Vergangenheit vor etwa 850/870 beziehen.<sup>4</sup>

In den *Fornaldarsagas* werden Substrate verarbeitet, die teils geschichtlich sind (und auf Konstellationen in der nordisch-skandinavischen Wikingerzeit und der "gemeingermanischen" Völkerwanderungszeit rekurrieren) und teils dem nordischen *Mythos* entlehnt sind. Mich interessiert aus dem insgesamt eher heterogenen Korpus der *Fornaldarsögur* insbesondere die Gruppe der sogenannten *Heldensagas* (wahrscheinlich aus dem 13. Jahrhundert).<sup>5</sup> Diese sind an norröne Traditionen gebunden, historisch und geographisch mehr oder weniger konkret eingeordnet (wenn auch manchmal in mythischen Regionen angesiedelt) und heroisch akzentuiert.<sup>6</sup>

Als hochmittelalterliche Beispiele werden speziell die *Hervarar saga ok Heiðreks konungs*,<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Vgl. P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1993b, S. 5; er konstatiert hinsichtlich der historischen Authentizität archäologischer Zeugnisse der vorschriftlichen Zeit: Sie gäben zwar Auskünfte über die Besiedlung Islands in der Wikingerzeit durch Einwanderer aus dem Norden, die Kontakte mit der keltischen Welt hatten; insgesamt aber sei zu wenig verlässliches Material aus der vorschriftlichen Zeit tradiert. Und umgekehrt dürften auch die hochmittelalterlichen Rekonstruktionen der Vergangenheit nicht als zuverlässig betrachtet werden. Vgl. Judith Jesch: *Women in the Viking Age*, The Boydell Press, London 1991, S. 5; sie bekräftigt, daß archäologische Quellen wie jedes andere überlieferte Material interpretiert werden müssen.

<sup>2</sup> Vgl. DicMA, Bd. 4, New York u. a. 1984, S. 612-619 (*Family Sagas, Icelandic*, C. J. Clover), hier S.612: Die *Isländersagas* berichten von der Zeit zwischen ca. 870 und 1100.

<sup>3</sup> Kurt Schier geht davon aus, daß die *Fornaldarsögur* kaum vor der zweiten Hälfte des 13. Jh.s und überwiegend wohl erst im 14. Jh. oder später niedergeschrieben worden sind, vgl. KLL, Bd. III, Zürich/ München 1967, S. 128-136 (*Fornaldarsögur*, K. Schier); Gerd W. Weber plädiert für eine frühere Datierung, vgl. ders. a. a. O., 1986, bes. S. 421.

<sup>4</sup> Vgl. KLL, Bd. III, Zürich/ München 1967, S. 128-136 (*Fornaldarsögur*, K. Schier), S. 128, und vgl. DicMA, Bd. 5, New York u. a. 1985, S. 137-143 (*Fornaldarsögur*, H. Pálsson).

<sup>5</sup> Vgl. KLL, Bd. III, Zürich/ München 1967, S. 128-136 (*Fornaldarsögur*, K. Schier), S. 132-134.

<sup>6</sup> Vgl. DicMA, Bd. 5, New York u. a., S. 137-143 (*Fornaldarsögur*, H. Pálsson), S. 140: "most of the action is confined to Scandinavia and other Germanic-speaking lands".

<sup>7</sup> Die Saga ist in zwei Fassungen überliefert, die wohl um die Wende zum 14. Jahrhundert entstanden sind, vgl. Lexikon der altnordischen Literatur a. a. O., 1987, S. 164 f.; vgl. DicMA, Bd. 6, New York u. a. 1985, S. 215 f. (*Hervarar saga ok Heiðreks konungs*, M. Mundt). Vgl. *Heiðreks saga. Hervarar saga ok Heiðreks konungs*. In: Samfund til Udgivelse af Gammel Nordisk Litteratur 48, Nr.1, hg. v. J. Helgason, J. Jørgensen & Co., Kopenhagen 1924, hier bes. S. 17; vgl. *Hervarar Saga*, hg. v. E. M. Reifegerste. Eine kommentierte Übersetzung und Untersuchung zur Herkunft und Integration ihrer



der *Sörla þátr (sterka)*<sup>1</sup> sowie die *Ragnars saga loðbrókar* und die *Völsunga saga*<sup>2</sup> (eine Prosa-Paraphrase von *Eddaliedern*)<sup>3</sup> einbezogen. Zudem berücksichtige ich *Heldenlieder* aus der *Lieder-Edda*,<sup>4</sup> wie die *Atlaqviða* um Guðrún,<sup>5</sup> aber auch substantielle mythische Lieder, die m. a. W. auf die Götterwelt bezogen sind, z. B. das *Skírnismál* um Gerðr,<sup>6</sup> aber auch den Mythos um Skaði, der etwa in den *Skáldskaparmál* der *Snorra-Edda* (um 1200)<sup>7</sup> überliefert ist,<sup>8</sup> sowie beispielsweise die *Heldenerzählung* um Hilde in den *Skáldskaparmál*.<sup>9</sup>

---

Überlieferungsschichten, Leverkusen 1989, hier S. 35. Auf Hervör Angantýrsdóttir gehe ich näher ein in Kapitel V, 4.

- <sup>1</sup> Der *Sörla þátr (sterka)* - nicht zu verwechseln mit dem *Sörla þátr (Brodd-Helgasonar)* - ist unter dem Namen *Heðins saga ok Haugna* in der *Flatexjarbók* aus dem ausgehenden 14. Jh. überliefert (Gk S 1005, fol.), vgl. Lexikon der altnordischen Literatur a. a. O., S. 328 (*Sörla þátr [sterka]*); vgl. *Die Geschichte von Sörli*. In: *Ásmundarsaga kappabana*. Die Geschichte von Ásmund u. a., übers. und hg. v. St. Isselbacher u. a., Leverkusen 1988, S. 43-67. Zur Vertiefung und zum historischen Hintergrund der *Flatexjarbók* weise ich hin auf Julia Zernack: *Hyndluljóð, Flatexjarbók* und die Vorgeschichte der Kalmarer Union. In: *skandinavistik* 29, 1999, S. 89-114, bes. S. 92 ff.
- <sup>2</sup> Vgl. zur Überlieferung beider Sagas als ein Text in der Handschrift *Ny kgl. saml. 1824 b. 4b* Klaus von See: *Europa und der Norden im Mittelalter*, Heidelberg 1999, S. 397-412 (Die kulturideologische Stellung der *Völsunga saga* ok *Ragnars saga*); vgl. Kapitel I, 2.
- <sup>3</sup> Vgl. als erste Orientierung Lexikon der altnordischen Literatur a. a. O., S. 393-395 (*Völsunga saga*); vgl. vgl. *Völsunga saga*, hg. und eingel. v. U. Ebel, Frankfurt/ Main 1983; vgl. *Völsunga saga ok Ragnars saga loðbrókar*. In: *Samfund til Udgivelse af Gammel Nordisk Litteratur* 36, Nr. 1, hg. v. M. Olsen, Möllers, Kopenhagen 1906. Vgl. *Die Saga von den Völsungen*. In: *Isländische Vorzeitsagas*, Bd. 1, ins Dt. übers. und hg. v. U. Strerath-Bolz, München 1997, S. 37-114; vgl. *The saga of the Volsungs*. The Norse epic of Sigurd the Dragon Slayer, ins Engl. übers. und eingel. v. J. L. Byock, Harislik Press, Middlesex 1993.
- <sup>4</sup> Vgl. Reallexikon der germanischen Altertumskunde, Bd. 6, 2., völlig neu bearb. und stark erw. Aufl., hg. v. Hrch. Beck u. a., Berlin/ New York 1985, S. 394-412 (*Edda, jüngere*, G. W. Weber).
- <sup>5</sup> Vgl. Kapitel V, 2c. Vgl. *Atlaqviða in grœnlensca*. In: *Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern*, hg. v. G. Neckel, Bd. I, 4., umgearb. Aufl. v. H. Kuhn, Heidelberg 1962, S. 240-247; vgl. *Das Alte Atlilied*. In: *Die Edda. Götterdichtung, Spruchweisheit und Heldengesänge der Germanen*, übertr. v. F. Genzmer, eingel. v. K. Schier, 6., durchges. Aufl., Köln 1987, S. 209-216. Das Thema der *Atlaqviða* verarbeitet Snorri Sturluson in seinen *Skáldskaparmál*. In: *Edda Snorra Sturlusonar*, hg. v. F. Jónsson, Reykjavík 1907, S. 108-294; vgl. *Die Dichtersprache* 41. In: *Die jüngere Edda* (mit dem sogenannten ersten grammatischen Traktat), bes. S. 190 f. Eine sinngemäße Zusammenfassung der *Atlaqviða* legt vor Judith Jesch a. a. O. 1991, S. 144-147.
- <sup>6</sup> Vgl. *For Skírnis*. In: *Edda. Die Lieder des Codex Regius [...] 1962*, S. 69-77; vgl. *Das Skírnirlied*. In: *Die Edda. Götterdichtung, Spruchweisheit und Heldengesänge [...] 1987*, S. 69-74. Vgl. Heinz Klingenberg: *För Skírnis: Brautwerbungsfahrt eines Werbungshelfers*. In: *Alvissmál. Forschungen zur mittelalterlichen Kultur Skandinaviens* 6, 1996, S. 21-62; zur Datierung des Gedichts (bezeichnet als *For Skírnis*, aber auch als *Skírnismál*) ebd., § 6, S. 39-42; vgl. zu Überlieferung und Forschung K. von See u. a.: *Kommentar zu den Liedern der Edda*, Bd. 2, Götterlieder, Heidelberg 1997, S. 45-65 (Einleitungskommentar), S. 66-151 (Stellenkommentar); außerdem ders. u. a., a. a. O., 1993, und vgl. Kapitel V, 4, mit weiteren Hinweisen speziell zu Gerðr.
- <sup>7</sup> Vgl. *Edda Snorra Sturlusonar* a. a. O., Reykjavík 1907; vgl. Snorri Sturluson. *Prosa Edda*. *Altisländische Göttergeschichten*. Aus dem Aisl. übertr., mit Anm. und Nachw. vers. v. A. Häny, Manesse, Zürich 1990 (mit Snorris Prolog, S. 185-193).
- <sup>8</sup> Vgl. zu Skaði Kapitel IV, 2, Kapitel V, 2c und 4. Vgl. auch Carol J. Clover: *Maiden warriors and other sons*. In: *JEGph* 85, 1986, Nr. 1, S. 35-49 (im weiteren zit. als 1986a), bes. S. 40; J. Jesch a. a. O., 1991, S. 138 ff.
- <sup>9</sup> Vgl. *Skáldskaparmál* 49. In: *Edda Snorra Sturlusonar [...] 1931*, S. 215-218; vgl. *Die Dichtersprache* 49. In: *Die jüngere Edda [...] 1925*, bes. S. 219-221; vgl. in engl. Übers.: Snorri Sturluson: *Edda*, übers. und eingel. v. A. Faulkes, Everyman, London 1987, bes. S. 102-103 ff.

Auch die *Konungasögur*, Chroniken und Prosaerzählungen des 12. und 13. Jahrhunderts, beinhalten genuine norröne Traditionen.<sup>1</sup> Sie berichten von der Geschichte und den Geschichten um skandinavische Könige bzw. Fürsten der Wikingerzeit und interessieren sich besonders für Ereignisse in der norwegischen Geschichte, ohne aber andere Gebiete des Nordens vom 9. bis zum 13. Jahrhundert absolut auszuklammern. Trotz ihres norwegischen Schwerpunktes weisen die *Konungasögur* ein markantes isländisches Element auf.<sup>2</sup> Anders als bei den *Íslendingasögur* sind Auftraggeber und ursprüngliche Rezipienten namentlich bekannt. Die *Konungasögur* beinhalten nur relativ wenige weibliche Akteure, so daß sich, wie Judith Jesch betont, eine systematische Untersuchung kaum lohnt.<sup>3</sup> Nicht zuletzt deswegen werden sie in dieser Arbeit vergleichsweise nur gestreift. Interessant sind allerdings Frauenfiguren in der sogenannten legendarischen *Óláfs saga hins helga* über Óláfr II. Haraldsson (in der Forschung um 1200 oder 1250 angesiedelt)<sup>4</sup> und in der *Óláfs saga Tryggvason* (um 1230)<sup>5</sup> der *Heimskringla*, die ich als (mehr oder weniger kontrastierende) norwegische Beispiele heranziehe.

Die Sammlung *Sturlunga saga* spielt eine vergleichsweise untergeordnete Rolle in der Analyse.<sup>6</sup> Sie wird aber als kontrastierendes Beispiel mitgedacht und gegebenenfalls angeführt, wobei ich mich auf die nordistische Sekundärliteratur stütze.<sup>7</sup> Die umfangreiche Kompilation kann nicht zusätzlich zu den *Íslendingasögur* eingearbeitet bzw. im einzelnen mit diesen etwa verglichen werden, weil ein solches Vorgehen nicht nur zu aufwendig, sondern im Hinblick auf die bestimmende Problematik in dieser Studie - die sich mit einem möglicherweise 'archaischen Substrat', das vor allem die *Isländersagas* systematisch behandeln, und dessen Funktion im isländischen Hochmittelalter beschäftigt - nicht unbedingt nötig und sinnvoll wäre. Als gegenüber den *Isländersagas* historisch in etwa zeitgenössische Referenz ist statt dessen

<sup>1</sup> Vgl. Reallexikon der germanischen Altertumskunde, Bd. 17, 2., völlig neu bearb. und stark erw. Aufl., hg. v. Hrch. Beck u. a., Berlin/ New York 2001, S. 128-134 (*Königssagas*, J. Zernack); vgl. Lexikon des Mittelalters, Bd. VII, München/ Stuttgart 1995, S. 1251-1254 (*Saga*, R. Simek; speziell zu den *Konungasögur*, mit Querverweisen, ebd., S. 1252-1253); vgl. Lexikon des Mittelalters, Bd. V, München/ Stuttgart 1991, S. 1421-1423 (*Konunga sögur*, J. Glauser).

<sup>2</sup> Vgl. ebd., S. 1422.

<sup>3</sup> Vgl. J. Jesch a. a. O., 1991, S. 5.

<sup>4</sup> Man denke an die Episode um Sigríðr und Haraldr inn grenski: vgl. den aisl. Text und die dt. Übers.: *Ólafs saga hins helga*. Die "Legendarische Saga" über Olaf den Heiligen (Hs. Delagard. saml. nr.8<sup>II</sup>), hg. v. A. Heinrichs u. a., Heidelberg 1982, bes. S. 36 (aisl. Text) bzw. S. 37 (dt. Übers.); allgemeine Erläuterungen zur Saga ebd., bes. S. 9-21 (Einleitung) und A. Heinrichs a. a. O., 1976, S. 127-145, sowie Lexikon der altnordischen Literatur a. a. O., 268-270 (*Ólafs saga hins helga*).

<sup>5</sup> Auch in dieser Version der Olafssage ist die Episode um Sigríðr und Haraldr inn grenski bezeugt; vgl. *Óláfs saga Tryggvasonar*. In: *Heimskringla*, Snorri Sturluson, Bd. 1., hg. v. B. Aðalbjarnarson. ÍF 26, Reykjavík 1941, S. 225-372, bes. Kap. 43, S. 288-289; vgl. *Die Geschichte von König Olaf Tryggvissohn*. In: Snorris Königsbuch (*Heimskringla*), Bd. 1, hg. und übertr. v. F. Niedner. Thule 14, Jena 1922, S. 197-319, bes. Kap. 43, S. 249-250.

<sup>6</sup> Vgl. J. L. Byock a. a. O., 1982, S. 5; er kritisiert, daß Studien über *Isländersagas* die *Sturlunga saga* meist unberücksichtigt ließen, obwohl ein Vergleich zu einer beiderseitigen Aufklärung beitragen könnten. In dieser Studie sprechen jedoch arbeitsökonomische Gründe gegen eine vergleichende Analyse. Sie würde den Rahmen sprengen, weil das Korpus *Sturlunga saga* ebenso wie das der *Íslendingasögur* sehr umfangreich ist, aber sie wäre zugleich unverhältnismäßig, weil die *Samtiðarsögur* lediglich indirekt zu Antworten auf meine Fragestellung beiträgt.

<sup>7</sup> Exemplarisch zu nennen ist Guðrún Nordal: Ethics and action in thirteenth century Iceland. The Viking Collection. Studies in Northern Civilisation 11, Odense University Press, Odense 1998.

größere Aufmerksamkeit der *Grágás* zu widmen, auf die ich gleich zu sprechen komme.

Die gewählten Auslassungen erscheinen im Ganzen gerechtfertigt, weil die über die *Isländersagas* hinaus herangezogenen Genres nicht den eigentlichen Gegenstand der Untersuchung darstellen, sondern insgesamt lediglich ein illustratives, mehr oder weniger kontrastierendes Referenzkorpus. Zudem dürften sich auf die zentralen Fragen dieser Arbeit auch nicht dadurch Antworten ergeben, daß eine detaillierte poetologische Diskussion der einzelnen *Íslendingasögur*, die über die *Heiðarvíga saga* hinaus interessieren, geführt wird.

Gerade weil die *Sturlunga saga* nicht ausdrücklich einbezogen wird, sind einige grundsätzliche Bemerkungen zu dieser Gattung vonnöten, die sie von den *Íslendingasögur* abgrenzen und thesenhaft schon Elemente ihrer Interpretation vorwegnehmen.

Die *Sturlunga saga* - benannt nach der bedeutenden isländischen Familie der Sturlungar, um deren politische Intentionen es in erster Linie geht - beinhaltet einen Großteil "Zeitgenössischer Sagas", "*Samtiðarsögur*", und wurde kompiliert um 1300, wobei die einzelnen Texte wohl schon früher entstanden.<sup>1</sup> Diese berichten im wesentlichen von der Geschichte Islands zwischen 1117 und 1264.

Aber auch, wenn die damalige Zeitgeschichte das Thema ist und aktuelle Verhältnisse und widerstreitende Interessen einflußreicher Gesellschaftskreise in der *Sturlunga saga* relativ wirklichkeitsnah geschildert werden, ist nicht von einer uneingeschränkten historischen Glaubwürdigkeit der Werke auszugehen, sondern von einer relativen. (Auf die Frage der Historizität literarischer Zeugnisse komme ich zurück.) Absolute Authentizität ist auch dann nicht vorauszusetzen, wenn man an die hier vergleichsweise geringe Ausgestaltung der Rolle der Frau in der Gesellschaft denkt. Die Frau nimmt eine eher untergeordnete Stellung ein und übt in der Regel keinen gesellschaftlichen Einfluß aus, bleibt also meist passiv. Das darf für die hochmittelalterliche Zeit wohl als realistisch gelten - zumal, wenn man zum Vergleich an kontinentale Gegebenheiten denkt. So stellen die Texte der *Sturlunga saga* letztlich keine unergiebigen historischen Quellen für das isländische Hochmittelalter dar. Sie scheinen auf die Praxis hinzuweisen, deren Zentrum eine politisierte 'Männerwelt' bildete, während Frauen überwiegend marginal blieben.<sup>2</sup>

Eine deutliche Stilisierung ist aber vorauszusetzen, sofern es die Legitimierung der machtpolitischen Ambitionen der Sturlungen-Familie betrifft. Obgleich sich

<sup>1</sup> Vgl. *Sturlunga saga*, Bd. 1-2, hg. v. J. Jóhannesson, M. Finnbogason, K. Eldjárn, Sturlunguútgáfan, Reykjavík 1946; vgl. *Sturlunga saga*, Bd. 1-2, hg. und ins Engl. übertr. v. J. H. McCrew, eingel. v. R. G. Thomas. The Library of Scandinavian Literature 98, Twayne, New York 1970-1974; vgl. Lexikon der altnordischen Literatur a. a. O., S. 339-341 (*Sturlunga saga*); vgl. ferner Einar Ól. Sveinsson: The age of the Sturlungs: Icelandic civilization in the thirteenth century, übers. v. J. S. Hannesson. Islandica 36, Cornell University Press, Ithaca/ New York 1953; vgl. meine Ausführungen etwa in Kapitel III, 4 und 4a.

<sup>2</sup> Vgl. M. Clunies Ross a. a. O., 1992, S. 108 f.; vgl. dazu auch Kapitel V, 4.

die isländischen gesellschaftlichen Bedingungen von den Herrschaftsstrukturen im übrigen zeitgenössischen Europa, das von Königen und Erbadel regiert wurde, fundamental unterschieden, beanspruchten die Sturlungar (als traditionell einflußreiche Familie, die sich als dominierende Gruppe versteht) eine Position als Herrscher in Island,<sup>1</sup> wobei man sich offenkundig an die Idee einer quasi-aristokratischen Dynastie anlehnt.<sup>2</sup>

Anders als bei den (eher an Balance orientierten) *Íslendingasögur*, die in einer übergeordneten Erzählperspektive einen Sinnentwurf als Deutung einer 'totalen Welt' in einer 'komplexen Vergangenheit' darbieten, der im Hochmittelalter entsteht und auf die Wikingerzeit bezogen wird, sind im Falle der (im Vergleich zu den *Isländersagas* viel deutlicher an Dominanzdarstellung und -legitimierung interessierte) *Sturlunga saga* die Erzählzeit und die erzählte Zeit historisch so eng miteinander verbunden, daß sich eine ähnlich weitgehende und tiefgreifende, 'totale' Stilisierung wohl verboten hat, weil das die beanspruchte Glaubwürdigkeit der Berichte unterwandert hätte (die aktuell überprüft werden konnten). So scheinen sich durch die historische Nähe die literarischen Ausdrucksmöglichkeiten zu reduzieren - die aber fraglos der Intention der Gattung entsprechen -, während sie sich in den *Isländersagas* anders entfalten, weil bei letzteren eine beträchtliche historische Distanz zwischen der aktuellen Erzählzeit und der erzählten Wikingerzeit liegt. Dieser 'geglättete' Entwurf der Vergangenheit (die "*söguöld*") entstammt, muß man sich klarmachen, natürlich in letzter Konsequenz zumindest, aus derselben Gegenwart (der "*sturluöld*"), die von den machtpolitischen Ambitionen und Konflikten geprägt ist, die sich in der *Sturlunga saga* niederschlagen. In dem gattungsmäßigen Gegensatz, der hier skizziert ist, schlägt sich demnach wahrscheinlich ein politischer, gesellschaftspolitischer Antagonismus dieser Epoche nieder, in der 'fortschrittliche' und konservative Kräfte jeweils zur literarischen Manifestation gelangen. Mit der heroisch apostrophierten isländischen Vergangenheit wird in den *Íslendingasögur* ein konkreter Zeitabschnitt fokussiert, in dem 'kollektive Individuen' in charakteristischen Fehden die Norm erfüllen und der Ethik folgen müssen. Dem 'Machtthema', das die Sagas auch beinhalten, das aber einen anderen Stellenwert besitzt und anders ausgedrückt wird als in der *Sturlunga saga*, wird in den *Isländersagas* gleichsam die Spitze genommen. Es steht im Hintergrund. Die an der Produktion der *Íslendingasögur* interessierten Teile der

<sup>1</sup> Vgl. ebd., 1992, S. 108 f.; vgl. zudem P. Meulengracht Sørensen: *Starkaðr, Loki and Egill Skallagrímsson*. In: John Tucker (Hg.): *Sagas of the Icelanders. A Book of Essays*, Garland Publishing, New York 1989, S. 146-159, bes. S. 147; vgl. Guðrún Nordal a. a. O., 1998, S. 23.

<sup>2</sup> Die *Sturlunga saga* bindet die isländische Zeit- und Familiengeschichte des Hochmittelalters an europäische ('Welt-') Geschichte an und verknüpft 'private' Geschichte mit (modern gesprochen) 'internationaler' Geschichte. Damit zeigt die *Sturlunga saga* eine gewisse Affinität zur volkssprachigen *Reimchronik*. Diese illustriert - mit der kennzeichnenden kontinentalen Bevorzugung der Endreimform gegenüber der 'nördlichen' Vorliebe für die Prosa - das Interesse von Fürsten bzw. des Kaisers an dynastischer bzw. universaler Geschichtsschreibung, vgl. Ernst Erich Metzner: Die deutschsprachige chronikalische Geschichtsdichtung im Rahmen der europäischen Entwicklung. In: *Neues Handbuch der Literaturwissenschaft*, hg. v. K. von See, Bd. 8, *Europäisches Spätmittelalter*, Wiesbaden 1978, S. 623-643, bes. S. 628-631 und S. 635; vgl. Gerd W. Weber: *Forschungsbericht. Synkretische oder ästhetische Wahrheit? Zur Methodenkritik in der Sagaforschung* (1). In: *skandinavistik* 11, 1981, S. 141-148, S. 145; er äußert sich zur Affinität der Strukturen von *Sturlunga saga* und *Rimkrönikor*. Vgl. dazu einleitend J. Bumke, Th. Cramer, D. Kartschoke: *Geschichte der deutschen Literatur im Mittelalter*, Bde. 1-3. Bd. 2: Joachim Bumke: *Geschichte der deutschen Literatur im hohen Mittelalter*, München 1990, hier S. 343-360.

alten 'Landesaristokratie' Islands kolportieren in dieser Gattung, die zum Großteil innerhalb eines relativ kurzen Zeitraumes - einer historischen 'Schwellenzeit' in Island - entsteht, die eigene Vergangenheit. Sie wird als *Heroic Age* stilisiert und bietet so eine verhaltene, in ihrer Ambiguität beeindruckende Perspektive, vor allem über das drohende - bzw. vollzogene - Überschreiten der historischen Schwelle zur norwegischen Hegemonie hinweg. Dabei bietet sie aber wohl auch Möglichkeiten, je nach genealogischen Schwerpunkten die Dominanz der Sturlungen entweder zu relativieren oder aber umgekehrt herauszustellen. In der *Sturlunga saga* dagegen wird die politische Gegenwart mit anderen Mitteln und Intentionen literarisch dargestellt und verarbeitet.

Gleichsam im Vorbeigehen ist auf die *Fornaldarsögur* hinzuweisen. Sie erheben sicherlich weniger Anspruch auf Authentizität und wollen, gemessen an der deutlichen zeitlichen Distanz zwischen Erzählzeit und erzählter Zeit, weder als Realitätsentwurf für die Gegenwart, noch als zeitüberdauernde Weltdeutung aufgefaßt werden - wenn sich nicht dahinter die Vorstellung von einer zeitlichen Strukturierung der Geschichte verbirgt. Sie berichten unrealistisch, auch burlesk, und der Einfluß des Phantastischen rückt auch in diesem Falle die Unterhaltungsfunktion der Gattung ins Zentrum. Dennoch transportieren die *Fornaldarsögur* zugleich in sich geschlossene 'Sinnmuster'. Darbietungen der gemessen an der mittelalterlichen Situation andersartigen isländischen bzw. nordischen Vorzeit ebenso wie von fremdländischen Gepflogenheiten besitzen für das Publikum Unterhaltungswert, aber auch gesellschaftliche Relevanz, weil durch diese Erzählweise das spezifische Isländische (hier auf dem Wege der Abgrenzung) hervortreten kann.

Im Prinzip scheinen, um auf die *Sturlunga saga* zurückzukommen, die Rechtstexte in der etwa zeitgleich zusammengestellten *Grágás* die Darstellungen der *Samtiðarsögur* - jedenfalls auf den ersten Blick - zu bekräftigen. Die *Grágás* kann insofern ebenfalls auf diesen Zeitraum bezogen werden, als sie zwar bereits im Winter 1117/ 1118 in der *Hafliðaskrá* erstmals verschriftlicht, aber danach weiter bearbeitet worden ist. Heute liegt sie, wenn man von der Zeit vor 1262/1264 spricht, in zwei gut erhaltenen Handschriften - und zudem in mehreren Fragmenten (etwa AM 347 fol. und AM 315) - vor, die zwischen 1250 und 1270 entstanden: als *Kónungsbók* oder *Codex Regius* der *Grágás* (Königliche Bibliothek, Gl. kgl. sml. 1157 fol.) und als *Staðarhólsbók* (Arnarnæmanischen Sammlung, AM 334 fol.).<sup>1</sup>

Ein Vorteil der Auseinandersetzung mit den *Íslendingasögur* auf der einen und mit relevanten Rechtstexten (statt mit den *Samtiðarsögur*) auf der anderen Seite ist, daß die Kompilation des Rechts sicherlich weniger parteiisch ist als die der *Zeitgenössischen Sagas*, selbst wenn man davon ausgeht, daß durchaus auch die reformierten Redaktionen des Rechts gewisse Interessen bestimmter Kreise bzw. Familien berücksichtigen<sup>2</sup> - was aber sicher ungleich deutlicher in der *Sturlunga saga* der Fall ist, zumal manche Kategorien des

<sup>1</sup> Vgl. Kapitel III, 3c, mit genaueren Angaben über die weiteren überlieferten Handschriften der *Grágás*.  
Vgl. vorerst KLL, Bd. III, Zürich/ München 1967, S. 1085-1087 (*Grágás*, G. W. Weber).

<sup>2</sup> Vgl. Kapitel III, 4.

Rechts, wie das Erbrecht, relativ beständig sind, sich schlecht ändern lassen. Diese und weitere Aspekte bleiben zu diskutieren. Dabei muß beispielsweise auch beachtet werden, daß die Rechtstexte abstrakte Regelungen darstellen, die auf Ausgleich zielen; sie können keinen Anspruch darauf erheben, wie sich ergeben hat, die Realität bzw. die Rechtswirklichkeit wirklich abzubilden - in jedem Fall ist es geboten, die Darstellungen kritisch zu hinterfragen.

-> Zur Vergleichbarkeit von europäischer *Heldendichtung* und *Isländersaga*

Ich setze in dieser Studie eine prinzipielle Vergleichbarkeit von *Isländersaga* und kontinentaleuropäischer, insbesondere deutscher *Heldendichtung* (und ihrem stofflichen Substrat, der *Heldensage*) voraus.<sup>1</sup> Sogleich ist aber eine spezielle Vergleichbarkeit auszuschließen. Denn die deutschsprachige *Heldendichtung* (oder *Heldenepik*), beispielsweise namentlich das *Nibelungenlied* und die *Kudrun*, verschriftlicht und verarbeitet Stoffe einer allgemeineren ("germanischen") Wanderungszeit - hier sind die Komplexe Burgundenuntergang, Siegfrieds Tod und Dietrich von Bern zu nennen -, während die heroisch apostrophierten, altisländischen *Íslendingasögur* die besondere isländische Vergangenheit (in gewissem Sinne als eigene 'Völkerwanderungszeit' der künftigen Isländer) darstellen. Die wesentliche Gemeinsamkeit liegt allerdings wieder darin, daß die eine wie die andere Zeit in der betreffenden Dichtung als *Heroic Age*, um einen eingebürgerten Terminus zu verwenden,<sup>2</sup> stilisiert wird; die Landnahmezeit ist das *Heroic Age* der Isländer, wie die Völkerwanderungszeit das *Heroic Age* in den meisten europäischen Ländern. Neben den *Isländersagas* existieren indessen altisländische Gattungen bzw. exemplarische Texte wie die *Fornaldarsögur*, z.B. die *Völsunga saga*, die die kontinentaleuropäischen Heldensagenstoffe aufgreifen.<sup>3</sup>

Zweifellos existieren Parallelen zwischen *Isländersaga*, *Heldendichtung* und *Heldensage* in motivlicher, ethischer und struktureller sowie stilistischer Hinsicht, deren Art und Umfang immer wieder diskutiert worden ist und wird.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Vgl. Oskar Bandle: *Isländersaga und Heldendichtung*. In: *Afmælisrit Jóns Helgasonar 30. júní 1969*, hg. v. J. Benediktsson u. a., Heimskringla, Reykjavík 1969, S. 1-26; Hans Kuhn: *Heldensage vor und außerhalb der Dichtung*. In: *Edda, Skalden, Saga. Festschrift zum 70. Geburtstag von Felix Genzmer*, hg. v. H. Schneider, Heidelberg 1952, S. 262-278 (Wiederabdruck in: *Zur germanisch-deutschen Heldensage*, hg. v. K. Hauck, Darmstadt 1961, S. 173-194).

<sup>2</sup> S. o., Einleitung, und vgl. hierzu nochmals K. von See a. a. O., 1981, S. 154-193 (Was ist Heldendichtung?), S. 176-182: zu *Heroic Ages* an Beispielen außerhalb des Nordens; S. 183 f.: zum Beispiel Islands.

<sup>3</sup> Diese Stoffe sind viel länger, teils noch bis heute erhalten, etwa in der skandinavischen Volksballade auf den Färöer-Inseln.

<sup>4</sup> Vgl. Heiko Uecker: *Isländersaga contra Heldensage*. In: *skandinavistik* 10, 1980, S. 81-88. Die Argumentation, daß - mindestens einige - *Isländersagas* und *Heldenlieder* konträre Themen, geradezu Gegenentwürfe, behandelten, ist meiner Ansicht nach anzuzweifeln. Es scheint vielmehr, als würden doch gemeinsame Themen in unterschiedlichen Gattungen und von verschiedenen Verfassern/Erzählern anders akzentuiert (oder, mehr oder weniger indirekt, auch beurteilt). Meine Studie soll anhand der *Isländersagas* detailliert zeigen (was in gewissem Umfang auch für die *Heldensage* zutrifft), daß die Verfasser/Erzähler keineswegs Rache auf der einen und Versöhnung (als Kritik und Gegenmodell) auf der anderen Seite präsentieren, sondern daß erst die Rache zusammen mit

Die Frage der direkten oder indirekten historischen Beeinflussung oder Verwandtschaft zwischen der *Isländersaga* und einer älteren germanischen *Heldensage* kann hier nicht im einzelnen erörtert werden,<sup>1</sup> aber von einer unmittelbaren und unvermittelten Ableitung jener aus dieser ist nicht auszugehen. Das liegt unter anderem daran, daß es sich um unterschiedliche 'Erzähl-Kategorien' handelt. Sie wurden von den hochmittelalterlichen Rezipienten sicherlich unterschieden, auch wenn eine Gattungspoetik nicht existierte.<sup>2</sup> Es gibt keine pointierte, differenzierende Formulierung in der Überlieferung, nicht einmal eine allgemein geläufige Bezeichnung für den Akteur, aber wohl doch unausgesprochen eine feste Vorstellung dessen, was - mindestens bezogen auf das kontinentale, im Frühmittelalter germanisch dominierte Europa - als *Heldensage* gelten sollte: "alle Sagenstoffe, die hierher gehören (und schon in der mittelalterlichen Überlieferung als zusammengehörig empfunden wurden), haben ihre geschichtliche Grundlage in der Völkerwanderungszeit, also einer nur zweihundertjährigen Zeitspanne",<sup>3</sup> dem fast gemeineuropäischen *Heroic Age* also; die historischen Fakten und Fabeln (von Anfang an als zusammengehörig empfunden), sind danach allmählich als *Heldensage* bzw. als *Heldendichtung* stilisiert worden.<sup>4</sup>

Der Begriff *Heldensage* bzw. *Heldendichtung* impliziert,<sup>5</sup> wenn man an den Norden und speziell an Island denkt, insbesondere das *Heldenlied*, das in den Heldenliedern der *Edda* bezeugt ist (die insofern ein Gattungsbewußtsein demonstriert). Hier zeigt sich, daß man (auch) im Altnordischen am einmal etablierten Kanon der Sagenstoffe festgehalten hat, selbst wenn man womöglich kaum noch weiß, wer die Burgunden und die Goten waren.<sup>6</sup> Eventuelle (und dabei in der Forschung umstrittene) ältere Fassungen oder Formen der Heldensagenstoffe im Norden, die sich erschließen lassen könnten, bleiben hier außer acht.<sup>7</sup> Weiter im Süden ist als historisch ältestes Werk (fragmentarisch) das althochdeutsche *Hildebrandslied* erhalten,<sup>8</sup> daneben das altenglische *Finnsburg-Fragment*.<sup>9</sup> Eine katalogartige Kenntnis von

---

der - von Fall zu Fall mehr oder weniger erfolgreichen - Vermittlung bzw. Versöhnung eine typische Fehde konstituieren (vgl. dazu Kapitel III).

<sup>1</sup> Vgl. Lexikon des Mittelalters, Bd. IV, München/ Stuttgart 1989, S 2115-2117 (*Heldendichtung*, K. Reichl), mit Literaturhinweisen.

<sup>2</sup> Vgl. G. W. Weber a. a. O., 1981, S. 144-145, und den Verweis ebd., S. 142, auf Joseph Harris: Genre in the Saga Literature: A Squib. In: Scandinavian Studies 47, 1975, S. 427-436.

<sup>3</sup> K. von See a. a. O., 1981, S. 154-193 (Was ist Heldendichtung?), S. 158.

<sup>4</sup> Vgl. ebd., S. 176 f. bzw. S. 166, zum gemeinsamen Charakteristikum und zur gemeinsamen Thematik aller *Heldendichtung*.

<sup>5</sup> Vgl. ders. a. a. O., 1981, S. 107-153 (Germanische Heldensage. Ein Forschungsbericht).

<sup>6</sup> Vgl. ders. a. a. O., 1981, S. 154-193 (Was ist Heldendichtung), S. 177 f.

<sup>7</sup> Vgl. Lexikon des Mittelalters, Bd. IV, München/ Stuttgart 1989, S. 2115-2117 (*Heldendichtung*, K. Reichl).

<sup>8</sup> Vgl. *Das Hildebrandslied*. In: Althochdeutsches Lesebuch. Zusammengest. und mit Wörterbuch vers. v. W. Braune, fortgef. v. K. Helm, 14. Aufl., bearb. v. E. A. Ebbinghaus, Tübingen 1962, S. 84 f.; vgl. KLL, Bd. III, Zürich/ München 1967, S. 1793 f. (*Hildebrandslied*, H. D. Schlosser); vgl. J. Bumke, Th. Cramer, D. Kartschke: Geschichte der deutschen Literatur im Mittelalter, Bde. 1-3. Bd. 1: Dieter Kartschke: Geschichte der deutschen Literatur im frühen Mittelalter, München 1990, bes. S. 130, mit weiteren Quellenangaben; vgl. Kapitel V, 2c.

<sup>9</sup> Das *Finnsburg-Fragment*, auch "*Finnsburg-Episode*", ist unvollständig im *Beowulf* (um 1000, als vollständige Fassung überliefert) enthalten: Verse 1066-1159. Das Gedicht ist in der 1705 veröffentlichten Abschrift einer jetzt verlorenen Handschrift tradiert. Vgl. *Beowulf*, hg., eingel. und ins Engl. übertr. v. M. Swanton. Manchester Medieval Classics, Manchester University Press, New York

*Heldendichtung* im angelsächsischen Bereich bezeugt u. a. der altenglische *Widsith*.<sup>1</sup>

Grundsätzlich ist der Begriff "germanische Heldendichtung" zu problematisieren. Im Blick auf die mittelhochdeutsche *Heldenepik* des 13. Jahrhunderts kritisiert Heinz Rupp solche Auffassungen, die als Maßstab für die Dichtungen dieser Zeit nicht die Werke an sich, sondern die "Menge und Reinheit der in ihnen enthaltenen germanischen Vorstellungen" anlegen.<sup>2</sup> Er relativiert das Kriterium des "Germanischen" bei der ethischen, aber auch bei der ästhetischen Beurteilung der mittelalterlichen "Heldenepik" - in die zusammen mit "germanischen" Vorstellungen auch Züge beispielsweise der "höfischen" hochmittelalterlichen Sichtweise einfließen.<sup>3</sup> Umgekehrt läßt sich auch eine Beeinflussung höfischen Denkens konstatieren. H. Rupp fragt statt dessen nach der gesellschaftlichen und mentalitätsgeschichtlichen Funktion dieser 'Gattung' in ihrer Zeit. Diese Einwände darf man auch auf die *Heldenlieder* der *Edda* beziehen, deren Abfassungszeit keineswegs prinzipiell gesichert ist, und erst recht auf die heroisch stilisierten altisländischen Prosaerzählungen, die *Isländersagas*.<sup>4</sup> Zudem ist wohl nicht davon auszugehen (was auch H. Rupp für sein Thema andeutet), daß die Inhalte der mittelhochdeutschen sowie altisländischen *Heldendichtung* durch spezifische "germanische" Vorstellungen geprägt sind. Klaus von See stellt klar: "Verwandtenzwist und Blutrache sind ja keineswegs typisch allein für germanische Heldendichtung. Vielmehr ist es die kultur- und sozialgeschichtliche Situation, die in der Dichtung wie im Recht an verschiedenen Orten vergleichbare Formen hervorbringt".<sup>5</sup>

Man darf annehmen, daß die Rezipienten im Hochmittelalter kaum ein 'Mehr' oder 'Weniger' von allgemein Germanischem, besonderem Nordischen oder neuem Fremden beurteilten, sondern viel eher an der Vermittlung des sowohl Anregenden als auch Zeitgemäßen interessiert waren, wozu sicher auch oder vor allem relevantes historisches Wissen gehörte (oder die Konstruktion eines solchen), das als eine Form der einheimischen Tradition auch die (so oder so) tradierten Heldensagenstoffe einschloß.<sup>6</sup> Gerade auch die *Isländersagas*

---

1978; vgl. ferner J. Michael Stitt: *Beowulf and the bear's son: Epic, saga and fairytale in northern germanic tradition*, Garland Publishing, New York 1992.

<sup>1</sup> Vgl. Kemp Malone (Hg.): *Widsith*. In: *Anglistica* 13, überarb. Ausg., Rosenkilde & Bagge, Kopenhagen 1962, und vgl. Robert W. Chambers: *Widsith. A Study in Old English Heroic Legend*, Cambridge University Press, Cambridge 1912.

<sup>2</sup> Heinz Rupp: "Heldendichtung" als Gattung der deutschen Literatur des 13. Jahrhunderts. In: *Festgabe Kurt Wagner. Volk. Sprache. Dichtung*, Gießen 1960, S. 9-25, hier bes. S. 11 f.

<sup>3</sup> Ebd., S. 11 f.

<sup>4</sup> Vgl. K. von See a. a. O., 1981, S. 15-23 (Altnordische Literatur.), oder beispielsweise die Diskussion des "heroischen Ideals" bei Th. M. Andersson: *The displacement of the heroic ideal in the Family Sagas*. In: *Speculum* 45, 1970, S. 575-593.

<sup>5</sup> K. von See a. a. O., 1981, S. 154-193 (Was ist Heldendichtung?), S. 166 bzw. S. 176 f.: dort heißt es: "alle Heldendichtung (...) hat offenbar *ein* Charakteristikum gemeinsam: daß sie ihren Ursprung jeweils in einer bestimmten, einigermaßen präzis eingrenzbaaren Phase der geschichtlichen Entwicklung des einzelnen Volkes hat und daß diese Phase überall durch ähnliche politische und soziale Verhältnisse gekennzeichnet ist".

<sup>6</sup> Vgl. *Lexikon des Mittelalters*, Bd. VII, München/ Stuttgart 1995, S. 1254-1257 (*Sage*, K. Graf), S.1257; hier wird nahegelegt, die "sog. S.n als Segment der - erst ansatzweise in den Blick genommenen -



bezeugen den Stellenwert autochthoner nordischer und isländischer Traditionen, Geschichten und Geschichte; vom *Nibelungenlied* kann man wohl ähnliches sagen, auch wenn dort der Bezug auf eine bestimmte Ethnie schwieriger ist, wie ja auch die Abgrenzung auf dem Kontinent nicht so leicht ist wie in Island.

Klaus von See beschreibt das Bild, das die überlieferte europäische *Heldendichtung* bietet, als "bunt und verwirrend": "Ihre ungewöhnliche Zählbarkeit - einer der Gründe für ihre ungewöhnliche Vielfalt der Inhalte und Formen - erklärt sich sicherlich nicht allein aus der Rolle, die sie für das Selbstgefühl und das Geschichtsbewußtsein einzelner sozialer Gruppen und Völkerschaften spielt";<sup>1</sup> hinzu komme dabei das Verhalten des Helden, das für die Rezipienten der *Heldendichtung* interessant war und ist - und das zusätzlich in den Dienst der politischen Auseinandersetzung gestellt werden konnte.

Im Hinblick auf die heroische Figur und ihr Handeln unterscheidet sich, wie sich herausstellen wird, mein Standpunkt in der Akzentuierung von dem bei Klaus von See dargelegten. Er skizziert: "Es scheint, daß der Held die Möglichkeiten dessen absteckt, was der Mensch in extremen Äußerungsformen wollen und tun kann".<sup>2</sup> Ich würde dem zustimmen, sofern man nicht von "extremen Äußerungsformen", sondern von 'extremen Situationen' sprechen würde. Ich betrachte allerdings den männlichen oder weiblichen Akteur der *Isländersagas* weniger als "Individuum", das "gegen das vom Kollektiv gebotene Mittelmaß" protestiert, indem er oder sie "das Exorbitante, das Regelwidrige tut".<sup>3</sup> Meine Auffassung basiert vielmehr darauf, daß in den heroisch stilisierten *Íslendingasögur* (ähnlich wie auch in *Heldenliedern* und weiteren Reflexen der *Heldendichtung* im Norden, die ich vor allem untersuche) 'kollektive Individuen' auftreten, wie diese Studie im einzelnen nachweisen soll. Sie bemühen sich nach meiner Interpretation, gerade in der Krise - d. h. im Ausnahmezustand, der das implizit gemeinte Gemeinwesen bedroht - das Adäquate, nach ihren Erkenntnismöglichkeiten und Fähigkeiten Beste im Sinne (nicht im Gegensatz zu) der gemeinschaftlichen Norm und Ethik zu tun.<sup>4</sup> Ob ihnen dies gelungen ist, läßt die Saga, die mit direkten Urteilen sehr zurückhaltend ist, dahingestellt,

---

'Erinnerungskultur' des MA zu begreifen, in der sich Mündlichkeit und Schriftlichkeit in komplexer Weise durchdringen"; vgl. ähnlich Heiko Uecker a. a. O., 1980, S. 82.

<sup>1</sup> K. von See a. a. O., 1981, S. 154-193 (Was ist Heldendichtung?), S. 192. An dieser Stelle kann die umfangreiche Forschungsdiskussion zur Frage des Heroischen weder detailliert wiedergegeben noch herangezogen werden. Dieses komplexe Thema muß weiteren, darauf spezialisierten Untersuchungen vorbehalten bleiben. Zur kritischen Einführung und auch Weiterführung weise ich hin auf die kontroversen Auffassungen von K. von See a. a. O., 1999, S. 145-181 (Held und Kollektiv. [leicht überarb. Fassung des gleichnam. Aufsatzes in: ZfdA 122, 1993, S. 1-35]), und G. W. Weber: "Sem konungr skyldi". Heldendichtung und Semiotik. Griechische und germanische heroische Ethik als kollektives Normensystem einer archaischen Kultur. In: Helden und Heldensage. Otto Gschwantler zum 60. Geburtstag, hg. v. H. Reichert, G. Zimmermann. Philologica Germanica 11, Fassbaender, Wien 1990, S. 447-481; vgl. dazu Kapitel VI, 1.

<sup>2</sup> K. von See a. a. O., 1981, S. 154-193 (Was ist Heldendichtung?), S. 193.

<sup>3</sup> Ebd., S. 183 f.: "häufig ist dieses Individuum - der 'Held' - gar nicht einmal ein Vorbild allgemeinverbindlicher Tugenden, sondern eher das Gegenteil davon: ein Protest gegen das vom Kollektiv gebotene Mittelmaß, eine Figur, deren Faszination gerade darin liegt, daß sie das Exorbitante, das Regelwidrige tut".

<sup>4</sup> Vgl. H. R. Jauss a. a. O., 1977, S. 359-366 (Paradigmenwechsel in der Rezeption mittelalterlicher Epik), hier S. 364 f.

soweit es ausdrückliche Bewertungen betrifft. Es bleibt aber doch jeweils unbezweifelt, daß sich das Handeln im Saga-Sozialsystem an einer ungeschriebenen, irgendwie existenten Norm orientiert, und daß letztlich die Auswahl der Protagonisten und der Verlauf der Erzählung eine in diesem Kontext intendierte Balance erkennen läßt. Die kulturelle Leistung der Sagaverfasser besteht darin, daß sie sich stets an den praktischen Erfordernissen für eine in letzter Konsequenz konstruktive Lösung des Konflikts zugunsten des Weiterbestehens der so konzipierten bzw. konstruierten Gesellschaft orientieren.

Im folgenden erläutere ich weitere Ähnlichkeiten zwischen *Isländersaga* und *Heldendichtung* (bzw. *Heldensage*), wobei ich bei den primär interessierenden *Isländersagas* ansetze:

Das Publikum der *Íslendingasögur* bildet, wie das der kontinentalen *Heldendichtung*, eine Art 'Kontrollinstanz' für die 'Authentizität' der Berichte. Es wird als Gesamtheit der isländischen Bevölkerung angesehen, die über grundlegende, jedoch mehr oder weniger detaillierte Kenntnisse zu bestimmten Themenschwerpunkten verfügt. Bei meiner Diskussion der literarischen *Íslendingasögur* ist stets zu beachten, daß sich in ihnen eine Vorstellung von "Totalität" bezeugt sehe, was aber durchaus nicht bedeutet, daß ich die quasi-aristokratischen Einstellungen und Ansprüche der großbäuerlichen Kreise im historischen Island, die sich - mehr oder weniger indirekt - in den Sagas ausdrücken, übersehen würde. Allerdings strebt jeder Verfasser/Erzähler einer Saga offenkundig an, wie das Korpus der Texte bezeugen kann, die Erwartungen eines breiteren Publikums zu erfüllen und die 'Faktizität' des Erzählten zu gewährleisten.<sup>1</sup> Um glaubwürdig zu sein, müssen also die Berichte zumindest historisch und kulturell wahrscheinlich bleiben. Wobei sich jedoch die Frage nach einer genauen historischen Einordnung (wie sie die Historiographie anstreben würde) für die damaligen, ursprünglichen Adressaten wohl kaum gestellt hat. Gemäß dieser von unserem heutigen Geschichtsverständnis verschiedenen Auffassung waren offenkundig vor allem die (in heutiger Sicht nur 'quasi-historischen') Genealogien wichtig. Was die dennoch begegnenden 'unrealistischen' Elemente betrifft, so erlauben die *Isländersagas*, wie zu zeigen ist, den (allerdings auch über das Altisländische hinausweisenden) Schluß, daß phantastische, magische oder übernatürliche Erscheinungen und Erzählelemente augenscheinlich dann Eingang finden, wenn andersartige, bloß realistische Darstellungsweisen in den Sagas die als notwendig erachtete Stilisierung in Richtung auf schicksalhafte Unentrinnbarkeit konterkarieren würden. Der Verfasser/Erzähler einer *Isländersaga* verhält sich insgesamt ganz ähnlich wie der von *Heldendichtung* und *Heldensage* auch im kontinentalen Europa. Er hat nicht die Absicht, sich von der Tradition abzusetzen, indem er etwa eigene, neue Urteile abgibt oder deutliche Erfindungen einbringt, sondern zu ihrer Fortsetzung bzw. Aufzeichnung beizutragen. Er drückt eventuelle Bewertungen aus, indem er sie als Meinung bestimmter Personen oder der Öffentlichkeit darstellt, und er wählt Ausschnitte und setzt so Schwerpunkte bei seiner Darbietung des Stoffes.

<sup>1</sup> Vgl. G. W. Weber a. a. O., 1972, S. 194.

Die *Isländersagas* nutzen erzählerische Mittel, die, wiederum in mancher Hinsicht ähnlich wie in der *Heldendichtung*, eine emotionale Wirkung auf ihre Rezipienten haben. Diese emotionale Wirkung - die auf das Interesse an spannender Unterhaltung, an autochthonen Traditionen und "historischen" Geschichten sowie Erfahrungen zurückgeht - kann als das ästhetische Bedürfnisse der breiten Mehrheit betrachtet werden. Für sie ist die volkssprachliche Prosa verständlich, ähnlich auch die 'dramatische' Szenenregie, die ebenfalls für das *Nibelungenlied* typisch ist, und das gilt auch für die vermittelten Inhalte. Hervorzuheben sind dabei die für die Zuhörer (und wohl seltener Leser) der *Isländersagas* nachvollziehbaren Bezüge auf bekannte isländische Ortsnamen und Landschaften, ähnlich wie etwa im *Nibelungenlied*. Sie ermöglichen sämtlichen Publikumskreisen (potentiell), sich mit dem Erzählten zu identifizieren und stellen mithin ein zumindest nach außen hin integratives Moment dar. Dagegen sind die Orte, die in der 'höfischen' Dichtung erscheinen, im Prinzip unbekannt und erlauben den speziellen, damit dem Anspruch nach vertrauten gehobenen Publikumskreisen, sich von einem breiteren Publikum abzusetzen.<sup>1</sup> In den *Isländersagas* wirkt auch die Hereinnahme der Herkunft der Isländer, der isländischen Genealogien und der spezifischen Geschichte, als kollektive historische Erfahrung identitätsstiftend.

Sowohl die *Isländersagas* als auch das *Nibelungenlied* zeigen eine weitere Funktion: Die dem Publikum vertrauten Stoffe reichen zum einen in die Vergangenheit zurück, in der dem Anschein nach die Ereignisse stattfanden, die Erfahrungen gemacht wurden und die Geschichten wohl bereits wiedergegeben worden sind. Zum anderen erscheinen die Darstellungen der "uns" weitergegebenen "alten Mären" aber nicht allein in ihrem Wahrheitsgehalt 'von uns überprüft' (d. h. von den hochmittelalterlichen Rezipienten der aktuellen Version von Saga bzw. Sage), sondern zugleich 'für uns erzählt'; die erste Strophe des *Nibelungenliedes* macht diesen Zusammenhang besonders deutlich.<sup>2</sup> Die Traditionen werden demnach aktuell und ausdrücklich zum Nutzen ihrer Zuhörer (und eventuell Leser) erzählt, um diese also, so oder so, zu stärken. Das heißt, daß die Texte sinnvoll unterhalten, was dazu beiträgt, dem Dasein (im jeweiligen gesellschaftlichen Kontext), und eventuell auch den gegebenen Spielräumen des Handelns, Sinn zu verleihen und das Selbstbewußtsein aufzubauen. Sie verhelfen damit - sei es als Legitimation für das künftige Fortbestehen oder als Erwartung über den historischen Untergang hinaus - zu einer zukunftsorientierten Existenz der Gemeinschaft.<sup>3</sup>

Im weiteren soll die 'Kernszene' der *Heiðarvíga saga* mit der zentralen Protagonistin Þuríðr als *Mutter/Genetrix* und *Rachereizerin/Rächerin* skizziert

<sup>1</sup> Vgl. H. R. Jauss a. a. O., 1977, S. 310-326 (Epos und Roman - eine vergleichende Betrachtung an Texten des XII. Jahrhunderts), S. 315.

<sup>2</sup> *Das Nibelungenlied*, 1. Teil, Mittelhochdeutscher Text und Übertragung, hg., übers. und mit einem Anh. vers. v. H. Brackert, Frankfurt/ Main 1985, Str. 1, S. 6: "*Uns ist in alten mæren / wunders vil geseit / von helden lobebæren, / von grôzer arebeit, / von freuden, hôchgezîten, / von weinen und von klagen / von küener recken strîten / muget ir nu wunder hœren sagen*", und S. 7: "In alten Geschichten wird uns vieles Wunderbare berichtet: von ruhmreichen Helden, von hartem Streit, von glücklichen Tagen und Festen, von Schmerz und Klage, vom Kampf tapferer Recken: Davon könnt auch Ihr jetzt Wunderbares berichten hören".

<sup>3</sup> Vgl. zur gesellschaftlichen Funktion von *Heldensage* etwa G. W. Weber a. a. O., 1990, S. 463.

---

werden, zusammen mit einem darauf bezogenen Fragenkatalog. Diese Betrachtung legt auch nahe, die in der *Heiðarvíga saga* anzutreffenden und darüber hinaus für das Korpus der *Isländersagas* insgesamt typischen Motivkomplexe *hvöt* und *níð* zu erläutern. Sie zielen auf die Geschlechterrollen, d. h. durch sie richtet sich der Blick erstens auf Rollenzuschreibungen an die Frau und den Mann in der Gemeinschaft, wie sie jedenfalls in den Sagas geschildert wird, und zweitens lassen sich Konnotationen und Konsequenzen des sozialen Handelns von Frau und Mann im Saga-Sozialsystem erkennen (die sich durchaus ähnlich in segmentären Gesellschaften beobachten lassen - womit zunächst noch nichts über die Funktion solcher Darstellung bzw. Konzeption im hochmittelalterlichen Island ausgesagt ist). In diesen eher einführenden Abschnitten in Kapitel I zeige ich meine Herangehensweise auf. Anschließend kann ein kritischer Forschungsbericht das Bild, das eine erste Orientierung bieten soll, abrunden.

## 2. Þuríðrs hvöt: Die Mutter/Genetrix als Rächerin in der 'Kernszene' der Heiðarvíga saga

\* Einstieg in die 'Kernszene' der *Heiðarvíga saga*, Kapitel 22 \* Provokationen: -> Gíslis *níð* gegen Barði, -> Barðis und Þórðrs *níð*, -> Þuríðrs *hvöt* gegen ihre Söhne in der 'Frühstücksszene' \* Die Dramaturgie der Szene: -> Die Strophe und der Kontext, -> Die Initiierung der Rache, -> Die Konsequenzen der Provokationen für die weiblichen und männlichen Akteure \* Fazit und Perspektive: Die Auswirkungen der Episode

### \* Einstieg in die 'Kernszene' der Heiðarvíga saga, Kapitel 22

*"Brátt munu Barða frýja  
beiðendr þrimu seiða;  
Ullr, munt ættar spillir,  
undlinns, taliðr þinnar,  
nema lýbrautar látir  
láðs valdandi falda,  
lýðr nemi ljóð, sem kvóðum,  
lauðrhysr boða rauðu".<sup>1</sup>*

"Soon will Barði's courage be challenged  
by the cravers of the fish of battle.  
Ullr of the wound serpent, you will be  
reckoned the spoiler of your kin unless  
you cause the offerers of the sea fire  
to be swathed in red, possessor of the  
road of the land fish. Let the people  
hear the poem I have spoken".<sup>2</sup>

Mit dieser skaldischen Strophe konfrontiert die aufgebrachte, sich aggressiv gebende Mutter Þuríðr in der *Heiðarvíga saga* ihre drei Söhne.<sup>3</sup> Dabei wendet sich Þuríðr explizit an Barði. Als der vor Steingrímur und Steinn älteste Sohn der Witwe Þuríðr<sup>4</sup> ist Barði nach dem (natürlichen) Tod des Vaters Guðmundr

<sup>1</sup> *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 22, S. 277 f.

<sup>2</sup> Carol J. Clover: Hildigunnr's lament. In: Structure and Meaning in Old Norse Literature. New approaches to textual analysis and literary criticism. The Viking Collection 3, hg. v. J. Lindow, L. Lönnroth, G. W. Weber, Odense University Press, Odense 1986, S. 141-183 (im weiteren zit. als 1986b), S. 149. Die dt. Übers. der Strophe Þuríðrs ist kaum verständlich, der Vollständigkeit halber sei aber auf sie hingewiesen, vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 18, S. 309. Auf eigene Übersetzungen verzichte ich hier, weil diese von vornherein nicht zu den Aufgaben dieser Untersuchung gehörten. Es muß jedoch grundsätzlich die Problematik deutscher (z. T. auch deutschsprachiger) Sagaübersetzungen betont und berücksichtigt werden, vgl. dazu Julia Zernack a. a. O., 1994, und dies.: Bibliographie der deutschsprachigen Sagaübersetzungen 1791-1995. Berliner Beiträge zur Skandinavistik, Bd. 4, hg. v. H. Röhn, Berlin 1997 (vgl. ebenfalls meine Einleitung). Ich gebe deutschsprachige Übersetzungen dennoch an, um meine Ausführungen auch für Leser verständlich zu machen, die das Altisländische nicht beherrschen. Vgl. zur Vertiefung Maria Winkler: Isländersagas und ihre Übersetzungen: Ein Beitrag zu den Themen Translation und Rezeption von Sagaliteratur im deutschsprachigen Raum von den Anfängen im 19. Jahrhundert bis zur Gegenwart. In: Wiener Arbeiten zur Germanischen Altertumskunde und Philologie 32, Lang, Bern 1989.

<sup>3</sup> Vgl. zur 'Kernszene' der *Heiðarvíga saga* und zur Akteurin Þuríðr Kapitel V, 3 (sowie 2d).

<sup>4</sup> Vgl. *Laxdæla saga*, hg. v. E. Ól. Sveinsson. ÍF 5, Reykjavík 1934. C. J. Clover a. a. O., 1986b, S. 148; sie nennt als Söhne Þuríðrs lediglich Hallr, Barði und Steingrímur, was aber unrichtig ist: Die

verantwortlich, die Rache für den im Zuge einer Fehde getöteten Bruder Hallr zu planen und die Gegner anzugreifen, um so einen Ausgleich für die Schädigung herbeizuführen, die durch die Erschlagung seines (nach dem Vater) nächsten Angehörigen entstanden ist.<sup>1</sup>

An diese Verpflichtung hat die Mutter ihren nach Hallr ältesten Sohn schon früher in geradezu symbolischer Weise erinnert. Der für die Beteiligten schmerzliche Verlust Hallrs ist Barði ähnlich schmerzhaft ins Bewußtsein gerufen worden: Mit einer tüchtigen Ohrfeige reagiert die Mutter darauf, daß sich Barði auf den Stuhl seines Bruders setzt und damit zugleich, zeichenhaft, auch in sozialer Hinsicht dessen Platz beansprucht. Da aber Barði bisher keine Anstrengungen für die Bruderrache unternommen hat, wird das nicht akzeptiert,<sup>2</sup> denn ein Mann muß sich gemäß der Rationalität im Saga-Sozialsystem zuerst qualifizieren, bevor er legitimiert ist, den Status als Ältester zu übernehmen und damit (zumal, wie hier, nach dem Tod des Vaters) als 'Oberhaupt', d. h. als Repräsentant seiner Angehörigen, tätig zu werden. Die Chance zur Bewährung für diese Position liegt für Barði darin, die Rache für Hallr auszuführen. Erst dann - und auf dieses Prinzip zielt Þuríðr nach meiner Interpretation ab - steht Hallrs Stellung für Barði zur Disposition. Barði stimmt, wenn auch verhalten und nur mittelbar zum Ausdruck gebracht, darin mit seiner Mutter überein und nimmt ihre wütende Kritik an.<sup>3</sup> Damit akzeptiert er prinzipiell, indirekt, die Racheforderung der Mutter und seine Verantwortung für die Bruderrache. Doch vorläufig läßt Barði die mütterliche Provokation (die im Herbst stattfindet) im Raum stehen. Denn es ist strategisch günstiger, die Rache im, oder besser gesagt ab dem folgenden Frühjahr vorzubereiten, und diese Taktik wählt Barði auf Anraten und mit der Unterstützung seines Ziehvaters Þórarinn. An ihn wendet er sich, und zwar durch die Ohrfeige und die ärgerliche Ermahnung der Mutter zur Rache motiviert.

Die Herausforderungen der Mutter gegenüber ihrem Sohn Barði - und zuvor durchaus auch umgekehrt diejenigen des Sohnes gegenüber der Mutter, der sich auf den Platz des noch ungerächten Bruders setzt - haben dann im Herbst Konsequenzen. Die Saga berichtet, gemessen an Darstellungen in den *Íslendingasögur* im allgemeinen relativ detailliert, über die Aktivitäten seit dem Frühjahr, die auf den Ausgleich für den Tod Hallrs zielen. Während drei aufeinanderfolgender *þing*-Verhandlungen jeweils im Sommer fordert Barði auf Anraten Þórarinns die Entschädigung für die Tötung des Bruders. Der 'weise Ratgeber' Þórarinn fordert (fast schon programmatisch) von Barði, Geduld zu haben ("*þolinmœði*"), weil sich die verwandtschaftlichen Beziehungen vieler in

---

*Heiðarvíga saga* kennt Hallr, Barði und Steingrímur sowie Steinn, vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 24, S. 286, Kap. 27, S. 295 und Kap. 31, S. 305 (und S. 359 f.)

<sup>1</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 12; hier wird die Erschlagung Hallrs von dessen Handelspartner Þorgils auf dem *alþingi* publik gemacht; vgl. Kapitel II, detailliert zum Kontext der Saga wird.

<sup>2</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 14, S. 254; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 12, S. 293: Barði setzt sich auf Hallrs Platz: "*Móðir hans kemr inn, ok þá hon sér þat, rekr hon honum gildan kinnhest ok skipar honum at skreiðask burt ór sætinu sem bráðast ok vera eigi svá djarfan at setjask í sæti Halls, meðan hans sé óhefnt*". In der *Njáls saga* z. B. erklärt Rannveig, die Mutter des getöteten Gunnarr, daß dessen Waffe erst für die Rache wieder geführt werden dürfe, vgl. *Brennu-Njáls saga*, hg. v. E. Ól. Sveinsson. ÍF 12, Reykjavík 1954, Kap. 78, S. 192 und Kap. 79, S. 194.

<sup>3</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 14, S. 254: "*Barðir segir, svá skuli vera*".

die Fehde Involvierter überschneiden.<sup>1</sup> Dieser Hinweis gründet auf dem Wissen und der Erfahrung, daß solche Verflechtungen von Beziehungen zu Loyalitätsproblemen führen.

Zunächst jedoch ist Barðis Ansprüchen nach materiellem Ausgleich, die er auf dem *þing* stellt, kein Erfolg beschieden, was Þórarinn nicht zu überraschen scheint: Die erste Bußforderung Barðis wird vom Adressaten Hárekr abgewiesen - Hárekr's (zwischenzeitlich ertrunkene) Söhne haben Hallr Guðmundarson in einer (das Opfer nur indirekt betreffenden) Fehde erschlagen. Der Mann erklärt, er verfüge über keinerlei Mittel, denn alles Vermögen sei in der Hand seines Bruders Kleppjárn. Beim darauffolgenden *þing* ist Hárekr nicht anwesend.

Gerade deswegen äußern die versammelten Männer ihre Anerkennung über die Gelassenheit Barðis, die er trotz dieser für ihn unbefriedigenden Situation zeigt. Die in der Saga geschilderten Umstände legen aber zugleich auch, indirekt, eine gewisse Irritation der Männer nahe. Denn gemessen an den üblichen Reaktionen und Maßnahmen ist Barðis Strategie der Deeskalation ungewöhnlich, und das umso mehr, als es sich um eine erhebliche Schmähung Barðis und seiner Verwandten handelt, auf die beschriebene Weise ausgebootet zu werden. Erst im dritten Jahr wendet sich schließlich das Blatt. Ganz wie von Þórarinn kalkuliert, kehrt der unbesonnene, temperamentvolle und streitlustige Gísli Þorsteinsson im Herbst nach Island zurück und nimmt im folgenden Sommer am *þing* teil: "*hann er bráðskeyttir til máls at taka, frígjarn ok of kapp*".<sup>2</sup> Gísli reagiert nun auf Barðis nunmehr zum dritten Mal sachlich vorgetragene Forderung drastisch mit einer Provokation, die er in seiner Haltung und Antwort zum Ausdruck bringt. Er erklärt, Barði möge sich sein Bußgeld von den Dieben in England holen, die Gísli beraubten. Diese Äußerung ist besonders impertinent auch deshalb, weil es sich dabei um eine Summe handelt, die als Entschädigung für den Totschlag viel zu gering wäre. Gísli stützt sich bei seiner Entgegnung auf den Schaft seines Speeres, was als eine zeichenhafte Geste, d. h. als Drohgebärde und Herausforderung zugleich, gelten kann.<sup>3</sup> Barðis Ansehen und Ehre werden dadurch noch weiter angegriffen, daß Gísli auf dem *þing*, öffentlich vor Publikum, Barðis Entschlossenheit zur Rache anzweifelt und somit dessen kämpferische - und zeichenhaft zugleich männliche - Potenz in Frage stellt.

<sup>1</sup> Vgl. die *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 14, S. 255; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 13, S. 294 f.

<sup>2</sup> *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 14, S. 257.

<sup>3</sup> Vgl. ebd., Kap. 14, S. 257 f.; vgl. zur Symbolik der Drohgebärde *Egils saga Skalla-Grimssonar*, hg. v. S. Nordal. ÍF 2, Reykjavík 1933, hier Kap. 55, bes. S. 144 f.: Egill fordert König Aðalsteinn zu einer Stellungnahme heraus, nachdem sein (Egills) Bruder Þórólfr im Dienst und Kampf für Aðalsteinn erschlagen worden war.

\* Provokationen:-> Gíslis níð gegen Barði

Das *níð* stellt eine grobe Verletzung der Integrität des Adressaten dar. Der so Angegriffene wird mit der - verklausuliert und häufig, aber nicht nur, in Versform artikulierten - Behauptung konfrontiert, das Objekt, also der passive Partner, in einer homosexuellen Beziehung gewesen zu sein. Diese Unterstellung bedeutet eine drastische Herausforderung. Der Betroffene sieht sich an den Rand der Gesellschaft gedrängt. Er muß seine Ehre wiederherstellen und seine soziale Kompetenz als Mitglied des Gemeinwesens beweisen, indem er gegen den Gegner antritt.<sup>1</sup>

P. Meulengracht Sørensen bringt diesen Sachverhalt mit seiner Definition des *níð*-Schemas auf den Punkt:

"*Níð* signifies gross insults of a symbolic kind. Usually the allegation is to the effect that the person who is the object of *níð* is a passive homosexual or has been used in this way, thus that he is *ragr*. The purpose of *níð* is to terminate a period of peace or accentuate a breach of the peace and isolate an opponent from society by declaring that he is unworthy to be a member. The man attacked must show that he is fit to remain in the community, by behaving as a man in the system of Norse ethics; that is to say, he must challenge his adversary to battle, or avenge himself by blood-revenge. The typical form of *níð*, or at any rate the most effective, was in verse; but judging by the laws and literary instances, prose of similar content had more or less the same effect".<sup>2</sup>

Gíslis Unterstellung, Barði sei unmännlich, feige und weichlich, gibt den Ausschlag dafür, daß sich die Öffentlichkeit auf Barðis Seite stellt.<sup>3</sup> Dabei ist zu berücksichtigen, daß 'Weichlichkeit' in diesem Zusammenhang als 'Weiblichkeit' zu verstehen ist, d. h. im Sinne einer passiven sexuellen Rolle, die dem Weiblichen zugeordnet wird. Sie kann auch gelten als Homosexualität, als sexuelle Perversion oder als Androgynität und wird stets, ähnlich wie auch bei einem Totschlag, als aggressive Schmähung und Schädigung aufgefaßt. Damit wird am Beispiel der *Heiðarvíga saga* einmal mehr deutlich, was Preben Meulengracht Sørensen formuliert hat: "(*Níð*) seeks to degrade a person in the opinion of others by referring to him or representing him as a despicable person".<sup>4</sup> Selbst ein (vergleichsweise entfernterer) Angehöriger der Partei Gíslis, Eiðr Skeggjason, der zu einem späteren Zeitpunkt als Vermittler in der Fehde aktiv wird, kritisiert explizit die provokativen Äußerungen Gíslis:

<sup>1</sup> Vgl. eine weitere Variante des *níð*, die Barði gegenüber seinem ersten Schwiegervater Björn zum Ausdruck bringt: Weil ihm der Bauer die vereinbarte Unterstützung vorenthält, kündigt Barði den Ehekontrakt auf und bezeichnet Björn als "*níðingr*"; vgl. Kapitel V, 2b.

<sup>2</sup> P. Meulengracht Sørensen: *The unmanly man. Concepts of sexual defamation in early Northern society*, aus dem Dän. übers. v. J. Turville-Petre, Odense University Press, Odense 1983, bes. S. 32, und zudem S. 51-61 (sowie S. 11 ff.: zu Tradition bzw. Geschichte des *níð*). Weiteres erläutert etwa C. J. Clover: *Regardless of sex: Men, women and power in early northern Europe*. In: *Speculum* 68, 1993, Nr. 2, S. 363-388, hier S. 374 f., oder M. Clunies Ross a. a. O., 1992, S. 113.

<sup>3</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 14, S. 259.

<sup>4</sup> P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1983, S. 28.



"Segja skal þursi, ef hann sitr nøkkviðr við eld, ok er illa ok óvitrliga undir tekit, at svá stórir menn, sem nú eigu hlut at".<sup>1</sup> Indem er diese Redensart zitiert, entwirft Eiðr in bezug auf Gísli das Bild eines unbekümmerten, durchaus überheblichen und dabei gefährdeten Mannes, dem man die Gefahr, in der er schwebt, erst von außen bewußt machen müsse. Dabei wird, jedenfalls mittelbar, zudem das Problem evoziert, daß einflußreiche Männer in den Streit involviert sind. Doch Gísli gibt auch auf die Warnung des Eiðr nichts und beschimpft ihn stattdessen. Eiðr vermeidet jedoch letztlich, ähnlich wie Barði, eine direkte Auseinandersetzung.<sup>2</sup>

Mit dieser Wirkung, die Gíslis Auftreten auf die öffentliche Meinung hat, rechnete Þórarinn offenbar. Demnach ist der Auftakt der Rache erfolgreich verlaufen.<sup>3</sup>

Die Reaktion auf ein *níð* ruft entsprechend in den *Isländersagas* weder Überraschung noch Mißbilligung hervor. Die allgemeine Zustimmung zu Barðis Taktik und die positive, vielfach loyale Haltung gegenüber Barði und seiner Partei garantieren im Verlauf nicht nur die breite Unterstützung seiner Rache, sondern sie bilden zugleich die Grundlage für kommende Möglichkeiten der Vermittlung. So verläuft einerseits die Rekrutierung der Verwandten, Schwägerten und Nachbarn Barðis erfolgreich,<sup>4</sup> und andererseits steht Eiðr Skeggjason in der Funktion als Vermittler später zur Verfügung. Nicht zuletzt wird außerdem durch die für Barði günstige öffentliche Meinung auch seine Absicht, Rache zu üben, einmal mehr legitimiert. Seine Ziele und Maßnahmen stehen, wie die Kommentare der Leute zeigen, deutlich in Einklang mit den Normen- und Wertevorstellungen, die das Saga-Sozialsystem bestimmen. Zugleich bedeutet die sofortige und breite Unterstützung der Fehde Barðis aber auch, daß die Rache längst überfällig und also unumgänglich geworden ist.

Nach dem dritten *þing* ist die Aktion schließlich organisiert. Die Fehde kann im Prinzip beginnen, und an dem entscheidenden Wochenende werden letzte Vorbereitungen getroffen, wie die Saga verklausuliert berichtet. Der notwendige Proviant (für die physischen Bedürfnisse) wird vorbereitet, und letzte Provokationen dienen der psychischen Stabilisierung der Männer. Das gegenseitige Aufstacheln zwischen Barði und seinem Ziehbruder Þórðr melrakki - "*at föstudeginum í inni séttu viku*", d. h. also am Freitag der sechsten Woche<sup>5</sup> - knüpft noch einmal an Gíslis Affront im Sommer an, der auf Barðis

<sup>1</sup> *Heiðarvígá saga* a. a. O., Kap. 14, S. 258 f.; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 13, S. 296-297: "Sagen muß mans dem Riesen, sitzt er nackt am Feuer".

<sup>2</sup> Vgl. auch *Das Hildebrandslied* a. a. O., 1962, S. 84 f.

<sup>3</sup> Vgl. William I. Miller: Beating up on women and old men and other enormities: A social historical inquiry into literary sources. In: *Mercer Law Review* 39, 1988, S. 753-766, hier S. 757: "A sexual defamation of a popular man was not likely to be well received by the public of the offended defendant. An accusation of unmanliness was not the kind of thing that an honorable man could forgive and forget in Viking society. And, as even the most casual reader of the sagas knows, avenging sexual insults trumped almost all competing norms. Any male even marginally associated with the insult was fair game".

<sup>4</sup> Vgl. *Heiðarvígá saga* a. a. O., Kap. 16 und 21; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 15 und 17.

<sup>5</sup> Vgl. *Heiðarvígá saga* a. a. O., Kap. 18, S. 270 f.; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 16, S. 304.

kriegerische Passivität gezielt und ihm Schwäche unterstellt hat. Die *hvöt* der Mutter am folgenden Sonntagmorgen schließlich - "*Þat var dróttinsdaginn, er fimm vikur váru til vetrar*"<sup>1</sup> - liefert offenkundig den endgültigen Anstoß.

-> Barðis und Þórðs níð

An diesem Freitagnachmittag, gegen drei Uhr,<sup>2</sup> kehren die Hausleute erschöpft von der Feldarbeit zurück. Sie haben die Heuernte fast abgeschlossen und bringen ihre Werkzeuge mit nach Hause. Barði steht mit seinen Brüdern vor der Haustür und verspottet Þórðr, der eine Sense hinter sich herzieht: "*Dregr Melrakki eptir sér halann sinn nú*",<sup>3</sup> sind Barðis Worte, die - wenn auch wohl allein in der Absicht geäußert, Þórðr zu necken - deutlich nach *níð* klingen und eine entsprechend scharfe Reaktion Þórðs, der zuvor als in sozialer Hinsicht kompetent charakterisiert worden ist,<sup>4</sup> zwingend herausfordern: Barði 'weiß', daß Þórðr die Konnotationen dieser insofern letztlich 'ernsten Neckerei' nicht akzeptieren kann und wird. Prompt kommt die Antwort als eine Vorstoß gegen Barði: Das könne tatsächlich so sein, erklärt Þórðr sinngemäß, doch er sehe kommen, daß Barði seine Rute noch lange hängen lassen werde, ehe er seinen Bruder räche: "*Svá er, (...) at ek dreg eptir mér halann minn, ok ber ek lítt upp eða ekki, en þess varir mik, at þú dragir þinn hala mjök lengi, áðr þú hefnir Halls, bróðr þíns*".<sup>5</sup> Barði reagiert erst nach der - sehr schnell beendeten - Mahlzeit in der Weise, daß er Þórðr umfangreiche Aufgaben aufträgt: Noch am Abend soll das Heu eingebracht werden, am Samstag stehend Einfangen und Schlachtung des Leithammels und des fünfjährigen Ochsen an, und anschließend der Transport des Fleisches nach Borg zum Hof des Schwagers der Brüder, Eyjólfur. Barði erklärt, daß es sich um einen beträchtlichen Arbeitsauftrag handele: "*Verkit er mikit, en ef eigi er unnit, þá muntu reyna, hvárr halann sinn berr brattara þaðan frá*".<sup>6</sup>

Þórðr nimmt all das gelassen auf. Liegt der Grund dafür darin, daß sich nunmehr deutlich der Beginn der Rache abzeichnet? Þórðr jedenfalls erfüllt seine Aufgaben, und während Barði am Samstag seinen Pflichten nachkommt und die Männer abholt, die ihre Unterstützung der Fehde zugesagt haben, sorgen Barðis Schwester Álöf und seine Pflegemutter Álöf kjannök auf Borg für

<sup>1</sup> *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 22, S. 278. Die Zeitangabe bleibt zwar unbestimmt, wird aber doch gemacht. So bricht man am Sonntag, fünf Wochen vor Winteranfang auf, zur Rache auf. Vgl. zur "Zeitrechnung" die *Íslendingabók*. In: *Íslendingabók. Landnámabók*, hg. v. J. Benediktsson. ÍF 1.1, Reykjavík 1968, S. 1-28, Kap. 4, S. 9-11; dazu auch A. Ya. Gurevich: Space and time in the *Weltmodell* of the Old Scandinavian peoples. In: *Mediaeval Scandinavia* 2, 1969, S. 42-53, S. 50.

<sup>2</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 18, S. 270, Anm. 2.

<sup>3</sup> Ebd., Kap. 18, S. 270 f.; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 16, S. 304: "Da läßt der Weißfuchs die Rute hängen".

<sup>4</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 16, S. 267 f.; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 15, S. 302: "Sie hatten ihn als kleines Kind im Elend aufgelesen und groß gezogen. Er war nun erwachsen und ein tüchtiger Mann geworden, und man sagt, ihm sei alles zuzutrauen gewesen an Worten und an Taten. Seine Pflegeeltern liebten ihn sehr und machten mehr aus ihm, als er wert war".

<sup>5</sup> *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 18, S. 270; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 16, S. 304.

<sup>6</sup> *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 18, S. 270 f.; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 16, S. 304: "aber wenn du es nicht fertig bringst, dann kannst du ja sehen, wer von uns beiden die Rute künftig höher trägt".

die Ausführung ihrer Aufgaben, d. h. für die Zubereitung des Fleisches;<sup>1</sup> die Information, daß das Schlachtgut als Proviant bei der Racheaktion dienen wird, trägt die Saga an späterer Stelle nach.<sup>2</sup> Als die Männer, die Barði rekrutiert, nach ihrem Aufbruch den Hof Borg erreichen, finden sie dort u. a. einen mit Proviant bepackten Hengst vor. Die Episode erweckt den Anschein, als präsentiere sie die Resultate der bisherigen Aktivitäten der genannten Personen, und als trage jede Person das ihre für eine erfolgreiche Initiative bei. Alle weiblichen und männlichen Akteure halten sich offenbar an die 'Spielregeln'. Und bei allen spöttischen Anspielungen zwischen Barði und Þórðr erweist sich letztlich die optimal funktionierende Zusammenarbeit der beiden. Hand in Hand sorgen sie dafür, daß die für die Aktion erforderlichen Bedingungen erfüllt sind. Als beispielsweise die Schulter des von Þórðr geschlachteten Ochsen von einem nicht näher bestimmten 'Mann' entwendet wird, reagiert Þórðr konsequenterweise ärgerlich - wobei der Spekulation und der weiteren Handlung nach dieser Mann mit einiger Wahrscheinlichkeit als Barði identifiziert werden kann. Das legt zudem die später von Barði explizit gegebene Anweisung an den Knecht Koll-Gríss nahe, über die Vorgänge im Zusammenhang mit dem Schlachtgut zu schweigen. Þórðr (wie ebenso wenig später Koll-Gríss) folgen der Anordnung - des unerkannten Mannes bzw. ausdrücklich Barðis -, unbedingt Stillschweigen zu bewahren. Dazu werden beide Männer - wohl um größere Glaubwürdigkeit zu erzielen - unter Androhung von Gewalt aufgefordert.<sup>3</sup> Das bedeutet also im Ganzen, daß die beiden Protagonisten das 'Spiel' des - wohl als Barði zu identifizierenden - Mannes 'mitspielen' und somit mit letzterem 'an einem Strang' ziehen. Auch die weiblichen Protagonisten, die Schwester Barðis, seine Pflegemutter und ebenso seine Mutter Þuríðr, erfüllen ganz offensichtlich ihre Aufgaben bei den Rachevorbereitungen im Sinne der gesellschaftlichen Spielregeln.

In der Extremsituation wird demnach die Gemeinschaft aktiv. Ihre Funktionen für die Normwahrung, für den Ausgleich der Schädigung und für die Wiederherstellung des Gleichgewichts treten in Kraft. Die gemeinsame Norm des - homogenen bzw. als homogen imaginierten - Gemeinwesens in den *Isländersagas* erscheint kollektiv sanktioniert, für alle verbindlich und von allen getragen. Während im Normalfall des täglichen Lebens die Verwandtengruppe auf dem Gehöft lebt und wirtschaftet und jeder seinen Aufgaben nachkommt, ist im Ausnahmezustand sowohl die Erfüllung der täglichen Routine gemäß den Fähigkeiten eines jeden Mitgliedes der Hofgemeinschaft erforderlich, als auch die entsprechende aktive Beteiligung und Bewährung des Einzelnen. Im Bemühen, die soziale Balance wiederherzustellen, fordert in den *Íslendingasögur* gerade auch die Frau ihre männlichen Angehörigen heraus. Ihre verbalen Provokationen dienen, wie im einzelnen noch vertieft wird, ganz wesentlich der Ermutigung der Männer angesichts anstehender kriegerischer Aufgaben.

<sup>1</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 19, S. 271 f. und Kap. 23, S. 280 f.; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 16, S. 304 f. und Kap. 18, S. 311.

<sup>2</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 23, S. 280 f.; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 18, S. 311; vgl. Kapitel II, 4b, und Kapitel V, 2a.

<sup>3</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 19, S. 271 f.; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 16, S. 305.

-> Þuríðrs hvöt gegen ihre Söhne in der 'Frühstücksszene'

Konkret in Gang kommt die Fehde jedoch erst, als die Mutter Þuríðr aktiv und öffentlich die Initiative ergreift. Die Zähigkeit der Verhandlungen, die sich bereits über drei Sommer erstrecken, hat die Ehre der Geschädigten angegriffen, und die Geduld der Mutter und Witwe Þuríðr ist durch die Passivität der Männer schließlich deutlich überstrapaziert. Gemeint ist die 'erzwungene' Passivität des erschlagenen Sohnes und des verstorbenen Ehemannes auf der einen und die 'gewählte' Passivität der lebenden Söhne auf der anderen Seite. Nach den *þing*-Ereignissen im dritten Sommer macht sie an einem Wochenende, das die Saga datiert auf fünf Wochen vor Anbruch des Winters, ihre Forderung nach Sohnesrache publik. Indem sie dies öffentlich zur Kenntnis bringt, gerät ihre Provokation der Söhne noch zwingender als die Anstachelung zuvor. Es scheint, als löse erst das Eingreifen der Mutter Þuríðr, die die Rache vor einem Publikum verlangt, die für die Fehde erforderliche Dynamik aus. Denn es heißt bei P. Meulengracht Sørensen: "Verbal attacks serve as direct instigation to conflict. It is these that make it impossible to defer a conflict already inevitable".<sup>1</sup> Die posthum für Hallr und mindestens ebenso für seine noch lebenden Verwandten, allen voran für Þuríðr und Barði, wichtigen Prozesse (die zugleich, wie sich zeigen soll, Bedeutung für das gesamte Gemeinwesen haben, das die Saga evoziert) gewinnen demzufolge schließlich ihre - gemessen an der sozialen Rationalität des sagatypischen Fehdeprinzips - längst überfällige Eigendynamik.

Die Söhne erwarten am entscheidenden Sonntag ihr Frühstück,<sup>2</sup> das gewöhnlich der Knecht Koll-Gríss den Hausbewohnern vorsetzt. An diesem Morgen hat er feststellen müssen, daß die Anteile für drei Personen fehlen. Er informiert Barði. Ungeachtet der mangelnden Rationen verteilt der Knecht dann, wie von Barði angewiesen, das Frühstück. Er erfüllt den Wunsch Barðis und mithin seine 'Aufgabe', mit niemandem sonst über die nicht vorhandenen Portionen zu sprechen. Sollte Barði diese Entscheidung und Vorkehrung deshalb treffen, weil er die gesellschaftlichen Spielregeln und den Handlungsspielraum seiner Mutter wahren will? Oder bereitet er damit sogar die mütterliche *hvöt* strategisch vor? Jedenfalls betritt dann die Mutter Þuríðr die Szene. Mit ihrer dramatischen Inszenierung, in deren Zentrum die eingangs zitierte Skaldenstrophe steht, reizt sie ihre Söhne bis zum Äußersten, d. h. zum Aufbruch in die Fehde. Sie selbst serviert ihren Söhnen das Frühstück - in Form der besagten, in drei Teile zerlegten Schulter des Ochsen.

Tatsächlich belegt die *Heiðarvíga saga*, daß die Darbietung der *hvöt* unter Mitwirkung einer ganzen Reihe von Barðis Verwandten mittelfristig und weitsichtig vorbereitet worden ist. Dies ist eine Beobachtung, die auf den ersten Blick überrascht: So ist man als Rezipient/in der Saga, ganz in

<sup>1</sup> P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1983, S. 43.

<sup>2</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 22, S. 276 ff.; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 18, S. 308-310. Vgl. ferner Joaquín Martínez Pizarro: The three meals in *Heiðarvíga saga*: repetition and functional diversity. In: *Structure and Meaning in Old Norse Literature. New approaches to textual analysis and literary criticism. The Viking Collection 3*, hg. v. J. Lindow, L. Lönnroth, G. W. Weber, Odense University Press, Odense 1986, S. 220-234, hier bes. S. 222; vgl. zur 'Frühstücksszene' Kapitel V, 3.

Übereinstimmung mit Steingrímur, dem 'mittleren' Sohn der Þuríð, verwundert über die Vorführung der Mutter - ähnlich wie auch über die Praktiken weiterer Beteiligter im Vorfeld. In der aktuellen Situation reagiert auch Steingrímur (möglicherweise ähnlich wie ein/e Sagahörer/in oder -leser/in) höchst befremdet über die 'extreme' Bewirtung und fragt, ob die Mutter denn verrückt geworden sei. Mit seiner Äußerung spricht Steingrímur aber nicht nur seine Irritation aus: "*Þó er nú brytjat stórmannliga, móðir, ok ekki áttu vanða til at gefna mönnum svá kappsamliga mat, ok er á þessu mikit vanstilli, ok ertu nær óvitandi vits*".<sup>1</sup> Er erweist sich damit zugleich als ein weiterer 'Mitspieler', denn er liefert Þuríð das Stichwort, d. h. den Anknüpfungspunkt für die *hvöt*, das Medium der weiblichen Racheforderung und ein Ritual, das in vielen Fällen dem Aufbruch der Männer in die Fehde vorangeht. Meistens wird die *hvöt*, mit der den Betroffenen Feigheit und Schwäche unterstellt wird, von einer Frau geäußert. (In anderen Zusammenhängen können auch Väter, z. B. als ältere Männer, die wegen körperlicher Gebrechen nicht mehr selbst zur nötigen Rache befähigt sind, u. a. ihre Söhne durch eine *hvöt* oder eine *frýja* verbal herausfordern.<sup>2</sup>) Die aufstachelnde, weil beleidigende und zugleich an die Ehre der Adressaten appellierende Reizrede ist eine Provokation und ein Ermutigungsritual zugleich. Þuríð sagt:

*"Ekki er þetta furða nein, ok máttu þetta ekki undrask, fyrir því at stoerra var Hallr, bróðir yðvarr, brytjaðr, ok heyrða ek yðr ekki þess geta, at þat væri nein furða"*.<sup>3</sup>

"Da ist gar nichts so Besonderes dabei und es braucht dich nicht zu wundern. Euer Bruder Hall wurde in noch größere Stücke zerlegt, und noch hörte ich nie ein Wort von euch, als wäre das etwas Besonderes gewesen".<sup>4</sup>

Þuríðs Reaktion auf Steingrímurs Bemerkung ist also eine zeichenhafte Antwort. Das Ochsenfleisch wird zum Symbol für den erschlagenen Sohn, der hier also quasi anschaulich wird. Die Analogie, die Þuríð zwischen den 'Fleischstücken' und ihrem 'in Stücke geschlagenen' und so bildhaft evozierten Sohn Hallr setzt, trägt eine ähnliche Funktion wie ein Kleidungsstück oder die Waffe eines Getöteten, d. h. wie ein "bloody token".<sup>5</sup> Der Stein, den Þuríð jedem ihrer Söhne neben das Ochsenfleisch legt, symbolisiert nach Þuríðs Erklärung zugleich auch die ethische 'Unverdaulichkeit' der Schädigung. Dahinter steht außerdem ein Feigheitsvorwurf an die Söhne:

<sup>1</sup> *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 22, S. 277; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 18, S. 308: "Das nenne ich großartig ausgeteilt, Mutter! Sonst war es nicht deine Art, uns so üppig zu bewirten. Das geht ja über alles Maß hinaus, als wärest du von Sinnen!".

<sup>2</sup> Ein aussagekräftiges und wichtiges Beispiel hierfür, auf das ich zurückkomme, liefert die *Vatnsdöda saga*, hg. v. E. Ól. Sveinsson. ÍF 8, Reykjavík 1939, Kap. K 1-2, S. 4-6; vgl. *Die Geschichte von den Leuten aus dem Seetal*. In: Fünf Geschichten aus dem westlichen Nordland, hg. v. F. Niedner, übertr. v. W. H. Vogt, F. Fischer. Thule 10, Jena 1914, S. 21-125, Kap. 1-2, S. 23-24.

<sup>3</sup> *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 22, S. 277.

<sup>4</sup> *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 18, S. 308.

<sup>5</sup> C. J. Clover a. a. O., 1986b, S. 144, S. 146; vgl. (unter anderer Fragestellung) dies.: Gísli's coin. In: BONIS 28, Kopenhagen 1977, S. 7-37; vgl. außerdem etwa W. I. Miller: Choosing the avenger: Some aspects of the bloodfeud in Medieval Iceland and England. In: *Law and History Review* 1, 1983, S. 159-204 (im weiteren zit. als 1983a), bes. S. 185-190 und S. 194; auf das Thema "bloody token" gehe ich ein in Kapitel I, 4b, und Kapitel V, 2a-2c.

"Melt hafi þér þat, broeðr, er eigi er vænna til ein steina þessa, er þér hafið eigi þorat at hefna Halls, bróður yðvars, þvílíks manns, sem hann var, ok eru þér orðnir langt frá yðrum ættmönnum, er mikils eru verðir, er eigi mundu þeir þvílíka skömm eða neisu setit hafa sem þér hafið þolat um hríð ok margra ámæli fyrir haft".<sup>1</sup>

"Ihr habt schon Schlimmeres verdaut als diese Steine, ihr drei, als ihr das Herz nicht hattet, euren Bruder Hall zu rächen, solch einen Mann! [FEIGHEIT] Ihr seid sehr aus der Art eures Stammes geschlagen; das waren andere Männer! [AHNEN] Die hätten solche Schmach und Schande nicht auf sich sitzen lassen, wie ihr sie nun schon so lange ertragt, [EHRDEFIZIT] und laßt euch von andern darum schelten! [NACHREDE]".<sup>2</sup>

Welchen Einfluß auf das Handeln der Söhne hat der Verweis auf die Vorfahren in diesen Bemerkungen? Sind sie nicht längst gestorben, begraben und vergessen? Und was macht die Tötung des Sohnes Hallr zu einer Schmach, die ja die Mutter betont, statt (wie man in einer heutigen Sicht vielleicht erwarten könnte) von Schmerz, Trauer und dem Wunsch, getröstet zu werden, zu sprechen? Und warum weist sie auf die Nachrede der Leute hin? Reagierte die Öffentlichkeit nicht früher unterstützend, wie etwa bei der (in diesem Abschnitt oben erwähnten) Verhandlung auf dem *þing*? Was läßt es für Þuríðr so unerträglich werden - und zwar anscheinend vor Wut, nicht etwa aus Trauer und Verzweiflung -, wenn die Leute über Hallrs Tod sprechen?

Ein Blick auf das Sagakorpus, d. h. auf den größten Teil dieses Korpus von *Isländersagas*, erweist, daß die Berufung auf die Vorfahren eine typische Formel bei der *hvöt* darstellt. Der Hinweis bedeutet eine deutliche Anbindung an die Aszendenten, die als vorbildlich evoziert werden - besonders bezogen auf ihre Befolgung und Bewahrung des Normensystems, darunter auf die Wahrnehmung von Racheverpflichtungen (etwa im Sinne von: 'Das waren noch richtige Männer, die für die Wiederherstellung ihrer Ehre sorgten'). Þuríðr klagt ihre Söhne - im Vergleich mit den Ahnen - des Traditionsbruchs an, da sie den durch Hallrs Erschlagung entstandenen Schaden und die damit einhergehende Ehrverletzung und das Ehrdefizit noch immer nicht gerächt haben. Dabei dulden sie außerdem die Nachrede der Öffentlichkeit, die aufgrund der ausstehenden Rache auf Passivität, Unmännlichkeit, Schwäche und Feigheit lauten mag. Den positiven Äußerungen der Männer zum Verhalten Barðis bei den *þing*-Verhandlungen wird hier also inzwischen, jedenfalls von der Mutter, keine Bedeutung (mehr) beigemessen. Denn nunmehr geht es um die nötige Motivation und um die 'richtige' innere Einstellung für die Ausübung der erforderlichen - und gefährlichen - Rache.

Wahrscheinlich im Interesse, die Männer immer weiter herauszufordern, wird die entsprechende Zeichenhaftigkeit der Szene geradezu potenziert. In diesem Sinne wird sicher die Situation beim Frühstück für die Einleitung des Abschieds und Aufbruchs nicht zufällig gewählt. Entscheidend ist, daß sich die

<sup>1</sup> *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 22, S. 277.

<sup>2</sup> *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 18, S. 308 (die Begriffe in Klammern habe ich ergänzt).

Hofbewohner zur ersten Mahlzeit des Tages treffen, die im Bezug auf die *hvöt* das Publikum, gleichsam die Öffentlichkeit, repräsentieren. Dabei stellt das Frühstück eine regelmäßig wiederholte Zusammenkunft innerhalb des Hauses - genauer gesagt im Bereich der weiblichen Zuständigkeit - dar. Hier findet außerdem in gewisser Weise eine 'Öffnung' statt, die das Essen in physischer wie in psychischer Hinsicht (hier also in der mütterlichen Sphäre) immer bedeutet. Diese Faktoren wirken in dieser speziellen Szene zusammen mit dem Umstand, daß die Vorbereitungen abgeschlossen sind und allen bewußt ist, daß die Rache unmittelbar bevorsteht. Damit zielt in diesem Kontext die Aktivität der Frau, psychologisch argumentiert, auf die Ermutigung der Männer<sup>1</sup> - und gleichzeitig auf die Bekräftigung der Unausweichlichkeit ihres Aufbruchs.

Die Mutter provoziert und mobilisiert die Söhne, auch wenn die Vermutung naheliegt, daß sie auch ohne die *hvöt* Þuríðrs aufgebrochen wären - wie die umfangreichen Vorkehrungen vermuten lassen. Doch das aktive Eingreifen der Mutter gehört zum spezifischen Spielregelsystem der *Isländersagas*,<sup>2</sup> das ein ganzes Spektrum von weiblichen Funktionen aufzeigt. Das weibliche Eingreifen als *hvöt* in den *Íslendingasögur* sei in dieser Untersuchung im Grundsatz aufgefaßt als soziales Ritual, das seinen Konnotationen nach - wie Riten generell - vor allem in psychologischer Sicht, d. h. in der menschlichen Wahrnehmung, einen Schutz vor Gefahren bietet. Die weibliche Intervention fungiert als Ritus der Herausforderung und Ermutigung der Männer ebenso wie als Strategie, um eine Kompensation zu erzielen.

Die Provokation der Mutter, die also ein wesentliches Merkmal der Reizrede bildet, dient demnach nicht zuletzt als 'Auf-die-Probe-Stellen' des Sohnes. Ist er reif und mutig genug und fähig, die männliche soziale Rolle als Ältester (nach dem Tod des Vaters und des ältesten Bruders) und Verantwortlicher für die Gruppe der Verwandten und Hofleute einzunehmen? Die gesellschaftliche Bewährungsprobe des Sohnes ist umso dringender geboten, als sich der junge Mann, hier Barði, bisher nicht mit seinem Vater messen mußte und konnte. Dessen Tod hat den Generationskonflikt und damit ein Rivalisieren der Männer verhindert, an dem ein Sohn (auch) wächst. Das Konkurrieren zwischen Vater und Sohn (und auch anderer Mitglieder verschiedener Generationen) ist charakteristisch für die Ordnung vorstaatlicher Gesellschaften. Ein Sachverhalt, der hier relevant ist, weil nach meiner Meinung das Saga-Sozialsystem im wesentlichen als ein *vorstaatliches* (oder *segmentäres*) Gemeinwesen imaginiert wird.<sup>3</sup> In der *Heiðarvíga saga* muß sich Barði diesen sozialen und psychischen Schwierigkeiten nicht stellen. Folglich ist er aber auch um die Chance gebracht, sich in der Auseinandersetzung mit dem (alten) Vater als junges Mitglied der Männergesellschaft zu bewähren, aus der Kindheitssphäre herauszutreten und unter Beweis zu stellen, daß er als neues Mitglied die

<sup>1</sup> Vgl. dazu Kapitel VI, 2.

<sup>2</sup> Vgl. also neben den 'normativen sozialen' Spielregeln auch die der literarischen Gattung, für die ein "vorkonstituierter Erwartungshorizont vorhanden sein muß (der auch als Zusammenhang von Spielregeln verstanden werden kann), um das Verständnis des Lesers (Publikums) zu orientieren und eine qualifizierte Aufnahme zu ermöglichen", so H. R. Jauss a. a. O., 1977, S. 327-358 (Theorie der Gattungen und Literatur des Mittelalters), S. 330 (und außerdem S. 332 f.; hier werden Prämissen für eine "synchronische Bestimmung literarischer Gattungen" diskutiert).

<sup>3</sup> Vgl. zum Terminus "segmentäre Gesellschaft" detailliert Kapitel III, 3c.

männlich bestimmte Gesellschaft (im Saga-Sozialsystem) nicht aufbrechen, sondern stabilisieren wird.

Der erste Rachtotschlag kann seiner Funktion nach prinzipiell als gesellschaftliche Initiation aufgefaßt werden. Die Übergänge von einem sozialen Status (und auch biologischen Zustand) zum nächsten, die sogenannten *rites de passage*, werden als gefährlich, ängstigend und bedrohlich erlebt. Bevor der neue soziale Rang erreicht wird, was im Vorfeld immer auch mit physischen Veränderungen verknüpft ist, muß eine Art 'Zwischenzustand' passiert werden (als ein solcher könnte das Zögern vor der Bruderrache für Hallr gedeutet werden). Diese Phase bedeutet Warten, und dabei mentale Vorbereitung, das Sammeln von Informationen und Erfahrungen bei gleichzeitiger physischer Passivität. In diesem Zeitraum steht der junge Kandidat in der Regel außerhalb der Männergemeinschaft im engeren Sinne.<sup>1</sup> In den *Isländersagas* ließe sich als solcher Lebensabschnitt etwa der Winteraufenthalt am Gehöft, d. h. vorwiegend in der weiblichen Sphäre, erfassen.<sup>2</sup> Mit dem Aufbruch in die Rache tritt der Mann jedoch in eine neue Welt ein. Die Ausübung der Rache bedeutet, daß die soziale Position als männlicher Erwachsener errungen wird.

Danach könnte auch die Vertreibung des Sohnes aus der Kindheitssphäre, aus dem Haus als dem Einflußbereich der Mutter, psychologisch argumentiert, als eine Facette der *hvöt* der Mutter beschrieben werden. Die Motivation für die Lösung der (engen) Mutterbeziehung liegt nach Nancy Chodorow im mangelnden 'männlichen' Wissen der Frau im Hinblick auf die männliche Rolle in der Gesellschaft: Die Mutter könne zwar eine Tochter unmittelbar auf ihre weibliche soziale Rolle vorbereiten, nicht aber den Sohn auf die männliche.<sup>3</sup> Dieser Ansatz wird am Schluß dieser Untersuchung im Zusammenhang mit der Frage nach Projektionen in den *Isländersagas* aufgegriffen und bezogen auf diesen speziellen Kontext kritisch modifiziert. Denn in der Sozialordnung, die in den *Isländersagas* präsentiert wird, unterscheiden sich die Stellungen und Beziehungen der Mitglieder der Gemeinschaft von denen der Individuen in heutigen westeuropäischen Gesellschaften. Es wird sich zeigen, daß die im Saga-Sozialsystem bedeutenden Normen dem Mann und der Frau nicht nur bekannt, sondern dabei in einer Weise vertraut sind, daß sie bei Bedarf auch ein Überschreiten der Geschlechterrolle (oder 'Genderrolle') erlauben.

Die mütterliche Konfrontation des Sohnes dient wohl, so meine Hypothese, insgesamt (unter anderem) als Hilfestellung, damit der junge Mann seine eigene soziale Kompetenz entwickeln und seine soziale Potenz beweisen kann. Außerdem geht es darum, daß der betreffende Mann seine tragende Funktion im Gemeinwesen erfüllen soll. Die Frau appelliert vor allem auch an die

<sup>1</sup> Vgl. Wilhelm Salber: Zur Psychoanalyse von Männerbünden (Morphologie von Brüderlichkeit). In: Männerbünde-Männerbünde. Zur Rolle des Mannes im Kulturvergleich, Bd. 1, hg. v. G. Völger, K. v. Welck. In: *Ethnologica*, N. F., Bd. 15.1, hg. v. G. Völger, i. A. der Gesellschaft für Völkerkunde (Verein zur Förderung des Rautenstrauch-Museums, Köln), Köln 1990, S. 41-47

<sup>2</sup> Vgl. P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1983, S. 20 f.; C. J. Clover a. a. O., 1993, S. 365 f.

<sup>3</sup> Vgl. Christa Rohde-Dachser: Expedition in den dunklen Kontinent. Weiblichkeit im Diskurs der Psychoanalyse, 2., unveränd. Nachdruck, Berlin/ Heidelberg 1992, S. 24; vgl. U. Wesel a. a. O., 1994, S. 120 f.



öffentliche und gesellschaftliche Verantwortung der Männer, die gefordert wird im Interesse, entstandene materielle und immaterielle Schäden auszugleichen. Es wird im weiteren Arbeitsverlauf noch im einzelnen vertieft und erklärt, daß in diesem Prozeß, der hier in Ansätzen skizziert worden ist, die Vorstellungen und Anliegen der Beteiligten ebenso kollektiv hervorgebracht wie geschützt werden. Diesen zentralen Aspekt bezeugen ganz wesentlich die gegenüber den nächsten männlichen Verwandten artikulierten weiblichen sowie mütterlichen Intentionen, die ebenfalls, wie noch zu zeigen ist, gemäß den gemeinschaftlichen Interessen artikuliert werden. Die *hvöt* der Frau wird einerseits in den Dienst der eigenen Herkunftsgemeinschaft gestellt, und andererseits richtet sie sich nach den Vorschriften und Erfordernissen in der Gemeinschaft.

#### \* Die Dramaturgie der Szene:

##### -> Die Strophe und der Kontext

Bei der Darbietung ihrer *hvöt* geht Þuríðr, wie es scheint wutentbrannt, im Raum hin und her und in Richtung eines abgeteilten Bereiches des Zimmers: "*Gekk hon útan ok innar eptir gólfinu eiskrandi ok kvað vísu*".<sup>1</sup> Die Räumlichkeit bietet den Rahmen der Inszenierung, sie wird zur Bühne. Hier findet die effektvolle dramatische Proklamation der Strophe Þuríðs statt. Dabei entsteht der Eindruck, als folge die Protagonistin in ihren Bewegungen und Worten einer Regieanweisung.<sup>2</sup> Der dynamische und symbolische Charakter ihrer Gesten und Äußerungen verdichtet sich deutlich, und die 'Aufführung' Þuríðs stellt sich bei der Lektüre geradezu als eine Bildsequenz dar. Das Publikum in der Saga, allen voran der Adressat Barði, wird in die Dynamik der Situation einbezogen. Gemeinsam mit allen anderen Zuhörern wird ihm geraten, sich die Verse und ihre Bedeutung genau vor Augen zu führen. Eine Aufforderung, die sich auch an die Rezipienten der Saga zu richten scheint. Die skaldische Strophe entfaltet auf diese Weise, durch ihre Aufnahme seitens der Zuhörerschaft und durch deren (mehr oder weniger unwillkürliche) Auseinandersetzung mit dem Gehörten, ihren spezifischen, appellierenden Charakter. Solche Strophen gelten wegen ihrer beschwörenden und geradezu zwingenden Eigenart offenkundig als 'gefährlich'. Sie werden tradiert und memoriert und bewahren damit die Erinnerung an bestimmte, für die Gemeinschaft interessante Ereignisse und an - eindrucksvolle oder unangemessene - Handlungsweisen von Männern oder Frauen. Die 'Veröffentlichung' einer solchen Strophe etabliert sie geradezu unauslöschlich im Bewußtsein der Gemeinschaft. Mit der inhärenten Bewertung der Taten von Akteuren wird zugleich der als Maßstab für die Beurteilung angelegte gesellschaftliche Normen- und Moralkodex erinnert. Memoriert werden entweder besonders ehrenhafte, mutige und für das

<sup>1</sup> *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 22, S. 277; *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 18, S.309.

<sup>2</sup> Solche 'Szenenregie' ist auch für das *Nibelungenlied* typisch; vgl. dazu Kapitel I, 1. Vgl. außerdem Karl Kerényi: *Die Mythologie der Griechen*, Bd. I: *Die Götter- und Menschheitsgeschichten*, 17., ungek. Aufl., München 1996, S. 13 f.: "Eine mythische Erzählung ist immer eine Art Drama", heißt es. Die Figuren agierten wie die Personen eines Dramas auf der Bühne oder die Gestalten eines Traumes, die ihr Drama nicht nur aufführten, sondern eigenwillig führten: "sie bringen gleichsam den Plan eines kleinen Dramas mit sich, welches meistens schon eine notwendige Gruppe von Personen enthält".

Gemeinwesen vorteilhafte Taten, etwa die erfolgreiche Ausführung einer Bruderrache, oder aber schmachvolle, feige und die Gemeinschaft schädigende Verhaltensweisen, beispielweise in Barðis Situation die langfristige Vermeidung der Rache. Die Mutter bringt die Konsequenzen dieser als problematisch geltenden Haltung Barðis in ihrer Strophe zum Ausdruck: Sollte die Rache unterbleiben, werde künftig der die kriegerische Auseinandersetzung meidende Barði - und nicht etwa die die Rache fordernde Þuríðr - als die Person gelten, die die Sippe ruiniert habe. Eine solche Aburteilung Barðis bestehe dann in der öffentlichen Meinung 'für alle Zeit', d. h. so lange die *hvöt* der Mutter, 'ans Licht gebracht' als Veröffentlichung der skaldischen Strophe Þuríðrs, des Mediums ihrer *hvöt*, in der kollektiven Erinnerung bleibt.

Ein weiteres Beispiel aus der *Heiðarvíga saga* illustriert, in welcher Weise die Deklamation einer Strophe Forderungen zu unterstützen vermag.<sup>1</sup> In dieser Episode ersucht der junge Gestr seinen Verwandten Þorsteinn Gíslason um Unterstützung. Er bittet um ein Nachtquartier, worauf Þorsteinn höchst unwillig reagiert. Gestr kommentiert diese ablehnende Haltung mit einigen Versen, die Þorsteinn noch betont gelassen hinnimmt, doch nach weiteren Strophen wehrt er ab und erlaubt Gestr die Übernachtung am Hof. Þorsteinns Konflikt und seine Motivation für die ursprüngliche Ablehnung gründen einerseits darauf, daß er nicht in die Fehde, von der Gestr direkt betroffen ist, involviert werden will. Andererseits gilt es aber als Tabubruch, einen Verwandten (zumal wenn sich dieser, wie Gestr, in einer Notlage befindet) abzuweisen; schon ein Versuch der Zurückweisung wird als feige und 'unmännlich' bewertet. Gestr provoziert also durch Skaldenstrophen, und sein Angehöriger erfüllt daraufhin die Forderung, der durch die Darbietung der Verse Nachdruck verliehen worden ist.

In Parenthese sei auf die *Ragnars saga loðbrókar* hingewiesen, die der (noch heranzuziehenden) Gattung der *Fornaldarsögur* zuzurechnen ist.<sup>2</sup> Hier agiert ganz ähnlich Áslaug, die wohl als eine Ahnin von Þuríðr zu identifizieren ist.<sup>3</sup> Ihre Deklamation ruft eine entsprechende Reaktion ihres Sohnes Ívarr beinlauss hervor. Gegenüber der *hvöt* gibt sich Ívarr - der sogar als zauberkundig beschrieben wird und dennoch letztlich offensichtlich keine Möglichkeit hat, die Mutter zu stoppen - zunächst demonstrativ gleichgültig. Er erklärt ihr, die lange Reihe von Strophen sei unnütz, was wohl bedeuten soll, daß die Brüder nicht in die geforderte Fehde ziehen werden. Doch auch in diesem Fall verfehlen die Worte der Mutter ihre Wirkung nicht. Der jüngste Bruder und Sohn Áslaugs, Sigurðr ormr í auga sagt, so jung er auch sei - sein Alter wird mit drei Jahren angegeben -, seine Unterstützung der Rache zu. Weil er aber den Kampf nicht aktiv bestreiten kann, und weil die älteren Brüder umgekehrt nicht hinter dem Jüngsten zurückstehen können (denn in diesem

<sup>1</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 10, S. 237 f.; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 8, S. 278 f.

<sup>2</sup> Vgl. K. von See a. a. O., 1999, S. 397-412 (Die kulturideologische Stellung der *Völsunga saga* ok *Ragnars saga*); hier wird betont, daß es sich - entgegen der heute üblichen Auffassung, wonach es sich um zwei *Fornaldarsagas* mit jeweils eigenem Titel ginge - ursprünglich (und noch in Handschriften bis ins 17. und 18. Jh.) nur um eine einzige Saga handelte. Dabei ließen auch die überlieferten Fassungen und Bruchstücke der *Ragnars saga* "nicht den Schluß zu, daß sie irgendwann einmal als selbständige Saga existiert haben könnte" (S. 397).

<sup>3</sup> Vgl. insbes. Kapitel V, 3.

Falle würden sie sich als feige disqualifizieren), brechen die Brüder schließlich gemeinsam in die Fehde auf. Auch hier also erfüllen die Männer die Erwartungen, die durch die Strophen bekräftigt worden sind.

-> Die Initiierung der Rache

Die Maßnahmen der Mutter Þuríð sind unmißverständlich.<sup>1</sup> Zunächst hat sie Barði durch ihre Ohrfeige und wütende Ermahnung für das Racheproblem sensibilisiert und die Söhne durch die auf die Erschlagung des Bruders zielende Symbolik beim sonntäglichen Frühstück weiter provoziert. Danach erzielt die Mutter - offensichtlich optimal kalkuliert - mit ihrer *hvöt*, deren Höhepunkt ihre szenische, monologische dramatische Darbietung bildet, die gewünschte Wirkung bei ihren Söhnen: Ohne Zögern ergreifen sie die Initiative. Keine Diskussion, kein 'Auf-Sich-Beruhnen-Lassen', kein 'Vergessen' und kein 'Verdrängen' werden nunmehr auch nur erwogen. Auch die Männer inszenieren nun ihren 'Abgang' von der 'Bühne'. Effektiv (in der Sicht ihres Publikums) springen sie auf, stoßen dabei die gedeckten Tische um und legen höchste Eile und Energie an den Tag. Ganz wie aus dem Medium Film bekannt - die Assoziation des Genres *Western* stellt sich ein -, werden die Ereignisse, die sich gewissermaßen vor den Augen der Rezipienten abspielen, fast wie in einer (verfilmten) Bildsequenz dargestellt: In rascher Folge ergreifen die Männer ihre Waffen, besteigen ihre Pferde und brechen auf. Sie geben sich kompromißlos und 'hartgesotten'. Konventionen - wie etwa ein Abschiedsgruß - unterbleiben nicht nur, sie werden (auch im allgemeinen in vergleichbaren Situationen in den *Isländersagas*) vermieden, um jedes nachgiebigere Gefühl neben wütender Entschlossenheit zu unterbinden. Insofern rückt auch der in diesem Sinne ritualisierte Aufbruch an sich bereits in die Nähe einer Kompensation. Diese Auffassung legt der Sagabericht selbst nahe: Als sich die Brüder zuletzt doch in Richtung der Mutter umschauen, droht die mögliche Unterwanderung der im Prinzip unumstößlich durch die *hvöt* (in psychischer Hinsicht) aufgebauten kriegerischen Entschlossenheit. Die Mutter ist jedoch ganz offensichtlich auch für diesen Fall gerüstet, und ihre Taktik geht buchstäblich noch einen Schritt weiter, indem sie ihre Absicht demonstriert, die Männer beim Rachezug zu begleiten. Die sich umwendenden Männer sehen ihre Mutter also zu Pferd.<sup>2</sup> Damit steigert Þuríð noch einmal die 'Wirksamkeit' ihrer Methode, mit der sie ihre männlichen Angehörigen bereits zur Rache herausgefordert hat und mit der nun die Aufgaben 'für die Männer' betont werden, für die gerade nicht die Begleitung einer Frau vorgesehen sind. Mit ihrer Initiative verliert die Situation zugleich etwas ihrer dramatischen Ernsthaftigkeit. Þuríð reitet, zusammen mit einem Knecht, den Hengst Eykjarðr. Von diesem Knecht weiß die Saga nicht den Namen, wohl aber, daß ihm Einfältigkeit nachgesagt wird. Der Name des Pferdes, *Eykjarðr*, also Lasttier, spricht allerdings für sich, denn er bezeichnet eben einen - im Vergleich zu einem stattlichen Hengst geradezu profanen - Malesel. Man stelle sich also das - im Grunde wohl amüsante - Bild vor, das sich den Brüdern und ihren Begleitern bietet, während die Lage eben zugleich doch sehr ernst ist. Aber auch Barði weiß hier wieder, was zu tun ist. Er kennt

<sup>1</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 22, S. 276-279.

<sup>2</sup> Vgl. ebd., Kap. 22, S. 278 f.

die 'Spielregeln' und schätzt die unterstützende und nachdrückliche Handlungsweise der Mutter letztlich ganz offensichtlich. Entsprechend sorgt er dafür, daß Þuríðr mit Respekt begegnet wird - auch wenn ihre Begleitung für die Männer tatsächlich mehr als unerwünscht ist. Barði koordiniert nun den Abbruch des Rittes der Mutter, ohne daß die 'Spielregeln' verletzt würden. Die Umkehr der Mutter wird sorgfältig strategisch eingeleitet:

Barði veranlaßt seine (modern gesprochen) 'Cousins', d. h. die Söhne seiner Mutterschwester, Óláfr und Dagr, zu Þuríðr zurückzureiten, sie mit Achtung zu begrüßen und ihr Verhalten zu loben. Þuríðr reagiert darauf erfreut. Der Knecht wird von den beiden ausdrücklich angewiesen, Þuríðr verantwortungsvoll auf diesem Ritt zu begleiten, während Óláfr und Dagr ihre 'Tante' beim Reiten stützen. Als Begründung für ihren Ritt nennt Þuríðr ihre Absicht, eine etwaige Umkehr der Männer zu vereiteln. Große Pläne würden in ihrer Begleitung sicher weniger leicht scheitern, und ihren Söhnen werde es in ihrer Anwesenheit nicht an der Provokation fehlen ("*eigi skal skorta til áeggjun*"), die sie nötig hätten.<sup>1</sup> Die beiden Männer bekräftigen, daß ihre (Þuríðs) Anwesenheit sicher sehr hilfreich sein werde. Am Faxalœkr hantiert Dagr am Satteltgurt Þuríðs, den der Knecht angeblich nicht richtig befestigt habe. Bezogen auf diesen Bachlauf beschreibt die Saga die näheren Örtlichkeiten, die im weiteren noch interessieren werden: "*hann fellr ór Vestrhópsvatni ok ofan í Víðidalsá*", und "*skeiðgata liggir at lœknum norðan ok svá frá honum*".<sup>2</sup> Dagr schmeichelt Þuríðr, um sie, wie sich zeigt, abzulenken: "*Þessi maðr er mannvitull, er þér fylgir, Þuríðr; (...) er þat skömm mikil at fá slíkt til fylgju við dugandi konur*".<sup>3</sup> Ganz nach Plan löst er schließlich den Gurt, und die beiden Reiter landen, ohne die geringste Gefahr, wie die Saga betont, im Bach: "*(R)ekr þau bæði af baki í Faxalœk (...); þar var Þuríði við engu meini hætt, ok grufflar hon af lœknum*".<sup>4</sup> Während sich Þuríðr wieder festen Boden unter den Füßen verschafft, schließen Óláfr und Dagr zur Gruppe der Männer auf. Þuríðr wendet sich nach dem Scheitern ihres Vorhabens wieder in die (dem Reiten der Männer entgegengesetzte) Richtung des Gehöftes. Sie erreicht gemeinsam mit ihrem Knecht zu Fuß ihren Hof Ásbjarnanes am gleichen Abend, und zwar - allerdings letztlich nur vordergründig - unverrichteter Dinge und nicht sonderlich fröhlich, "*eigi ørendi fegin*".<sup>5</sup>

In einer Perspektive, die sich auf die verwandtschaftlichen Beziehungen richtet, wird deutlich, daß hier also die *Schwestersöhne* die Aufgabe erhalten, Þuríðr (als ihre *Mutterschwester*) zu Pferde zu stützen, ihren Satteltgurt zu lösen und sie dann ins Wasser zu befördern. Dagr, der für all das sorgt, ist der jüngere Schwestersohn (oder 'Neffe'). Gemäß der für die *Isländersagas*

<sup>1</sup> Vgl. ebd., Kap. 22, S. 279; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 18, S. 309 f.

<sup>2</sup> *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 22, S. 279; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 18, S. 310.

<sup>3</sup> *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 22, S. 279; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 18, S. 310: "Dieser Mann, den du dir da mitgenommen hast, Thurid, ist wohl blödsinnig; (...) Es ist eine (große, die Verf.) Schande, wenn eine so tüchtige Frau wie du so was zum Begleiter hat".

<sup>4</sup> *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 22, S. 279; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 18, S. 310: "(...) und da gehts mit den Beiden in den Klängenbach (...). Für Thurid war dabei nicht die geringste Gefahr. Sie krabbelt aus dem Bach heraus" (so die - eher sinngemäße - Übersetzung).

<sup>5</sup> *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 22, S. 279.

charakteristischen sozialen Rationalität ist er offenbar, im Vergleich zu seinem ebenfalls anwesenden älteren Bruder Óláfr, erst mittelbar, in zweiter Linie, Rechenschaft schuldig. Diese Prämissen sollen noch im einzelnen verdeutlicht werden. Dabei ist außerdem wichtig, daß die beiden jungen Männer unmittelbare genealogische Verwandte der Þuríðr sind - im Unterschied zu sozialen Verwandten. Diese Differenzierung und ihre Konsequenzen werden an späterer Stelle ausführlich erklärt. Diese Beziehung ergibt sich nicht aus einer Verschwägerung (so daß eben eine soziale Bindung die Basis bilden würde). Das wäre gegeben, wenn, hypothetisch gesprochen, die 'Neffen' mit Þuríðr über ihren Ehemann Guðmundr verwandt wären, d. h. etwa als die Söhne eines Bruders des Guðmundr. Die Söhne einer Schwester Þuríðrs, wie Dagr und Óláfr, dürfen als mit Þuríðr unmittelbar (genealogisch) verwandt gelten, und dieser Status in der Beziehung zu Þuríðr gibt den jungen Männern größeren Spielraum für ihr Handeln. Auf diese Zusammenhänge wird noch eingegangen, und zwar eher allgemein in Kapitel III und bezogen auf die *Heiðarvíga saga* und andere *Isländersagas* in Kapitel V.<sup>1</sup>

-> Die Konsequenzen der Provokationen für die weiblichen und männlichen Akteure

Mit der Ohrfeige der Þuríðr, der ersten Sensibilisierung und Provokation Barðis angesichts der Passivität der Söhne, die, wie männliche Verwandte der Frau in den *Isländersagas* so oft, zögerlich bei der Blutrache sind, richtet sich das Interesse der *Heiðarvíga saga* sukzessive auf die Frau. Sie beeinflusst das Geschehen zunehmend, und der Handlungsverlauf gewinnt an symbolischer Komplexität.

Nach den mütterlichen Herausforderungen im Interesse einer Fortführung der zentralen Fehde der *Heiðarvíga saga* bestimmen letztlich im wesentlichen die Aktivitäten der Männer das Bild, die dann nur noch punktuell durch weibliche Stellung- und Einflußnahmen ergänzt werden. Vorher jedoch wird berichtet von der Ohrfeige der Mutter Þuríðr, von ihrer wütenden Ermahnung und schließlich von ihrer dramatischen *hvöt*, die vorher z. B. noch ergänzt worden ist durch das *níð* von Þuríðrs Ziehsohn Þórðr, der (noch) den Status eines Knechts innehat und somit eher (noch), auf der Zeichenebene, zur Sphäre des Weiblichen zu rechnen ist. Im Zuge der männlichen Wiederaufnahme der Fehde wird ein Wechsel der Perspektive deutlich: Die weibliche *Racheforderung* wird von männlicher Seite in die *Rachetat* umgesetzt. Die Mutter und Witwe übernimmt wegen der - wie erläutert, 'erzwungenen' und auch (mehr oder weniger bewußt) 'gewählten' - Passivität der Männer offenbar so lange das Steuer, bis die Verhältnisse wieder in die gewohnten Bahnen zurückkehren, genauer gesagt so lange, bis Þuríðrs nächstältester Sohn Barði, unterstützt von seinen Brüdern und männlichen Verwandten, die Rache für Hallr initiiert.

Im einzelnen wird mit der Grenzüberschreitung der Männer an der (imaginären) Grenze am Faxalæk, der eine Art 'Schnittpunkt' darstellt, ein neuerlicher Umschwung vollzogen. An diesem Scheitelpunkt reiten die Männer auf der

<sup>1</sup> Vgl. insbes. Kapitel V, 3.

einen Seite in die Fehde, während Þuríðr auf der anderen Seite umkehrt und wieder den Ausgangspunkt erreicht. Nach ihrer Heimkehr tritt Þuríðr in der Saga nicht mehr aktiv handelnd auf. Hier scheint sich abzuzeichnen, daß mit dem Weiblichen (in diesem Kontext mit der Frau als eine Art Konstante in der inneren Sphäre) ein statisches Element verknüpft ist, und daß sich das Männliche (etwa mit dem Weiterreiten der Männer in die Fehde) an ein dynamisches Prinzip gekoppelt darstellt. Mit anderen Worten: Die Grenzüberschreitung der Frau wird vereitelt und sie wird zur Rückkehr zum Hof veranlaßt. Dagegen ist für die Männer eine Umkehr unmöglich. Sie haben die häusliche - wenn man will: die weibliche oder weiblich bestimmte - Sphäre hinter sich gelassen und schließlich die 'andere' Seite erreicht. Die Rache der Söhne (und womöglich deren Initiation), ihre Überführung in die männlich dominierte gesellschaftliche Sphäre also, hat begonnen.

#### \* Fazit und Perspektive: Die Auswirkungen der Episode

Nach einer heutigen Denkweise könnte zunächst eine emotionale Überreaktion, die aus der Verzweiflung einer Mutter und aus ihrer Trauer um den Sohn resultierte, als Grund für den gereizten Vortrag der Þuríðr vermutet werden. Doch wie paßt die offensichtlich planvolle Vorbereitung für die Inszenierung der *hvöt* zu diesem Eindruck? Bereits die Ohrfeige der Mutter ist eher eine entschlossene Provokation als das, was man vor dem Hintergrund des heutigen 'mitteleuropäischen' Frauenbildes gemeinhin von einer trauernden Mutter erwarten würde.<sup>1</sup>

Die Frage drängt sich auf, warum die von der Krise Betroffenen, neben Barði als nächstältestem Bruder vor allem auch die Mutter Þuríðr, die zum Teil aufwendigen Vorkehrungen für die Inszenierung der *hvöt*-Szene treffen. Wie läßt sich das Fehlen emotionaler Trauerbekundungen erklären? Warum klagt Þuríðr nicht ausdrücklich über ihren Verlust und über die Untätigkeit der Söhne? Warum spricht sie nicht (für moderne Begriffe) unmißverständlich aus, worum es ihr geht und welche Kompensation sie für die Erschlagung ihres ältesten Sohnes wünscht? Warum also kommuniziert sie mit ihren Söhnen in der beschriebenen Zeichenhaftigkeit, und warum werden die Geschehnisse der (von mir sogenannten) 'Kernszene' so sorgfältig durch symbolisch aussagekräftige Vorbereitungen forciert oder auch kommentiert? Welche Erklärung bietet sich für das in komplexer Zeichenhaftigkeit präsentierte Was, und in einem nächsten Schritt auch für das Wie, der männlichen und der (in dieser Analyse besonders interessierenden) weiblichen Aktivitäten?

Die Motivation Þuríðrs, die als nicht mehr junge, nicht mehr agile Frau tatsächlich (kurz nach der Abreise der Männer) ebenfalls aufbricht, um die Männer bei ihrer Racheaktion zu begleiten, dürfte für ein modernes Verständnis befremdlich erscheinen. Müßte dieser 'Feldzug' der Seniorin nicht eigentlich zu

<sup>1</sup> Hier sei ausdrücklich betont, daß der Terminus 'mitteleuropäisches Frauenbild' in einem wertneutralen Sinne gebraucht wird. Es soll damit nichts ausgesagt werden über heutige, aktuelle Frauenbilder in Europa und darüber hinaus. Intendiert ist vielmehr, darauf hinzuweisen, daß im historischen Zusammenhang im norrönen, nordeuropäischen Kontext in den *Isländersagas* offenkundig eine andere Auffassung des Weiblichen bzw. der Rolle der Frau zum Ausdruck gebracht wird.

beschwerlich sein? Und bedeutet die Anwesenheit einer Frau in der Fehde nicht grundsätzlich einen Tabubruch, weshalb sich die Maßnahme doch von vornherein erübrigen sollte? Wieso macht sich also gerade eine bereits ältere Frau noch die Mühe, so könnte man fragen, wenn doch ein solcher weiblicher Handlungsspielraum prinzipiell ungewöhnlich ist und mit Sicherheit vereitelt werden wird? Außerdem könnte man verwundert sein, weswegen Þuríðr die Absicht verfolgt, die Söhne zu begleiten und weiter anzustacheln, da sie doch bereits den Fehdezug angetreten haben und unterwegs sind? Und schließlich dürfte darüber hinaus auch der Umstand irritieren, daß sich die Männer mit Bedacht eine Strategie zurechtlegen und ihrerseits sozusagen den Aufwand betreiben, Þuríðr bis zu der genannten Stelle am Faxalœkr, an der die Wege sich kreuzen, zu begleiten, sie (buchstäblich) zu stützen und (scheinbar) zu unterstützen, bevor man sie - mit Geschick, Vorsicht und List, und in dieser Situation wiederum symbolisch aussagekräftig - zur Umkehr veranlaßt? Letztlich dürfte sich, auch angesichts der sorgfältigen Planung der Männer und der sensiblen Umsetzung ihres Vorhabens, ein Einwand einstellen. Man möchte meinen, es handele sich um eine extreme und drastische Maßnahme Barðis, die Mutter vom Pferd in den Bach werfen zu lassen. Was hat diese dramatische Wendung zu bedeuten? Die Saga berichtet (wie oben erwähnt), daß Þuríðr bei ihrer Heimkehr abends 'wenig erfreut' gewesen sei. Wie aber kommt es, daß Þuríðr die Maßnahme der Männer relativ gelassen hinnimmt? Würde man nicht eher die Empörung Þuríðrs über die schlechte Behandlung an ihrem Leib und Leben erwarten, die Entrüstung über die mangelnde Achtung der Männer ihr gegenüber und die Erregung über diese persönliche Kränkung? Und wäre nicht zuletzt auch Ärger Þuríðrs über die ihr zugemutete Schmach, die es bedeutet, vom Pferd und ins Wasser geworfen zu werden, zudem in Sichtweite der Öffentlichkeit, nachzuvollziehen? Oder möchte man sich unwillkürlich, vielleicht insgeheim, über die Komik der Situation amüsieren, die sich aus den kühnen Entscheidungen Barðis ergibt, der seiner Mutter, ihrem Drängen und ihrer Kontrolle entgehen will? Oder schmunzelt man, anerkennend, die soziale Potenz und die persönliche Stärke dieser Þuríðr bewundernd, deren Integrität trotz der offenbar schlechten Behandlung ihrer Person unangetastet bleibt, und die die Schmähung aushält, etwas ungehalten zwar, aber ohne unglaubwürdig zu werden oder sich lächerlich zu machen? Eine Frau, die diese Prüfung ihrer Integrität durch eine - letztlich nur scheinbar - nicht integere Umgebung allein durchsteht? Oder belustigt vielleicht auch einfach das Verhalten der 'alten Isländer', und man betrachtet ihr Handeln als ungewöhnlich, als heute undenkbar und als skurril?<sup>1</sup>

In Parenthese sei zur Illustration des Kontextes - und Subtextes - um die in den Bach manövrierte Þuríðr in der *Heiðarvíga saga* ein Beispiel aus einem anderen Zusammenhang skizziert: Bei seinem berühmten Dreikampf gerät der irische *CuChulainn* in furchtbare Wut.<sup>2</sup> Nach Walter Haugs Analyse nimmt der Kämpfer

<sup>1</sup> Vgl. hierzu Kapitel V, 3.

<sup>2</sup> *CuChulainn* ist die Zentralfigur des irischen Sagenzyklus von Ulster. Seine erst 'Großtat' im Alter von sieben Jahren bestand darin, den furchterregenden Wachhund des Schmiedes Culann zu erschlagen; vgl. Pierre Grimal (Hg.): *Mythen der Völker*, Bd. 3, 2., ungek. Aufl., Frankfurt/ Main 1977, hier S. 38-42: Demnach seien für *CuChulainn* ungewöhnliche Stärke und zügellose Wutanfälle typisch: "Wenn der Zorn sich seiner bemächtigt, strahlt sein Körper eine gewaltige Hitze aus" (S. 39). Einige

in seiner kriegerischen Rage das Dämonische in sich auf, um es schließlich zu bezwingen. Da er durch diese Aufnahme des Dämonischen für die Gemeinschaft gefährlich geworden ist, hält man anschließend Fässer mit kaltem Wasser für ihn bereit, "um ihn darin wieder abzukühlen, d. h. ihn wieder menschlich zu machen".<sup>1</sup> Kontrastiert mit Þuríðr, ihrer Handlungsweise und Situation, entpuppt sich der Fall ins (sicher kalte) Wasser des Faxalækkr auch für sie als eine Art der Abkühlung, nachdem sie sich über das Zögern ihrer Söhne offenbar aufgeregt und sich bei ihrer *hvöt* in Rage gebracht hatte, so daß auch sie gewissermaßen das gesellschaftlich Problematische, dem ihre Kritik gilt, in ihre Aktivitäten aufnimmt. Sie tritt dem männlicherseits verschuldeten 'Normbruch' entgegen, der darin liegt, daß sich die Männer eher unempfindlich gegenüber der Schädigung und Ehrverletzung zeigen, die durch Hallrs Tötung entstanden ist. Das führt dazu, daß sie die Rache mittelfristig auf sich beruhen lassen. Durch ihre Aktivität bezwingt Þuríðr jedoch den potentiellen Tabubruch, den eine permanente Verdrängung der Rachepflicht darstellte, wobei sie selbst zugleich die Grenzen der typisch weiblichen sozialen Rolle (oder Geschlechterrolle bzw. 'Genderrolle') übertritt.<sup>2</sup> Ihre Begleitung des Rachezuges stellt eine gewisse Bedrohung des gesellschaftlichen Normen- und Wertesystems dar - doch am Ende hält man, aussagekräftig genug, auch für sie das kalte Wasser bereit, um sie darin wieder 'abzukühlen' und sie "wieder menschlich zu machen" (W. Haug). In dieser Weise wird also in der *Heiðarvíga saga* allem Anschein nach die 'Rolle der Frau in der Krise' zurückgenommen und die 'Rolle der Frau im täglichen Leben' wiederhergestellt. Die Spannung dieser Episode der Saga löst sich danach im weiteren Handlungsverlauf allmählich. Die komischen Aspekte der Situation dürften bei der Rezeption zur Erleichterung und Entspannung beitragen.

Grundsätzlich kristallisiert sich bei der näheren Betrachtung der 'Kernszene' der *Heiðarvíga saga* jene Frage heraus, der auch in der Sagaforschung immer wieder nachgegangen wurde und wird:<sup>3</sup> Wieso hetzt eine Frau, die im diskutierten Beispiel bereits den Tod ihres ältesten Sohnes Hallr zu beklagen hat, die drei verbleibenden Söhne mit allen Mitteln zur Rache auf, welche doch leicht den Tod auch dieser männlichen Verwandten bedeuten kann? Welche Motivation läßt eine Mutter dieses Risiko eingehen, auch diese Söhne in der Fehde zu verlieren? Hinzu kommt das Problem, daß der an Hallr verübte Totschlag bereits - indirekt - auch das Leben Guðmunds, des Ehemannes der *Rachereizerin/Rächerin* Þuríðr, gekostet hat, der aus Schmerz (wie es heißt) über den Verlust des Sohnes gestorben ist. Statt eine - für heutige Begriffe vielleicht zu erwartende - Traurigkeit zu zeigen, oder etwa zunehmende Besorgnis um das Wohl der ihr noch bleibenden Söhne (die eventuell zugleich als ihre künftigen Versorger fungieren), fordert die Witwe und Mutter kategorisch die Rache für den erschlagenen Sohn. Dabei scheint die Lebensgefahr, in die ihre Söhne in der Fehde geraten, für die Mutter keine Rolle

---

Charakteristika erinnern an das "Berserkertum" der *Isländersagas*. Die Entwicklung, das Leben und das Sterben des irischen Akteurs erinnern an den Isländer Grettir in der *Grettis saga*.

<sup>1</sup> Walter Haug a. a. O., 1989, S. 308-325 (Normatives Modell oder hermeneutisches Experiment: Überlegungen zu einer grundsätzlichen Revision des Heuslerschen Nibelungen-Modells), S. 313.

<sup>2</sup> Vgl. dazu P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1983, S. 21 ff.: "The woman in a male role is a motive which carries approval in Old Icelandic literature" (S. 22 f.).

<sup>3</sup> Vgl. Kapitel I, 3.



zu spielen. Eine etwaige Trauer um den Sohn Hallr und den Ehemann Guðmundr ist dabei nicht zu erkennen, stattdessen steht die entschiedene Forderung der Rache im Vordergrund. Dabei hat Þuríðr, wie ein heutiger Saga-Rezipient einwenden könnte, ihren Sohn doch offenbar geschätzt - oder würde sie aus anderen Gründen für die Sohnesrache geradezu kämpfen? Auch der Verlust des Ehemannes mag als solcher schmerzlich empfunden worden sein. Als Indiz dafür, daß die Ehe gut verlaufen ist, kann die Zahl der Kinder gelten, die in den *Isländersagas* häufig als Zeichen für eine funktionierende Ehe gewertet wird. Die denkbare Irritation über das Interesse der Frau an der Rache anstelle der Trauerbekundung der Mutter und Witwe ergibt sich aus einer heutigen Erwartung in einer modernen gesellschaftlichen Situation, in der die Mitglieder des Gemeinwesens als Individuen gelten und der Tod eines Menschen als Verlust eines nicht zu ersetzenden Einzelnen bewertet wird.<sup>1</sup> Dagegen dominiert in den *Isländersagas* meiner Auffassung nach das Bewußtsein von der sozialen Relevanz des 'kollektiven Individuums' und der Reproduzierbarkeit der Nachkommen. Auf dieser Basis nimmt eine Frau wie Þuríðr in der sozialen Position als *Genetrix* und in der Funktion als *Rachereizerin/Rächerin* den potentiellen Tod ihrer männlichen Verwandten und das Risiko der Verringerung oder auch Vernichtung ihrer Verwandtengruppe offenbar in Kauf.<sup>2</sup>

Worin liegt aber im einzelnen die Begründung für den Anspruch der Frau in den *Íslendingasögur*, die stets die Blutrache dem materiellen Ausgleich von Schädigungen eindeutig vorzieht? Auf diese zentrale Problem beziehen sich die folgenden Analysen und Diskussionen in dieser Untersuchung, und zwar je nach Zusammenhang mehr oder weniger unmittelbar.

Im Grundsatz, das sei hier als Ausblick ergänzt, wird das Antreiben der Frau zur Schlacht stereotyp als ein erzählerischer Höhepunkt des Plots der *Isländersagas* präsentiert und dabei von männlicher Seite zum Teil durchaus kritisch kommentiert. In der *Njáls saga* beispielsweise reagiert Flosi Þórðarson auf seine jüngst verwitwete Verwandte Hildigunnr Starkaðardóttir, die von ihm die Rache für ihren Ehemann geradezu erzwingt. Er kritisiert die *hvöt*, die unerbittliche Forderung Hildigunnrs nach Rache für die Schädigung, die durch den Tod ihres Ehemannes Höskuldr Þráinsson Hvítanessgoði entstanden ist.<sup>3</sup> Flosi gibt sich - wahrscheinlich nur vordergründig - verständnislos gegenüber dieser kompromißlos an ihn gerichteten Forderung. Er verweist auf die drohenden Folgen und auf die künftigen Opfer, die diese Fehde fordern würde, zumal die Gegner zugleich mit der eigenen Sippe von Flosi und Hildigunnr verschwägert seien. Doch scheinbar ohne Rücksicht auf die Konsequenzen besteht Hildigunnr darauf. Flosi charakterisiert die Maßgaben seiner 'Nichte', d.h. seiner Brudertochter, schließlich als typisch weibliche zerstörerische Charaktereigenschaften. Ihrer *hvöt* zufolge soll er gegen die Verschwägerten antreten, obwohl er - infolge der früher durch die Ehe von Hildigunnr und Höskuldr, dem illegitimen Sohn Njáls, gebildeten Allianz - ihnen zugleich

<sup>1</sup> Vgl. Kapitel III, 6, zum Begriffs des Individuums im Sinne dieser Studie.

<sup>2</sup> Ich vermeide in dieser Untersuchung konsequent den Terminus *Familie*, s. o., Einleitung.

<sup>3</sup> Im Überblick sei hingewiesen auf die *Brennu-Njáls saga* a. a. O., Kap. 95 (Genealogie), Kap. 97 (Verheiratung mit Höskuldr), Kap. 116 (*hvöt*-Kapitel) und Kap. 159 (Verheiratung mit Kári).

Loyalität schuldet. Trotz dieser (durchaus plausiblen und in der noch zu spezifizierenden Sagalogik auch berechtigten) Kritik kommt Flosi der Forderung der Frau nach. Tatsächlich und bekanntermaßen wird die Fehde zahlreiche Leben kosten, zur "*brenna*" und zur fast völligen Auslöschung des Geschlechtes um Njáll ebenso wie zur dramatischen Dezimierung der Verwandten um Flosi führen. Vergleichsweise wenige Personen der beiden Parteien werden überleben. Und dennoch sorgt Flosi in letzter Konsequenz für die Heirat seiner Brudertochter Hildigunnr Starkaðardóttir mit Kári Sölmundarson, dem vormaligen Schwiegersohn der gegnerischen - und zugleich verschwägerten - Partei von Njáll. Wie erklären sich diese Konstellationen und ihre Konnotationen?

### 3. Die *hvöt* der Frau und das *njó*: Zur Verknüpfung von Rächerinrolle und Mutterstatus

\* Vormerkungen \* Die Mutter Þuríðr als Handlungssubjekt \* Das Artikulationsschema der *hvöt* \* Die Handlungsmotivationen \* Arbeitshypothese zur zentralen Thematik der *Ísländersagas*

#### \* Vorbemerkungen

Carol J. Clover skizziert ein Spektrum von Reaktionen, die der Typus der aktiven Frau in der altisländischen Überlieferung, der insbesondere in den *Ísländersagas* repräsentiert ist, hervorgerufen hat und auch noch immer auslöst:

"From the outset of the scholarly tradition, readers have been startled and not infrequently appalled by the extraordinary array of 'exceptional' or 'strong' or 'outstanding' or 'proud' or 'independent' women - women whose behavior exceeds what is presumed to be custom and sometimes the law as well. No summary can do them justice, not least because paraphrase (indeed, translation in general) forfeits the tone of marvelous aplomb, both social and textual, that is such a conspicuous and telling aspect of their stories".<sup>1</sup>

Der Bezug auf die spezifische Darstellung der Frau in den *Íslendingasögur* erlaubt es, die Fragestellung für diese Untersuchung, soweit sie bislang skizziert worden ist, zu präzisieren: Stereotyp provozieren hier Mütter ihre Söhne sowie männlichen Verwandten, den Kampf aufzunehmen oder aber weiterzuführen gegen die Partei der Schädiger. Die typische weibliche *hvöt* stellt dabei einen geradezu zwingenden Appell an die Männer und ihre Ehre dar, denn sie werden - in der Regel nur wenig später - aktiv und initiieren die Fehde. Die potentielle Gefahr, daß alle männlichen Angehörigen in der Schlacht umkommen, wird sowohl von weiblicher als auch von männlicher Seite stets wie selbstverständlich in Kauf genommen. Allerdings wird man sich mit einigem Recht fragen dürfen: Liegt dem in Þuríðrs Strophe vor Augen geführten, wenn nicht sogar heraufbeschworenen Risiko, daß ihre gesamte Verwandtschaft ausgelöscht werden könnte, nicht gerade ihre eigene Provokation zugrunde? Würde sie insofern als die Auslöserin und zugleich auch als eine Leidtragende erscheinen, wenn die Männer in der Fehde ihr Leben verlören? Stünden diese Umstände aber nicht ganz im Gegensatz zu ihrer Warnung, die sie in ihrer Position als Barðis Mutter ausspricht, daß die von den Männern unterlassene Rache die Existenz ihrer Verwandtengruppe bedrohe? Und daß allen voran Barði danach als Verantwortlicher für deren Zerstörung gelten werde, wenn er die zugemutete Schädigung, d. h. die Erschlagung von Hallr, nicht räche.<sup>2</sup>

Eine irritierende, paradox anmutende Argumentation Þuríðrs, die eine Erklärung fordert. Handelt es sich um den Versuch einer Rationalisierung? Demzufolge könnte sich Þuríðr bemühen, ihre eigene Verantwortung dafür zu relativieren,

<sup>1</sup> C. J. Clover a. a. O., 1993, S. 366.

<sup>2</sup> S. o., Kap. I, 2; vgl. die relevante Strophe Þuríðrs (*Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 22, S. 277 f.) in der engl. Übers. v. C. J. Clover a. a. O., 1986b, S. 149; hier heißt es: "(...) you will be / reckoned the spoiler of your kin unless / you cause the offerers of the sea fire / to be swathed in red (...)".

daß gerade ihre - wie frühere Forschungspositionen zur sogenannten "Hetzerin" nicht selten annahmen, nachgerade "rachedurstige" - Forderung den potentiellen Tod der Männer in der Fehde heraufbeschwört, und daß sie selbst diejenige ist, die, wie es scheint, unmittelbar die Verwandten und mittelbar das Gemeinwesen gefährdet.

Ein hypothetischer Gedankengang, der dadurch entkräftet wird, daß die weibliche Offensive in der Ausnahmesituation auch von seiten der Männer eindeutig erwünscht ist. Damit ist ein weiterer, letztlich aber nur vermeintlicher Widerspruch benannt, denn worin mag das Interesse der Männer liegen, ihr Leben für eine Rache, die, wie ihre bisherige Unterlassung nahelegt, anscheinend ebensogut unterbleiben kann, aufs Spiel zu setzen? Im Grundsatz werden wohl irrationale Aspekte bei der Auseinandersetzung mit einer erforderlichen Fehde kaum als Begründung dafür ausreichen, den eigenen Tod und den der Verwandten zu riskieren, die Dezimierung der Familie und auch der Gesellschaft und eine Hinterlassenschaft in Kauf zu nehmen, die auf Kosten von Frauen, Kindern und Alten geht, die letztlich auf die Unterstützung, Versorgung und Fürsprache ihrer erwachsenen männlichen Verwandten angewiesen sind. Warum wird dann aber die weibliche Offensive in der männlich bestimmten Gesellschaft der *Isländersagas* nicht nur hingenommen, sondern geradezu erwartet? Wie erklärt sich der den Frauenfiguren in den Sagas eingeräumte gesellschaftliche Handlungsspielraum - der umso überraschender erscheint, als er der wahrscheinlich eher untergeordneten Stellung der Frau in der sozialen Wirklichkeit in der altisländischen Gesellschaft, wie sie Klauseln in der *Grágás* oder den *Samtíðarsögur* belegen,<sup>1</sup> eigentümlich kontrastiert?

#### \* Die Mutter Þuríðr als Handlungssubjekt

Þuríðr nimmt also aktiv Einfluß auf die Ereignisse und steht im Zentrum des Geschehens. Indem sie die Rache für ihren Sohn beansprucht, greift die Witwe in die Fehde ein, sie agiert als Handlungssubjekt. Zuletzt aber wird sie - möglicherweise zurück - auf eine eher passive soziale Rolle verwiesen. Das geschieht dadurch, daß ihre männlichen Angehörigen sie daran hindern, am Rachezug teilzunehmen, sie in den Faxalœkr befördern und letztlich veranlassen, zu Fuß zum Gehöft zurückzukehren.

Repräsentiert nun die *Rachereizerin/Rächerin* Þuríðr in der *Heiðarvíga saga* ein einmaliges Phänomen in den *Isländersagas*? Diese Frage ist im Blick auf die bekannten Frauenfiguren der Sagas eine im Prinzip nur rhetorische. Denn die Protagonistin ist keineswegs etwa der lebhaften Phantasie eines hochmittelalterlichen Erzählers entsprungen, der diese Frau als ein Handlungssubjekt darstellen und damit vom üblichen Darstellungsmodus abweichen würde. Die Akteurin Þuríðr ist nicht die Fiktion eines Dichters, der, etwa um sein Publikum zu schockieren, eine Frau erfindet, die er als Mutter zur kompromißlosen *Rachereizerin* aggressiven *Rächerin* werden läßt, weil sie

<sup>1</sup> Vgl. die detaillierte Diskussion der *Grágás* in Kapitel III, 4, mit weiteren Bemerkungen zu den *Samtíðarsögur*; beide Gattungen sind erörtert worden in Kapitel I, 1.

verzweifelt ist über den Verlust ihres Sohnes. Vielmehr ist die *Rachereizerin/Rächerin* bekanntlich eine charakteristische Figur in den *Isländersagas*, die als Typus bezeichnet werden kann.

Der Vergleich der *Heiðarvíga saga* mit weiteren Zeugnissen aus dem Sagakorpus zeigt darüber hinaus, daß in den Sagas eine Planmäßigkeit des *Rächerin*-Modells ebenso existiert wie eine Geschichte der Akteurin Þuríðr.<sup>1</sup> Die spezifische Heldin ist untrennbar mit dem typischen Muster der *Rachereizerin/Rächerin* verknüpft. Der Verfasser/Erzähler einer *Isländersaga* orientiert sich offenbar stets, wie noch im einzelnen sinnfällig werden wird, am allgemeinen Schema des *Rächerin*-Typus, um einen besonderen Stoff, wie etwa die Berichte um Þuríðr, als Thema der *Isländersagas* in die adäquate Form zu bringen.

Interessant ist in diesem Zusammenhang und im Hinblick auf die *Isländersagas* eine Erläuterung von Karl Kerényi, auch wenn sie sich auf mythologische Erzählungen bezieht. Die mythologischen Berichte basieren demnach auf "dramatis personae".<sup>2</sup> Ihnen schreibe die Mythologie jeweils stereotyp einen bestimmten Aktionsplan ein. Ein Erzähler wähle die Figuren aus, die sich ihm zugleich anbieten. Weil sie vorhanden und verfügbar seien, brauche er sie nur aufzugreifen und auszuführen. Dadurch entstehe eine Geschichte, "wie sie sich selbst gewollt hat",<sup>3</sup> weil sich eine Erzählung in ihren Ausführungen an die Personen und die mit ihnen jeweils verbundenen Charakteristika halten müsse. Insofern gebe es Elemente, die der Erzähler beeinflussen und verändern könne, und solche, die festgelegt und unveränderlich seien. In Anlehnung an die Rezeptionstheorie würde man sagen, daß ein "codierter Erwartungshorizont" und ein "lebensweltlicher Erwartungshorizont" in einer Darstellung festgelegt sind bzw. potentiell an sie herangetragen werden: "Der im Werk codierte Erwartungshorizont ist fix, er ist Teil des Werksystems. Der lebensweltliche Erwartungshorizont hingegen ist variabel, er ist Teil des Interpretationssystems des je historischen Lesers"<sup>4</sup> (oder aber Zuhörers).

Der Stoff der *Isländersagas*, der sich konstituiert aus den speziellen Protagonisten und Themen, wird innerhalb der Gattung unterschiedlich genutzt. Von Saga zu Saga liegen die Schwerpunkte der Berichte auf verschiedenen Ausschnitten aus dem Erzählstoff insgesamt. Die Auszüge bilden zusammengenommen aber ein kohärentes Gesamtbild, wie meine vergleichende Analyse eines Großteils der überlieferten *Isländersagas* noch zeigen wird.

Das Beispiel der Þuríðr verdeutlicht und bekräftigt diese Darstellung: Þuríðr ist über die *Heiðarvíga saga* hinaus im Korpus der *Íslendingasögur* bekannt, und sie bleibt in diesem Kontext immer gleichsam mit sich selbst identisch. In der *Laxdæla saga* wird Þuríðrs Abstammung geklärt. Die Erzählung bindet sie in ein komplexes verwandtschaftliches Gefüge ein. Auch wenn die Figur in der

<sup>1</sup> Vgl. Kapitel II und Kapitel V, 2d und 3.

<sup>2</sup> K. Kerényi a. a. O., 1996, S. 13 f.

<sup>3</sup> Ebd., S. 13 f.

<sup>4</sup> R. Warning a. a. O., 1975, S. 9-41 (Rezeptionsästhetik als literaturwissenschaftliche Pragmatik), S. 24 f.

*Laxdœla saga* tendenziell weniger typisiert erscheint und sich in einzelnen Details genauer fassen läßt als in der *Heiðarvíga saga*, so wird sie dabei doch übereinstimmend - wenn auch in der *Heiðarvíga saga* vergleichsweise implizit und in der *Laxdœla saga* eher explizit - charakterisiert als kluge, kompetente Frau: "*Þuríðr var vitr kona ok skapstór ok skörungr mikill*".<sup>1</sup> In der *Heiðarvíga saga* fällt dagegen der Name Þuríðr im Vergleich eher beiläufig. Wichtiger scheint hier der Status der Frau zu sein, den die Erzählung herausstellt. Die Protagonistin gewinnt Kontur als Ehefrau, als Witwe in reiferem Alter und als Mutter erwachsener Söhne, und sie agiert jeweils innerhalb dieser sozialen Positionen. Im weiteren ist der Frage nachzugehen, ob der physiologische (vom Alter bestimmte) und der soziale Status der Frau einander beeinflussen, und, wenn ja, inwieweit davon zugleich die Funktion der Frau als *Rachereizerin/Rächerin* berührt wird.

#### \* Das Artikulationsschema der *hvöt*

Þuríðr Ólafsdóttir steht bekanntlich, wie immer wieder zu betonen ist, mit ihrem beträchtlichen gesellschaftlichen Handlungsspielraum, durch den sie ermächtigt ist, als soziales Subjekt einzugreifen, in den *Íslendingasögur* nicht allein. Dabei ist die typische Akteurin der Sagas offenkundig untrennbar verbunden mit ihrer ('verbalen') Tat, der *hvöt*. Bei ihrer Reizrede, der nachdrücklichen Ermunterung und Herausforderung männlicher Verwandter zur Fehde, steht die Frau meist allein, d. h. als Einzelne, häufig (aber nicht regelmäßig) einer Gruppe männlicher Angehöriger gegenüber, etwa ihren Söhnen. Sie wendet sich aber auch an ihren Ehemann oder an einen Mutterbruder oder Vaterbruder, die dann weitere Männer hinzuziehen. Bei ihrer *hvöt* sucht die Frau anscheinend bewußt eine Öffentlichkeit für ihre Initiative. Möglicherweise deutet sich dabei ein weibliches Interesse an, das unter anderem dem kämpfender Männer entspricht: Ein Interesse daran, das eigene Tun - das, wie denkbar wäre und zu untersuchen ist, der Gemeinschaft Vorteile bringt - publik zu machen, damit es auf positive Resonanz stoßen und kollektive Anerkennung sichern kann.

Die *hvöt*, die die Forderung - meistens, aber nicht nur - der Frau nach Rache vermittelt, beinhaltet typische Elemente, wie sie ähnlich auch das *níð*-Schema charakterisieren. So kann das *níð* auch ein Bestandteil der von weiblicher - oder männlicher - Seite (in letzterem Falle z. B. als Reizrede eines älteren gegenüber einem jungen Mann) artikulierten *hvöt* gegenüber männlichen Verwandten sein.<sup>2</sup> Beide Strategien der Provokation beinhalten sexuelle

<sup>1</sup> *Laxdœla saga* a. a. O., Kap. 31, S. 83; vgl. *Die Geschichte von den Leuten aus dem Lachswassertal*, hg. v. F. Niedner, G. Neckel, Neuausg. m. Nachw. v. H. Hempel. Thule 6, Düsseldorf/ Köln 1963, hier Kap. 31, S. 97. Zum Terminus *skörungr* vgl. Wolfgang Krause: Die Frau in der Sprache der altisländischen Familiengeschichten. Ergänzungshefte zur Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen, Nr. 4, Göttingen 1926, S. 60.

<sup>2</sup> Vgl. Th. M. Andersson, W. I. Miller a. a. O., 1989, S. 20: W. I. Miller weist hier ausdrücklich darauf hin, daß auch Männer Reizreden führten: "Goading, needling, and insinuating suggestion simply seem to be key elements in the rhetoric of persuasion in this culture, available to those who need to persuade. The art of persuasion, although useful to all, is especially so to those who must act with others or through others", und so überrasche es aufgrund der rechtlichen Position der Frau nicht, "to see women adept in the rhetorical and psychological skills needed to motivate men to represent women's interests adequately" (S. 20). Vgl. auch W. I. Miller a. a. O., 1983a, bes. 175-204; vgl. J. L. Byock a. a. O., 1992,

Symbole und beschwören bestimmte Assoziationen herauf, die den oder die Adressaten diskreditieren und kompromittieren. Dem Mann wird unterstellt, außerhalb der normativen Männlichkeit zu stehen.<sup>1</sup> Das *níð* wie auch die *hvöt*<sup>2</sup> stellen durch ihre sexuelle Zeichenhaftigkeit den sozialen Rang des Mannes in Frage.<sup>3</sup> Die beiden Methoden evozieren, je nach Zusammenhang anders akzentuiert, die für die Mann und die Frau geltenden Vorstellungen und Regeln, die männliche und weibliche sexuelle und soziale Funktionen betreffen.<sup>4</sup>

Die mehr oder weniger unbewußte und immanente Auseinandersetzung von *hvöt* und *níð* in den *Íslendingasögur* mit den Klischees, die sich auf die männliche und weibliche Sexualität beziehen, wirkt sich bei einem *níð* zum Nachteil des damit angesprochenen und mit Absicht angegriffenen Mannes aus. Ihm wird im *níð* unterstellt, in einem sexuellen Akt männlicher Homosexualität der 'passive' oder 'weibliche', sozusagen 'penetrierte' Partner gewesen zu sein.<sup>5</sup> Der 'aktive' Beteiligte dagegen, der den als 'maskulin' geltenden Part innehat, wird stets als der 'stolze' Mitspieler betrachtet,<sup>6</sup> und zwar unabhängig davon, ob als sein Gegenüber eine Frau oder ein Mann angenommen wird. Das Problem könnte auf eine sich in symbolischer Hinsicht andeutende Geste der Unterwerfung zurückgeführt werden. Danach würde dann, jedenfalls im Klischee gedacht, damit, daß der Mann die weibliche sexuelle Rolle übernimmt, seine 'Männlichkeit' vermindert.<sup>7</sup> Im *níð*-Schema geht

---

S. 94 f. Vgl. hingegen Jenny M. Jochens: The medieval Icelandic heroine: Fact or fiction? In: John Tucker (Hg.): Sagas of the Icelanders. A Book of Essays, Garland Publishing, New York/ London 1989, S. 99-125, S. 107f.; sie kritisiert J. L. Byocks Argumentation, denn er minimiere "the female element regarding inciting by noting the few cases where man did the goading". Ein nach meiner Auffassung kaum tragfähiger Einwand, weil wahrscheinlich gerade ein Gleichgewicht zwischen weiblichen und männlichen Strategien entscheidend ist. Gleichwohl ist ihr Hinweis interessant, wonach in den von J. L. Byock angeführten Fällen die "symbolischen Objekte", die für die *hvöt* genutzt werden, von Frauen eingebracht worden sind (S. 107, Anm. 26).

- <sup>1</sup> Vgl. C. J. Clover a. a. O., 1993, S. 372: Der Terminus *drengr* (*drengiligr*, *drengskapr*) bezeichne den mutigen Mann mit ausgezeichnetem Ruf. In der Nordistik werde *drengr* im allgemeinen als Charakteristikum männlicher Protagonisten betrachtet. Clover betont aber (und zitiert), daß damit auch weibliche Akteure wie Bergþóra oder Hildigunnr charakterisiert werden.
- <sup>2</sup> Vgl. die ähnliche *frýja*, s. W. Baetke a. a. O., 1987, S. 165: "*frýja f.*" - Vorwurf, Anschuldigung, Herausforderung, und S. 165: "*frýjaorð*, n.", in Zusammenhang mit mangelndem Mut.
- <sup>3</sup> Vgl. P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1983, S. 43; er zeigt anhand einiger Beispiele der *Isländersagas*, daß es u. a. um "men's social standing, pride and humiliation" und um "a man's reputation as a man" gehe; vgl. auch etwa W. I. Miller a. a. O., 1988, S. 757.
- <sup>4</sup> Vgl. Chr. Rohde-Dachser a. a. O., S. 23 ff.; gesellschaftlich zugewiesene Geschlechterrollen würden zwar stets am anatomischen Geschlechterunterschied festgemacht, wiesen jedoch in den verschiedenen Epochen und Kulturen große Unterschiede auf. Daher handele es sich um ein soziales Konstrukt, wenn von "*dem* Mann" und "*der* Frau" die Rede sei (S. 26).
- <sup>5</sup> Vgl. P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1983, S. 55-58; ihm zufolge provoziere *níð* drastische Reaktionen, die nicht christlich legitimiert seien, aber doch auch mit der christlichen Moralität und negativen Einstellung zur Homosexualität korrespondierten. Das literarische Motiv *níð* verknüpfe letztlich pagane und christliche Vorstellungen; das Verhalten beider Männer gelte als pervers bzw. lüstern, allerdings: "it is held that the first (man, die Verf.) plays a worse part than the second" (S. 58).
- <sup>6</sup> Vgl. C. J. Clover a. a. O., 1993, S. 374 ff.; sie bezeichnet den "aktiven" Partner als "penetrator" (S. 374) bzw. "phallic aggressor" (S. 376): "The charge of *níð* devolves solely on the penetrated man" (S. 375).
- <sup>7</sup> Vgl. ebd., S. 377 (und S. 371); sie schreibt, daß "das Männliche" wie "das Weibliche" in den *Isländersagas* eine normative, aber keine bindende Kategorie sei: "although the ideal man is *hvatr* and the typical woman is *blauðr*, neither is necessarily so; and each can, and does, slip into the territory of the other" (S. 377). Dabei gelte für die Frau - anders als für den Mann - eine temporäre Annäherung an die gegengeschlechtliche soziale Rolle als wenig, wenn überhaupt anstößig: "If a woman is normally

fraglos mit der Vorstellung von sexueller Unterwerfung mittelbar auch die Vorstellung von sozialer Herabsetzung des Mannes einher. Hier liegt die Idee zugrunde, daß sich ein Mann, der sich einem anderen in sexueller Hinsicht unterwirft, dies vermutlich auch in anderer, moralischer Hinsicht tut. Damit droht einem Mann, der mit *níð* konfrontiert worden ist, die Abwertung als amoralisch und 'a-gesellschaftlich'.

Eine Analogie findet sich bei Octavio Paz. Er beschreibt ein in Mexiko beliebtes Wortgefecht, das 'Alburenspiel', das aus obszönen, doppelsinnigen Anspielungen auf die angebliche Homosexualität der beteiligten Männer besteht: "Jeder Teilnehmer versucht seinen Gegner durch Wortfallen und geistreiche Verbindungen zu schlagen. Wer eine Antwort schuldig bleibt, ist der Besiegte, er muß die Worte seines Gegners schlucken, die voll streitsüchtiger, sexueller Andeutungen sind. Der Verlierer wird von seinem Gegner sozusagen 'übermannt', 'vergewaltigt'. Auf ihn ergießen sich Spott und Zoten der Zuschauer";<sup>1</sup> dem verbal unterlegenen Mann werde - "bezeichnenderweise", so O. Paz - die passive Rolle im Akt männlicher Homosexualität zugeschrieben. Er gelte als "unwürdiges, verworfenes Wesen", während der im Wortspiel verbal überlegene Partner als der aktive Part und mit gewisser Nachsicht betrachtet werde.

Die Implikationen des *níð* schmälern folglich die Ehre, die Integrität und den guten Ruf des Betroffenen. Sie stellen ihn potentiell ins 'Abseits' der Gemeinschaft der Männer, sofern er den Vorwurf nicht abwehren und entkräften kann.<sup>2</sup>

Besonders dramatisch können sich *níð*-Vorwürfe auf junge, noch nicht initiierte - d. h. noch nicht in die Gemeinschaft der männlichen Erwachsenen aufgenommene<sup>3</sup> - Männer auswirken, und zwar insbesondere dann, wenn sie in Form der *hvöt* der Mutter artikuliert werden. Die Äußerungen, mit denen dem 'Jugendlichen' Unmännlichkeit und Feigheit unterstellt werden, deuten (implizit) zugleich darauf hin, daß dem insofern 'schwachen' jungen Mann keine andere Wahl bleiben könnte, als in der mütterlichen Sphäre zu verbleiben, die jedoch - in der zu erschließenden männlichen Sicht im männlich bestimmten Gemeinwesen der *Isländersagas* - eher einen Randbezirk repräsentiert. Durch den Vorwurf der 'Nicht-Männlichkeit' wird vor allem der junge Mann auf die Sphäre der Kindheit zurückverwiesen, in der ein Kind sich über die Mutter

---

*blauðr*, she is not inevitably so, and when she is *hvatr*, she is thought unusual, but not unnatural" (S.371); wird jedoch dem Mann unterstellt, daß er die weibliche sexuelle bzw. soziale Rolle übernimmt, gefährde das in den Augen der Öffentlichkeit seine Integrität; vgl. P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1982, S. 20 und S. 23.

<sup>1</sup> Octavio Paz: Das Labyrinth der Einsamkeit. Essay. Übers. und eingel. v. C. Heupel, 9. Aufl. 1990 (nach der 6., vom Autor durchges. und erw. Aufl., 1969), Frankfurt/ Main, hier S. 46 f.

<sup>2</sup> In der *Gísla saga* beispielsweise beweist Gísli Súrsson nach einem gegen ihn gerichteten (verbalen) *níð* deutlich seine kriegerische und soziale - und indirekt auch seine männliche sexuelle - 'Potenz', indem er den 'Schädiger' Skeggi angreift und ihm ein Bein abtrennt. Anders als Gísli vermag Skeggi also seine physische sowie soziale Integrität nicht wiederherzustellen; vgl. *Gísla saga Súrssonar*. In: *Vestfirðinga sögur*, hg. v. B. K. Þórólfsson, G. Jónsson. ÍF 6, Reykjavík 1943, S. 1-118; vgl. *Die Geschichte von Gísli dem Geächteten*. In: *Fünf Geschichten aus dem östlichen Nordland*, hg. v. F. Niedner, übertr. v. W. Ranisch, W. H. Vogt. Thule 11, Jena 1921, S. 59-133.

<sup>3</sup> S. o., Kapitel I, 2.



definiert.<sup>1</sup> Diese (im genannten Kontext in symbolischer Hinsicht) Abhängigkeit implizierende Identifikation mit dem Weiblichen dürfte das männliche Wesen als sozial 'unnützlich' in der Gemeinschaft der Männer qualifizieren. Das legen die zu entschlüsselnde Idee der *Isländersagas* und das hier augenfällige männliche Selbstverständnis nahe. Demzufolge sind es gerade seine charakterlichen und physischen Stärken, die einem Mann erlauben, die ihm zugedachte soziale Rolle auszufüllen und damit die traditionelle Aufgabe zu erfüllen, die schon seinen männlichen Vorfahren oblag, und zwar die Gemeinschaft aktuell und zukünftig zu schützen. Ein sozial dysfunktionaler Mann jedoch, der beispielsweise als "*ragr*" bzw. "*argr*" apostrophiert wird, ist nicht nur ohne gesellschaftliche Relevanz, sondern er stellt sogar eine Bedrohung für das Gemeinwesen dar, da von ihm keinerlei aktive, erfolversprechende Unterstützung in der Krise zu erwarten ist. Eine passive, feige männliche Figur ist dem Werte- und Normensystem der *Íslendingasögur* nach nicht erwünscht, da sie, der immanenten sozialen Rationalität der Sagas zufolge, die 'Spielregeln' der Gesellschaft verletzen und deren Existenz gefährden würde.<sup>2</sup>

Dennoch bedeutet aber der *níð*-Vorwurf, auch wenn er sich explizit gegen einen Mann oder eine Gruppe von Männern (wie z. B. die Söhne von Njáll) richtet, kaum eine entschiedene 'persönliche', individuelle Beleidigung. Das *níð* und damit die verminderte Ehre und der verletzte Status betreffen offenkundig vielmehr die gesamte Verwandtengruppe - und zwar, wie sich zeigt, ihre männlichen wie weiblichen Angehörigen. Vor diesem Hintergrund zeichnet sich eine mögliche Erklärung für die weibliche Einflußnahme per *hvöt* ab, die sich auf das ebenfalls weibliche Interesse an der Wiederherstellung der Ehre bezieht. Dieser Ansatz wirft freilich weitere Fragen auf: Gibt es einen Unterschied zwischen der Ehre und dem Status des Mannes und der Frau, und, wenn ja, wie sieht der aus? Bezieht etwa die verheiratete Frau ihren sozialen Rang über den ihres Ehemannes? Liegt der Grund für ihre Aufstachelung von Ehemann, Söhnen oder anderen nahen männlichen Verwandten darin, daß ihr Ansehen mit dem der Betreffenden ineins fällt? Oder besitzt sie durch ihren Status bzw. aufgrund ihres Charakters, gewissermaßen aus sich selbst heraus, Renommee, oder gewinnt sie durch ihr persönliches Verhalten Prestige? Sollte es in diesem Sinne, anders als in dieser Untersuchung bisher vertreten, letztlich doch um individuelle, persönliche und subjektive weibliche Interessen gehen, vielleicht insofern, als die Akteurin in den *Isländersagas* durch ihre Offensive aus dem Schatten ihres Repräsentanten heraustritt? Oder existieren statt dessen möglicherweise doch Kategorien, die über persönliche Ehre und persönlichen Status hinausgehen, die also nicht allein das Individuum betreffen, sondern ganze Gemeinschaften, wie die Verwandtengruppe oder das Gemeinwesen? Meines Erachtens ergibt sich letztlich, wie noch detailliert dargelegt werden soll, daß es in den *Isländersagas* weniger um Individuen und Individualität geht,<sup>3</sup> sondern vor allem um Sozialstatus im Kollektiv, um kollektive Ehre und um den Schutz des Kollektivs.

<sup>1</sup> Vgl. eingehender in Kapitel VI, 2.

<sup>2</sup> Auch die *Grágás* sieht Sanktionen für die Unterstellung von Unmännlichkeit vor, auf die W. I. Miller a. a. O., 1983a, S. 180, Anm. 87, eingeht: "If a man in any way suggested another was effeminate or took the passive role in homosexual or bestial couplings he could be killed with impunity".

<sup>3</sup> Vgl. Kapitel III, 6, zum Begriff des Individuums im Sinne dieser Studie.

### \* Die Handlungsmotivationen

Als der eigentliche Auslöser für die Auseinandersetzung, genauer für die Bereitschaft, die Rachepflicht einzulösen, kann in diesem Zusammenhang der verbale oder anderweitige (etwa durch Gesten) zeichenhafte Angriff auf die Männlichkeit gelten, den beispielsweise eine Frau, ein Rivale oder auch ein (in der Regel) älterer Mann an denjenigen richten, der bisher die Rache unterlassen hat. In den *Íslendingasögur* fordern weibliche Verwandte bekanntlich regelmäßig, daß die überfällige Ausgleichsmaßnahme für einen getöteten Verwandten ergriffen wird. Aber auch dann, wenn es nicht um Erschlagungen, sondern - scheinbar 'bloß' - um eine Verletzung der Ehre oder des Besitzes geht, werden die Frauen aktiv. Sie akzeptieren nicht, daß ihre nahen männlichen Angehörigen die materiellen oder aber immateriellen Schädigungen auf sich beruhen lassen.

In den *Isländersagas* gilt das Prinzip, daß eine Schädigung innerhalb eines angemessenen Zeitraumes auszugleichen ist. (Eine solche Störung kann auch etwa als Ehrverletzung durch ein *níð* oder eine *hvöt* bewußt herbeigeführt werden, um damit eine Demütigung, die bereits früher zugemutet worden ist, gleichsam zu potenzieren und so die bislang verzögerte Rache auszulösen.) Sobald infolge der Störung des gesellschaftlichen Gleichgewichts die Fehde beginnt, entwickelt der Konflikt eine Eigendynamik. Dadurch tritt der eigentliche Streitpunkt in den Hintergrund. Eine Diffamierung beispielsweise zieht dann immer weitere Streitigkeiten nach sich, der Konflikt entwickelt sich zu einer Kettenreaktion und kann zahlreiche Todesopfer fordern. Dabei fungieren die *hvöt* und das *níð* als treibende Kräfte: "(T)he *níð* and the other insulting remarks push the case to extremes".<sup>1</sup> Regelmäßig wird also erst durch eine solche Herausforderung der Kampf oder aber die Fortsetzung einer vorübergehend ruhenden Fehde geradezu erzwungen.

Die kompromißlose Forderung der Frau nach Rache führt nicht selten zu (eventuell weiteren) Erschlagungen von Männern. Die sich aufgebrachte gebende *Rachereizerin/Rächerin* erweckt bei ihrer 'Kampfansage' an ihre nahen männlichen Angehörigen den Anschein, als könne sie ihre innere Aufruhr und wütende Verständnislosigkeit angesichts der Passivität der Männer kaum bezähmen. Die weibliche Initiative zeigt sich - aber nur auf den ersten Blick - als vor allem emotionale und im Grunde unkontrollierte Reaktion. Die Frau kann und will, scheinbar unüberlegt, auf eventuelle Verluste, auch an Leib und Leben, keine Rücksicht nehmen. Im Unterschied zur vermeintlichen emotionalen Irritierbarkeit der Frau wirkt der Mann vergleichsweise rational und diszipliniert, und dabei eher unempfindlich oder gleichgültig gegenüber materiellen Einbußen oder immateriellen Schädigungen. Nach Einschätzung von W. I. Miller werde aber die weibliche *hvöt* dadurch bestimmt, daß die Frau, um gehört zu werden, das Rationale in irrationaler Manier vortragen müsse, und entsprechend gebe sie nicht einfach blutdürstenden Gelüsten nach. Er faßt diese Ansicht zusammen, wobei er vom Beispiel des Goden Þorvarðr und - hier vor allem - dessen Ehefrau in der *Ljósvetninga saga* ausgeht: "She is making a crucial and correct point about the process of the feud. (...) It is not his wife's

<sup>1</sup> P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1983, S. 44.

fault that in order to be heard she, perversely, had to clothe the rational in the style of irrationality".<sup>1</sup> Der Mann hingegen suche das Gespräch mit der gegnerischen Partei, bemühe sich um Ausgleich und strebe strategisch, umsichtig und effizient die vertragliche Schlichtung, die materielle Kompensation und die friedliche Beilegung des Konflikts an.

Es mag - jedenfalls in einem (bezogen auf den Kontext der *Isländersagas* m. E. unbedingt problematischen) modernen Frauenbild gedacht, das als Perspektive oder Utopie in feministischen Ansätzen anklingt oder ausgeführt wird - vielleicht verwundern, enttäuschen oder sogar empören, daß die Akteurinnen der *Isländersagas* ihre eigenen, scheinbar rein emotionalen Provokationen vielfach selbst explizit als wenig strategisch charakterisieren. Immer wieder räumen sie in den Sagas sinngemäß ein (wie später noch darzulegen ist), daß es ihnen an politischer Weitsicht mangle und daß sie das Ergebnis ihrer Offensive nicht kalkulieren könnten. Diese ausdrückliche Einschätzung von Frauen soll sich indessen als nur vordergründige Bewertung, als Redensart und zum Teil, in gewissem Sinne, als 'Understatement' erweisen.<sup>2</sup> Das läßt sich in meiner Untersuchung auch daran erkennen, daß die *hvöt* und weitere Aktivitäten der Frau im Sozialsystem der *Isländersagas* durchaus und vielfach sogar unbedingt, wenn auch oft mittelbar zum Ausdruck gebracht, von männlicher Seite erwünscht sind. Dabei läßt sich feststellen, daß im *níð*-Schema der Charakter des Weiblichen als Objekt in der Auseinandersetzung von Männern dominiert, während umgekehrt bei der *hvöt* die aktive weibliche Rolle als gesellschaftliches Subjekt von den Männern sanktioniert wird. Es wird deutlich, daß die Aktivitäten sowohl der *Mutter/Genetrix* als auch der *Rachereizerin/Rächerin* in letzter Konsequenz den Interessen der männlich bestimmten Gesellschaft in den *Íslendingasögur* entsprechen. Das indiziert nicht zuletzt die typische Konstellation in den Sagas, daß die Männer (wie z. B. Barði und seine Brüder in der *Heiðarvíga saga*), die mit der *hvöt* der Mutter (oder aber Ehefrau) konfrontiert sind, anscheinend, vereinfacht dargestellt, auf diese Provokation nur gewartet haben und anschließend sofort aufbrechen. Im vorigen Abschnitt 2 des Kapitels I ist bereits skizziert worden, daß in der Krise sowohl der Mann als auch die Frau ihren Anteil im Sinne der (normativen und ethischen) 'Spielregeln' dazu beitragen, so daß die gestörte Balance der Gesellschaft wiederhergestellt wird. All dies wird noch im einzelnen diskutiert.

#### \* Arbeitshypothese zur zentralen Thematik der *Isländersagas*

Die *Rächerin*, die die Männer provoziert, fordert damit zugleich, so die zentrale, zu verifizierende These dieser Dissertation, die Befolgung der gesellschaftlichen 'Spielregeln' ein. Das bedeutet außerdem, daß wahrscheinlich der weibliche Akteur auf Ausgleich zielt und keineswegs auf Zerstörung - und zwar auch dort nicht, wo davon berichtet wird, daß die Frau zur Aufnahme eines Kampf oder zur Fortsetzung der Fehde antreibt. Dabei riskiert der Akteur in den *Isländersagas* offenbar sein Leben nur dann, wenn die

<sup>1</sup> Th. M. Andersson, W. I. Miller a. a. O., 1989, S. 38.

<sup>2</sup> Vgl. Kapitel V, 3.

soziale Situation dieses Opfer wert ist, und das gilt auch für die Akteurin.<sup>1</sup> Auch sie setzt ihre Existenz oder die ihrer nahen männlichen Verwandten nicht leichtfertig aufs Spiel. Nur dann, wenn die gesellschaftlichen Bedingungen diesen Einsatz rechtfertigen, reizt sie zur Tat und gefährdet damit das Leben der Männer.<sup>2</sup>

Bei der Zuspitzung eines Konfliktes in der *Isländersaga* wird auch die zunehmende Gefährdung des immanenten Normen- und Wertesystems dieses Gemeinwesens ins Bild gesetzt. Dabei erwecken die Sagas möglicherweise den Eindruck, als stelle - paradoxerweise - einerseits die Ausübung, aber andererseits auch die Unterlassung der Rache ein Risiko für das Saga-Sozialsystem dar. Genau besehen werden in den Erzählungen allerdings weniger die Fehden und die mit ihnen verbundenen Erschlagungen problematisiert, sondern vielmehr, vielleicht überraschend, Verhandlungen, die sich auf eine friedliche Beilegung von Streitigkeiten durch Bußzahlungen richten. Dabei zeigt sich jedoch, daß die unterbleibende Rache einem Aufgeben der traditionellen Werte und Normen gleichkäme. Einer solchen Unterwanderung der Traditionen seitens der - passiven - Männer tritt in den *Íslendingasögur* deutlich die - aktive - Frau als *Rachereizerin/Rächerin* entgegen. Durch ihre Initiative sorgt sie in der Krise für die Wiederherstellung und Wahrung der geschädigten Ehre sowie der kollektiven Norm. Erst auf dieser Grundlage kann der sozialen Rationalität der *Isländersagas* zufolge, die in dieser Arbeit noch detailliert nachvollzogen werden soll, die Kontinuität der isländischen Kultur und Gesellschaft garantiert werden.

Denkt man zurück an die Beobachtung, daß die weibliche Initiative von männlicher Seite erwünscht ist, obwohl sich die *hvöt* nicht zuletzt einen Angriff auf die Ehre und das Ansehen der Männer artikuliert, dann stellt sich die Frage, was geschähe, wenn die Offensive der Frau unterbliebe. Möglicherweise führte das dazu - und zwar gerade vor dem Hintergrund der bisher skizzierten Thesen und vor allem ganz im Sinne dessen, was *Puríðs hvöt*-Strophe drohend ankündigt - daß, entgegen allen weiblichen Drohungen, letztlich umgekehrt gerade die Passivität der Frau den Verlust des Prestiges ihrer Angehörigen nach sich zöge. Denn ohne die weibliche 'Anstachelung' bestünde die Gefahr, daß die Männer die Rache unterlassen, das Gleichgewicht nicht

<sup>1</sup> An der Stelle sei abermals auf meine im Vergleich zu Klaus von See anders akzentuierte Auffassung in bezug auf den "Helden" der *Isländersagas* hingewiesen, vgl. K. von See a. a. O., 1999, S. 145-181 (Held und Kollektiv), S. 148: "(...) erlebt sich im Helden der Mensch am frühesten und nachhaltigsten als ein in der Geschichte handelndes, seiner selbst mächtiges Wesen. Uns so ist auch das, was am Helden fasziniert, vor allem die exorbitante Demonstration eben dieser Selbstmächtigkeit"; weiter heißt es, S. 167, daß die spezifisch heldische Qualität gerade dadurch gewonnen werde, daß der Held "ein affektiv handelnder Einzelner" sei; ferner spricht er von der "Ruhmbegierde des heroischen Einzelkämpfers" (S. 173).

<sup>2</sup> Vgl. Th. M. Andersson, W. I. Miller a. a. O., 1989, S. 20 f.; W. I. Miller resümiert seine - in diesem Zusammenhang, wie mir scheint, richtungsweisende - Auffassung: "We should not, however, think that men were dumb tools of feminine fury. The women for their part seldom counseled violence in situations where violence was not an appropriate or even a smart strategy. The men gained the advantage of being able to confirm sexual stereotypes of female vengefulness and irrationality, while at the same time getting the benefit of their counsel and having someone to blame other than themselves if the strategy should fail".

wiederherstellen und mit diesem Normbruch ihre eigene Verwandtengruppe nachhaltig schädigen. Eine ungerächte Schädigung bedeutet im Prinzip die Störung der gesellschaftlichen Balance und der kollektiven Traditionen. Erst das aktive Handeln der Männer nach der *hvöt* der Frau liefert die Chance des Ausgleichs im Interesse der einzelnen Verwandtenverbände ebenso wie der gesamten Gesellschaft, auch wenn dabei - vor allem männliches - Leben riskiert werden muß. Scheinbar paradox garantieren jedoch in den *Isländersagas* gerade Provokationen und Fehden die Stabilität der Gesellschaft.

In der Tat zeichnet sich dabei ab, daß die Normen von Frauen und Männern im Sozialsystem der *Isländersagas* unterschiedlich praktisch umgesetzt werden. Entsprechende Rollenzuweisungen an die Frau und den Mann lassen sich erkennen. Allerdings ist in den Erzählungen auch bezeugt, daß in bestimmten Krisen die Grenzen der sozialen Rollen - insbesondere der weiblichen Geschlechterrolle (oder 'Genderrolle') - unter typischen Voraussetzungen überschritten werden. Bei aller Unterschiedlichkeit scheinen sich die weibliche *hvöt* und die männliche Rache als *ein* Komplex darzustellen - wobei sie womöglich 'mehr' bzw. anderes als ein komplementäres Modell repräsentieren.<sup>1</sup> Zwar ist weibliches und männliches Handeln in den *Isländersagas* im einzelnen unterschiedlich dargestellt. Aber das soziale Handeln von Frau und Mann kann insgesamt als eine gleichgewichtete, gleichgerichtete soziale Funktion beschrieben werden. In diesem Sinne läßt sich in den *Íslendingasögur* eine Korrespondenz, wenn nicht Identität von weiblicher Racheprovokation und männlicher Racheausführung konstatieren - die meiner Argumentation nach, wie immer wieder zu betonen ist, über eine Komplementarität der Geschlechter und ihrer Aufgaben hinausgeht. So vermag schließlich erst die verantwortliche und sozial verträgliche (wenn auch auf den ersten Blick eher zerstörerisch anmutende) Aktivität beider Geschlechter die Ehre und das Gleichgewicht in der Gesellschaft vollständig zu bewahren.

---

<sup>1</sup> In diesem Sinne argumentiert P. Meulengracht Sørensen, worauf ich noch kritisch eingehe, vgl. Kapitel III, 3, Exkurs.

#### 4. Kritischer Forschungsbericht

\* Vorbemerkung \* Die Racheforderung und -reizung der Frau per *hvöt* \* Zur Chronologie nordistischer Forschungsansätze über die *Rächerin* in den *Isländersagas*: -> Die *Rächerin* als 'soziale Realität', -> Die *Rächerin* als 'literarische Fiktion', -> Die *Rächerin* zwischen 'Faktum' und 'Fiktion' \* Schwerpunkte der neueren Nordistik bei der Deutung der *Rächerin* in den *Isländersagas*: -> Sozioökonomische Argumentationen, -> Soziopolitische Argumentationen und feministische Patriarchatskritik \* Weitergreifende patriarchatskritische Einschätzungen: Zum Geschlechterverhältnis in *Isländersagas*, *Heldensage* und im *Mythos* \* Fazit: Zur interdisziplinären Orientierung und kritischen Abgrenzung in dieser Studie

#### \* Vorbemerkung

In diesem Kapitel möchte ich eingehender die nordistische Forschung berücksichtigen, soweit sie sich auf meine Problemstellung bezieht; in der Einleitung ist schon eher summarisch darauf verwiesen worden. Dabei strebe ich an, hinsichtlich der Beschäftigung mit der Frau in den *Íslendingasögur* die wichtigsten Gesichtspunkte zu skizzieren. Es wird sich zeigen, daß die Interpretationen in engem Zusammenhang mit der gesellschaftlichen Situation und den Vorstellungen des Bezugsrahmens stehen, in dem sie vorgelegt worden sind. Aus arbeitsökonomischen Gründen ist allerdings das Gewicht stärker auf die neueren Tendenzen gelegt. Ältere Positionen kommen hauptsächlich als Folie in den Blick, und dabei hauptsächlich der deutsche Hintergrund, der in besonderer Weise ideologisch anfällig erscheint. Damit ist allerdings nicht gesagt, daß das Thema Authentizität der *Íslendingasögur* nicht gerade auch im skandinavischen Norden von Anfang an relevant gewesen ist<sup>1</sup> - und im weiteren dann auch, vor allem bezogen auf die 'mittlere' und neuere Forschung zur Frau in norrönen Zeugnissen, in den Blick kommt.<sup>2</sup> Darüber hinaus interessiert, inwieweit sich trotz unterschiedlicher Auffassungen eine gemeinsame Erkenntnis erkennen läßt, die die aktuelle Sagaforschung eventuell vertieft.

#### \* Die Racheforderung und -reizung der Frau per *hvöt*

Die *Íslendingasögur*, aber auch weitere literarische Genres der norrönen Überlieferung stellen mit unterschiedlicher Akzentuierung soziale Rollen und Funktionen des Weiblichen dar.<sup>3</sup> Vielfach thematisierten solche Zeugnisse laut

<sup>1</sup> Vgl. dazu Judith Jesch: Frauen in der altnordischen Literatur (Aus dem Engl. v. Anja Tippner). In: Auf-Brüche. Uppbrott och Uppbrytningar i Skandinavisk Metodiskussion. Artes et Litterae septentrionales 4, hg. v. J. Zernack u. a., Leverkusen 1989, S. 152-180, hier S. 157 f.

<sup>2</sup> Zu nennen ist vorab die *Isländische Schule* und exemplarisch deren Vertreter Sigurður Nordal: Hrafnkatla. Studia Islandica 7, Reykjavík 1940, oder ders.: Sagalitteraturen. In: Literaturhistorie B. Norge og Island, hg. v. S. Nordal. Nordisk Kultur VIII: B, Stockholm 1953; ferner verweise ich schlaglichtartig auf Björn Magnússon Ólsen, Einar Ól. Sveinsson und Peter Hallberg.

<sup>3</sup> Vgl. C. J. Clover a. a. O., 1993, S. 366 ff., gibt eine Reihe von Beispielen für aktive weibliche Einflußnahme in altnordischen Zeugnissen; vorab sei ferner verwiesen auf die Angaben von W. Krause a. a. O., 1926, S. 41-46. Vgl. Sarah M. Anderson, Karen Swenson (Hgg.): Cold Counsel. The women of Old Norse literature and mythology. A collection of essays, Routledge, New York 2002.

Carol Clover eine Art aggressiver weiblicher Autorität,<sup>1</sup> die sich auf sämtliche Lebensbereiche erstreckte, jedoch in anderen europäischen Literaturen so nicht bezeugt sei. Sie bekräftigt damit auch eine verbreitete Ansicht in der Forschung zu den *Isländersagas* (kurz Sagaforschung): "In the literary sagas, (...) women clearly exercised considerable rights and privileges over their own lives, and their advice - for good or bad - carried weight in the men's world".<sup>2</sup>

"*Ok eru köld kvenna ráð*" lautet die Formel, mit der zahlreiche *Íslendingasögur* weibliches Engagement kommentieren (lassen).<sup>3</sup> Rolf Heller hat den Begriff "*Hetzerin*" geprägt,<sup>4</sup> um "die auffallendste Erscheinungsform der Frau in den Sagas", die Rolle der weiblichen "Antreiberin", zu charakterisieren. Sie habe durch Anstacheln und Insistieren ihre häufig zögerlichen männlichen Verwandten zu 'schlimmen verbrecherischen Taten und zur Rache getrieben', so Jenny M. Jochens.<sup>5</sup> Das "*Hetzerin*"-Motiv, das R. Heller in den fast vierzig überlieferten Isländersagas in einundfünfzig Fällen identifiziert,<sup>6</sup> führe fast immer zu "schrecklichem (Rache-) Erfolg", befindet Jenny M. Jochens.<sup>7</sup> Ähnliches konstatiert bereits Wolfgang Krause, der als eine der besonderen Charakteristika der "Frauen Alt-Islands" hervorhebt: "Sie sind viel rachebedürftiger als die Männer und lassen keine Gelegenheit vorübergehen, um sie durch kränkende aufstachelnde Worte bis aufs Blut zu reizen".<sup>8</sup>

Was aber treibt die Frau zu ihrer Racheforderung? Warum riskiert sie den Tod ihrer männlichen Verwandten? Warum haben die Frauenfiguren der *Íslendingasögur* überhaupt die Möglichkeit, sozial relevant einzugreifen und dadurch nicht selten die Fehde bzw. Totschläge zu beschwören, und mit welchen Mitteln setzen die Akteurinnen ihre Interessen letztlich durch? Und

<sup>1</sup> Vgl. C. J. Clover a. a. O., 1993, S. 367

<sup>2</sup> J. M. Jochens a. a. O., 1989, S. 108: "The *Hetzerin* was (...) the dominant female function in the literary sagas".

<sup>3</sup> Vgl. dazu Wolfgang Krause a. a. O., 1926, S. 39; später etwa Roberta Frank: Marriage in twelfth- and thirteenth-century Iceland. In: Viator 4. Medieval and Renaissance Studies. Marriage in the Middle Ages: 4, 1973, S. 473-484, S. 483, und in jüngerer Zeit C. J. Clover a. a. O., 1986b, S. 142 f. (mit weiterer Literatur zum Thema, S. 143, Anm. 2).

<sup>4</sup> Rolf Heller: Die literarische Darstellung der Frau in den Isländersagas. In: Saga. Untersuchungen zur nordischen Literatur- und Sprachgeschichte, Nr. 2, hg. v. W. Baetke, Halle/ Saale 1958, S. 98; bes. S.98-122; er erklärt, daß die Häufigkeit des "Frauenmotivs *Hetzerin*" dessen Beliebtheit bei den Verfassern beweise. In den "großen Romanwerken der Hochblüte" trete das Motiv am ausgeprägtesten auf; es werde mit den Hauptereignissen verknüpft und stehe, die Großtaten eigentlich erst auslösend, im Zentrum des Geschehens (S. 109). Vgl. J. M. Jochens a. a. O., 1989, S. 106; sie erklärt mit Bezug auf R. Heller den Begriff *Hetzerin* so: er bezeichne "the role of the female instigator, who by goading and nagging forced an often reluctant husband to evil deeds of crime and revenge".

<sup>5</sup> J. M. Jochens a. a. O., 1989, S. 106, beschreibt das *Hetzerin*-Motiv als eines, "in which a woman urged a man to take revenge, almost always with terrifying success".

<sup>6</sup> Vgl. R. Heller a. a. O., 1958, S. 101; er erläutert hinsichtlich der weiblichen Hetzreden in den *Isländersagas*, daß die *Laxdøla saga* (mit 5 Zeugnissen) und die *Njáls saga* (mit 15 Zeugnissen) zusammen fast zwei Fünftel der insgesamt bezeugten "*Hetzreden*" enthielten. Er bezeichnet die Anschuldigungen, daß ein Mann feige sei oder hinter seinen Verwandten schmählich zurückstehe (also das *nið*-Schema) als Element, das mit der *hvöt* der Frau einhergehe (vgl. den Hinweis auf R. Heller unter anderem bei C. J. Clover a. a. O., 1986b, S. 143, oder bei W. I. Miller a. a. O., 1983a, S. 181, Anm. 90).

<sup>7</sup> J. M. Jochens a. a. O., 1989, S. 106.

<sup>8</sup> W. Krause a. a. O., 1926, S. 41. Weitere Hinweise auf Argumentationen in diesem Sinne liefert Rolf Heller a. a. O., 1958, S. 5, Anm. 2; vgl. auch J. L. Byock: Medieval Iceland. Society, sagas and power, University of California Press, Berkeley/ Los Angeles/ London 1988, S. 135; er äußert sich über die ältere Forschung und eine "large and growing literature" über die Frauenfiguren in den *Isländersagas*.

schließlich stellt sich die drängende Frage danach, wie die weibliche Handlungsweise einzuordnen ist: Geht ihre inhärente Bewertung primär auf einen genuinen isländischen Standpunkt des Hochmittelalters oder einen allgemeinen kontinentaleuropäischen christlichen zurück? Und mit welchem Ergebnis ist zwischen der diesbezüglichen Einschätzung in der Erzählzeit auf der einen und der erzählten Zeit auf der anderen Seite zu differenzieren? Dabei ist wichtig, darauf zu achten, von welchem Standpunkt aus diese weiblichen Aktivitäten in der Sagaforschung des 20. Jahrhunderts jeweils beurteilt werden.

In den *Isländersagas* ergreift die Frau die Initiative offenkundig meist dann, wenn ihr Rechtsvertreter bzw. ihre nächsten männlichen Verwandten passiv bleiben - etwa weil sie im Vergleich zu ihren Gegenspielern 'schwächer' sind, d.h. einen geringeren Sozialstatus und mithin weniger Einfluß besitzen oder sich die männlichen Intentionen von denen der Frau (explizit oder implizit) unterscheiden. Sie gibt sich damit allerdings in den Erzählungen keineswegs zufrieden und sorgt in bestimmten Fällen selbst, so oder so, für Genugtuung. Meist greift sie zur *hvöt*, die als das Charakteristikum weiblichen Engagements in den *Isländersagas* bezeichnet werden kann, aber in einigen Fällen schreitet sie auch tötlich ein - wobei sie in den *Íslendingasögur* freilich in keinem Fall einen typischen Rachedotschlag selbst ausführt.<sup>1</sup>

J. M. Jochens thematisiert die Diskrepanz zwischen Frauenrolle und Frauenbild; Frauen in der isländischen Wikingerzeit hätten keinerlei gesetzliche oder gerichtliche Verantwortung besessen, aber laut der *Isländersagas* "überwältigenden Einfluß" auf das Leben ihrer Ehemänner und Familien genommen,<sup>2</sup> wonach sie eine maßgebliche soziale Rolle gespielt haben müßten. Frauen seien im täglichen Leben aber keineswegs gegenüber den Männern gleichwertig und gleichberechtigt gewesen. Diese Bemerkung wird überraschen, weil Literatur doch wohl nicht programmatisch den Anspruch erhebt oder generell erfüllt, Realität unmittelbar oder genau zu erinnern. Die Autorin räumt später indessen ein, daß es nur sehr begrenzt möglich sei, von hochmittelalterlichen literarischen Zeugnissen auf die Gegebenheiten in der Wikingerzeit zu schließen. Die Frauenfiguren der *Isländersagas* seien in einer Weise ambivalent, die jeden Rückschluß auf die historische Situation spekulativ werden lasse.

Dagegen verzeichnet - teilweise in explizitem Widerspruch dazu - C. J. Clover einige "Parameter" der aktiven Frau in der altnordischen Überlieferung,<sup>3</sup> von denen sie die hochmittelalterliche Wirklichkeit mittelbar abzuleiten versucht. Sie konstatiert (wie vorab erwähnt), daß Weiblichkeit durch bestimmte Faktoren gleichsam "überboten" werden konnte.<sup>4</sup> So habe man die Erinnerung an

<sup>1</sup> In der *Grœnlendinga saga* wird berichtet, daß Freydis (die Ehefrau von Þorvarðr) in Vinland fünf Frauen eigenhändig tötet. Gemessen an der stereotypen Darstellung in den Sagas kennt diese Erzählung somit einen weiblichen Normbruch (der entsprechend als "*illa verk*" bezeichnet wird); vgl.

*Grœnlendinga saga*. In: *Eyrbyggja saga*, hg. v. E. Ól. Sveinsson, M. Þórðarson. ÍF 4, Reykjavík 1935, S. 239-269, hier Kap. 8, S. 266 f.; vgl. *Die Erzählung von den Grönländern*. In: Grönländer und Färinger Geschichten, hg. v. F. Niedner, übertr. v. E. von Mendelssohn. Thule 13, Jena 1912, S. 29-50, hier Kap. 8, S. 46-49.

<sup>2</sup> J. M. Jochens: The illicit love visit: An archaeology of Old Norse sexuality. In: *Journal of the History of Sexuality* 1, 1991, Nr. 3, S. 357-392 (im weiteren zit. als 1991a), S. 362.

<sup>3</sup> Vgl. C. J. Clover a. a. O., 1993, S. 366 ff.; vgl. dazu bes. Kapitel III, 4-4d.

<sup>4</sup> Dies. a. a. O., 1993, S. 369.



außergewöhnliche weibliche Persönlichkeiten vermutlich bewahrt, gerade weil es sich um Ausnahmen handelte. Die Art, wie in der norrönen Literatur von "hervorragenden Frauen" erzählt werde, lege einen relativ großen Spielraum zwischen "women's de jure status" und "women's de facto status" nahe; so hätten Frauen, insbesondere Witwen, die über beträchtliche materielle Ressourcen verfügten, offenbar genügend Einfluß gehabt, um sich über die Norm weiblicher Passivität hinwegzusetzen.

Wodurch aber ergibt sich diese widersprüchliche Auslegung derselben Zeugnisse? Besteht vielleicht eine innere Beziehung und nicht ein Gegensatz zwischen der Beurteilung der Frau als (im wesentlichen) Objekt männlichen sozialen Handelns, wie sie von Jenny Jochens vertreten wird, und der Geltung als (wenn auch nur im Sonderfall) soziales Subjekt, wie etwa Carol Clover meint?

Meines Erachtens konnotieren die Frauenfiguren der *Isländersagas* tatsächlich diese beiden Funktionen; der Frage, wie das Phänomen erzählerisch umgesetzt wird und warum es im isländischen Hochmittelalter in dieser Weise interessiert, soll diese Studie nachgehen.

\* Zur Chronologie nordistischer Forschungsansätze über die *Rächerin* in den *Isländersagas*

Zunächst ist dazu näher auf die Forschung zur Frau in den *Íslendingasögur* einzugehen. Folgende Themen, die in den Deutungen von J. Jochens und C. Clover bereits angeklungen sind, werden hier diskutiert: Stellt der (von mir sogenannte) *Rächerin*-Typus einen historischen Reflex der gesellschaftlichen Position der Frau dar? Oder handelt es sich ganz im Gegenteil beim Motiv *Hetzerin* ausschließlich um eine literarische Fiktion, jeweils frei erfunden von den hochmittelalterlichen männlichen Dichterpersönlichkeiten? Oder erlauben die *Isländersagas* gar, an ihnen indirekt eine tatsächliche isländische Entwicklung von der Wikingerzeit bis ins Hochmittelalter abzulesen, und womöglich ebenfalls die Genese der Frauenrolle und des Frauenbildes in diesem Zeitraum?

All das trifft so einfach sicher nicht zu. Letztlich ist es im besten Fall nur möglich, sich potentiellen Antworten, die die *Íslendingasögur* geben könnten, auf indirektem Wege zu nähern. Das erfordert, zum einen die inhärente Rationalität der Erzählungen und zum anderen deren gesellschaftliche Funktion in der Zeit, in der die Gattung entsteht, zu erschließen. Meine Überlegungen knüpfen vor allem an historisch jüngere Debatten in der internationalen Nordistik (und angrenzenden Disziplinen) an, die sich um neue Perspektiven bemühen.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Einleitend verweise ich auf den Überblick zu zentralen Themen der Sagaforschung von P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1993a, S. 325-327. Zu nennen sind vorab exemplarisch noch einmal Th. M. Andersson a. a. O., 1967; C. J. Clover: Icelandic Family Sagas. In: Old Norse-Icelandic Literature. A Critical Guide, hg. v. C. J. Clover, J. Lindow. Islandica 45, Cornell University Press, Ithaca 1985; J. L. Byock a. a. O., 1988.

---

\* Die Rächerin als 'soziale Realität'

Bereits die ältere literatur- und kulturgeschichtliche Forschung zum nordischen (und auch zum deutschen) Hochmittelalter, die in ihrer frühen positivistischen bzw. in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts stark ideologisch gefärbten Form in dieser Untersuchung mit Absicht vernachlässigt wird,<sup>1</sup> beschäftigt sich mit der in der altisländischen und germanischen Überlieferung beschriebenen Frau; allerdings sei einschlägige deutsche Forschungsliteratur zum Thema zumindest aufgelistet (s. u.) - die in vielem sicher vergleichbare skandinavische bleibt weitgehend ausgespart. Die literarischen Zeugnisse werden dabei in der früheren Forschung überwiegend als Verschriftlichung einer über dreihundert Jahre erhaltenen, originären mündlichen Tradition aufgefaßt (*Freiprosatheorie*).<sup>2</sup> Diese gilt als authentisch, und zwar sowohl hinsichtlich einzelner historischer Ereignisse und Personen als auch insgesamt im Blick auf Kultur und Weltbild der "heidnischen Nordgermanen".<sup>3</sup> Entsprechend betrachtet man die Protagonistin der *Íslendingasögur* als Abbild der gesellschaftlichen Situation der Frau seit der isländischen Landnahmezeit bis ins 13. und 14. Jahrhundert; zwischen erzählter Wikingerzeit und der Erzählzeit im Hochmittelalter wird also nicht differenziert.

Hier sei ein kurzer Überblick über frühe Arbeiten zum Thema vor allem aus dem "reichsdeutschen" Kulturraum angefügt; umfassende Literaturangaben zur 'älteren' und 'mittleren' Forschung zum Thema, besonders auch in Skandinavien bzw. Island, sind bei Rolf Heller zu finden:<sup>4</sup>

Karl Weinhold untersucht "Die deutschen Frauen in dem Mittelalter" (1851), unter besonderer Berücksichtigung der nordischen Frauen, und das "Altnordische Leben" (1856).<sup>5</sup> In letzterer Arbeit erläutert er die Rolle der Frau ausführlich im Kapitel über die "altnordische Ehe", wobei er zur Frage nach der sozialen Position der Frau im isländischen Kontext auch skandinavische (norwegische, dänische, schwedische) Zeugnisse berücksichtigt. Weitere Arbeiten folgen etwa von Kristian Kålund, "Familielivet på Island i den første

---

<sup>1</sup> S. o., Einleitung, mit kritischen Anmerkungen. Ergänzt sei, daß die deutschen nationalistischen Tendenzen auch zu einer unzulässigen, aber wachsenden "Historisierung" und "Germanisierung" der *Isländersagas* führten; s. dazu insbes. Julia Zernack a. a. O., 1994; vgl. zudem die Erläuterungen bei Th. M. Andersson, W. I. Miller a. a. O., 1989, S. viii (Vorwort); vgl. J. M. Jochens a. a. O., 1991a, S.362. Zu den Prozessen der Ideologisierung norröner Zeugnisse vgl. Gerd W. Weber: Nordische Vorzeit als chiliastische Zukunft. "Nordisches Erbe" und zyklisches Geschichtsbild in Skandinavien und Deutschland um 1800 - und später. In: Ders.: Mythos und Geschichte. Essays zur Geschichtsmythologie Skandinaviens in Mittelalter und Neuzeit, eingel. v. M. Clunies Ross. Hesperides. Studien zur Kultur des Okzidents, Bd. XII, hg. v. M. Dallapiazza, O. Hansen und G. W. Weber, Edizioni Parnaso, Trieste 2001, S. 153-189.

<sup>2</sup> Zu dieser Frage verweise ich auf Julia Zernack: Germanisches Altertum oder Nordisches Mittelalter, Vortrag an der J. W. Goethe-Universität Frankfurt/ Main, 8. Mai 2003 (nicht publiziert).

<sup>3</sup> Vgl. J. Zernack a. a. O. (Vortrag, nicht publiziert).

<sup>4</sup> Vgl. R. Heller a. a. O., 1958, S. VIX-XX (Literaturverzeichnis); weiteren Aufschluß über 'ältere' Arbeiten gibt zudem W. Krause a. a. O., 1926, S. IV (Vorwort); vgl. zudem R. Heller a. a. O., 1958, S. 5, Anm. 2; er macht hier Angaben zur vergleichsweise älteren Forschung. Auf eine kritische Erörterung der deutschen, skandinavischen bzw. nordischen Wissenschaftsgeschichte muß hier verzichtet werden; allerdings ist immer wieder auf den zitierten (nicht publizierten) Vortrag von Julia Zernack, Frankfurt/ Main, zu verweisen.

<sup>5</sup> Vgl. K. Weinhold: Die deutschen Frauen in dem Mittelalter, Gerold, Wien 1851, und ders.: Altnordisches Leben, Berlin 1856.

sagaperioden indtil 1030" (1870),<sup>1</sup> der sich primär auf die Themen Heirat, Ehe und "Frillenwesen", d. h. Konkubinat, in den *Isländersagas* konzentriert, von Alexander Bugge, der in "Vikingerne " (1904-1906)<sup>2</sup> nicht zuletzt auch die Frau der Wikingerzeit betrachtet und die Ansicht vertritt, daß insbesondere die soziale Stellung der Frau die Kultur eines Volkes spiegele, sowie von Wolfgang Krause, der "Die Frau in der isländischen Sprache" (1926)<sup>3</sup> untersucht und sich dabei primär auf Konrad Maurers "Vorlesungen über altnordische Rechtsgeschichte" (Bde. 1-4, 1907-1909), speziell auf den zweiten Band "Zum altnordischen Eherecht" (1908),<sup>4</sup> stützt. Weitere Ausführungen stammen von Hans von Jaden in Wien über "Islands Frauen und ihr Antheil an der heimischen Cultur und Literatur" (1901).<sup>5</sup> Auch Frauen beschäftigen sich mit dem Thema: Adeline Rittershaus arbeitet über die "Altnordischen Frauen" (1917),<sup>6</sup> Inga Lindholm geht es um "Kvinnoprofiler ur de isländska släktasagorna"<sup>7</sup> und Ida Naumann interessiert sich für "Altgermanisches Frauenleben" (1929).<sup>8</sup> Zeitgleich legt Otto Klose seine Arbeit über "Die Familienverhältnisse auf Island vor der Bekehrung zum Christentum auf Grund der Islendingasögur" (1929) vor.<sup>9</sup> Gustav Neckel arbeitet u. a. über "Die Stellung der Frau im germanischen Altertum" (1933).<sup>10</sup> Zudem konzentriert sich sowohl Gudmund Schütte auf das Weibliche, in "De episke Motiver: den handlende Kvinde og den ombejlde Kvinde" (1934),<sup>11</sup> als auch R. George Thomas in: "Some exceptional women in the Sagas" (1946-1953).<sup>12</sup>

Bemerkenswert erscheint in diesem kulturellen Kontext schon früh die Position von Andreas Heusler, auf die im folgenden Unterkapitel einzugehen ist.

<sup>1</sup> Vgl. Kr. Kålund: Familielivet på Island i den første sagaperioden (indtil 1030). In: Aarbøger for nordisk oldkyndighed og historie, o. O., 1870, S. 269 ff.

<sup>2</sup> Vgl. A. Bugge: Vikingerne. Billeder fra vore forefædres liv, Bd. 1-2, Christiania 1904-1906.

<sup>3</sup> Vgl. W. Krause a. a. O., 1926.

<sup>4</sup> Vgl. K. Maurer: Vorlesungen über altnordische Rechtsgeschichte, Bd. 1-4, Leipzig 1907-1909 (bes. Bd. 2: Zum altnordischen Eherecht, Leipzig 1908).

<sup>5</sup> Vgl. H. K. Freiherr von Jaden: Islands Frauen und ihr Antheil an der heimischen Cultur und Literatur: Vortrag gehalten im Vereine für erweiterte Frauenbildung. In: Jahresbericht des Vereins für erweiterte Frauenbildung, Wien 1901, S. 51-61.

<sup>6</sup> Vgl. A. Rittershaus: Altnordische Frauen, Frauenfeld/ Leipzig 1917.

<sup>7</sup> Vgl. I. Lindholm: Kvinnoprofiler ur de isländska släktasagorna. In: Finska Fornminnesföreningens Tidskrift 83, Helsinki (ohne weitere Angaben).

<sup>8</sup> Vgl. I. Naumann: Altgermanisches Frauenleben. In: Deutsche Volkheit, Bd. 1, Jena 1929.

<sup>9</sup> Vgl. O. Klose: Die Familienverhältnisse auf Island vor der Bekehrung zum Christentum auf Grund der Islendingasögur. In: Nordische Studien, Bd. 10, Braunschweig/ Berlin/ Hamburg 1929.

<sup>10</sup> Vgl. G. Neckel: Die Stellung der Frau im germanischen Altertum. In: ZfdA 70, 1933, S. 197-205.

<sup>11</sup> Vgl. G. Schütte: De episke Motiver: den handlende Kvinde og den ombejlde Kvinde. In: Studia Germanica, für E. A. Kock, 6. Dez. 1934, C. W. K. Glerup, Lund; Levin & Munksgaard, Kopenhagen 1934, S. 318-327 (Lunder Germanistische Forschungen 1, hg. v. E. Rooth).

<sup>12</sup> Vgl. R. G. Thomas: Some exceptional women in the Sagas. In: Saga-Book of the Viking society 13, 1952-1953, Nr. 5, S. 307-327.

### \* Die Rächerin als 'literarische Fiktion'

Rolf Heller weist dagegen das Postulat historischer Authentizität der Sagas und auch der weiblichen "Reizszenen" zurück, indem er beispielsweise eine These Gustav Neckels kritisiert.<sup>1</sup> Dieser habe gefolgert, daß es in der "Sagazeit" die "vornehmste Pflicht" der Frauen gewesen sei, die Männer "in Kampf und Tod" zu treiben;<sup>2</sup> die vorrangige weibliche Intention sei die "Wahrung des Ansehens der Sippe durch Blutrache" gewesen. Rolf Heller verlagert indessen den Schwerpunkt bei der Betrachtung der *Isländersagas* und spitzt dabei das Modell von Andreas Heusler<sup>3</sup> gleichsam zu; er konstatiert nunmehr die ausschließliche Fiktionalität der literarischen Frauenfiguren. Nach seiner Auffassung ist die "*Hetzerin* aus dichterischem Gestaltungswillen erwachsen"<sup>4</sup> (*Buchprosatheorie*). Das Motiv, dessen Entstehungszeit unbekannt sei, werde als eine Art 'konfliktauslösender Handlungsmotor' genutzt und besitze keinerlei kulturgeschichtliche Verbindung zur isländischen Wikingerzeit.<sup>5</sup>

Auch Anne Heinrichs steht insofern in der Tradition Heuslers, als sie von der Autonomie, Geschlossenheit und Stabilität der Literatur ausgeht, die von Geschichte unbeeinflusst bleibe. Sie betont vor allem stoffliche und motivliche Abhängigkeiten, z. B. zwischen Brynhildr, Sigríör in *stórráða* und Guðrún Ósvífrsdóttir.<sup>6</sup> Text- und gattungsübergreifende Parallelen werden durch das Postulat einer beständigen mündlichen Sagentradition erklärt. Jüngere literarische Frauenfiguren gingen auf eine ältere präpatriachale Kulturstufe zurück, der die Vorbilder für die Akteurinnen entstammten. A. Heinrichs ist deutlich einem feministischen Ansatz verpflichtet, wobei sie offenkundig nicht in Betracht zieht, daß bei mündlicher Tradierung zwangsläufig in gewissem Umfang neuere Aspekte Eingang fanden, weil sich die historischen Bedingungen änderten, so daß sich Neuerungen so oder so auch auf die überlieferten Traditionen auswirkten.

<sup>1</sup> Vgl. G. Neckel: Der Wert der isländischen Literatur, besonders für die Erkenntnis germanischer Frühzeit. In: Deutsche Island-Forschung 1930. Kultur. Veröffentlichungen der Schleswig-Holsteinischen Universitäts-Gesellschaft 27/ 28 (ohne weitere Angaben), S. 21, zit. n. R. Heller a. a. O., 1958, S. 5.

<sup>2</sup> R. Heller a. a. O., 1958, S. 5.

<sup>3</sup> Vgl. A. Heusler: Lied und Epos in germanischer Sagendichtung, Dortmund 1905; ders.: Nibelungensage und Nibelungenlied, Dortmund 1920; ders.: Die altgermanische Dichtung, Berlin 1923. Vgl. die Kritik von Walter Haug: Andreas Heuslers Heldensagenmodell. Prämissen, Kritik, Gegenentwurf. In: ZfdA 104, 1975, S. 273-292, bes. S. 274 sowie S. 274, Anm. 4; er legt dar, daß Heuslers Modell dogmatisiert und verbreitet worden sei von Hermann Schneider: Germanische Heldensage, Bd. I, Berlin 1928; in modifizierter Form erscheine es wiederum bei Klaus von See.

<sup>4</sup> R. Heller a. a. O., 1958, S. 6; vgl. dazu J. M. Jochens a. a. O., 1989, S. 101, und dies. a. a. O., 1991a, S. 362: Sie skizziert Forschungskontroversen zur Faktizität oder Fiktionalität des *Hetzerin*-Typs im Altisländischen in überwiegend feministischer Sicht.

<sup>5</sup> Vgl. R. Heller a. a. O., 1958, S. 117 f.

<sup>6</sup> Vgl. Anne Heinrichs: *Annat er vart eðli*. The type of the prepatriarchal women in Old Norse literature. In: Structure and Meaning in Old Norse Literature. New approaches to textual analysis and literary criticism. The Viking Collection 3, hg. v. J. Lindow, L. Lönnroth, G. W. Weber, Odense University Press, Odense 1986, S. 110-140 (zu der von ihr herangezogenen Literatur: S. 110, Anm. 2), und bes. S. 139 f.: Das Guðrún (-Kjartan-Bolli-) Muster in der *Laxdøða saga* korrespondiere dem Brynhild (-Sigurd-Gunnar-) Stoff der *eddischen Heldenlieder*; wobei der "Weg" der "Entlehnungen" noch immer ungeklärt sei.

Judith Jesch diskutiert ebenfalls die Frau in den *Isländersagas*, zunächst vor allem unter literarischen Gesichtspunkten.<sup>1</sup> Die gesellschaftliche Realität, die die Frau als Autorin bzw. Rezipientin beeinflusst habe<sup>2</sup> und sich zudem im Frauenbild artikuliere, dürfe zwar nicht völlig außer acht bleiben - aber sie sei nicht Sache der feministischen Literaturwissenschaft. Sie bekräftigt indirekt die Ansicht von Rolf Heller, indem sie formuliert: "The female inciters of the sagas are literary clichés".<sup>3</sup> Sie erklärt, daß er zwar die politische Unterdrückung der Frau nicht thematisiere, was aber den Wert seiner Analyse für die im weiteren Sinne feministische Arbeit nicht mindere, da sie das Weibliche sichtbar mache, was einem feministischen Anspruch entspreche.<sup>4</sup>

Im Sinne der *Isländischen Schule* und in feministischer Sicht betont beispielsweise Helga Kress ähnliches: "Íslendingesagaerne er litteratur, fiksjon, men ikke fakta".<sup>5</sup> Die *Isländische Schule* 'überbrückt' die Zeitspanne, die zwischen Erzählzeit und erzählter Zeit liegt (und die Sagaforschung immer wieder vor Fragen stellt), indem sie die Sagas entschieden als literarische Fiktion wertet. Ungeachtet der Anonymität ihrer Verfasser gelten sie als individuell und nach ästhetischen Kriterien künstlerisch gestaltete Werke. Der Verfasser einer Saga wird nach dieser Theorie vom Geschichte- bzw. Geschichten-Erzähler zum individuellen Autor.<sup>6</sup> Die Auffassung, daß die *Íslendingasögur* auf mündliche Quellen zurückgehen könnten, wird grundsätzlich abgelehnt; um den literarischen Gestaltungsprozeß zu erklären, bezieht man sich allein auf tradierte oder hypothetische schriftliche Quellen. Die Entstehung der Sagas wertet man als spezifisch isländischen, vom germanischen Kontext losgelösten Prozeß;<sup>7</sup> eventuelle Parallelen zu anderen Kulturen oder Zeiten werden nicht erwogen.

J. M. Jochens führt deutlich aus, daß die *Íslendingasögur* zwar bedingt historischen Informationswert besäßen, was vor allem das Geschlechterverhältnis betreffe.<sup>8</sup> Ein Ungleichgewicht der Geschlechter sei

<sup>1</sup> Vgl. J. Jesch a. a. O., 1991, S. 190.

<sup>2</sup> Vgl. hierzu Carolyne Larrington: *Women and writing in medieval Europe. A sourcebook*, Routledge, London/ New York 1995; vgl. Lars Lönnroth: *Sponsors, writers, and readers of early Norse literature*. In: *Social approaches to Viking Studies*, hg. v. R. Samson, Cruithne Press, Glasgow 1991, S. 3-10.

<sup>3</sup> J. Jesch a. a. O., 1991, S. 190; weiterhin heißt es an dieser Stelle: "Although the sagas prevent an alternative to the legal process, a way in which women could participate in public life, there is no evidence that this alternative existed outside literature".

<sup>4</sup> Vgl. dies. a. a. O., 1989, bes. S. 158 (und S. 154 f.). In der feministisch-nordistischen Literaturwissenschaft werde nach Belegen gesellschaftlicher Einflußnahme der Frau im Hochmittelalter gesucht: Interesse bestehe an den literarischen Frauenfiguren in altnordischen Texten und anderen Denkmälern der Vergangenheit, an Frauen als Rezipientinnen bzw. Autorinnen und überkommener Zeugnisse dieser Zeit.

<sup>5</sup> Helga Kress: *Meget samstavet må det tykkes deg. Om kvinneopprør og genretvang i sagaen om Laxdölene*. In: *Historisk tidskrift* 1-2, 1980, S. 266-280, bes. S. 266.

<sup>6</sup> Vgl. die Forschungskritik von Gerd W. Weber a. a. O., 1981, S. 148.

<sup>7</sup> Vgl. Th. M. Andersson, W. I. Miller a. a. O., 1989, insbes. S. vii-xiii; sie heben als das große Verdienst der *Isländischen Schule* die kritische isländische Edition *Íslenzk Fornrit* (1933-1960) hervor. Diese Reihe mit ihrem wissenschaftlichen Apparat ermögliche bzw. erleichtere den Zugang zu der Überlieferung, und seither sei das Interesse an den *Isländersagas* enorm gewachsen. Kritisiert wird allerdings, daß sich die *Isländische Schule* ausschließlich das "Isländische" und entsprechendes Detailwissen konzentriere und die Sagas im wesentlichen nicht in einen europäischen Kontext stelle, wie dies für amerikanische Forschungsansätze charakteristisch sei.

<sup>8</sup> Vgl. J. M. Jochens a. a. O., 1989, 120: "That oral tradition kept alive a female type completely at variance with social reality exceeds the limits of credibility".

historisch sehr wahrscheinlich - auch, wenn die Erzählungen den Protagonistinnen relativ große Freiheiten einräumten. Die "heroine" stelle aber letztlich eine literarische Fiktion dar:<sup>1</sup> "The domineering Icelandic heroine of the family sagas bears little resemblance to female existence and (...) should be consigned to the realm of male fiction".<sup>2</sup> Dieser männlichen Phantasie des Weiblichen in den Sagas ordnet Jenny Jochens eine didaktische Qualität zu.<sup>3</sup> So hätten klerikale Erzähler den mündlich tradierten Stoff stilisiert, um ihrem Publikum bestimmte, christlich-kirchlich modifizierte Vorstellungen von der Vergangenheit und den Ahnen in Island nahezu legen<sup>4</sup> und die Rezipienten im Sinne kirchlich-christlicher Ethik "aufzuklären" bzw. zu beeinflussen.<sup>5</sup>

Hier wird jedoch nicht reflektiert, daß in Island im 13. und 14. Jahrhundert (wie auch anderswo) sicherlich sowohl damals aktuelle, weltliche und kirchliche Einflüsse als auch traditionelle Gepflogenheiten das tägliche Leben beeinflussten. Dieses Zusammenwirken dürfte die historische Situation und Mentalität in Island viel tiefer geprägt haben als allein oder vorwiegend klerikale Intentionen.

Den Gedanken, daß die - ausschließlich überlieferten - schriftlichen Zeugnisse,<sup>6</sup> so oder so, Rückschlüsse auf soziale, kulturelle und ethische Bedingungen im hochmittelalterlichen Island erlauben könnten, stellt wiederum Guðrún Nordal prinzipiell zurück. Auch sie betont den rein fiktionalen Charakter der *Isländersagas*, die die heidnisch isländische Wikingerzeit portraitierten.<sup>7</sup> Sie ist der Meinung, daß deren Komposition von historischen Ereignissen, aber auch christlichen Ideen der hochmittelalterlichen Zeit nur marginal beeinflusst wurde - ganz anders als die authentische *Íslendinga saga* (die Teil der *Sturlunga saga* ist), die die Moralität der hochmittelalterlichen isländischen Gesellschaft abbildete.

Um die Entstehungszeit des Weiblichkeitsmodells der *Isländersagas* zu bestimmen, hat man sich immer wieder auf die isländische Wikingerzeit bezogen - die man dabei oft anhand der Sagas rekonstruieren möchte. Dies ist

<sup>1</sup> Vgl. ebd., S. 109: "(T)he power of the Icelandic heroine of the literary sagas is so impressive and her range of activity and influence so at variance with her Continental sisters that the question of her authenticity has to be raised".

<sup>2</sup> Ebd., S. 125.

<sup>3</sup> Vgl. G. W. Weber a. a. O., 1986, S. 434; er steht diesem Gedanken kritisch gegenüber.

<sup>4</sup> Vgl. M. Clunies Ross a. a. O., 1992, S. 108 f.; sie kritisiert diese Position von J. M. Jochens. Diese begründe die Diskrepanz zwischen der *aktiven* weiblichen Rolle in den *Íslendingasögur* und der *passiven* weiblichen Rolle in den eher realistischen *Samtiðarsögur* damit, daß so "policies and attitudes of the Church to marriage and women's condition generally" reflektiert würden; M. Clunies Ross hält dagegen, daß die *Rächerin* bereits in altnordischen heroischen Kontext auftrete, "which is unlikely to be the vehicle for Christian didacticism"; außerdem existierten neben dem 'weiblichen Provokateur' auch Frauenfiguren, die zwischen Konfliktparteien vermittelten.

<sup>5</sup> Die feministische Nordistik interessiert sich besonders für die Frage, inwieweit die kirchlich-christliche Ethik in der sozialen Realität umgesetzt wurde, und dabei speziell, ob bzw. in welchem Maß die weibliche Mitbestimmung bei der Eheschließung eine Rolle spielte; vgl. vorab J. M. Jochens a. a. O., 1989, S. 122; s. auch M. Clunies Ross: Concubinage in Anglo-Saxon England. In: Past and Present. A journal of historical studies 108, 1985, S. 3-34.

<sup>6</sup> Vgl. P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1993a, S. 18; er betont, daß die *geschriebenen* Zeugnisse die einzig erhaltenen Informationen darstellten und sie zwangsläufig nahezu absolute Souveränität besäßen; vgl. auch Th. M. Anderson, W. I. Miller a. a. O., 1989, S. xii.

<sup>7</sup> Vgl. G. Nordal a. a. O., 1998, S. 21 f. (und S. 21, Anm. 19 f., mit Forschungsliteratur, die sich mit dem Einfluß der hochmittelalterlichen Ethik auf die *Isländersagas* beschäftigt).

aber, wie bereits angedeutet, ein problematisches Vorgehen, weil es zwangsläufig in einen Zirkelschluß mündet.

Im Blick auf religionsgeschichtliche Fragen hat man das Christentum bzw. die christliche Lehre als einen gleichsam zivilisatorischen Entwicklungsfaktor der isländischen Gesellschaft aufgefaßt<sup>1</sup> und u. a. argumentiert, daß die altisländische Überlieferung eine "Konfrontation der Kulturen" in soziopolitischer<sup>2</sup> bzw. ethischer<sup>3</sup> Hinsicht widerspiegele.<sup>4</sup> Die *Isländersagas* indessen erlaubten gleichwohl nicht, christliche und heidnische Konzeptionen konsequent voneinander abzugrenzen,<sup>5</sup> wie man im Sinne meiner Kritik und der jüngerer Arbeiten auch argumentieren muß. P. Meulengracht Sørensen beispielsweise wendet sich dann auch gegen Auffassungen, die die komplexe Konzeption der Kultur innerhalb der *Íslendingasögur* beharrlich außer acht lassen, die faktisch Ideale paganer und christlicher Provenienz gleichermaßen beinhalte.<sup>6</sup> Dabei fasse man nicht allein die Kategorien 'Heroik' und 'Ehre' als Gegesätze zur christlichen Ethik auf, sondern setze unzulässigerweise auch die Begriffe 'heroisch' und 'heidnisch' gleich und identifiziere die Ethik der Sagas mit dem 'alten Ehrbegriff' der heroischen Dichtung. Erzählsequenzen, die dann dem vorausgesetzten heidnisch-heroischen Ehrbegriff nicht entsprächen, bewerte man als christlich. Selbstbehauptung und Rachepflicht betrachte man

<sup>1</sup> Zur Frage, in welcher Weise mit der Einführung des Christentums das heidnische Wertesystem bzw. die heidnische 'doctrina' in der isländischen Realität bzw. Literatur zurückgedrängt wurde, vgl. J. M. Jochens: Consent in marriage: Old Norse law, life, and literature. In: *Scandinavian Studies* 58, 1986, S. 142-176, hier S. 170, und die diesbezügliche Kritik von M. Clunies Ross a. a. O., 1992, S. 108 ff. Zu dieser Thematik in anderem Kontext G. Nordal a. a. O., S. 75 ff., die exemplarisch die Beziehung zwischen Þórðr und Sighvatr in der *Sturlunga saga* anführt: "Their relationship can be interpreted as an *exemplum* of the violent clash in the thirteenth century between the secular and more traditional values on the one hand, and the increasingly religious attitudes on the other" (S. 81).

<sup>2</sup> Vgl. A. Heinrichs a. a. O., 1986, S. 113; sie spricht von einem Aufeinandertreffen der Kulturen in der Geschichte, das die Literatur wiedergebe: "My theory is that the Brynhildr-Sigurðr story reflects a clash between two cultures, a prepatriarchal culture with strong female influence and the ultimately triumphant patriarchal culture".

<sup>3</sup> Vgl. G. Nordal a. a. O., 1998, S. 30; sie weist darauf hin, daß sich die unterschiedlichen Ideale in paganer und christlicher Ethik in der Einstellung gegenüber Tötung und Blutrache ausdrückten. Vgl. P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1993a, S. 448; er stellt dagegen für seinen Zusammenhang die soziale Notwendigkeit der Rache- und Totschlagsthematik in den *Isländersagas* heraus. In der feministisch orientierten Nordistik (repräsentativ sei J. M. Jochens genannt) geht man in der Regel davon aus, daß sich die christliche Ethik und Programmatik positiv auf die soziale Stellung der Frau ausgewirkt hätten. Zur Frage nach Frauenbild und Frauenrolle im Hochmittelalter in Island (und anderswo) verweise ich vorab auf R. Frank a. a. O., 1973, S. 473-484; John T. Noonan: Power to choose In: *Viator* 4. *Medieval and Renaissance Studies. Marriage in the Middle Ages*, Nr. 1, 1973, S. 419-434; Vern L. Bullough: Medieval medical and scientific views of women. In: *Viator* 4. *Medieval and Renaissance Studies. Marriage in the Middle Ages*, Nr. 5, 1973, S. 485-501.

<sup>4</sup> Vgl. Th. M. Andersson a. a. O., 1970, S. 575-593; er sieht das "klassische", heroische kriegerische Ideal in der *Heldendichtung* und ein "anderes", friedliches soziales Ideal in den *Isländersagas* bezeugt; vgl. dazu P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1993a, S. 312-316; er geht u. a. auf die Thesen Th. M. Anderssons ein. Diesem gehe es primär darum, *Heldendichtung* und *Isländersagas* als zwei verschiedene literarische Genres zu erfassen, und sekundär um zwei verschiedene Gesellschaftsordnungen, aber nicht um zwei Religionen oder Epochen.

<sup>5</sup> Vgl. A. Heinrichs a. a. O., 1986, S. 132. Sie muß jedoch trotz ihrer Überzeugung, daß es um eine "Konfrontation der Kulturen" gehe, konstatieren: "Christian and pagan elements are mysteriously combined".

<sup>6</sup> Vgl. P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1993, 325 ff.

als Gegensatz zu Maßhalten und Friedfertigkeit,<sup>1</sup> wobei man erstere als eindeutig heidnisch, letztere fraglos als christlich einordne.

#### \* Die *Rächerin* zwischen 'Faktum' und 'Fiktion'

Als einer der ersten Nordisten korrigiert Theodore M. Andersson solche spezifisch modernen, wenn nicht modernistischen Einschätzungen: "(T)he concept of moderation is older than Christianity and has hardly been a notable feature of Christian teaching"<sup>2</sup> (wobei allerdings zu bemerken ist, daß das Konzept der 'Mäßigung' bzw. die komplexe Art der Darstellung durchaus auch als originärer Reflex auf ältere oder spätere christliche Belehrung aufgefaßt werden kann). Die Erzählungen thematisierten weniger die Ablösung eines heidnischen durch ein christliches, sondern die eines kriegerischen durch ein soziales bzw. 'sozial verträgliches' Ideal. Dieses begründete den typischen Schluß der *Isländersagas*: sie enden meist damit, daß ein gesellschaftliches Gleichgewicht wiederhergestellt wird.<sup>3</sup>

Kirsten Hastrup strebt ebenfalls an, bei der Untersuchung altisländischer Zeugnisse auch Bezüge zwischen heidnischer Tradition und christlicher Lehre aufzudecken.<sup>4</sup> Sie knüpft hierzu an das Motiv des "noble heathen"<sup>5</sup> an. Argumentiert wird, daß in einer bereits christlichen Zeit das Heidentum sicherlich als "the *alter* order" wahrgenommen wurde, so daß der literarische "edle Heide", man könnte sagen der heidische und dabei moralisch integere Protagonist, zwischen beiden Religionen 'vermitteln' konnte. Als "mediating character" vermochte er im Hochmittelalter den Paganismus ebenso zu erklären wie die Übergänge zwischen den beiden Kulturen. Er habe sich sukzessive als literarischer Typus etabliert und avancierte letztlich zu einem isländischen "national symbol of honour and integrity".<sup>6</sup>

Über das 'Entweder-Oder' in der Sagaforschung hinaus, die entweder von voraussetzungsloser Tatsachendarstellung in Positivismus und *Freiprosatheorie* ausgeht oder sich auf Quellenkritik und Detailstudien einzelner Sagas im Sinne der *Buchprosatheorie* konzentriert, ist Theodore M. Andersson so ein

<sup>1</sup> Vgl. ebd., S. 318 f.; er kritisiert Michail I. Steblin-Kamenskij: *The saga mind*, übers. v. K. H. Ober, Odense University Press, Odense 1973, bes. S. 105-114. Dazu formuliert er, daß man in der Forschung mittelalterliche christliche Moralvorstellungen mit Humanität und Friedfertigkeit gleichsetze: "Kravet om fred og fredsommelighed hører snarere hjemme i et samfund uden statslige institutioner, fordi et sådant samfund ikke kan opretholdes uden denne betingelse" (S. 318). Analysen, die Helden wie Njáll og Gunnarr interpretierten "som kristne nytolkninger af hedenske helte, forløbere for kristendommen", weise M. I. Steblin-Kamenskij zurück "som anakronistisk påvirkede af det nittende århundredes sentimentale form for kristendom" (S. 318). Vgl. ferner die kritische Einschätzung der skizzierten Ansicht von M. I. Steblin-Kamenskij bei J. Harris a. a. O., 1986, S. 187-219.

<sup>2</sup> Th. M. Andersson a. a. O., 1970, S. 592.

<sup>3</sup> Vgl. ebd., S. 593: "(T)he saga (...) always ends with conciliation and with the restoration of social balance".

<sup>4</sup> Vgl. K. Hastrup a. a. O., 1990, S. 83-102 (Defining a society: the Icelandic Freestate between two worlds), S. 100.

<sup>5</sup> Lars Lönnroth: *The noble heathen: A theme in the sagas*. In: *Scandinavian Studies* 41, 1969, S. 1-29, etwa S. 4.

<sup>6</sup> K. Hastrup a. a. O., 1990, S. 83-102 (Defining a society: the Icelandic Freestate between two worlds), S. 100.



Wegbereiter für die neuere Forschung.<sup>1</sup> Er verknüpft die Postulate konsequenter mündlicher Erzähltradition und absolutem Literaturcharakter norröner Zeugnisse und geht bei seiner Analyse eines Großteils der überlieferten *Íslendingasögur* komparatistisch und strukturalistisch vor.<sup>2</sup>

Seither deuten Fragestellungen und Methoden aus der Literatursoziologie, der allgemeinen Geschichtswissenschaft und der Kulturgeschichte, die auf die *Isländersagas*, ihre Prämissen und eben auch Frauenfiguren bezogen bzw. angewandt werden, eine Richtungsänderung bei der Analyse an.<sup>3</sup> Als Ausblick auf die weiteren Ausführungen sei W. I. Miller zitiert: "There is reason to believe that the goading woman is more than just a literary commonplace".<sup>4</sup>

Margaret Clunies Ross konkretisiert hinsichtlich der "female inciter"<sup>5</sup> der *Isländersagas*, daß diese weniger als literarische Fiktion, sondern als erzählerisches Medium aufzufassen seien, durch das die Idee von Kontinuität ins Bild gesetzt werde. Dabei weise die Konzeption der "female inciter" auch auf ältere tradierte Erzählschemata und weibliche Imagines zurück. Dieser Eindruck werde dadurch gestützt, daß die "weiblichen Provokateure" sowohl im isländischen Hochmittelalter als auch in den übrigen älteren norrönen bzw. germanischen Zeugnissen in epischen Erzählungen im *Heroic Age* bzw. in einem *Heroic Age* angesiedelt werden: "To find female inciters in the family sagas is therefore to perceive a conceptual continuity with heroic literature rather than an innovation".<sup>6</sup>

In einer allgemeinen Sicht plädiert etwa Walter Haug für eine historisch-soziologische Betrachtungsweise in der Forschung zur (*Heldensage* und) *Heldendichtung*, um diese soziokulturell einbetten zu können.<sup>7</sup> Der Bezug auf

<sup>1</sup> Vgl. Th. M. Andersson: *The problem of Icelandic saga origins. A historical survey.* Yale Germanic Studies 1, Yale University Press, New Haven 1964. S. zudem Th. M. Andersson, W. I. Miller a. a. O., 1989, bes. S. 63; in diesem zweiten Teil der Untersuchung (Th. M. Andersson: *The literary setting*) faßt er die typischen philologischen Probleme (Textredaktionen, Datierung und Lokalisierung des Originaltextes, Quellenlage, Einflüsse, Komposition und Interpretation des Textes) zusammen und bietet eine Einführung zum Thema *Isländersagas* als literarisches Genre, wobei sie sich auf die kritische Edition *Íslensk Fornrit* stützt.

<sup>2</sup> Vgl. Th. M. Andersson a. a. O., 1967, hier S. 309: Dieses Werk beinhaltet die Analysen von 24 *Isländersagas*. Zur Diskussion der "Buchprosa-" und "Freiprosa-" Theorie bemerkt er: "(T)here seems to be no satisfactory way of bridging the gap between these alternatives" (S. 309). Entwickelt wird eine alternative Sicht - in der erklärten Absicht: "to reduce the chaos to manageable proportions" - indem er die Homogenität der Sagastruktur postuliert: "The family sagas do, after all, constitute a homogeneous genre capable of a homogeneous definition". Dabei werden strukturelle und stilistische Gemeinsamkeiten als "Normen" der Sagaliteratur betrachtet. Diese Beschreibung der Struktur der Sagas lautet pointiert: "(A) gradually mounting conflict culminating in a dramatic climax followed by some form of revenge and ultimately resolved by a reconciliation between the conflicting parties". Weiter heißt es, daß *Isländersagas* kaum aus einem "Vakuum" hervorgegangen sein konnten: "There must have been an artistic continuity between the preliterary and literary periods and the written saga must have derived much of its form and technique from the oral stories that went before" (S. 309).

<sup>3</sup> Vgl. dazu Eva Österberg: *Tystnadens strategi. Miljö och mentalitet i de isländska sagorna.* In: *Historisk Tidskrift* 2, 1991, S. 165-185, hier S. 168: "Sagorna är medvetet skapad litteratur och *samtidigt* baserad på tradition".

<sup>4</sup> Th. M. Andersson, W. I. Miller a. a. O., 1989, S. 20.

<sup>5</sup> M. Clunies Ross a. a. O., 1992, S. 108 ff.

<sup>6</sup> Ebd., S. 108; hier heißt es weiter, daß zu rechnen sei mit "archetypes of female roles in the politics of the heroic age, as that period is represented in early Germanic poetry".

<sup>7</sup> Vgl. W. Haug a. a. O., 1989, S. 308-325 (Normatives Modell oder hermeneutisches Experiment: Überlegungen zu einer grundsätzlichen Revision des Heuslerschen Nibelungen-Modells), S. 312 f.; er

den germanistischen Mediävisten Walter Haug und die *Heldendichtung* erscheint mir hier legitim, weil die *Íslendingasögur* in gewisser Weise, die in der Einleitung detailliert erläutert worden ist, strukturell und stilistisch mit jener Gattung zu vergleichen sind. Er spricht sich nachdrücklich - und wie mir scheint völlig zu Recht - dafür aus (und grenzt sich dabei entschieden vom "Heldensagenmodell" Andreas Heuslers ab), "daß die Heldendichtung nicht mit dem Rücken zur Geschichte und im Blick auf die in einem Stoff liegenden bewegenden menschlichen Konflikte entstanden ist und sich fortgeerbt hat, sondern daß sie primär Medium für die Auseinandersetzung mit historischer Erfahrung war".<sup>1</sup>

In ähnlichem Sinne äußert sich Preben Meulengracht Sørensen zu den *Isländersagas* - und der *Heldendichtung*: "Man kann sagen, daß die Heldendichtung und die Sagas die historische Wirklichkeit in einen Mythos umwandeln, der einige der wesentlichen Probleme der Zeit in sich aufzunehmen und zu erklären vermag".<sup>2</sup>

Das sei dadurch, daß man bei einer Frauengestalt wie Guðrún Gjúkadóttir anknüpfte, besonders erfolgreich gewesen, weil sie noch im isländischen Hochmittelalter (und darüber hinaus) bekannt war,<sup>3</sup> aber auch, weil man traditionell das Motiv Provokation mit dem Weiblichen verknüpft habe. Dieses Schema konnte noch im 13. und 14. Jahrhundert literarisch wieder aufgegriffen und aktualisiert werden: "Die *frýja* oder *hvöt*, die Aufreizung, bei der eine Frau einen Mann verhöhnt oder zur Rache aufreizt, ist ein klassisches Motiv sowohl der *Heldendichtung* wie der *Sagas*".<sup>4</sup> Doch obwohl sie vor allem dem Erzählmotiv nachgeformt seien, korrespondierten die Handlungsweisen der

---

kritisiert: Bei den Versuchen, die deutsche *Heldensage* im Vergleich mit der heroischen Epik anderer Völker und Zeiten soziokulturell einzubetten, spreche man vom *Heroic Age*, das unter charakteristischen Bedingungen den heldenepischen Typus hervorzubringe, und so habe man eine entsprechende allgemeinere Begriffsbestimmung in der Literaturwissenschaft erarbeiten müssen. Das Problem dabei sei aber häufig, daß der geschichtliche Aspekt weitgehend außer acht bliebe. Man bewege sich im konstruierten 'geschlossenen' Zeitraum des *Heroic Age* und unterscheide bestenfalls wechselnde Akzentuierungen aufgrund verschiedener Gesellschaftsstrukturen. Vgl. zur Forschungsdiskussion dessen, was *Heldensage*, *Heldendichtung* bzw. das Wesen des 'Heroischen' sei, bei G. W. Weber a. a. O., 1990, S. 447-481, bes. S. 449 ff.

<sup>1</sup> W. Haug a. a. O., 1989, S. 308-325 (Normatives Modell oder hermeneutisches Experiment: Überlegungen zu einer grundsätzlichen Revision des Heuslerschen Nibelungen-Modells), S. 313; vgl. ders. a. a. O., 1975, S. 282, wo es heißt: "Der Ausgangspunkt der Sagenbildung wäre also nicht, wie Heusler meinte, in dem Sinne die Geschichte, daß sich die Heldendichtung in einem Prozeß der enthistorisierenden Literarisierung von ihr entfernen würde, sondern es gäbe demnach im Ursprung zwei Pole, die Geschichte auf der einen und das literarische Schema auf der anderen Seite. Ist das richtig, so heißt das: Heroische Epik konstituiert sich dadurch, daß historische Erfahrung mittels literarischer Schemata zu sich selbst kommt".

<sup>2</sup> P. Meulengracht Sørensen: Guðrún Gjúkadóttir in Miðjumdalr. Zur Aktualität nordischer Heldensage im Island des 13. Jahrhunderts. In: Heinrich Beck (Hg.): *Heldensage und Heldendichtung im Germanischen*. Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde, Bd. 2, hg. v. Hrch. Beck, H. Jankuhn, R. Wenskus, Berlin/ New York 1988, S. 183-196, bes. S. 195.

<sup>3</sup> Vgl. ebd., S. 193; bestimmte Frauenfiguren des Hochmittelalters, so heißt es an diese Stelle, "vertreten jene absolute Loyalitätsforderung, für die Guðrún Gjúkadóttir die frühgeschichtliche Repräsentantin ist, und wie Guðrún handeln sie ohne Rücksicht auf die Konsequenzen ihres Handelns".

<sup>4</sup> Ders. a. a. O., 1993a, S. 18: "(I)sländingesagaerne blev skrevet i overensstemmelse med den viden om fortiden, der var til rådighed, og deres forfattere harmoniserede denne viden til et stort helhedsbillede"; vgl. auch ders. a. a. O., 1989, S. 146.

Akteurinnen der *Isländersagas* auch der Wirklichkeit. Durch die Frauenfiguren der Sagas habe man damalige zeitgenössische Ereignisse begründen können.

Es ist hier allerdings nach der Art und Weise zu fragen, wie isländische Geschichte und die folgende Gestaltung in den *Isländersagas* sich gegenseitig beeinflussten, d. h. nach der gesellschaftlichen Funktion des Erzählens und der Texte und den Voraussetzungen dafür.<sup>1</sup>

Walter Haug etwa erläutert (am Beispiel der *Swanhildsage*), daß in Form der Sage historische Erfahrung, die der Mensch mit bzw. in der Geschichte mache, tradiert werde, wobei diese Erfahrung letztlich im Erzählten "auf eine Metapher einschrumpft".<sup>2</sup> Im Tradieren von Geschichte und Geschichten manifestiert sich also die historische Erfahrung, motiviert entsprechendes sinnvolles Handeln und verfestigt sich zu einer gängigen Vorstellung.<sup>3</sup>

Ansätze mit vergleichbarem Tenor sind freilich ebenfalls in der heutigen Sagaforschung relevant und werden hier fortentwickelt. P. Meulengracht Sørensen z. B. führt aus, daß die Gattung *Isländersaga* keine "historische Quelle" darstelle, wie sie die heutige Historiographie auffasse;<sup>4</sup> eine absolute "historische Wahrheit" hinter den Texten lasse sich auch im "Säurebad der Quellenkritik" nicht aufdecken. Allerdings bilde deren literarische Form einen wichtigen Bestandteil ihrer Authentizität;<sup>5</sup> der "literarische Raum" der *Íslendingasögur* sei Element des "totalen Raumes" der hochmittelalterlichen isländischen Wirklichkeit: "Der var en gensidig spejling og påvirkning mellem dem. Sagaerne formedes i overenstemmelse med islændingenenes forestillinger og viden om sig selv, men sagaerne formede også disse forestillinger".<sup>6</sup> Die *Isländersagas* wären demnach sowohl in gewissem Rahmen eine Beschreibung der historischen Situation als auch deren literarisch verarbeitete Version, ohne daß die Texte ihre Wahrscheinlichkeit eingebüßt hätten, denn: "alt sammen

<sup>1</sup> Vgl. etwa M. Clunies Ross a. a. O., 1992, S. 107: "Thirteenth-century texts and the traditions they were based on formed part of the conceptual universe of the saga writer (or writers) and his audience; some of those traditions were purely native ones, some were formulated by Christian churchmen"; vgl. P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1993a, S. 326 f.

<sup>2</sup> W. Haug a. a. O., 1989, S. 236-256 (Struktur und Geschichte. Ein literaturtheoretisches Experiment), S. 236 f. Hier zeigt er darüber hinaus einen inneren Widerspruch auf, der beim Versuch, "Geschichte" und "Struktur" (etwa in der Literatur, m. a. W. "Geschichtsprozeß" und "Erkenntnisprozeß") aufeinander zu beziehen, hervortrete und sich logisch nicht völlig auflösen lasse: es handele sich letztlich um den "Widerspruch zwischen Kontinuität und Diskontinuität, der alle Prozesse des Lebendigen kennzeichnet" (S. 237).

<sup>3</sup> Vgl. M. Clunies Ross: Prolonged echoes. Old Norse myths in medieval Northern society. Bd. 1: The myths, 1994, S. 24 f.; sie erklärt, Erzählung sei "one of the means by which humans organise their experience and memory of events. (...) We know that narrative expression is governed by conventions which may differ from culture to culture, but we expect to be able to recognise certain key qualities in all textual and visual or kinetic products we identify as narrative in mode"; damit ergänzt sie ihre Begriffsbestimmung für den Mythos.

<sup>4</sup> P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1993a, S. 18 f., wonach die *Isländersagas* zwischen heutiger Literaturwissenschaft, Geschichtswissenschaft und Ethnologie anzusiedeln sind, und S. 26 ff., wo es um eine Verknüpfung literaturwissenschaftlicher und ethnologischer Methoden geht. Vgl. exemplarisch M. Clunies Ross a. a. O., 1994, S. 86; K. Hastrup a. a. O., 1985; dies. a. a. O., 1990. Vgl. Kapitel III, in dem ich detailliert auf zahlreiche sozioethnologisch orientierte nordistische Ansätze eingehe.

<sup>5</sup> Vgl. P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1993a, S. 19: "Sagaerne har omsmeltet traditionens materiale, og formen er i sig selv en vigtig del af sandheden".

<sup>6</sup> Ebd., S. 26.

blev det absorberet af sagaerne, som en del af deres verdensbillede".<sup>1</sup> Die relativ verlässlichen "historischen Kerne" der Sagaliteratur stellten also weniger individuelle Tatsachen der Geschichte, sondern allgemeinere, historisch glaubhafte kulturelle Aussagen dar.

Die neuere Sagaforschung konzentriert sich zunehmend auf diese Aspekte. Dabei beginnt sich die Erkenntnis durchzusetzen, daß eine charakteristische Norm, die sich in den Erzählungen explizit oder implizit, aber konsequent ausdrückt bzw. und über die Akteure in zu bestimmender Weise vermittelt wird, eine zentrale Funktion der Gattung darstellt, die noch wichtiger erscheint als das historische Faktum.<sup>2</sup> In den von mir vor allem herangezogenen Bereichen der neueren Nordistik besteht Konsens darüber, daß die *Isländersagas* keineswegs reine Fiktion sind, auch wenn dies für einzelne Erzählelemente zutreffen mag. Man hat erkannt, daß die beschriebenen sozialen Prozesse und kulturellen Werte plausibel bzw. realistisch sind und sich dazu in ethnographischen Studien über "vorstaatliche" bzw. "segmentäre Gesellschaften" im kulturellen Vergleich weltweit immer wieder Parallelen finden, die kaum jemals durch Abhängigkeiten in historischen Zeiten erklärt werden können.<sup>3</sup> So bietet es sich unter bestimmten Voraussetzungen an (die ich eingangs dargelegt habe), heutige sozioethnologische Erkenntnisse und Methoden einmal systematisch für die Analyse der *Íslendingasögur* heranzuziehen<sup>4</sup> - ohne allerdings in die Muster früher "germanistischer" (oder antiker) Ethnographie zurückzufallen.<sup>5</sup> Grundsätzlich jedoch ist immer wieder zu betonen, daß es bei einer Analyse nicht ausreicht, die literarisch dargestellte

<sup>1</sup> Ebd., S. 18, sowie auch S. 17, wo der Kontext der *Isländersagas* als die "Sagawelt", "sagaverdenen", bezeichnet wird, die ein komplexes "Bedeutungsuniversum", "et helt betydningunivers" darstelle; s. o., Einleitung.

<sup>2</sup> Vgl. zur isländischen Geschichte vorerst exemplarisch Jón V. Sigurðsson: *Goder og maktforhold på Island i fristadstiden*, Historisk Institutt Universitetet i Bergen, Bergen 1993; E. Paul Durrenberger: *The dynamics of medieval Iceland: Political economy and literature*, University of Iowa Press, Iowa City 1992; W. I. Miller: *Bloodtaking and peacemaking: Feud, law and society in saga Iceland*, University of Chicago Press, Chicago 1990; J. L. Byock a. a. O., 1988. Vgl. Kapitel III, 5, mit weiteren nordistischen Arbeiten zum Thema.

<sup>3</sup> Vgl. z. B. Th. M. Andersson, W. I. Miller a. a. O., 1989, S. xi f.: "The saga writers did not invent the culture and society in which they placed their stories; they did not invent the norms of gift exchange and the feuding process. These were for the most part given to them ready-made by the reality of an experience shared with their audience. Part of this shared experience came from growing up and working in the same land, part of it came from hearing the stories and about the characters who make up the world of the sagas. Life and art influenced each other. The sagas were born of the experience of living in Iceland and in turn did much to create a consciousness of that experience".

<sup>4</sup> Vgl. ebd., S. xi-xiii, über die neuere Forschung (die die Sagaliteratur aus der "isländischen Isolation" befreie und im kulturellen Vergleich sehe); vgl. neben den bisher genannten Arbeiten auch etwa Torben A. Vestergaard: *The system of kinship in early Norwegian law*. In: *Mediaeval Scandinavia* 12, 1988, S. 160-193; ders.: *Marriage exchange and social structure in Old Norse mythology*. In: *Social approaches to Viking Studies*, hg. v. R. Samson, Cruithne Press, Glasgow 1991, S. 21-34; K. Hastrup a. a. O., 1990, S. 44-58 (*Kinship in medieval Iceland*); dies. a. a. O., 1985, bes. S. 70-104; Stephen B. Barlow: *Old Icelandic kinship terminology: An anomaly*. In: *Ethnology* 20, 1981, S. 191-202; E. Paul Durrenberger: *The Icelandic Family Sagas as totemic artefacts*. In: *Social approaches to Viking Studies*, hg. v. R. Samson, Cruithne Press, Glasgow 1991, S. 11-17. Vgl. zudem Victor W. Turner: *An anthropological approach to the Icelandic saga*. In: *The translation of culture. Essays to E. E. Evans-Pritchard*, hg. v. T. O. Beidelman, Tavistock Publications, London 1971, S. 349-374; E. Paul Durrenberger, Gísli Pálsson (Hgg.): *The anthropology of Iceland*, University of Iowa Press, Iowa City 1989. Zu meinem sozioethnologischen Themenschwerpunkt vgl. Kapitel III (mit weiteren nordistischen Arbeiten).

<sup>5</sup> Vgl. Th. M. Andersson, W. I. Miller a. a. O., 1989, S. xi.

Realität und die darin agierende Frauenfigur entweder als authentisch oder fiktiv zu beurteilen. Statt dessen ist stets von einem Zusammenwirken der hochmittelalterlichen literarischen und mentalen Kultur und der Überlieferung der isländischen Geschichte von der Wikingerzeit bis ins Hochmittelalter auszugehen und dabei nach der ideellen (bzw. ideologischen) Konzeption und mithin der gesellschaftlichen Funktion der hochmittelalterlichen *Isländersagas* zu fragen. Während diese Problematik in der 'früheren' und 'mittleren' Sagaforschung weitgehend unbeachtet blieb, zeigen wegbereitende neueren Arbeiten diesbezüglich kritische Perspektiven auf, wovon ich im weiteren sprechen werde.

C. J. Clover beispielsweise, um zu meiner Argumentation zurückzukehren, bezieht heutige ethnographische Erkenntnisse ein und vergleicht das *hvöt*-Schema in norrönen Zeugnissen mit der in der Ethnologie bekannten, kulturübergreifend bezeugten weiblichen Klage tradition.<sup>1</sup> Bei ihrem strukturalistischen Vorgehen geht sie davon aus, daß Frauen in vorstaatlichen Gesellschaften, die durch das Fehdewesen reguliert worden sind oder werden, häufig eine zentrale soziale Aufgabe erfüllten.<sup>2</sup>

Die soziaethnologisch orientierte, soziokulturelle Analyse des Sozialsystems der *Isländersagas* (und, ansatzweise, auch der Gesellschaftsgefüge, die in germanischer *Heldensage* und *Heldendichtung* dargestellt werden) bezieht über Detailstudien hinaus eine größere Auswahl von Sagas ein.<sup>3</sup> Dabei nutzt man differenzierende Methoden, die des Strukturalismus, der Semiotik und der Ideologiekritik, um weiter zur Sinnstruktur, Symbolik und Bedeutung der *Íslendingasögur* vorzudringen.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Vgl. Theresa C. Brakeley: Mourning songs. In: Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend, Bd. 2, Funk & Wagnalls, New York 1950, S. 755-757: Die Klage tradition sei "age-old and world-wide, and the attendant beliefs and practices are markedly similar - whether the singing is Russian or Australian, African or Polynesian, Irish or Corsican, American Indian or Arabic" (S. 755), zit. n. C. J. Clover a. a. O., 1986b, S. 162, Anm. 36, und bes. S. 162 ff., S. 168 ff., S. 179 f.; vgl. Judith Jesch a. a. O., 1989, S. 163; sie weist hingegen mit Bezug auf literarästhetische Prämissen einen kulturhistorischen Deutungsansatz entschieden zurück.

<sup>2</sup> Vgl. C. J. Clover a. a. O., 1986b, S. 174: "(W)omen commonly play, and are expected to play, an integral role in the intricate system of rules that govern feud, and that their role is remarkably similar, as are the rules of the feud itself, from society to society. (...) it suggests that there lies a social reality behind the motif of the whetting woman in Edda and saga, and that this social reality is rather more complicated than either literary or social historians have appreciated". Vgl. Kapitel III; vorab zitiere ich, als Ausblick auf die Diskussion in der feministischen orientierten Soziaethnologie, Nancy Tanner: Matrilocality in Indonesia and Africa and among black Americans. In: Woman, culture, and society, hg. v. M. Zimbalist Rosaldo, L. Lamphere, Stanford University Press, Stanford 1974, S. 129-156, hier S. 129 f.: "In fact, the women are more important than we tend to expect women to be in any kinship system. (...) Kinship deals with intimate aspects of life and is based on cultural constructs that are very deep and rarely examined".

<sup>3</sup> Als ein Vorreiter dieser Richtung ist wieder zu nennen Th. M. Andersson a. a. O., 1967; s. ähnlich umfassend, im Blick auf den Mythos im Altnordischen, M. Clunies Ross a. a. O., 1994; dies.: Prolonged echoes. Old Norse myths in medieval Northern society, Bd. 2: The reception of Norse myths in medieval Iceland, Odense University Press, Odense 1998.

<sup>4</sup> Auf die hierbei relevanten Forschungsarbeiten komme ich vor allem in Hauptteil C zu sprechen; ich erwähne vorerst Roland Barthes: Mythen des Alltags, ins Dt. übers. v. H. Scheffel, 17. Aufl., Frankfurt/Main 1995.

\* Schwerpunkte der neueren Nordistik bei der Deutung der *Rächerin* in den *Isländersagas*

-> Sozioökonomische Argumentationen

Die weibliche *hvöt*, mithin die Racheforderungen der Frauengestalten der *Isländersagas* bzw. deren Spielraum dafür, wird natürlich unterschiedlich gedeutet, indem man vor allem sozioökonomische, soziopolitische und/oder emotionale Motivationen voraussetzt.

Das Interesse der Akteurinnen an Blutrache anstelle friedlicher, etwa durch Bußzahlung erzielter Beilegung der Fehde, die in den *Isländersagas* häufig von männlichen Protagonisten bevorzugt wird, erklärt C. J. Clover soziologisch und ökonomisch. Der Grund dafür sei die rechtliche und wirtschaftliche Benachteiligung der Frau bei Erbschaften und Bußzahlungen, die beim Tod des Ehemannes, Sohnes oder nahen männlichen Verwandten fällig werden. Weil die Frau an der gerichtlichen Verfolgung und Geldbuße, die männliche Hinterbliebene erhielten, nicht teilhätte, fühlte sie sich auch nicht an die vertragliche 'männliche' Form der Beilegung gebunden.<sup>1</sup>

Dabei muß jedoch hinterfragt werden - was einen wichtigen Bestandteil dieser Arbeit ausmacht -, ob die Frau in den *Isländersagas* tatsächlich gegenüber ihren Angehörigen ein solch entschiedenes, ausschließlich persönliches Interesse vertritt und vertreten darf.

W. I. Miller argumentiert ähnlich, daß eine materielle Benachteiligung der Frau bzw. ihrer Verwandten die weibliche Initiative dafür begründe, eine Schädigung durch Rache wettzumachen, was er am Beispiel der Witwe Hildigunnr in der *Njáls saga* zeigt. Sie verpflichtet ihren Rechtsvertreter Flosi, den Bruder ihres Vaters, per *hvöt* zur Rache, um so die Erschlagung ihres Ehemannes Höskuldr auszugleichen.<sup>2</sup>

Diese Annahme, daß die weibliche Initiative in den *Isländersagas* auf 'innerfamiliäre' und insofern 'persönliche' materielle Benachteiligung zurückgeht, basiert auf der Vorstellung, daß es der Frau möglich war - je nach Forschungsmeinung im Saga-Sozialsystem oder aber in der wikingerzeitlichen bzw. hochmittelalterlichen Gesellschaft -, eine Gegenposition gegenüber dem

<sup>1</sup> Vgl. C. J. Clover a. a. O., 1986b, S. 171 f. (und ferner S. 174 f.): "(I)f women did in fact resist judicial composition more readily than men, they did so because they were excluded from the legal arena and hence from whatever agonistic satisfaction was to be had from the successful prosecution of a case (...); because little or no economic benefit ran to them directly from a judicial settlement; and finally because (...) the death rituals of the old system not only provided women an emotional and artistic outlet but also involved them, in a way that the new system evidently did not, in the family politics of honor and inheritance".

<sup>2</sup> Vgl. W. I. Miller a. a. O., 1983a, S. 183 f.: "Hildigunn, who as widow would not receive wergeld anyway, had no inducement to settle; she could only be satisfied by blood. There is also an indication (...) that Hildigunn did not feel the benefit of the killing case ran to her. The case belonged to the heirs, and since she was childless her husband's heirs were not of her blood. She wanted something done for her by her blood". Auf dieses Beispiel bezieht sich auch C. J. Clover a. a. O., 1986b, S. 142 ff. und S. 175 ff.; vgl. ebenfalls J. Jesch a. a. O., 1991, S. 191; vgl. als spezielle Literatur zur *Njáls saga* etwa Th. M. Andersson a. a. O., 1967, S. 291-307; Lars Lönnroth: *Njáls saga. A critical introduction*, University of California Press, Berkeley 1976; W. I. Miller: *Justifying Skarpheðinn: of pretext and politics in the Icelandic bloodfeud*. In: *Scandinavian Studies* 55, 1983, S. 316-344 (im weiteren zit. als 1986b).

Mann einzunehmen bzw. sich gegen die männliche Ordnung zu stellen. Wie sich indessen zeigen wird, ist ein derartiger Geschlechterantagonismus weder für die Landnahmezeit noch das Hochmittelalter in Island historisch wahrscheinlich;<sup>1</sup> er spielt vielmehr vor allem seit dem *women's liberation movement* der siebziger Jahre im 20. Jahrhundert in der westlichen Welt eine zunehmend größere Rolle.<sup>2</sup>

Die "modernen Spekulationen" über eine antithetische Geschlechterrelation in den *Isländersagas* weist ebenfalls C. J. Clover zurück,<sup>3</sup> wobei sie sogar das Postulat einer Komplementarität der Geschlechter in den Sagas einbezieht.<sup>4</sup> Die antithetischen Sichtweisen seien zu "einfach" und zu "modern" insofern, als sich ein "two-sex-thinking"<sup>5</sup> - man könnte von einem "Subjekt-Objekt-Problem" der Geschlechter sprechen - erst mit der Christianisierung in Island entwickelt habe, das sich im Hochmittelalter schließlich durchgesetzt und tiefgreifende Veränderungen mit sich gebracht habe.<sup>6</sup> Zuvor werde ein mit der christlich-westlichen Konzeption nicht vergleichbares "one-sex-system" existiert haben.<sup>7</sup> Jedenfalls müßte auch das isländische System besser als durch feministische, häufig fraglich erscheinende Ansätze erklärt werden, was ich anstrebe.

#### -> Soziopolitische Argumentationen und feministische Patriarchatskritik

Feministische Arbeiten, die sich auf "das Weibliche" bzw. "die Frau" konzentrieren, beschäftigen sich im allgemeinen damit, die in der jeweils untersuchten Kultur anzutreffenden männlichen Strategien für die Subordination der Frau aufzudecken.<sup>8</sup> Die systematische männliche Unterdrückung und

<sup>1</sup> Vgl. dazu Brigitta Hauser-Schäublin: Das Werden einer geschlechterspezifischen Ethnologie (im deutschsprachigen Raum). Einführung. In: Dies. (Hg.): *Ethnologische Frauenforschung. Ansätze, Methoden, Resultate*, Berlin 1991, S. 9-37.

<sup>2</sup> Vgl. Kapitel III, 6 und Exkurs.

<sup>3</sup> C. J. Clover a. a. O., 1993, S. 365, und S. 365, Anm. 8; hier nennt sie weiterführende Literatur.

<sup>4</sup> Vgl. P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1993a, S. 213: "Det er, om ikke en universel kendsgerning, så dog en etnografisk commonplace, at mandens rolle dominerer kvindens i det sociale system"; gleichwohl werde männliche Dominanz in den *Isländersagas* nicht einseitig bekräftigt (S. 214); vgl. auch Kapitel V, 3. Vgl. auch U. Wesel a. a. O., 1994, bes. S. 147; er thematisiert (in anderem Zusammenhang) Vorbehalte gegenüber der generellen gesellschaftlichen Dominanz des Mannes, von der feministische Arbeiten ausgehen, z. B. M. Zimbalist Rosaldo, L. Lamphere (Hgg.): *Woman, culture, and society*, Stanford University Press, Stanford 1974.

<sup>5</sup> C. J. Clover a. a. O., 1993, S. 377.

<sup>6</sup> Vgl. A. J. Gurjewitsch a. a. O., 1994; vgl. Peter Brown: *Die Entstehung des christlichen Europa*. Aus dem Engl. übers. v. E. Hahlbrock, München 1996.

<sup>7</sup> C. J. Clover a. a. O., 1993, S. 377; sie geht davon aus, daß die Grundlage für die Konzeptionen der sozialen Rollen im Altnordischen ein "*one-sex-model*" sei (diesen Terminus verwendet sie in Anlehnung an Thomas Laqueur: *Making sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*, Making sex: *Body and gender from the Greeks to Freud*, Cambridge University Press, Cambridge/ Mass. u. a. 1990; dabei bilde, wie im Patriarchat, das Männliche den Maßstab), und S. 385 ff., zur Diskussion christlicher Einflüsse.

<sup>8</sup> Dabei wird weibliches Engagement im allgemeinen, wie es auch immer historisch einzuordnen bzw. tradiert worden ist, als vorbildlich beurteilt; die Frauen gelten als charakterlich stark, und Parallelen zum heutigen Geschlechterverhältnis werden konstatiert: "Though our knowledge of the past is sometimes sketchy, there is little reason to believe that early sexual orders were substantially different from those observed around the world today", so M. Zimbalist Rosaldo, L. Lamphere: *Introduction*. In: Diess.: *Women, culture and society*. Stanford University Press, Stanford/ Calif. 1974, S. 1-15, S. 3; vgl. darüber hinaus M. Zimbalist Rosaldo: *Women, culture, and society: A theoretical overview*. In: M.

Abwertung des Weiblichen als "Geschlecht zweiter Klasse" ("second sex") führten jedoch umgekehrt im besten Fall dazu, daß Frauen außerordentliche Kompetenzen ausbildeten, sei es im künstlerischen, politischen oder alltäglich-praktischen Bereich.<sup>1</sup>

Die Untersuchungen zielen darauf, kulturelle Gemeinsamkeiten in der sozialen Situation der Frau aufzudecken, um möglichst Vorbilder aufzuspüren,<sup>2</sup> die dazu beitragen könnten, die beanspruchte Gleichberechtigung der Geschlechter generell, aber vor allem für die Gegenwart, zu legitimieren.<sup>3</sup> Derartige Konstruktionen - die auf den Konflikten bzw. dem Problembewußtsein in heutigen westlichen Gesellschaften basieren und eine Gleichberechtigung der Frau gegenüber dem Mann begründen sollen<sup>4</sup> - verzerren indessen zwangsläufig das Bild, das entweder ethnographische Materialien liefern oder, bezogen auf meine Fragestellung, die hochmittelalterlichen *Isländersagas*.

Auch in der feministisch orientierten Nordistik wird in ähnlicher Weise argumentiert, daß die weiblichen Aktivitäten in den *Isländersagas* durch die Subordination des weiblichen Individuums motiviert würden. Dabei läßt sich nicht immer zweifelsfrei erkennen, ob vom Saga-Sozialsystem oder der isländischen sozialen Realität die Rede ist und inwieweit zwischen Wikingerzeit und Hochmittelalter in Island differenziert wird. Die *hvöt* der Frau jedenfalls

---

Zimbalist Rosaldo, L. Lamphere (Hgg.): *Women, culture and society*, Stanford University Press, Stanford/ Calif. 1974, S. 17-42, bes. S. 17; sie erklärt: "(W)omen everywhere lack generally recognized and culturally valued authority"; dagegen kritisiert diese Positionen amerikanischer feministischer Anthropologie U. Wesel a. a. O., 1994, S. 147f.

<sup>1</sup> Vgl. Helga Kress: Ser du dette sverdet, møy? Om undertrykkelsen av det kvinnelige og oppkomsten av et patriarkat i norrøn litteratur. In: *Edda* 3, 1992, S. 203-215, bes. S. 214: Die *Isländersagas* belegten den männlichen Kampf gegen die starken Frauen und die Versuche der Unterdrückung, aber auch den weiblichen Widerstand. Auf die Positionen der feministisch orientierten Nordistik gehe ich im weiteren näher ein, vgl. bes. Kapitel III, 6 und Exkurs; vgl. vorab eine Skizze der Themen feministischer Nordistik (bzw. Wissenschaft) etwa bei J. Jesch a. a. O., 1989, bes. S. 159-167, oder bei M. Clunies Ross a. a. O., 1992, S. 117.

<sup>2</sup> Vgl. M. Zimbalist Rosaldo, L. Lamphere a. a. O., 1974, S. 1-15 (Introduction), bes. S. 3 f.; sie beziehen sich auf Berichte über anscheinend - bzw., wie sich zeigen wird, nur vermeintlich - matriachale Gesellschaften, mit der Begründung: "Matriachal accounts of past societies have, of course, the advantage of suggesting that contemporary sexual asymmetry is in no way natural. And one might even argue that the idea of matriarchy constitutes a useful myth, a guide for present action, and that it is important insofar as it enjoins us to imagine a world in which women have real power", und resümiert wird: "As a myth or a utopian vision, the idea of matriarchy has currency today as a source of hope for women" (S. 4). Vgl. indessen Judith Bamberger: The myth of matriarchy: Why men rule women in primitive societies. In: M. Zimbalist Rosaldo, L. Lamphere (Hgg.): *Women, culture and society*, Stanford University Press, Stanford/ Calif. 1974, S. 263-280, S. 271 (sowie zudem S. 276 und S. 279 f.); sie weist kritisch darauf hin, daß solche Berichte gerade das moralische und "politische" Versagen von Frauen als Herrscherinnen hervorkehrten: "(A)t the time of Creation the women ruled, keeping the men in subjection and fear until they discovered the source of female power and decided to wrench it from them" (S. 271) - und somit, so würde ich folgern, gerade eine männliche Ordnung legitimieren.

<sup>3</sup> In diesem Sinne wird die männliche Unterdrückung des Weiblichen ebenfalls kritisiert bei Sherry B. Ortner: Is female to male as nature is to culture? In: M. Zimbalist Rosaldo, L. Lamphere (Hgg.): *Women, culture and society*, Stanford University Press, Stanford/ Calif. 1974, S. 67-87, hier S. 67: "My interest in the problem is of course more than academic: I wish to see genuine change come about, the emergence of a social and cultural order in which as much of the range of human potential is open to women as is to men".

<sup>4</sup> Hier besteht das Problem des methodischen Zirkelschlusses: Ein bestimmter 'Sinn' wird auf einzelne Stellen projiziert, die man herausgestellt und ausgelegt, als beinhalteten sie das zentrale Thema - ohne sie jedoch in ihrem Zusammenhang zu deuten. Die so - vermeintlich - erschlossene Bedeutung setzt man bei der Interpretation weiterer Zeugnisse wieder voraus.



resultiere demnach letztlich aus weiblicher Rebellion gegen die männliche Dominanz, durch die man(n) die Entwicklung von weiblicher Identität unterdrücke. Um dem entgegenzuwirken, setzten sich die "*Hetzerinnen*" über die patriarchale Norm hinweg, die von der Frau daran angepaßtes Verhalten fordert. In dieser Interpretation drückt sich wohl (wiederum) ein heutiges Ideal aus; es scheint, als würden die *Isländersagas* bzw. deren Akteurinnen zur Projektionsfläche für heute aktuelle - und fraglos heute notwendige - gesellschaftspolitische Auseinandersetzungen. Es ist aber für die Wikingerzeit und das Hochmittelalter in Island (und nicht allein dort) unwahrscheinlich, wie gesagt, daß die Frau demonstrativ eine gesellschaftliche Gegenposition zum Mann einnehmen konnte.

Dennoch beschreibt Helga Kress die *hvöt* der Frau in den *Íslendingasögur* als Ausdruck dafür, daß die unterdrückte Frau angesichts umfassender männlicher Dominanz kaum eine andere Möglichkeit habe, als sich so gegen den Mann bzw. die Männer zu stellen.<sup>1</sup> Sie könne bestenfalls am Rande der Gesellschaft indirekt agieren, während Männer und deren Taten dominierten, wobei die Frau stereotyp als Objekt betrachtet worden sei. Eine Ausnahme bilde jedoch die *Laxdæla saga*. Hier fordere die als Subjekt kämpferisch gegen soziale Unterdrückung eintretende Aristokratin und Hauptfigur Guðrún persönliche Identität ein. Dieses Bestreben stehe allerdings in Konflikt sowohl mit der männlichen Zuweisung an die weibliche Geschlechterrolle in der patriarchalen Gesellschaft als auch mit der Gattungstypik.<sup>2</sup>

Anne Heinrichs teilt die Auffassung über die Suppression der Frau prinzipiell, betrachtet aber die weibliche *hvöt* als Indiz einer mindestens in Ansätzen etablierten einflußreichen Stellung der (charakterlich) "starken" Frau.<sup>3</sup> So würden etwa Brynhildr, Guðrún, Sigríör oder Hallgerör gegen den Willen der Männer aktiv und rebellierten gegen die männlichen Konventionen ihrer Zeit, indem sie sich weigerten, deren Rollenzuweisungen anzunehmen bzw. in der vorgesehenen Rolle zu verbleiben.<sup>4</sup> Und tatsächlich würden sie immerhin

<sup>1</sup> Vgl. Helga Kress a. a. O., 1980, S. 276 f.

<sup>2</sup> Vgl. ebd., S. 268 f. Vgl. Nanna Damsholt: The role of Icelandic women in the Sagas and in the production of homespun cloth. In: Scandinavian Journal of History 9, 1984, S. 75-90, S. 76 f., die sich anschließt an H. Kress a. a. O., 1980, S. 279, derzufolge die *Laxdæla saga* ein weibliches Bewußtsein bezeuge und die Saga mithin von einer Frau geschrieben oder zumindest tradiert worden sein müsse.

<sup>3</sup> Vgl. A. Heinrichs a. a. O., 1986, S. 113 f.

<sup>4</sup> Vgl. N. Damsholt a. a. O., 1984, S. 79; sie bringt dies auf die besagte Formel vom Objektcharakter der Frau in der - hier isländischen - Gesellschaft: "(A)ll women regardless of social status were in consequence of the existence of a patriarchal society subordinate to men". Vgl. in diesem Sinne Gro Steinsland: Myte og ideologi - Bryllupsmyten i Eddadiktning og hos Snorri - Om det mytologiske grunnlaget for norrøn kongeideologi. In: Snorrastefna, 25.-27.7.1990. Rit Stofnunar Sigurður Nordals 1, hg. v. Ú. Bragason, Reykjavík 1992, S. 226-240, bes. S. 228; sie interpretiert zum Beispiel die *Skírnismál*, die die durch "*tvang og voldstrusler*" erzwungene Unterwerfung der Riesin Gerðr unter den Gott Freyr zeigten. Auf die *Skírnismál* konzentriert sich auch H. Kress a. a. O., 1992, S. 213, und sie setzt beim Schwertmotiv an: "Med sverdet holder mennene kvinnene i sjakk"; das Schwert sei Phallussymbol und damit Symbol männlicher Macht - insbesondere über die Frau, was beispielsweise die Vergewaltigung Gerðrs beinhalte. Vgl. außerdem G. Steinsland: Det hellige bryllup og norrøn kongeideologi. En analyse av hierogami-myten i Skírnismál, Ynglingatal, Háleygjatal og Hyndluljóð, Solum Forlag, Oslo 1991, und s. ferner M. Clunies Ross a. a. O., 1994, oder P. Meulengracht Sørensen: Freyr in den Isländersagas. In: Heinrich Beck u. a. (Hgg.): Germanische Religionsgeschichte. Quellen und Quellenprobleme, Berlin 1992, S. 720-735.

zeitweilig triumphieren, konstatiert die Autorin, wenn auch die gesellschaftlichen Spielregeln mittelfristig unverändert blieben.<sup>1</sup>

Von den *Isländersagas* und ihren Frauenfiguren leitet Grethe Jacobsen die "weibliche Autonomie"<sup>2</sup> in der isländischen Wikingerzeit ab. Das zeigten die in den Texten (m. E. nur vermeintlich direkt) bezeugten gemeinsamen Anstrengungen von Mann und Frau bei der Besiedlung Islands: "(K)vinder såvel som mænd deltog aktivt i landets opbygning".<sup>3</sup> Überraschend ist, daß G. Jacobsen dabei zugleich auch die Asymmetrie der Geschlechter beobachtet. Danach konnten Männer kämpfen und damit das Schicksal ganzer Familien entscheiden, während Frauen im wesentlichen zu Passivität verdammt waren: "Kvinder kunne kun se til og allerhøjest deltage verbalt. Det var tilladt og forventet af dem, at de æggede deres mænd, brødre eller sønner til hævn. Alligevel var deres tak et nedsættende 'koldt er kvinderåd'".<sup>4</sup>

N. Damsholts betrachtet dagegen die Protagonistinnen der *Íslendingasögur* als Reflex des positiven Eindrucks, den die Frauen im Hochmittelalter, insbesondere die Ehefrauen der Großbauern, auf die Verfasser der Sagas machten.<sup>5</sup> Diese hätten aufgrund ihrer aktuellen Erfahrung vorausgesetzt, daß solche imponierende Frauen auch in der isländischen Landnahmezeit existierten.

Die Vorstellung (die wohl als Wunschvorstellung in der Tradition feministischer Patriarchatskritik aufzufassen ist), daß die Frauen in der Wikingerzeit bzw. im Hochmittelalter in Island gegen die männliche Unterdrückung protestierten und rebellierten und sich dies insbesondere in den *Isländersaga* ausdrücke, muß im weiteren problematisiert werden; für eine Kritik beziehe ich mich auf die Ausführungen von Lotte Motz:

Sie konzentriert sich auf die weibliche Gefühlslage, mit der sie erklären möchte, warum sich die Frauen in den *Isländersagas* bzw. insbesondere in der *Laxdøla saga* für die Wiederherstellung der Ehre durch die Rache engagieren.<sup>6</sup> Implizit setzt sie dabei die Maxime Heuslers voraus, der die Sagentradition als Rohstoff und Hintergrund für den menschlichen Konflikt beurteilt. Somit reduziert L. Motz die Komplexität der *Isländersagas* darauf, daß die soziale Unterdrückung der Frau immer wieder den weiblichen Stolz verletze, weshalb denn auch die Frau weiteres Leiden heraufbeschwöre;<sup>7</sup> nur solche Aggression habe für sie eine gewisse Freiheit bzw. Handlungsfreiheit als Individuum bedeutet. Die Autorin läßt dabei, wenn auch unausgesprochen, keinen Zweifel daran, daß sie das weibliche Verhalten als moralisch akzeptabel bewertet, kritisiert aber indirekt die

<sup>1</sup> Vgl. A. Heinrichs a. a. O., 1986, S. 113.

<sup>2</sup> Grethe Jacobsen: Ændrede kvinders stilling sig ved overgangen til Kristendom i Norden? En komparativ analyse. In: Förändringar i kvinnors villkor under medeltiden. Uppsatser framlagda vid ett kvinnohistoriskt symposium i Skálholt, Island, 22.-25.6.1981, hg. v. S. Aðalsteinsdóttir, H. Þorláksson. Ritsafn Sagnfræðistofnunar 9, hg. v. J. Guðnason, Sögufélag, Reykjavík 1983, S. 26-40, hier S. 28 (wo sie von "kvinders frie stilling" spricht).

<sup>3</sup> Ebd., S. 28.

<sup>4</sup> Ebd., S. 28.

<sup>5</sup> Vgl. N. Damsholt a. a. O., 1984, S. 89 f.

<sup>6</sup> Vgl. Lotte Motz: Female characters of the *Laxdøla saga*. In: Monatshefte für dt. Unterricht, dt. Sprache und Literatur 55, 1963, Nr. 4. A journal devoted to the study of German language and literature, University of Wisconsin Press, Madison/ Wisc., S. 162-166, hier S. 166.

<sup>7</sup> Vgl. ebd., S. 165.

männliche Gewalttätigkeit - die im Falle der Hrefna, der Witwe Kjartans, mittelbar sogar zu deren Tod führe, weil sie schließlich an Trauer sterbe, als "a victim of a world too harsh for her".<sup>1</sup> Diese Auslegung orientiert sich augenscheinlich, wenn auch nicht explizit, an der Ethik der Autorin, die stillschweigend 'modernere' Moralvorstellungen mit der Ethik in den *Isländersagas* gleichsetzt. Das Thema der Nordistin ist letztlich wohl, implizit, eine auf heutige Bedingungen zielende Patriarchatskritik, die indessen kaum bis zur Aussage der *Laxdoela saga* bzw. der *Íslendingasögur* des Hochmittelalters vordringt.

\* Weitergreifende patriarchatskritische Einschätzungen: Zum Geschlechterverhältnis in *Isländersagas*, *Heldensage* und im *Mythos*

Die im Grundsatz zweifellos berechnete Kritik an der Abwertung und Kontrolle des Weiblichen in patriarchalen Gesellschaften führt in der feministisch orientierten Nordistik dazu (ähnlich wie in ethnologischen Arbeiten zur sozialen Rolle der Frau, die bereits erwähnt wurden), daß man in der norrönen Überlieferung eine Art von 'matriachalem Gegenentwurf' identifiziert.<sup>2</sup> A. Heinrichs beispielsweise knüpft (wieder) an mutterrechtliche Vorstellungen an und behandelt Akteurinnen im Altnordischen, die Rache fordern, als "a recollection of the prepatriarchal woman".<sup>3</sup> Eine patriarchale Tradition hätte aber zuletzt dazu geführt, daß der originäre positive Weiblichkeitstypus verändert und zu einem negativen wurde. Angesichts der so beschriebenen historischen Situation und ideologischen Prämisse konstatiert sie ein "Wunder" in der altnordischen Literatur: In ihr sei diese Demontage des "präpatriarchalen Frauentyps" wieder rückgängig gemacht worden.<sup>4</sup> In der Figur Guðrún etwa sei der ursprüngliche (gemeint ist offenbar der unveränderte) Typus "wiederbelebt" worden, und Guðrún erfülle eine *Isländersaga* mit "Leben und Leidenschaft".<sup>5</sup>

Jenny M. Jochens geht dabei noch weiter, indem sie postuliert, daß die hochmittelalterlichen Verfasser/Erzähler der *Isländersagas* (aber auch andere wie Saxo in seinen *Gesta Danorum*<sup>6</sup>) aus ihrem damaligen zeitgenössischen Verständnis heraus aktive Frauen als charakteristisch für die vorchristliche

<sup>1</sup> Ebd., S. 165.

<sup>2</sup> Feministisch orientierte Argumentationen zum Thema Matriarchat sind oben vorgestellt, aber auch kritisiert worden. Verlässlicher erscheinen dagegen Darstellungen, die einerseits (ganz im Sinne feministischer Ansätze) nach Gründen für die Asymmetrie der Geschlechterrollen im Patriarchat fragen, aber andererseits auch reflektieren (und erkennen), daß Matriarchatsmythen darauf zielen, die weibliche Unterdrückung in den jeweiligen gesellschaftlichen Verhältnissen zu legitimieren - und daß es ein Matriarchat im Sinne einer politischen Herrschaft von Frauen in der Geschichte wohl kaum gegeben hat; vgl. etwa Chr. Rohde-Dachser a. a. O., 1992, bes. S. 238, oder U. Wesel a. a. O., 1994, bes. S. 64 f.

<sup>3</sup> A. Heinrichs a. a. O., 1986, S. 140.

<sup>4</sup> Ebd., S. 140.

<sup>5</sup> Ebd., S. 140.

<sup>6</sup> Vgl. H. N. Holmqvist-Larsen: Møer, skjoldmøer og krigere. En studie i og omkring 7. bog af Saxo's Gesta Danorum. Studier frag sprog- og oldtidsforskning, h.g v. Det Filologisk-Historiske Samfund 93, 1983, Nr. 304, Museum Tusulanums Forlag, Kopenhagen 1983; er legt besonderes Gewicht auf das Problem der Rollen und Relationen der Geschlechter. Gleichwohl zeigt auch diese Studie wieder, daß sich ihr Autor in seinen Folgerungen offenbar vorwiegend von den Vorstellungen oder Vorurteilen seiner Zeit leiten läßt.

(Landnahme-) Zeit werteten;<sup>1</sup> sie meint, daß weibliches Eingreifen in der im wesentlichen christlichen klerikalen Sicht im Hochmittelalter als moralisch anstößig gelten mußte.

Uli Linke vertritt ebenfalls die Auffassung vom historisch frühen, unangefochten positiven Frauenbild, wobei sie sich dabei auf die altnordischen *Mythen*, vor allem die *Völuspá*, bezieht. Hier drücke sich "noch" die "frühe" Vorstellung von einer "equal participation of a male and a female element"<sup>2</sup> aus - wobei sie dies weniger auf einen gesellschaftlichen Aufbau bezieht (wie N. Damsholt), sondern auf die Schöpfung und Fortpflanzung im altnordischen Kontext. Männliche Dominanz sei erst später im Hochmittelalter beansprucht worden (wie ähnlich auch C. Clover betont).<sup>3</sup> Im Zuge dessen habe man einen Frauentyp entwickelt, "the woman who devours her husband and feeds on his substance".<sup>4</sup> Entsprechend sei also die vormals als frauenfreundlich intendierte mythische Aussage modifiziert worden, um so die weibliche Unterdrückung zu legitimieren, woraus sich das negative Frauenbild, aber auch das Dilemma der Frau in der Gesellschaft entwickelt habe.<sup>5</sup> U. Linke setzt m. a. W. eine historische Umdeutung voraus, von der mythischen "(positiven) These" zur "(negativen) Antithese" weiblicher Imaginationsformen.

Einen weiteren Versuch, die Entwicklung des Frauenbildes im Altnordischen zu rekonstruieren, unternimmt P. Meulengracht Sørensen am Beispiel der Guðrún Gjúkadóttir und setzt sich dabei mit dem "heroischen Ideal" in der norrönen Überlieferung auseinander.<sup>6</sup> Eine wesentliche Rolle spielen hierfür, wie der Autor veranschaulicht, neben den Akteurinnen der *Isländersagas* unter anderem die weiblichen Protagonisten in den *Heldenliedern* der *Edda*, die Akzentverschiebungen deutlicher zeigten.<sup>7</sup> Wie auch die *Rächerin* der *Isländersagas* werde etwa Guðrún Gjúkadóttir in der *Atlaqviða* ursprünglich heroisch gezeichnet als Frau, die sich gegenüber ihren Blutsverwandten unbedingt loyal zeige; dagegen trete bei der passiven, aber verzweifelten Guðrún in der *Guðrúnarqviða 1* und *2*, die um ihren Ehemann trauert, eher ein elegischer und tragischer Tenor zutage.<sup>8</sup>

Diese beiden Aspekte der Frauendarstellung bespricht auch Britt-Mari Näsström, die sich mit den Göttinnen der *Snorra Edda* beschäftigt.<sup>9</sup> Snorri stelle

<sup>1</sup> J. M. Jochens a. a. O., 1989, S. 120 f.

<sup>2</sup> Uli Linke: The theft of blood, the birth of men: cultural constructions of gender in medieval Iceland. In: From Saga to society. Comparative approaches to early Iceland, hg. v. G. Pálsson, Hisarlik Press, Enfield Lock/ Middlesex 1992, S. 265-288, S. 268.

<sup>3</sup> Vgl. ebd., S. 281.

<sup>4</sup> Ebd., S. 272.

<sup>5</sup> Vgl. ebd., S. 287 f.; vgl. M. Clunies Ross a. a. O., 1994, die sich hier mit dem von ihr begründeten Terminus "pseudo-procreation, by males" detailliert auseinandersetzt. Der männliche Anspruch gesellschaftlicher Dominanz werde im Schöpfungsmythos symbolisch (und so indirekt) ausgedrückt und solle durch die Projektion der reproduktiven Fähigkeiten auf den Mann legitimiert werden.

<sup>6</sup> P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1988, S. 183-196; vgl. wieder insbes. Th. M. Andersson a. a. O., 1970, S. 575-593, oder L. Lönnroth a. a. O., 1969, S. 1-29.

<sup>7</sup> Vgl. P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1988, S. 188 ff.

<sup>8</sup> Vgl. Michail I. Steblin-Kamenskij: Valkyries and heroes. In: Arkiv för Nordisk Filologi 97, 1982, S. 81-93; vgl. C. J. Clover a. a. O., 1986b, bes. S. 158 und S. 169.

<sup>9</sup> Vgl. Britt-Mari Näsström: Freyjas funktioner. En spegling av den ideala kvinnan. In: Nordisk hedendom: Et symposium, hg. v. G. Steinsland, Universitetsforlag, Odense 1991, S. 261-272; vgl. dies.: The goddesses in Gylfaginning. In: Snorrastefna, 25.-27.7.1990. Rit Stofnunar Sigurður Nordals 1, hg. v. Ú. Bragason, Reykjavík 1992, S. 193-203.

die Göttin im allgemeinen innerhalb einer patriarchalen Ordnung als Objekt männlichen Handelns und geradezu als Attribut eines Gottes dar (d. h. in einer nachgeordneten Rolle gegenüber dem Gott);<sup>1</sup> daneben existiere aber auch die sozial und sexuell unabhängige Göttin, die als Subjekt agiere.<sup>2</sup> Dieser Widerspruch bei Snorri könne aufgelöst werden durch den Bezug auf *Indoeuropäische Mythen* bzw. die dort regelmäßig bezeugte "Große Göttin".<sup>3</sup> In den *Götterliedern* der *Edda* könnten die Liebesgöttin Freyja und die trauernde Göttin Frigg als die zwei 'Seiten' (bzw. Potentiale) der ursprünglichen "Großen Göttin" gelten. B.-M. Näsström postuliert, daß Snorri die Erinnerung an diese Qualitäten bewahren wollte: "It is (...) obvious that Snorri, when he arranges the gods and the goddesses of the pre-Christian belief into a mythology, still makes efforts to preserve the special qualities of the Great Goddess, although they appear as contradictory and puzzling figures".<sup>4</sup>

Gro Steinsland strebt ebenfalls an, solche Widersprüche in norrönen Darstellungen des Weiblichen aufzulösen. Sie bezeichnet zunächst die Unterdrückung der Frau als das Thema der *Skírnismál*,<sup>5</sup> die zuletzt überwunden werde. Während anfänglich eine Geschlechteropposition bestehe, bei der dem Gott zugeschrieben werde, die irdische und kosmische (Kultur-) Ordnung zu bewahren, der Riesin aber chaotische (Natur-) Kräfte, komme es letztlich zu einer ('konfliktlösenden') Verbindung der polaren Kräfte durch die *Heilige Hochzeit* (*hieros gamos*) von Gott und Riesin.

Allerdings würde das voraussetzen, daß die Gesellschaft, die die mythische Erzählung hervorgebracht bzw. tradiert bzw. paraphrasiert und/oder reinterpretiert hat, ein kritisches Bewußtsein für dieses Problem besaß und ein Interesse daran bestand, die Frau bzw. Riesin erst ab- und danach aufzuwerten. Es ist indessen zweifelhaft, daß solche Vorstellungen, die wir heute haben, tatsächlich vorweggenommen werden.

Dagegen entwickelt M. Clunies Ross einen Ansatz weiter, der offensichtlich die Komplexität der altnordischen Überlieferung und ihrer Entstehungsbedingungen voraussetzt, was auch zweifellos unverzichtbar ist.<sup>6</sup> Sie fragt nach dem stofflichen Substrat und kritischen Potential der im Hochmittelalter paraphrasierten altnordischen *Mythen*. Diese seien wohl in vorchristlicher Zeit entstanden, jedoch durch den Wechsel zum Christentum keineswegs außer Kraft gesetzt, sondern im Blick darauf modifiziert worden, so daß man insgesamt eine Koexistenz vorchristlichen und christlichen Gedankenguts

<sup>1</sup> Vgl. ebd., S. 195.

<sup>2</sup> Vgl. ebd., S. 195 f.

<sup>3</sup> Ebd., S. 200 f., und dies.: *The Great Goddess of the North*. Lund Studies in History of Religions, Bd. 8, hg. v. T. Olsson, Almqvist & Wiksell Int., Lund 1995; vgl. Carolyne Larrington (Hg.): *Die mythische Frau*. Ein kritischer Leitfaden durch die Überlieferung, in dt. Übers. hg. v. Ch. Zwiauer, Promedia, Wien 1997, bes. S. 166-196 (Skandinavien), und vgl. in allgemeiner Sicht zur "Großen Göttin": Barbara G. Walker: *Das geheime Wissen der Frauen*. Ein Lexikon, in dt. Übers. hg. v. D. Kreye, ungek. dt. Ausg., München 1995, S. 322 f. (Göttin).

<sup>4</sup> B.-M. Näsström a. a. O., 1992, S. 201. Zu verweisen ist ferner auf Snorris Prolog zur *Prosa-Edda*, in dem sich seine Weiblichkeitsvorstellung ausdrückt; er beschreibt die weibliche, personifizierte Erde als 'nährend' und zugleich als 'verschlingend', vgl. Snorri Sturluson. *Prosa Edda* a. a. O., 1990 (mit Snorris Prolog, S. 185-193), hier S. 186 f.

<sup>5</sup> Vgl. Gro Steinsland a. a. O., 1922, S. 226-240.

<sup>6</sup> Vgl. M. Clunies Ross a. a. O., 1994; vgl. dies. a. a. O., 1998.

vorauszusetzen habe.<sup>1</sup> Sie schickt voraus, daß die - partiellen - Paraphrasen des alt-nordischen *Mythos* von Snorri und seinen Zeitgenossen keineswegs mit dem "narrative substrate" des originären *Mythos* identisch seien; denn dessen "Erzählsubstrat" dürfte bereits in der Wikingerzeit eher in abgewandelter Form existiert haben: "Snorri's own thirteenth-century worldview shaped his presentation of the inherited corpus of myth. He chose between variants, he omitted some and combined others; he is, as one might expect, an interpreter of Norse myth as much as we are. He was closer to it, however, and he knew more than he told. We do not have that privilege".<sup>2</sup> Diese wichtigen Differenzierung sollten als Prinzip auch hinsichtlich der *Isländersagas* berücksichtigt werden,<sup>3</sup> was diese Studie zeigen soll.

#### \* Fazit: Zur interdisziplinären Orientierung und kritischen Abgrenzung in dieser Studie

Es ist, wie in der Einleitung bereits erläutert, nötig, über die Nordistik hinaus interdisziplinär zu arbeiten und aktuelle Diskussionen in thematisch und geographisch angrenzenden Disziplinen zu berücksichtigen. In den vorangehenden Darstellungen sind bereits mehrfach entsprechende Tendenzen angesprochen worden. Ich knüpfe also an wegberaubende neuere, interdisziplinär orientierte nordistische (in einzelnen Aspekten auch an germanistische mediävistische) Debatten an, wobei man häufig erst auf Anregungen, nicht aber bereits auf Ergebnisse zurückgreifen kann. Mit Bezug auf das nordistische Thema und die norrönen Quellen muß vor allem die heutige Sozialethnologie herangezogen werden,<sup>4</sup> wobei außerdem auf (ethno-) psychoanalytische Erkenntnisse zurückzugreifen ist,<sup>5</sup> und ich knüpfe auch an sozialpsychologische sowie soziologische Deutungsweisen an, die sich unter anderem auch mit dem Problem des sozialen Mythos beschäftigen.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Vgl. dies. a. a. O., 1992, S. 107.

<sup>2</sup> Dies. a. a. O., 1994, S. 33.

<sup>3</sup> Vgl. dies. a. a. O., 1992, S. 105-119; sie beschäftigt sich *differenziert* zudem mit mythischem Personal und versucht u. a., die gegensätzlich erscheinenden sozialen Gruppen bzw. Geschlechter einzuordnen. Dabei zielt sie erfreulicherweise nicht darauf ab, entweder die Ambivalenz der Frauentypik oder den Antagonismus zwischen Frau und Mann in einer Weise zu schematisieren, daß der diesen vielfach scheinbar paradoxen Konzeptionen inhärente Sinn vollständig unkenntlich wird.

<sup>4</sup> Vgl. Evelyn Heinemann: Die Frauen von Palau. Zur Ethnoanalyse einer mutterrechtlichen Kultur, Frankfurt/ Main 1995; vgl. Hans Fischer (Hg.): Ethnologie. Einführung und Überblick, 3., veränd. und erw. Aufl., Berlin 1992; Neues Wörterbuch der Völkerkunde, hg. v. W. Hirschberg, Berlin 1988; Wörterbuch der Ethnologie a. a. O., 1987; weitere Arbeiten zum Thema werden in Kapitel III relevant sein.

<sup>5</sup> Vgl. Johannes Reichmayr: Einführung in die Ethnopschoanalyse. Geschichte, Theorien und Methoden, Frankfurt/ Main 1995; Maya Nadig: Formen von Frauenkultur aus ethnopschoanalytischer Sicht. In: Brigitta Hauser-Schäublin (Hg.): Ethnologische Frauenforschung. Ansätze, Methoden, Resultate, Berlin 1991, S. 212-248; vgl. Georges Devereux: Ethnopschoanalyse. Die komplementaristische Methode in den Wissenschaften vom Menschen, ins Dt. übers. v. U. Bokelmann, 2. Aufl., Frankfurt/ Main 1984; vgl. ders.: Frau und Mythos, dt. Übers. v. H. Jatho. Supplemente 7, hg. v. H.-H. Henschen, München 1986; vgl. Mario Erdheim, Brigitta Hug: Männerbünde aus ethnopschoanalytischer Sicht. In: Männerbünde-Männerbünde. Zur Rolle des Mannes im Kulturvergleich, Bd. 1, hg. v. G. Völger, K. v. Welck. [...], Köln 1990, S. 49-58; vgl. dazu Kapitel III.

<sup>6</sup> Vgl. Th. Schweizer a. a. O., 1988, S. 1-32; Hermann Amborn: Strukturalismus. Theorie und Methode. In: Hans Fischer (Hg.): Ethnologie. Einführung und Überblick, Berlin 1992, S. 337-365; vgl. Hartmut

Meine Studie bezieht sich so auf Untersuchungen von Uwe Wesel (Rechtsgeschichte), Klaus E. Müller (Ethnologie) und Christa Rohde-Dachser (Psychoanalyse), Silvia Bovenschen (Literaturwissenschaft) sowie Robert Jauß (Literaturtheorie), auf Paul Watzlawick (Kommunikations- und Systemtheorie) und besonders auch auf Roland Barthes (soziologische Mythenforschung).<sup>1</sup> Gemeinsam ist diesen Arbeiten eine historische analytische Sicht, die auf soziologische Fragestellungen zurückgeht und überdies vielfach die Prozesse sozialer Mythenbildung berücksichtigt.

Insbesondere bei den vier erstgenannten Autorinnen und Autoren spielt der Vergleich zwischen der "realen Frau" in der jeweils untersuchten Gesellschaft mit der "fiktiven Frau" in den betreffenden literarischen und weiteren Weiblichkeitsentwürfen eine wesentliche Rolle.<sup>2</sup> Im Rekurs auf die Mythenforschung der heutigen Ethnologie, Psychologie/ Psychoanalyse und Soziologie lassen sich die weiblichen Imagines vielfach als Projektion erfassen, mithin als eine Übertragung,<sup>3</sup> d. h. als ein Ausdruck des gesellschaftlichen Bewußtseins, das sie gestaltet.

Zu meinem Vorgehen bei der Untersuchung der *Íslendingasögur* sei bemerkt, daß die Anwendung aktueller wissenschaftlicher Methoden und Theorien auf historisch älteres norrönes Material nicht notwendigerweise dazu führt, daß mit 'moderneren' Ansätzen zugleich aktuelle Themen bzw. Probleme auf die Überlieferung übertragen werden. Es scheint mir dann legitim zu sein, neuere

---

Lang: Die Untersuchung von Kultur als System. In: Hans Fischer (Hg.): Ethnologie. Einführung und Überblick, Berlin 1992, S. 407-419; Claude Lévi Strauss: Traurige Tropen, ins Dt. übers. v. E. Moldenhauer, 9. Aufl., Frankfurt/ Main 1993; ders.: Mythologica I. Das Rohe und das Gekochte, ins Dt. übers. v. E. Moldenhauer, 5. Aufl., Frankfurt/ Main 1994; ders.: Mythos und Bedeutung, Fünf Radiovorträge. Gespräche mit Claude Lévi-Strauss, hg. v. A. Reif, Frankfurt/ Main 1980; Nur Yalman: "Das Rohe : das Gekochte :: Natur : Kultur". Beobachtungen zu *Le Cru et le Cuit*. In: Edmund Leach (Hg.): Mythos und Totemismus. Beiträge zur Kritik der strukturalen Analyse, Frankfurt/ Main 1973, S. 109-131; weitere Arbeiten zum Thema werden in Kapitel III relevant sein.

<sup>1</sup> Vgl. Uwe Wesel a. a. O., 1994; ders.: Juristische Weltkunde. Eine Einführung in das Recht, Frankfurt/ Main 1993 (der Ausg. liegt die 5., überarb. Aufl., 1990 zugrunde); K. E. Müller a. a. O., 1984; Chr. Rohde-Dachser a. a. O., 1992; Paul Watzlawick: Münchhausens Zopf oder Psychotherapie und "Wirklichkeit". Gesammelte Aufsätze und Vorträge, durchges. Neuausg., München/ Zürich 1992; ders. u. a.: Menschliche Kommunikation. Formen, Störungen, Paradoxien, 8., unveränd. Aufl., Bern/ Stuttgart/ Toronto 1990; Silvia Bovenschen: Die imaginierte Weiblichkeit. Exemplarische Untersuchungen zu kulturgeschichtlichen und literarischen Präsentationsformen des Weiblichen, 10. Aufl., Frankfurt/ Main 1994 (im weiteren zit. als 1994a); H. R. Jauss a. a. O., 1977, S. 327-358 (Theorie der Gattungen und Literatur des Mittelalters); ders.: Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft. In: Rainer Warning (Hg.): Rezeptionsästhetik, München 1975, S. 126-162; R. Barthes a. a. O., 1995, und zudem S. Bovenschen: Die aktuelle Hexe, die historische Hexe und der Hexenmythos. Die Hexe: Subjekt der Naturaneignung und Objekt der Naturbeherrschung. In: Gabriele Becker u. a.: Aus der Zeit der Verzweiflung. Zur Genese und Aktualität des Hexenbildes, 11. Aufl., Frankfurt/ Main 1994 (im weiteren zit. als 1994b), S. 259-312.

<sup>2</sup> Die Begriffe "reale Frau" und "fiktive Frau" sind Beiträgen entnommen, die sich mit einer Wissenschafts- und Ideologiekritik beschäftigen und bei ihren Untersuchungen eine 'Decodierung' von Weiblichkeitsentwürfen im Patriarchat anstreben, z. B. Chr. Rohde-Dachser a. a. O., 1992; S. Bovenschen a. a. O., 1994a. In einer im Prinzip ähnlichen Weise sollen in meiner Studie die Weiblichkeitsentwürfe in der norrönen Überlieferung bzw. insbesondere in den *Isländersagas* analysiert werden.

<sup>3</sup> Vgl. neben dieser allgemeineren Verwendung des Begriffes Projektion als 'Übertragung' etwa von Wünschen bzw. Vorstellungen zum speziellen Terminus "Projektion" - als "Abwehrmechanismus", aber auch "projektive Identifizierung" - im psychoanalytischen Sinne: Chr. Rohde-Dachser a. a. O., 1992, bes. S. 312 (Glossar), eingehender S. 194 f. (und weitere Verweise S. 333 f.).

Ansätze und Erkenntnisse zu nutzen, wenn dies reflektiert geschieht, wenn vor allem die historischen bzw. kulturellen Inkongruenzen zwischen Gegenwart, Erzählzeit und erzählter Zeit in Rechnung gestellt werden. Die Chance, richtungsweisende Erkenntnisse zu gewinnen, besteht dabei deshalb, weil Realitätsentwürfe, sowohl in älterer oder jüngerer Literatur und Kunst als auch in heutigen Wissenschaftsdisziplinen, den gleichen oder vergleichbaren menschlichen Konditionen entstammen.<sup>1</sup> Deshalb können sie in gewissen Grenzen zu ihrer gegenseitigen Auslegung herangezogen werden - nicht um sich gegenseitig zu legitimieren, sondern um sich auf diesem Weg zur Aufklärung zu bringen.<sup>2</sup>

In aktuellen Auseinandersetzungen wird zunehmend berücksichtigt, daß kultur- und zeitspezifische Einflüsse auch die zeitgenössischen Theorien prägen,<sup>3</sup> aber außerdem, daß die unumgängliche, zeitbedingte Subjektivität, sofern sie kritisch reflektiert wird, bei wissenschaftlichen Analysen etwa der Vergangenheit hilfreich sein kann.<sup>4</sup> In Parenthese sei allerdings kritisch bemerkt, daß sowohl in älteren wie auch in neueren Untersuchungen die Erkenntnismöglichkeiten der vergleichenden Sprachwissenschaft, die Denkweise früherer und frühester Epochen betreffend, nirgends zureichend genutzt erscheinen; diese Unvollständigkeit muß auch für diese Studie eingeräumt werden, deren Fragestellung allerdings eine andere ist.

Ältere Arbeiten illustrieren für uns in unserer geänderten Sicht deutlicher, daß das damalige Bewußtsein und die entsprechenden Erwartungen deren Ergebnisse in unzulässiger Weise beeinflußt haben. Es zeigt sich, daß sowohl die Entwürfe als auch die Deutungen literarischer Frauenfiguren vielfach von jeweils zeitgenössischen Frauenbildern bestimmt sind.<sup>5</sup> Die kritische

<sup>1</sup> Vgl. ebd., S. 246-248; sie bezieht sich auf eine Studie von Georges Devereux und erläutert die Annahme, daß die menschliche Psyche und das Unbewußte stabil seien; lediglich Äußeres ändere sich, während das psychische "Substrat", das menschliche Unbewußte zeitlos sei - ich würde, wie oben geschehen, ergänzen, daß dies auch die grundlegenden Konditionen menschlicher Existenz betrifft. Darum sei es uns heute möglich, uns in die Mythen vergangener Zivilisationen wenn nicht hineinzudenken, so doch hineinzufühlen, heißt es.

<sup>2</sup> In Anlehnung an Chr. Rohde-Dachser a. a. O., 1992, S. 96.

<sup>3</sup> Vgl. ebd.; diese Untersuchung stellt einige Beispiele aus dem - hier psychoanalytischen, aber auch literaturwissenschaftlichen - Wissenschaftsdiskurs dar und gibt so einigen Aufschluß über die Thematik.

<sup>4</sup> Vgl. etwa P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1993a, S. 28 ff., wonach die eigene Subjektivität, die mit der Fähigkeit zu Objektivierung bzw. Abgrenzung einhergeht, im wissenschaftlichen Erkenntnisprozeß eine wesentliche Rolle spielt; vgl. dazu ein Beispiel von K. Hastrup a. a. O., 1990, S. 253-268 (Fieldwork among friends: ethnographic exchange within the Northern civilization), S.259f. Vgl. G. W. Weber a. a. O., 1986, S. 418; er problematisiert umgekehrt, daß bei wissenschaftlichen - und ebenfalls bei ethnographischen - Studien die unvermeidlich einfließende Subjektivität oftmals nicht ausreichend reflektiert werde. Vgl. in ethnopschoanalytischer Sicht z. B. Maya Nadig a. a. O., 1991, S. 219 (und vgl. Chr. Rohde-Dachser a. a. O., 1992, S. 22, die ebenfalls M. Nadig anführt).

<sup>5</sup> Dies hat Chr. Rohde-Dachser a. a. O., 1992, am Beispiel des Weiblichkeitsentwurfs Sigmund Freuds (1856-1939) eingehend analysiert; mit einem ähnlichen Ansatz, wenn auch viel weniger ausführlich, beschäftigt sich U. Wesel mit dem von Johann Jakob Bachofen kontruierten Weiblichkeitsmythos (vgl. J. J. Bachofen: Das Mutterrecht, Verlag Kraus und Hoffmann, Stuttgart 1861, bzw. ders.: Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynäkokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur. Eine Auswahl, hg. v. H.-J. Heinrichs, 8. Aufl., Frankfurt/Main 1993); vgl. U. Wesel a. a. O., 1994, bes. S. 64 f.; vgl. ders.: Bachofen *revisited*. In: Die Braut. Geliebt-verkauft-getauscht-geraubt. Zur Rolle der Frau im Kulturvergleich, Bd. 2, hg. v. G. Völger, K. v. Welck, mit einer Einf. v. R. König. In: Ethnologica, N. F., Bd. 11.2, i. A. der Gesellschaft für Völkerkunde (Verein zur Förderung des Rautenstrauch-Museums, Köln), Köln 1985, S. 788-793.



Auseinandersetzung mit älteren, aber auch mit jüngeren Arbeiten über das Weibliche zeigt diese Einflüsse. So legen insbesondere frühere Untersuchungen meist ganz selbstverständlich die Wertmaßstäbe oder Zielvorstellungen ihrer eigenen Gesellschaft und Zeit an und setzen entsprechend die männliche Dominanz als das Prinzip voraus, das die Kultur von Anfang an stiftet und bewahrt. Ich habe überdies bereits mehrfach auf die ebenfalls zweifelhafte Argumentation verwiesen, bei der umgekehrt die weibliche Unterdrückung und ein Ungleichgewicht von Mann und Frau in der Gesellschaft angeprangert werden - was zwar im Blick auf die heutige Situation fraglos unbedingt berechtigt ist, aber das Bewußtsein im wikingerzeitlichen oder aber hochmittelalterlichen Island sicher nicht treffend beschreibt. Im weiteren möchte ich drei erhellende Beispiele für solche zweifelhaften Meinungen anführen, aber zugleich auch darauf hinweisen, daß in neuerer Zeit ein kritisches Bewußtsein zu diesen Fragen entsteht.

In seiner Arbeit über die Frau im historischen Island bemüht sich Wolfgang Krause, die in den *Isländersagas* beschriebene weibliche Relevanz mit dem für die Wikingerzeit vorausgesetzten "Zwang der Verhältnisse" zu erklären: "Frauen spielten (...) eine verhältnismäßig große Rolle infolge der großen Selbständigkeit, die auch der weibliche Teil der isländischen Bevölkerung unter dem Zwang der Verhältnisse erlangte".<sup>1</sup> Diese Bemerkung über eine "große Selbständigkeit" *auch* der Frauen (neben den Männern also), die also aufgrund der Sagaberichte als historisches Faktum unterstellt wird, scheint ein Befremden über die angenommenen weiblichen Möglichkeiten im Alltag auszudrücken - was am ehesten wohl mit erschließbaren, für die Zeit Krauses vorauszusetzenden Verhältnissen und Vorstellungen korrespondiert.

In der Folgezeit beschreibt Rolf Heller die "Hetzerin" als eine höchst emotionale und aggressive Protagonistin, deren Authentizität er gerade wegen ihres großen Einflusses bezweifelt. Zwar hält er die "Hetzerin" als literarischen "Handlungsmotor" für wichtig, geht aber nicht davon aus, daß solche provokativen Frauen tatsächlich existierten. Er scheint deren Handlungsweisen in den *Isländersagas* in die Nähe des Klischees typisch weiblichen, irrationalen Verhaltens zu stellen; eine Ansicht, die sicherlich von den typischen Frauenrollen und Frauenbildern zu seiner Zeit geprägt worden ist. Diese Argumentation suggeriert überdies, daß die in den Sagas auftretende "Hetzerin" von den Rezipienten der *Íslendingasögur* - ähnlich wie in diesem Fall von R. Heller - als moralisch anstößig betrachtet wurde. Es könnte sein, daß der Grund für diese Abschwächung, wenn nicht Abwertung der Provokateurin darin liegt, daß sich durch sie der Mann insofern bedroht sieht, als die aktive Frau die männliche gesellschaftliche Dominanz, wo sie vorherrscht, potentiell (nach männlichen Maßstäben) zu gefährden scheint.

Von jüngeren, feministischen Analysen, in denen die Akteurinnen und das Sozialsystem der *Isländersagas* hypothetisch als Reflexe einer frühen, mehr oder weniger weiblich dominierten Gesellschaft aufgefaßt werden, habe ich bereits gesprochen. Es war darauf hinzuweisen, daß dadurch offenbar der nach heutigem Verständnis generell bzw. konkret für die heutige Zeit (vielfach - und wie ich meine zu Recht - von Frauen) erwünschte hohe Grad weiblicher Einflußmöglichkeiten legitimiert werden soll. Vertreterinnen der neueren

---

<sup>1</sup> W. Krause a. a. O., 1926, S. V.

literatur- und kulturgeschichtlichen Forschung zur Frau im nordischen Hochmittelalter betonen dabei die Vorbildlichkeit der Frauen in den *Isländersagas* für die heutige Zeit. Diese Figuren werden als realer Reflex einer autonomen Stellung der isländischen bzw. nordischen Frau in der wikingerzeitlichen und hochmittelalterlichen Wirklichkeit gedeutet. Unbeachtet bleibt jedoch die prinzipielle Inkongruenz und Unvereinbarkeit der Gegebenheiten und Probleme unserer zeitgenössischen, in der Tradition der Neuzeit stehenden und der vorstaatlichen Gesellschaft, als die das Gemeinwesen in den *Íslendingasögur* meiner Hypothese zufolge stilisiert wird. Man erkennt in der *Rächerin* die charakterlich "starke" Frau, indem man die 'modernere' Situation voraussetzt, in der Frauen aus einer ihnen seither häufiger möglichen antagonistischen Position zur Männergesellschaft heraus individuell argumentieren und agieren können. In den Projektionen, die an die *Rachereizerin/Rächerin* anknüpfen, kann dieser Typ zum Idealbild (insbesondere) von Frauen werden, die sich als autonome Individuen verstehen.<sup>1</sup> Im Sinne des "patriarchatskritischen" Blickwinkels sollten weibliches Befreiungsstreben und Engagement die eigene Entwicklung trotz aller Unterdrückung vorantreiben und schließlich die männliche Dominanz ablösen und die weibliche bewirken - wobei, was selten thematisiert wird, die kritisierten Strukturen dadurch keineswegs verändert würden.

Inzwischen arbeitet ja auch die Sagaforschung (deren neuere bzw. neueste positive Aspekte bereits zum Teil angesprochen wurden) zunehmend daran, die kategorische Trennung von Realität und Fiktion, Historie und Literatur, die als letztlich hypothetisch erkannt worden ist, möglichst zu überwinden. Richtungsweisend sind Ansätze, die von einem - sehr wohl wahrscheinlichen - Zusammenwirken von Realität und Fiktion bzw. Historie und Literatur, aber auch von weiblichem und männlichem Handeln, ausgehen. Eine solche wahrscheinliche Wechselwirkung ist zum zunehmend beachteten Thema in der Sagaforschung geworden. So geht etwa P. Meulengracht Sørensen gleichsam 'integrativ' vor, indem er das in den *Íslendingasögur* beschriebene Beziehungsgefüge zwischen Frau und Mann als literarische *und auch* kulturhistorisch relevante Schilderung betrachtet.

Hier kann eine Ausführung von Paul Watzlawick hinzugezogen werden, der (wenn auch in anderem Zusammenhang) eine Überschreitung der vertrauten Logik empfiehlt:

"Wir müssen begreifen, daß (...) ein Sprung zu einer höheren logischen Ebene stattfindet (bzw. hier vorauszusetzen ist, die Verf.) - nicht eine HEGELsche Synthese der Gegensätze, die ihrerseits nur wieder ein Pol eines Gegensatzpaares ist - und daß sich durch diesen Sprung der Widerspruch der Gegensätze auflöst und die Rückbezüglichkeit sinnvoll wird".<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Vgl. G. W. Weber a. a. O., 1990, S. 475; er formuliert hierin eine 'Warnung' vor den "Chimären eines individualistischen Deutungsansatzes, der über der Fixierung auf den Individuumsbegriff der Neuzeit und die daraus resultierenden psychologisierenden Erklärungsmuster" die davon verschiedenen Gesetze in Gesellschaften anderer Zeiten und Orte übersehe.

<sup>2</sup> P. Watzlawick a. a. O., 1992, S. 190 (Hervorhebung des Autors).

Der Nutzen im Zusammenhang mit der Analyse der *Isländersagas* scheint mir darin zu liegen, daß dieser Gedanke über die Tradition abendländischen 'klassischen', aristotelischen Denkens hinausweist und insbesondere im Blick auf die Fraufiguren in den *Íslendingasögur* zu der Überlegung führt,<sup>1</sup> daß es hilfreich sein könnte, möglichst nicht bei der (im Prinzip vertrauten) Betrachtung von Gegensätzen oder Gegensatzpaaren stehenzubleiben. Denn der Schritt über das Subjekt-Objekt-Schema hinaus sollte es erlauben, auch die zentralen Wechselwirkungen innerhalb komplexer Kontexte systematisch zu erfassen.<sup>2</sup> Derartiges strebt man etwa bei der ethnologischen Netzwerkanalyse mit ihren Situations-, Status- und Relationsanalysen an. Diese Methode soll im weiteren genutzt und vor allem bei der Untersuchung der *Heiðarvíga saga* angewendet werden; das sollte letztlich erlauben, den Widerspruch zwischen *Mutter/Genetrix* und *Rachereizerin/Rächerin* bzw. zwischen 'realer' und 'fiktiver' Frau in den *Íslendingasögur* als bloß vermeintlichen erweisen.

Im weiteren führe ich die zunächst induktive Argumentation fort und erläutere die Grundlagen und Voraussetzungen der *Heiðarvíga saga* und die Gründe, warum diese Saga als Textgrundlage für meine Arbeit ausgewählt worden ist.

---

<sup>1</sup> Vgl. ebd., S. 13: "Auf (der) monadischen Grundlage beruht die Tradition des abendländischen Denkens; sie trennt die Welt in Subjekt und Objekt, spiegelt sich in der Struktur der indoeuropäischen Sprachen wider und ist seit ARISTOTELES das Grundschema der klassischen Logik" (Hervorhebung des Autors).

<sup>2</sup> Vgl. ebd., S. 161; dies sei als *a propos* angeführt, denn hier heißt es, daß es durchaus möglich sei, "in Abwesenheit einer umfassenden und endgültigen Systemtheorie gewisse Interaktionsmuster (...) zu identifizieren".

## II. Die *Heiðarvíga saga* als Thema einer ethnologischen Netzwerkanalyse: Zur sozialen Kontextualisierung des *Rächerin*-Typus

### 1. Vorbemerkungen

Die folgende Skizze der Ereignisse, die zur Erschlagung von Hallr Guðmundarson führen und im *Heiðarvíg*, d. h. im Kampf, der im Hochland stattfindet, schließlich eskalieren, knüpft an Kapitel I an. Dort ist in Abschnitt 2 die von mir sogenannte 'Kernszene' der *Heiðarvíga saga* behandelt worden. Ausgehend von den Fragen und Informationen, die sich aus der Untersuchung dieser nach meiner Interpretation zentralen Episode der Saga bisher ergeben haben, soll nun in Kapitel II der Kontext der Saga insgesamt berücksichtigt werden. Darüber hinaus wird diese Geschichte über den Hochlandskampf in einem bestimmten Sinne als eine einzelne, spezifische Erzählung aufgefaßt, die gleichzeitig ein typisches Zeugnis aus der Gattung *Isländersaga* darstellt. Diese allgemeine, an sich banale Feststellung meint jedoch speziell, daß die einzelnen Sagas zusammen ein vollständiges "Universum" repräsentieren. Das bedeutet einerseits, daß die Texte insgesamt ein kohärentes Sozialsystem beschreiben, und andererseits, daß sie ein komplexes Wertesystem ausdrücken. In diesem Sinne spreche ich in dieser Untersuchung, in Anlehnung an den Terminus "betydningsunivers" von P. Meulengracht Sørensen, vom "Sagauniversum".<sup>1</sup> Bei meiner Argumentation wird jeweils deutlich, ob vom "Sagauniversum" die Rede ist, um die gesellschaftlichen Konstellationen zu benennen, die in den *Isländersagas* die thematische Grundlage bilden (und mithin den Begriff 'Saga-Sozialsystem' zu paraphrasieren), oder um das die Sagas gleichsam überwölbende ethische System zu bezeichnen. Diese besondere Sicht der *Íslendingasögur* erlaubt zum einen, Personen, Genealogien und Begebenheiten innerhalb des Korpus von Texten (das für diese Arbeit größtenteils herangezogen worden ist) zu kontrastieren und das erkannte soziale und kulturelle Umfeld seiner Struktur nach zu analysieren. Zum anderen ermöglicht sie, die in den Sagas bestimmende Ethik herauszuarbeiten. Erst die Berücksichtigung der beiden konstituierenden Komplexe erlaubt schließlich, die Rationalität der *Íslendingasögur* systematisch zu entschlüsseln.

Der charakteristische Kontext des "Sagauniversums" rahmt - vor dem Hintergrund der Erkenntnisse über das Saga-Sozialsystem - die Ausschnitte der erzählten Realität in jeder Einzelsaga geradezu ein. Im Gesamtbild, das die *Isländersagas* zusammen ergeben,<sup>2</sup> wird also, so meine These, der kohärente Entwurf einer als potentiell wahrscheinlich imaginierten sozialen Realität weitergegeben. Diese in den *Isländersagas* aufgegriffenen Formen von realistischen und stilisierten sozialen Praktiken sollen in dieser Studie erfaßt und erklärt werden, soweit sie für mein Thema wichtig sind.

<sup>1</sup> S. o., Kapitel I, 4.

<sup>2</sup> Vgl. hierzu ferner Ottmar Ette: Intertextualität. Ein Forschungsbericht mit literatursoziologischen Anmerkungen. In: Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte 9, 1985, S. 497-522, S. 517.

Für die Decodierung der *Heiðarvíga saga* wird hier die ethnologische Netzwerkanalyse als Methode gewählt. Wegen der maßgeblichen Bedeutung des Netzwerkbegriffs für diese Arbeit sei bereits an dieser Stelle dessen nähere Bestimmung in Anlehnung an Thomas Schweizer vorgelegt und dabei eine grundlegende Arbeitshypothese vorgestellt. In dieser Untersuchung wird davon ausgegangen (wie zu verifizieren ist), daß die *Isländersagas* übereinstimmend, d. h. inhaltlich-stofflich und in ihrer konstituierenden sozialen Rationalität kongruent, in einer spezifischen Konzeption ein Bild der isländischen Gesellschaft der Wikingerzeit entwerfen. Das Sozialsystem wird in den Texten präsentiert - hier formuliert in Anlehnung an die Terminologie der Netzwerkanalyse - als "eine Menge von Akteuren (...), die untereinander durch Beziehungen verbunden sind".<sup>1</sup> Die Akteure und Gruppen werden spezifiziert als Individuen, Haushalte, Familien, Zweckverbände, weitere soziale Gruppen sowie lokale oder regionale Einheiten. Als typische Beziehungen in der Menge dieser Akteure nennt die Netzwerkanalyse: "Verwandtschaft, Freundschaft, Informationsaustausch, Arbeitsleistungen, Transaktion materieller Ressourcen, politische Arbeitsleistung und Machtausübung, Unterstützung in Krisensituationen". Die detaillierte Erarbeitung (der Mehrzahl) der *Íslendingasögur* hat deutlich gemacht, daß sich ebenfalls im gesellschaftlichen Kontext der Sagas die sozialen Netzwerke als Anordnung von Positionen und Ressourcen beschreiben lassen, die mit den vom Netzwerk geformten Vorstellungen und den entsprechenden Handlungen der Akteure verknüpft erscheinen. Auch im "Sagauniversum" werden die Ziele und der Handlungsspielraum einer Person also von ihrer Netzwerkposition geprägt, und das sie umgebende und einbindende soziale Gefüge wirkt sich außerdem auf die Möglichkeiten und Erfolge des - männlichen oder weiblichen - Protagonisten aus.

Die ethnologische Netzwerkanalyse charakterisiert die (typischerweise) komplexe Sozialstruktur einer Gesellschaft als Netzwerk, in dem die Beziehungen in der Menge der Akteure, wie es heißt, verschachtelt sind. Diese Verschachtelungen zeigen Konsequenzen im Gesamtnetzwerk. Anzutreffen ist die Verknüpfung von verschiedenen Arten der Beziehung, von unterschiedlichen sozialen Positionen und von mehreren Personengruppen zu Teilnetzwerken. Als Beziehungsarten können mit Blick auf die *Íslendingasögur* Verwandtschaftsgrade wie Vater, Sohn, Bruder usw. genannt werden. Als Sozialpositionen lassen sich etwa der Status als Gode, Thingmann, Knecht usw. unterscheiden. Und als Teilnetzwerke fügen sich beispielsweise die Verwandten, die Schwägerten und die Nachbarn einer Person zusammen. Diese sozialen Verkettungen garantieren einerseits Unterstützung im täglichen Leben, doch sie können andererseits in einer Krise zu Interessenkonflikten und Loyalitätsproblemen führen, wenn sich Verpflichtungen im persönlichen Netzwerk überschneiden. Das läßt sich exemplarisch anhand der Konstellationen der zentralen Fehde in der *Heiðarvíga saga* nachvollziehen.

Barðis Pflegevater Þórarinn inn spaki vom Hof Loekjamot im Víðidalr erklärt explizit, wie noch spezifiziert wird, welche Personen und Gruppen in welchem

<sup>1</sup> Thomas Schweizer a. a. O., 1988, S. 1.

Maße der Partei um Barði verpflichtet sind: Zur Rache verpflichtet und am ehesten zur Rache bereit seien diejenigen, die verwandt bzw. verschwägert und benachbart sind.<sup>1</sup> Þórarinn hat aufgrund seiner detaillierten Kenntnis des sozialen Gesamtnetzwerks ebenso wie der gesellschaftlichen Normen die Kompetenzen, als Ratgeber aufzutreten. Aus seinem Wissen heraus liefert er Erklärungen, legt den gesellschaftlichen Normenkodex aus und benutzt ihn dabei in gewissem Umfang zugleich. Þórarinn setzt sein Wissen ebenso strategisch zur Verfolgung der Interessen 'seiner' Partei ein, wie zu gleicher Zeit auch zum Schutz des Gemeinwesens. Diese Widersprüchlichkeit wird sich im Laufe der Diskussion als ein nur scheinbarer Gegensatz erweisen.

Die gesellschaftliche 'Wirklichkeit' der in dieser Untersuchung als Exempel gewählten *Heiðarvíga saga* wird umfassend in ihrer genealogischen, sozialen und geographischen Struktur untersucht. Dabei soll zugleich die charakteristische, das "Sagauniversum" insgesamt kennzeichnende soziale 'Realität' berücksichtigt werden. Das schließt die Frage nach dem Sozialstatus und dem Geschlecht eines weiblichen oder männlichen Protagonisten ein, und nicht zuletzt auch die Frage nach den entsprechenden Rollenerwartungen oder Rollenzuweisungen, die die Akteure betreffen. An dieser Stelle sei angemerkt, daß ich in der Dissertation auch von der 'Sagawelt' oder dem 'Sagasystem' spreche. Diese Begriffe sollen als Paraphrase des "Sagauniversums" (mit dessen Konnotationen) verstanden werden. Dieses Vorgehen mag zunächst den Anschein erwecken, als trage ein in bezug auf die zentrale ("Gender"-) Thematik vermeintlich unspezifisches Kapitel wenig dazu bei, die soziale Rolle und Aufgabe des Weiblichen speziell (aber nicht ausschließlich) in den *Isländersagas* zu erklären. Tatsächlich ist jedoch die Ermittlung allgemeiner gesellschaftlicher Prozesse und Strukturen erforderlich, um im nächsten Schritt die spezifische weibliche Position und Funktion (vor allem) im "Sagauniversum" bestimmen zu können. So zielt die Arbeit auf die Erfassung gesellschaftlicher Regularien wie der Allianzbildung und der dem sozialen System inhärenten Logik (oder Rationalität). Die Erarbeitung genealogischer (z.B. blutsverwandter) und weiterer sozialer (z.B. 'politischer') Konstellationen sowie die Analyse der ethischen Prämissen, die die gesellschaftlichen Prozesse in den Sagas (darunter die Abläufe bei der Rache) steuern, geben Aufschluß über das Weibliche im Saga-Sozialsystem. Wie sich zeigt, greift die Frau in den *Isländersagas* bei einer Fehde aktiv in das Geschehen ein. Sie tut das aus einer signifikanten sozialen Funktion heraus. Die Netzwerkanalyse hilft, solche sozialen Funktionen, Positionen, Relationen und Institutionen auch in den *Íslendingasögur* aufzudecken. Im Hinblick auf die Rollen und das Verhältnis der Geschlechter muß der Eindruck überprüft werden, daß sich Männer vor allem um die Beilegung eines Konflikts bemühten, während sich Frauen - scheinbar als 'kaltblütige' *Rächerinnen* - für die Wiederaufnahme und den Fortgang der Fehde einsetzten. Die folgende Untersuchung wird verdeutlichen, so viel sei als Ausblick skizziert, daß der Mann und ebenso die Frau verpflichtet sind, je nach Sachlage unterschiedliche Funktionen - im Normalfall letztlich im Interesse der Gemeinschaft - zu erfüllen. Dabei zeigt sich, daß die Frau in einigen Situationen als Objekt männlichen sozialen Handelns fungiert, in anderen hingegen als

---

<sup>1</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 16, S. 266; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 15, S. 301.

soziales Subjekt agiert. Die weibliche Stellung im "Sagauniversum" wird weniger - wenn auch nicht gänzlich unabhängig - von ihrem biologischen Geschlecht reguliert, sondern vielmehr von den gesellschaftlichen Umständen, die eine Übernahme bestimmter Aufgaben seitens der Frau erforderlich machen.

Im Grundsatz, das sei zudem angemerkt, werden die im Text der *Heiðarvíga saga* nicht expressis verbis dargelegten, mithin in der Erzählung nicht explizit geklärten genealogischen und sozialen Beziehungen in diesem Kapitel eingehend untersucht. Die Erkenntnisse zu den (im weiteren Sinne) verwandtschaftlichen Verbindungen, die hier, insbesondere in Hauptteil A, skizziert werden, resultieren aus meinen Untersuchungen. Das Ziel war, die Konstellationen des gesellschaftlichen Netzwerks in der *Heiðarvíga saga* und im Korpus der *Íslendingasögur* möglichst unvoreingenommen aufzunehmen und dann einzuordnen. Zu diesem Zweck blieben im Arbeitsprozeß die Anmerkungen der kritischen *Íslenzk Fornrit*-Edition der *Íslendingasögur*, die sich auf verwandtschaftliche Verhältnisse des Sagapersonals beziehen, absichtlich zunächst unberücksichtigt. Sie sind aufgrund dieser methodischen Erwägungen erst systematisch zur Kenntnis genommen worden, nachdem meine Analyse zu Ergebnissen geführt hat. Dabei bestätigen die Angaben der Herausgeber teilweise meine Erkenntnisse; teilweise werden aber einige der von mir erschlossenen Beziehungsmuster weder in den *Íslenzk Fornrit*-Ausgaben noch in der Sekundärliteratur genannt. In anderen Fällen, in denen die *Íslenzk Fornrit*-Publikationen der *Ísländersagas* spezielle verwandtschaftliche Verbindungen und Querverweise (zu weiteren Saga-Zeugnissen, aber auch zu anderen Gattungen) erwähnen, sind die dafür angeführten Belege im Vergleich zu den von mir präsentierten Resultaten zum Teil wesentlich weniger detailliert. In manchen Zusammenhängen konnte ich also weitere Belegstellen ermitteln. Die betreffenden Hinweise sind im jeweiligen Kontext vermerkt.

Meine Strukturanalysen eines (relativ großen) Ausschnittes aus dem Korpus der *Íslendingasögur* sind in einem ersten Untersuchungsschritt folglich allein auf der Grundlage der Sagatexte und der als überwiegend historisch geltenden Quellen *Landnámabók* und *Íslendingabók* im Vergleich mit einer (heutigen) Islandkarte im Maßstab 1 : 1000 000 erstellt, d. h. ohne sekundäre Hilfsmittel aus der nordistischen Forschung. Insofern kann das Vorgehen in diesem Kapitel als konsequente Anwendung der ethnologischen Netzwerkanalyse gelten.

## 2. Die Ereignisebene und das Fehdemodell der *Heiðarvíga saga* als Ausgangspunkt

\* Inhaltsskizze der *Heiðarvíga saga* \* Der Zusammenhang von Rachekontext, Verwandtschaftsstruktur und Territorialität in der *Heiðarvíga saga* \* Die Situation, die Parteien, das Personal und die Topographie der Fehde in der *Heiðarvíga saga* \* Eine illustrative Parallele: *Hávarðar saga Ísfróðings*, Kapitel 14 \* Schema der Eskalation und Deeskalation: Vom Westen zum Süden und zur Nord-Süd-Achse, -> Phase 1 der *Heiðarvíga saga*, -> Phase 2 der *Heiðarvíga saga* \* Zur Vermittlung nach dem *Heiðarvíg*: Der Schwager Þorgísl Arason als idealtypischer Vermittler \* Fazit und Ausblick: Die 'West-Süd-Nord-Bezüge' der Vermittler nach dem *Heiðarvíg*

### \* Inhaltsskizze der *Heiðarvíga saga*

In ihrem ersten Erzählabschnitt konzentriert sich die *Heiðarvíga saga* auf den Konflikt zwischen dem Bauern Þórhalli und dem mächtigen, überheblichen Goden Víga-Styrr (alias Arngrímr Þorgrímsson).<sup>1</sup> Nach der anfänglichen Unterordnung Þórhallis kommt es zu Disputen. Þórhalli, der von der für Styrr typischen Illoyalität gegenüber den Thingbauern (des Goden) unmittelbar betroffen ist, begegnet dem Problem indirekt. Er mißachtet ein von Styrr erlassenes Gesetz. Gefordert wird darin, daß die Bauern ihr Vieh markieren. Þórhalli unterläßt dies bei einem Widder. Als der Gode den Bauern deswegen kritisiert, spitzt sich der Streit durch die Intervention von Þórhallis Ehefrau Þorgerðr zu.<sup>2</sup> Zornig konfrontiert sie den Goden mit ihrer Empörung. Er solle sich schämen, Kritik zu äußern, Diebstahl zu unterstellen und gerade den Bauern derartig in seiner Ehre zu kränken, der Styrr und seine Leute so häufig bewirte: "*Þorgerðr kemr at í þessu ok segir, at þat sé ójöfnuð stórr, at Styrr kenni bónda sínum þjófnað ok launi þannig góðan greiða, sem menn hans hafi óptsinnis illa þegit; verðr hon óðamálug mjök*".<sup>3</sup> Styrr hat Þórhalli einige Zeit zuvor dazu verpflichtet, ihn und seine Begleiter regelmäßig als Gäste aufzunehmen und zu bewirten. Mit dieser Auflage soll Þórhalli dem Goden entgelten, daß er den von Styrr unterdrückten Bauern Einarr unterstützt hat. Auf den verbalen Angriff von Þorgerðr hin droht Styrr Konsequenzen an.

Wegen der Verschärfung des Konflikts mit seinem Goden Styrr will Þórhalli der Einladung seiner Verwandten Kleppjárn, Illugi inn svartí und Þorsteinn Gíslason

<sup>1</sup> Vgl. zu Arngrímr Þorgrímsson goða die *Eyrbyggja saga*, hg. v. E. Ól. Sveinsson, M. Þórðarson. ÍF 4, Reykjavík 1935, S. 1-184 (-186), Kap. 12, S. 21 (von der Vorgeschichte bis zur Erschlagung des Goden, und darüber hinaus, vgl. in diesem Band, ÍF 4, S. 319); vgl. *Die Geschichte vom Goden Snorri*, hg. und übertr. v. F. Niedner. Thule 7, Jena 1920, Kap. 12, S. 29.

<sup>2</sup> Vgl. zu Þorgerðr bei der Interpretation der weiblichen Figuren und Handlungsweisen in der *Heiðarvíga saga* Kapitel V, 2a in dieser Arbeit.

<sup>3</sup> *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 7, S. 227; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 5, S. 269: "Darüber kommt Thorgerd herein und sagt, das sei ganz unerhört von Styr, ihrem Manne Diebstahl vorzuwerfen und ihm so die gute Bewirtung zu lohnen, die seine Leute ihnen schon so oft schlecht gedankt hätten. Sie redet sich in helle Wut (...)". Ähnlich wie Styrr spielt auch der Gode Guðmundr inn ríki in anderem Kontext eine Dominanz über die Bauern aus, indem er ihnen seine Besuche zumutet, die jedoch nicht mehr im Bereich der Norm - die mit 3 Tagen angegeben wird - liegen; vgl. den *Ofeigs þátr* (*Ljósvefninga saga*) über Guðmundr inn ríki: *Ofeigs þátr*. In: *Ljósvefninga saga með Þáttum*, hg. v. B. Sigfússon. ÍF 10, Reykjavík 1940, S. 115-121; vgl. *Die Geschichte der Leute aus Lautersee*. In: *Fünf Geschichten aus dem östlichen Nordland*, hg. v. F. Niedner, übertr. v. W. Ranisch, W. H. Vogt. Thule 11, Jena 1921, S. 131-227, Kap. 6-7, S. 144-148.



folgen und seinen Wohnsitz in den Borgarfjörð verlegen, um Styrrs Übergriffen zu entgehen. Den Plan, unbemerkt während des *þings* umzuziehen, vereitelt Styrr jedoch. Er erklärt Þórhallis Absicht, den Bezirk zu verlassen, als rechtswidrig.<sup>1</sup> Þórhalli stellt sich dem Angreifer - in vorbildlicher, tapferer Weise (gemessen an der sozialen Rationalität der Sagas, die noch im einzelnen sichtbar wird) insofern, als er eine Flucht nicht einmal erwägt - und wird von Styrr erschlagen. Die Verwandten Þórhallis im Borgarfjörð kündigen Rache an. Þórhallis Sohn Gestr ist für die Vatterache noch zu jung. Auch die Tochter Áslaugr ist nicht alt genug, und zwar in dem Sinne, daß sie noch unverheiratet ist und somit ein Schwiegersohn Þórhallis, der die Rache übernehmen müßte, nicht zur Verfügung steht.<sup>2</sup> Der Versuch von Gestrs Pflegevater Þorleikr, Styrr zur Zahlung einer Entschädigung zu veranlassen, endet mit einer drastischen Schmähung Styrrs gegen Gestr. Provokativ bietet Styrr als Buße ein schwaches, graues, kaum behaartes Widderlamm an, das mit Gestr assoziiert wird. Die Rache unterbleibt dann zunächst. Letztlich aber führt Gestr wenig später, obwohl er jung und von unscheinbarer Konstitution ist, einen Ausgleich für die ihm von Styrr zugefügten Schäden herbei, d. h. für den Tod des Vaters und die verbale Ehrverletzung. Die Erschlagung Styrrs gelingt ihm zu Hause, auf dem väterlichen Hof Jörvi, mit Hilfe einer List<sup>3</sup> und zur Überraschung der Öffentlichkeit.<sup>4</sup> Anschließend nimmt Styrrs Sohn Þorsteinn vergeblich die Verfolgung auf. Ihm fällt, auch nach eigener Auffassung, als Sohn des Erschlagenen die Rachepflicht zu, darauf weist die *Heiðarvíga saga* zu einem späteren Zeitpunkt hin.<sup>5</sup> Allerdings muß er am Fluß umkehren.

In der Zwischenzeit sichert sich Gestr die Unterstützung seiner Verwandten im Borgarfjörð. Auf der anderen Seite ergreift Snorri goði - nach anfänglicher

<sup>1</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., bes. Kap. 7, S. 227-230; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 5-7, bes. S. 269-271. Diese Behauptung überrascht - bzw. stellt ein weiteres Indiz für die Willkür des Goden dar, wenn man an die anderslautenden Rechte der Bauern in der *Grágás* denkt; hier relevante Textstellen zitiert Jesse L. Byock a. a. O., 1982, S. 213 f. Vgl. dazu auch meine Ausführungen in Kapitel III, 3b, und Kapitel V, 2a.

<sup>2</sup> Vgl. zu Áslaugr bei der Interpretation der weiblichen Figuren und Handlungsweisen in der *Heiðarvíga saga* Kapitel V, 2a in dieser Arbeit.

<sup>3</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 9, S. 232 f., zur Ankunft Styrrs auf dem Hof Jörvi: Die Männer übergeben Áslaugr ihre nasse Kleidung und setzen sich ans Feuer. Ein Begleiter Styrrs beschwert sich über das zu kleine Feuer. Darauf hat Gestr gewartet: Er verursacht so viel Qualm als möglich und erschlägt den kaum bekleideten Styrr, der - trotz seiner Tabubrüche unvorsichtigerweise waffenlos seinen ungedeckten Rücken gleichsam darbietet - einen beschämenden Tod findet, weil er von einem Jungen hinterrücks erschlagen wird.

<sup>4</sup> Ebd., Kap. 10, S. 235; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 8, S. 277, über die Vatterache Gestrs und deren Beurteilung in der Öffentlichkeit. Diese erscheint als eine Auslegung der Saga, welche die Rezeption beeinflußt bzw. (rezeptionstheoretisch gesprochen) 'lenkt': Die Leute bewerten es als erstaunlich, daß ein Junge, der noch nie einen Totschlag vollbrachte, "eine derartig kühne Tat getan haben soll, und das gegen so einen Übergewaltigen wie Styr (...); und viele bekamen einen Schrecken davon und meinten, das sei hier einmal ganz nach Verdienst gegangen". Man könnte hier die Interpretation ergänzen, daß eben das geschehen ist, was der Mann "verdient" hat, aber nicht das, was einer 'politischen' Strategie entsprechen würde - denn im weiteren werden viele mächtige Männer involviert und die Gemeinschaft gerät, wie meine Deutung zeigen wird, zunehmend in Bedrängnis.

<sup>5</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 11, S. 241: "*Þorsteini Styrssyni þykkir sér skyldast at gera hefndina*"; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 9, S. 282: "Da hält sich Thorstein, Styr's Sohn, am meisten zur Rache verpflichtet".

Zurückhaltung,<sup>1</sup> die mit der großen Zahl von Beteiligten begründet wird<sup>2</sup> - die Initiative, um seinen Schwiegervater Víga-Styrr zu rächen.<sup>3</sup> Er spricht im weiteren die Vorladung gegen Gestr aus, doch dieser verläßt noch vor dem betreffenden *alþingi* das Land.<sup>4</sup> Die Reise finanzieren Kleppjárn, Þorsteinn Gíslason, Illugi svarti und, zu einem beträchtlichen Teil, auch eine Frau, Gestrs Mutterschwester (bzw. Tante) Þórdís, d. h. die Schwester seiner Mutter Þorgerðr.<sup>5</sup> In Norwegen nimmt der mächtige Isländer Þorsteinn Síðu-Hallson, ein Freund von Kleppjárn, Gestr auf. Hier, in Norwegen, scheitert dann die Rache Þorsteinn Styrssons gegen Gestr ein zweites Mal.<sup>6</sup> Mittlerweile hat sich in Island herumgesprochen, daß Gestr ausgereist ist. Damit ruht die 'Anklage' gegen Gestr, und schließlich sorgt Þorsteinn Gíslason auf dem *þing* für ihre Abweisung. Die Folge davon, daß keine Einigung erzielt wird, ist ein weiterhin gestörtes soziales Gleichgewicht. Darum initiiert Snorri als Vertreter der Partei (bzw. der Angehörigen) um Styrr die Fehde. Er führt eine Entschädigung herbei, indem er - als Ausgleich für die Tötung Víga-Styrss - die Erschlagung von Þorsteinn Gíslason veranlaßt, der zur Partei um Gestr gehört.<sup>7</sup> Daraufhin klagt Kleppjárn auf dem nächsten *þing*, von vielen Männern unterstützt, gegen Snorri. Im Ergebnis wird der Schaden, der durch die Tötung Styrss auf der einen und Þorsteinns auf der anderen Seite entstanden ist, gleichgesetzt, als ausgeglichen bewertet und so 'verrechnet'. Für die von Snorris Partei außerdem getöteten Söhne Þorsteinn Gíslasons muß Snorri je eine Mannbuße zahlen. Die

<sup>1</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 9, S. 233-235; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 7, 275 f. Der erste Schritt Snorris besteht darin, daß er die Wunden zur Kenntnis nimmt und den Leichnam seines Schwiegervaters Styrr zu der Kirche bei dessen Hof Hraun überführt.

<sup>2</sup> *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 10, S. 239 f.: "(...); en margir góðir menn áttu hlut í, at eigi skyldi svá margir menn berjask"; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 8, S. 280 (sinngemäß): "Aber viele rechtliche Männer legten sich ins Mittel und meinten, so viele dürften nicht gegeneinander kämpfen".

<sup>3</sup> Mit der Einleitung der Klage läßt Snorri auch die Vorgänge im Borgarfjörðr beobachten, vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 10, S. 285 ff. Der Bericht über die Fehden Snorris nach Styrss Erschlagung in der *Eyrbyggja saga* a. a. O., Kap. 56, S. 153 f.; vgl. *Die Geschichte vom Goden Snorri*, Kap. 56, S. 138 f., entspricht der besagten Episode in der *Heiðarvíga saga* weitgehend. Auch diese Saga weiß, daß Snorri im Frühjahr nach der Tötung Styrss (zur der es zwei Jahre nach Bolli Þorleikssons Erschlagung gekommen sei) Gestr vorgeladen habe; gemäß der 'Zeitrechnung' der *Eyrbyggja saga* müßte es sich um die Jahre 1008/ 1009 handeln, denn es sei das letzte Jahr gewesen, in dem Snorri auf dem Hof Helgafell wohnte, bevor er mit Guðrún Ósvífrsdóttir den Wohnsitz tauschte und nach Sælingsdalstunga umsiedelte.

<sup>4</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 10, S. 240 f.

<sup>5</sup> Ebd., Kap. 10, S. 240; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 8, S. 281.

<sup>6</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 11, S. 241 ff.; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 9, S. 282 ff.: Gestr rettet mehrfach Þorsteinn Styrssons Leben; nach Þorsteinns Verarmung 'unterstützt' Gestr den Gegner durch eine Geldzahlung, die den Charakter einer Bußgeldzahlung hat und zu einer Beilegung des Konflikts führt - mit der Auflage, daß Gestr nicht nach Island zurückkehrt. Diese Vereinbarung wird eingehalten.

<sup>7</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 12, S. 246-250; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 10, S. 287 ff. Zur List Snorris: An einem Sonntag überqueren die Männer in der Morgendämmerung den Fluß. Snorri bestimmt, daß einer auf dem Dach des Schlafhauses langsam Gras ausrupfen soll, damit es klingt, als weide ein Pferd. (Ähnliches kennt die *Njáls saga* bei der Rache an Gunnarr, vgl. die *Brennu-Njáls saga* a. a. O., Kap. 76 f., S. 185 ff.) Zweimal schickt Þorsteinn seinen (wohl seinen jüngsten) Sohn hinaus, der nachsehen soll, aber nichts bemerken kann. Als er selbst kontrolliert, was vor sich geht (nur mit einer leichten Hose bekleidet, was kurzsichtig erscheint angesichts der aktuellen Fehde, weil er für einen etwaigen Angriff nicht gerüstet ist), greifen ihn vier Männer an. Sie töten erst ihn, seinen Sohn Þorvarðr und einen zweiten Sohn. (Die *Eyrbyggja saga* spricht von nur einem Sohn Þorsteinns, Gunnarr.)

Begleiter Snorris werden für drei Jahre geächtet, d. h. sie müssen für diese Zeit das Land verlassen.<sup>1</sup> Damit ist die Balance wiederhergestellt - aber lediglich materiell, und damit doch nur, wie sich im 'zweiten Teil' der Saga zeigt, vordergründig.<sup>2</sup>

Der zweite Erzählabschnitt der *Heiðarvíga saga* beginnt mit dem Rachezug der Söhne von Hárekr für Þorsteinn Gíslason gegen Kolskeggr, einen Schwager Snorris.<sup>3</sup> Kolskeggr kann entkommen. Da sich die Söhne von Hárekr aber seinen Besitz aneignen und Kolskeggr damit keine finanziellen Mittel mehr besitzt, bittet er Hallr Guðmundarson in Norwegen um Hilfe. Hallr überläßt Kolskeggr daraufhin sein Schiff als Geschenk und kauft die Hälfte des Schiffes eines Mannes namens Þorgils, um nach Island zu reisen. Als die Söhne Hárekr von Kolskeggrs Flucht nach England erfahren, die durch Hallrs Unterstützung möglich geworden ist, wird der Tod von Þorsteinn Gíslason statt dessen an Hallr gerächt. Wenig später kommen die Söhne des Hárekr bei einem Schiffbruch ums Leben.<sup>4</sup>

Im folgenden Sommer gibt Þorgils auf dem *alþingi* in Island den an Hallr verübten Totschlag offiziell bekannt.<sup>5</sup> Hallrs Vater Guðmundr ist - der Saga zufolge: wegen seines Schmerzes über den Tod des Sohnes - nicht imstande, den Nachlaß Hallrs, und also symbolisch die Rachepflicht, zu übernehmen. Barði setzt anstelle seines Vaters die Verhandlungen fort. Wenig später übernimmt er, nach dem Tod Guðmundrs, dessen soziale Rolle.<sup>6</sup> Þorgils hingegen hat zuvor das Angebot ausgeschlagen, den Besitz Hallrs zu übernehmen. Offenbar sieht auch er sich, im Blick auf die Symbolhaftigkeit einer Übernahme und ähnlich wie Guðmundr, zur - allein verantwortlichen - Rache nicht imstande. Zuletzt wird der Nachlaß zwischen Barði (als Repräsentant seiner Angehörigen) und Þorgils geteilt. Damit wächst Þorgils ein Teil der Unterstützungspflicht zu. Barði aber trägt, als nächster Verwandter, ganz wie es die Norm im "Sagauniversum" offensichtlich verlangt (und wie noch vertieft werden wird), die Hauptverantwortung für die Verfolgung der Rache.

Barði akzeptiert diese Verpflichtung. Nach der Bekanntgabe von Hallrs Erschlagung fordert er entsprechend, nach Beratungen mit seinem Ziehvater Þórarinn inn spaki,<sup>7</sup> dreimal Buße. Hárekr, an den - als Vater und nächster Verwandter der Schädiger - die erste Forderung gerichtet wird,<sup>8</sup> gibt die Verantwortung (indirekt) an seinen Bruder Kleppjárn weiter, indem er erklärt,

<sup>1</sup> Vgl. zur Verfolgung Snorris und dessen Rache an Þorsteinn bis zu einer Beilegung des Konflikts die *Eyrbyggja saga* a. a. O., Kap. 56, S. 152-157; vgl. *Die Geschichte vom Goden Snorri* a. a. O., Kap. 56, S. 139 ff.

<sup>2</sup> Von dieser Einteilung in der dt. Übertr. der Saga ist in Kapitel I, 1 (Voraussetzungen) gesprochen worden. Der zweite Erzählabschnitt in *Die Geschichte vom Hochlandskampf* beginnt hier mit der Einführung Guðmundr Sölmundarsons auf Ásbjarnanes im Norden Islands.

<sup>3</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 13, S. 251 ff.

<sup>4</sup> Ebd., Kap. 13.

<sup>5</sup> Ebd., Kap. 14.

<sup>6</sup> Ebd., Kap. 14, S. 254 f.; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 12, S. 293 f.

<sup>7</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga*, Kap. 14, S. 255 ff.; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 13, S. 294.

<sup>8</sup> Svein Hárekrsson in Norwegen, der in der Schlußsequenz der Saga relevant wird, ist vermutlich ein weiterer Sohn dieses Hárekr; das wird noch erläutert.

daß Kleppjárn über seinen (Hárekr's) gesamten Besitz verfüge.<sup>1</sup> Das müßte nach der Norm im "Sagauniversum", die durch die systematische Analyse des Saga-Sozialsystems noch zu erschließen und zu erkennen sein wird, zur Folge haben, daß Barði im nächsten Jahr seine Ansprüche gegenüber Kleppjárn geltend machte. Doch auch im zweiten Jahr wendet sich Barði an Hárekr, obwohl dieser nicht anwesend ist. Demnach befindet sich kein Adressat seiner Ansprüche auf dem *þing*. Handelt es sich hierbei um eine Verzögerungstaktik von Barði und Þórarinn? Konnten sie die kommenden Ereignisse kalkulieren? Tatsächlich eskaliert die Situation schließlich mit Gísli Þorsteinnson's Rückkehr nach Island und dessen Provokationen auf dem folgenden dritten *alþingi*.<sup>2</sup> Ein noch während der Versammlung unternommener Versuch von Eiðr Skeggjason, zu vermitteln, schlägt fehl.<sup>3</sup> Nun ist Barði gemäß dem kollektiven Norm- und Moralkodex, den die *Íslendingasögur* zu erkennen geben, in vollem Umfang legitimiert, Konsequenzen zu ziehen und die Rache gegen die Schädiger aus dem Borgarfjörðr zu initiieren - wobei diese schon längst, nicht zuletzt durch Þuríðs Maßnahmen, angestoßen worden ist.

Wenig später greift Barði zusammen mit seinen Begleitern die Söhne von Þorgautr, d. h. Gísli, Ketill und Þormóðr, auf deren Wiese Gullteigr *im Süden* nahe der Hvítá an.<sup>4</sup> Barðis Bruderrache besteht in der Erschlagung von Gísli Þorgautsson.<sup>5</sup> Die Männer aus dem Borgarfjörðr nehmen die Verfolgung auf.<sup>6</sup> Schließlich treffen die gegnerischen Parteien im Hochland aufeinander, und dort fallen im *Heiðarvíg* (in Einzelkämpfen) eine ganze Reihe weiterer Männer.<sup>7</sup> In der unfreiwilligen Position eines - als Schwager prototypischen - Vermittlers findet sich der Gode Þorgísl Arason wieder.<sup>8</sup> Aufgrund einer List seines Schwagers Snorri goði trägt er den gesetzlichen Friedensspruch - unwissentlich zugunsten Barðis - vor, obwohl - oder gerade weil? - er zugleich dem Goden Illugi svartí (ursprünglich Partei Gestrs) verpflichtet ist. Infolge dieser Ereignisse sind wesentliche Schritte vollzogen, die den Weg für Ausgleichsmaßnahmen und Vergleiche ebnen und die im weiteren Verlauf die Wiederherstellung des allgemeinen gesellschaftlichen Gleichgewichtes erlauben werden.

<sup>1</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 14, S. 256; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 13, S. 294.

<sup>2</sup> Vgl. zu Gísli Þorsteinsson, dem Sohn des von Snorri getöteten Þorsteinn Gíslason, *Grettis saga Ásmundarsonar*, hg. v. G. Jónsson. ÍF 7, Reykjavík 1936, 1-290, Kap. 59, S. 188-194; vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 14, S. 257-259.

<sup>3</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 14, S. 258 f.; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 13, S. 296 f.: Gísli schmäht Barði durch sein *níð*, und von der Warnung des Eiðr Skeggjason zeigt er sich unbeeindruckt, ja beschimpft den Vermittler sogar und sagt, es sei zu erwarten gewesen, daß dieser seine Verwandten in der Weise unterstützen würde; Eiðr reagiert konzilient.

<sup>4</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 27, S. 294-296; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 22, S. 320 ff.

<sup>5</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 27, S. 294-296 (und vgl. Kapitel V, 2d).

<sup>6</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 28, S. 296-298; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 23, S. 322 f.

<sup>7</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 30 f., S. 301-307; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 24, S. 325-330.

<sup>8</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 33 f., S. 312-314; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 26, S. 333-337.

\* Der Zusammenhang von Rachekontext, Verwandtschaftsstruktur und Territorialität in der *Heiðarvíga saga*

Die Inhaltsskizze der *Heiðarvíga saga* verdeutlicht, daß im Konfliktfall Sagapersonal mobilisiert wird. Die Saga-Ereignisse präsentieren sich als die Konsequenzen aneinandergereicher heroisch stilisierter Aktivitäten. Zunächst sind diejenigen Akteure als Träger der Auseinandersetzung in die Fehde involviert, die im Erzählkontext eine unmittelbar zentrale Position einnehmen. Anfänglich handelt es sich wesentlich um Styrr im Konflikt mit Þórhalli und Þorgerðr und im Verlauf mit Gestr, und um die Verwandten Gestrs im Borgarfjörðr gegen die Partei Snorris. Der "zweite Teil" der Saga - und zugleich der Fehde - ist bestimmt durch Barðis Aktivitäten, als deren Auslöser nach der Erschlagung Hallrs die *hvöt* der Mutter Þuríðr erscheint. Diese Protagonisten bemühen sich um Ausgleich - scheinbar paradox angesichts der (konstituierenden) Fehdethematik der Saga und wachsender Spannungen -, um gesellschaftliche Balance und um die Wiederherstellung von Ehre. Die sukzessive eskalierende Fehde ruft zunehmend (in dieser Abfolge) Verwandte, Nachbarn und Freunde der Konfliktparteien auf den Plan und stellt deren Ehre mit auf den Prüfstand. Sie haben, gemäß ihrem verwandtschaftlichen Grad in bestimmter Reihenfolge, ihrer im gesellschaftlichen Normenkodex festgelegten Unterstützungsverpflichtung nachzukommen. Regelmäßig ist das Netzwerk (anders formuliert: ein 'Geflecht' oder 'System') von Verwandten und Allianzen zweier ursprünglich streitender Akteure und ihrer Parteien involviert, d. h. ein zunehmend eskalierender Konflikt erzwingt die Ausweitung des Kreises der Beteiligten. Bei der Auseinandersetzung ist für jede Partei die - idealerweise vorbildliche - Befolgung der normativen und ethischen Vorgaben, die der Idee der Sagas nach für alle Mitglieder der Gesellschaft gleichermaßen gelten, wichtiger als der eigentliche Sieg. Die personelle Ausweitung eines Streites bedeutet auch dessen geographische Ausdehnung. Träger von Auseinandersetzungen sind stereotyp in den Sagas wesentlich solche Männer, die - meist als *goðar*, d. h. als isländische Häuptlinge - über umfängliche personelle und materielle Ressourcen verfügen. Die Unterstützung eines originär in die Fehde Involvierten rekrutiert sich zunächst primär aus der Gegend um den Wohnsitz des Streitenden. Sobald zusätzliche personelle Unterstützung nötig wird, erstrecken sich die Schwierigkeiten auch auf die weitere Umgebung. Der zunächst hinsichtlich der personellen *und* lokalen Ausdehnung überschaubare Konflikt kann im Extremfall, wie die *Heiðarvíga saga* 'drohend' vor Augen führt, das gesamte isländische Gemeinwesen *und* das gesamte isländische Territorium erfassen, soweit das Korpus der *Isländersagas* beide Bereiche repräsentiert.

Die *Heiðarvíga saga* bringt die Regularien der Rache und mit ihm zugleich die Beziehungsmuster im sozialen Netzwerk, das die Sagas entwerfen, zum Ausdruck. Die Vorgänge in der *Heiðarvíga saga* vermitteln ein nachgerade idealtypisches Bild des Verlaufes einer Fehde, bei der die gesamte isländische Sozialstruktur, die im Saga-Korpus eine zentrale Rolle spielt, evoziert wird. Es zeigt sich, daß in den Erzählungen stereotyp erst die Verknüpfung der einzelnen gesellschaftlichen Teilnetzwerke den Fortgang einer kriegerischen Auseinandersetzung gewährleistet. Demnach läßt sich auch für die in den *Isländersagas* artikulierte Sozialordnung das Prinzip der Bildung und

Verknüpfung sozialer Netzwerke konstatieren. J. C. Mitchell, einer der Begründer der ethnologischen Netzwerkanalyse, erläutert

"a social network as a specific set of linkages among a defined set of persons with the additional property that the characteristics of these linkages as a whole may be used to interpret the social behaviour of the persons involved".<sup>1</sup>

Das bedeutet, daß eine gewisse Anzahl von Personen, die durch bestimmte soziale Bindungen miteinander in Beziehung stehen, eine spezielle Gruppe bilden, und daß sich die so entstehenden Teilnetzwerke (oder: Personenkreise) im Gemeinwesen weiter vernetzen. Die Analyse der Strukturen und Charakteristika solcher gesellschaftlicher Formationen ermöglicht darüber hinaus, die Rationalität des Sozialverhaltens der Beteiligten zu verstehen.

In der *Heiðarvíga saga* bilden die Übermacht und Überheblichkeit des Goden Styrr den Auslöser der Fehde. Mit anderen Worten: Ein Machtungleichgewicht verursacht den Konflikt, dessen Dynamik sich aus den aufeinanderfolgenden Eskalationen ergibt.<sup>2</sup> In der *Heiðarvíga saga* zieht eine Eskalation Bemühungen um Vermittlung nach sich, die zu zeitweiliger Beruhigung der Lage führen. Solchen 'Stagnationen' der Fehde begegnen weibliche Protagonisten, in der *Heiðarvíga saga* zunächst ansatzweise Þórhallis Ehefrau Þorgerðr, und später nachdrücklich Þuríðr. Aus den *hvatir* der Frauen resultieren letztlich erneute Rachezüge und eine wachsende personelle und lokale Streuung des Konflikts. Noch vor der Eskalation des Konflikts gibt es Bemühungen, den schwelenden Streit zu entschärfen: Der Werbung von Grímr um Helga wächst im Erzählkontext, gemessen am Status quo des Konfliktes, der Charakter einer Deeskalationsstrategie zu. Auf demselben *alþingi*, auf dem Barði seine Bußforderung ein drittes Mal wiederholt und von Gísli Þorsteinsson herausgefordert wird, bringt Grímr seine Werbung vor.<sup>3</sup> Grímr, der aus dem *nördlichen Eyjafjörðr* stammt und also ein Nachbar des Goden Guðmundr inn ríki im Norden sein dürfte (Partei Barðis), wirbt um die "junge Witwe" Helga, die ("*vestr i Dölum*") im Breiðafjörðr ansässig ist, und, wie davon abzuleiten, im Umfeld der Partei Styrrs und Snorris.<sup>4</sup> Indem Helga explizit als Verwandte Kleppjárns bezeichnet wird, besteht außerdem die Verbindung der Witwe zur

<sup>1</sup> J. Clyde Mitchell: The concept and use of social networks. In: Ders.: Social networks in urban situations, Manchester University Press, Manchester 1969, S. 1-50, S. 2 f., zit. n. Th. Schweizer a. a. O., 1988, S. 5.

<sup>2</sup> In der Vorgeschichte der *Heiðarvíga saga* wird der Gode Styrr von Snorri goði unterstützt; gemeinsam lösen sie das Problem, daß zwei 'Berserker' die Tochter sowie die Nichte Styrrs umwerben. Dies motiviert die Verschwägerung der beiden Goden, denn Styrrs Tochter Ásdís wird mit Snorri verheiratet, was einen Zuwachs an Macht für beide Seiten bedeutet - die denn auch von beiden Männern genutzt wird.

<sup>3</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 15, S. 259; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 14, S. 297: Grímr wirbt um die Witwe Helga.

<sup>4</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga*, Kap. 15, S. 259, Anm. 1. Hier werden Helga und Grímr identifiziert: sie als Tochter Einarrs, des Bruders von Guðmundr inn ríki (Einarr ist östlich vom Eyjafjörðr bei Þverá ansässig), er als Þorgísl Arason von Reykjahólar. Weiter heißt es, daß Helga die Witwe eines Sohnes von Síðu-Hallr (aus dem Osten) sei und seit dessen Tod auf dem Gehöft Sælingsdalstunga (Westen) lebe, bei ihrer Schwester Hallfríð und deren Ehemann Snorri goði; deshalb habe Snorri über eine Verheiratung Helgas zu entscheiden gehabt. Diese Zusammenhänge führen über das Erkenntnisinteresse bei meiner Argumentation hinaus, weshalb ich im Blick auf diese Konstellationen auf die o. g. Anmerkung verweise (S. 259, Anm. 1), denen ich nicht im einzelnen nachgegangen bin.

Partei Gestrs um Illugi inn svarti. Es wird berichtet, daß Barði - der durch die Partei *im Süden* Geschädigte und (der Lokalisierung der *Heiðarvíga saga* nach) Nachbar Grímrs *im Norden* - Kleppjárn, den Verwandten Helgas und Mitglied der Gruppe der Schädiger, in dessen Thinghütte aufsuchte und die (von Barðis entferntem Verwandten Grímr) erwünschte Eheschließung mit Kleppjárn verhandelte. Trotz der Spannungen wird die Verlobung auf dem besagten *alþingi* vereinbart, und die Heirat wird für Herbst geplant.

Diese (künftige) Allianz bedeutet (in Zukunft) eine engere verwandtschaftliche Verkettung beider Parteien und damit die Etablierung einer wechselseitigen Loyalitätsverpflichtung. Werbung, Verlobung und - geplante - Heirat fungieren stereotyp in den Sagas als Maßnahmen zugunsten der Friedenssicherung: Vergleichsabschlüsse werden nicht selten mit der Bildung neuer sozialer Allianzen verknüpft; Eheschließungen sind - ob implizit oder explizit darauf hingewiesen wird - Bestandteil vertraglicher Vereinbarungen, z. B. von Ausgleichsabkommen.

Dem voranstehenden Allianzbeschluß und mithin der zu einem relativ frühen Zeitpunkt der Fehde angestrebten Deeskalation zum Trotz: Die Fehde in der *Heiðarvíga saga* tritt in letzter Konsequenz mit der Rache an Gísli Þorgautsson und mit der Entwicklung des *Heiðarvígs* in ihre für das Gemeinwesen bedrohlichste Phase. Das inzwischen involvierte, personell und lokal sehr weit gespannte Netzwerk bedeutet für den Einzelnen die vielfältige Überlappung sozialer Verpflichtungen. Die Männer, die sich aus den einander überschneidenden Teilnetzwerken rekrutieren und sich wechselseitig Unterstützung schulden, haben während und nach dem *Heiðarvíg* große Probleme, ihren diversen Loyalitätspflichten gerecht zu werden. Gegenseitige Totschläge würden - in ideeller, aber auch in materieller Hinsicht - das isländische Saga-Sozialsystem gefährden.<sup>1</sup> Verstöße gegen den gesellschaftlichen Normenkodex, der in den *Isländersagas* die soziale Ordnung regelt, bedrohen in der sozialen Rationalität der Sagas die Stabilität des Gemeinwesens (das in den Sagas gezeigt wird). Denn solche Normbrüche gehen einher mit der zahlenmäßig dramatischen Dezimierung der Bevölkerung. Vor dem Hintergrund dieser existentiellen Risiken bleiben die nach dem *Heiðarvíg* - dank sensibler Vermittlungen - erzielten Vergleiche in Kraft.

\* Die Situation, die Parteien, das Personal und die Topographie der Fehde in der *Heiðarvíga saga*

Um die Eskalation der Fehde in der *Heiðarvíga saga* erfassen zu können und die Saga weiter systematisch zu analysieren, werden die Personen, die die Konfliktparteien konstituieren, in einem Schema, das die Ereignisse beschreibt, (auch im weiteren) als *Partei 1* und *Partei 2* bezeichnet. Die Abkürzungen, d. h. **(1)** bzw. **(2)**, werden in der folgenden Übersicht (aber nicht darüber hinaus) fett gedruckt, um die Zusammenhänge schon auf einen Blick deutlich zu machen.

<sup>1</sup> Vgl. dazu noch im weiteren in diesem Kapitel II und in Kapitel V, 2a.

Phase 1: Der Konflikt zwischen dem Goden Víga-Styrr und dem Bauern Þórhalli kulminiert im Totschlag Þórhallis: Der junge Gestr, Sohn Þórhallis **(1)**, tötet den mächtigen Goden Styrr **(2)** und nimmt damit Vaternache. Nach vergeblichen Versuchen Þorsteinn Styrssons **(2)**, seinen Vater zu rächen, ergreift der Gode Snorri **(2)**, Schwiegersohn Styrss, die Initiative: Snorri **(2)** erschlägt Þorsteinn Gíslason und zwei Söhne Þorsteinns, Verwandte Gestrs **(1)**. Im Gegenzug beabsichtigen die Háreks-Söhne **(1)** die Erschlagung Kolskeggrs **(2)**, eines Schwagers Snorris, der mit Hallr Guðmundarsons Hilfe **(2)** entkommen kann. Daraufhin nehmen die Söhne Háreks **(1)** für den ihnen mit dem Tod Þorsteinns entstandenen Schaden Rache an Hallr Guðmundarson **(2)**.

Phase 2: Barði Guðmundarson **(2)** ergreift nach dreimaliger vergeblicher Bußforderung und also nach einer Zeit, in der die Fehde ruhte, im Anschluß an die *hvöt* seiner Mutter Þuríðr die Initiative, um den Bruder Hallr **(2)** zu rächen. Als Bruderrache tötet Barði **(2)** Gísli Þorgautsson **(1)**, dessen Leben später mit dem Hallrs gleichgesetzt und solchermaßen 'verrechnet' wird. Im Hochlandskampf *Heiðarvíg* fallen (u. a.) durch Barði **(2)** außerdem Þorgautr **(1)** und Þorbjörn **(1)**. Als schließlich der Gode Illugi inn svartí **(1)**, ein Verwandter Gestrs **(1)**, mit seinen Mitstreitern auf der *Tvidægra*, der "Zweitageheide", erscheint,<sup>1</sup> ist Barði **(2)** zusammen mit seinen Leuten im Begriff, sich zurückzuziehen. Þóroddr **(2)** bleibt schwer verletzt zurück; ihm wird von Teitr Hallkelsson, dem Bruder Illugis inn svartí **(1)**, der Kopf abgeschlagen. Eine Racheaktion, die den Unwillen Illugis provoziert: Er erklärt, mit dem Totschlag sei der einzige Augenzeuge für die 'Flucht' Barðis **(2)** erschlagen.<sup>2</sup> Die Saga sagt an der Stelle noch nichts darüber, daß Illugi (und seine Gruppe) dadurch doch noch, wenn auch zu einem vergleichsweise späten Zeitpunkt, direkt in den Konflikt involviert wird.

Alle Konstellationen werden im weiteren detailliert expliziert werden. Nun sind zunächst die Topographie und das Personal *im Westen* sowie vom *Westen* aus *in südliche Richtung* wichtig.

Topographie und Personal im Westen: Snorri goði (*Partei 2*) unterhält die (soziale) Allianz mit dem Goden Styrr. Die Verschwägerung der Männer bedeutet die Vernetzung mächtiger Parteien *im Westen*, der Kjalleklingar (Styrr) und Þórsnesningar (Snorri). Die Allianz der Parteien, die anfangs in Island Gegner waren,<sup>3</sup> bedeutet einen deutlichen Machtzuwachs, der zu einem Ungleichgewicht der Kräfte in der Region führt. Mächtige Geschlechter im Breiðafjörðr *im Westen* sind die Nachbarn Snorris. Snorris Wohnsitz liegt zentral im Breiðafjörðr am Snæfellsnes, in der Nachbarschaft von Eyrarsveit

<sup>1</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 32, S. 307 f.; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 24, S. 330 f., auch im Folgenden: Teitr informiert seinen Bruder Illugi bei dessen Ankunft auf dem Kampfplatz im Hochland mittels zweier Strophen über die Ereignisse.

<sup>2</sup> *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 32, S. 309: "(...) hann hefir haft illt ørendi, drepit þann mann, er [einn] var [vænstr augnvátr um þetta] eina í vǫru máli, ef þeir hefði hlaupit frá mannum, en þeir metti gfrjó gefa honum!"; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 24, S. 331 (eher sinngemäß): "da habe er etwas Übles angerichtet: 'den Mann zu erschlagen, der uns in unserm Prozeß der einzige und beste Augenzeuge dafür war, daß sie weggelaufen sind'; dem hätten sie doch das Leben schenken können".

<sup>3</sup> Vgl. *Landnámabók*. In: *Íslendingabók. Landnámabók*, hg. v. J. Benediktsson. ÍF 1.1 und 1.2, Reykjavík 1968, S. 29-397, hier S. 125 f. (Konflikt um Helgafell).



und Álptafjörðr.<sup>1</sup> Die Allianz mit Styrr läßt die Netzwerke in *südlicher Richtung*, um Hraun zwischen Breiðafjörðr und Borgarfjörðr, in sozialer Hinsicht näher zusammenrücken.<sup>2</sup> Die Personenkreise, die in Snorris Nachbarschaft leben, sind dessen sozialem Netzwerk zuzurechnen; sie unterstützen ihm im Falle eines Streites.

Topographie und Personal vom Westen aus in *südlicher Richtung*: Gestr (Partei 1) will nach seiner Vaternachfolge auf dem väterlichen Hof Jörvi, in der Nähe von Styrrs Hof Hraun, an seine Verwandten *im Süden* herantreten. Er flieht daher über den '*südlichen Westen*' Islands in Richtung Borgarfjörðr.<sup>3</sup> Unterwegs sucht Gestr die Unterstützung von den weiblichen Verwandten seines Vaters und seiner Mutter, die entlang seiner Route ansässig sind (d. h. die hierher verheiratet worden sind). Er überquert die Hítará<sup>4</sup> und wendet sich, noch in einiger Nähe zu seinem väterlichen Hof, zuerst an die Vaterschwester, die auf dem Hof Melr mit Halldórr lebt.<sup>5</sup> Anschließend bittet er die Mutterschwester Þórdís um Hilfe. Mit ihrem Ehemann, der ebenfalls Halldórr heißt, wohnt sie jenseits der die Region durchziehenden Flüsse, am *westlichen* Ufer der Hvítá am Borgarfjörðr, auf dem Hof Ferjubakki. Das Gehöft liegt *südwestlich* vom Gilsbakki, dem Wohnsitz von Illugi inn svarti.<sup>6</sup>

Die topographischen Angaben symbolisieren die Nähe bzw. Distanz zu Styrr und zu seiner rachewilligen *Partei 2*. Sie rekrutiert sich (wieder schematisch gesprochen) aus dem *nordwestlichen* Hinterland des Borgarfjörðs und aus dem *westlichen* Breiðafjörðr bis hin zum Ísafjörðr, dem Bezirk von Styrrs Bruder, dem Goden Vermundr inn mjövi Þorgrímsson. Bereits dieser kurze Überblick illustriert, daß diese Gruppe den *westlichen* Bereich Islands abdeckt. Gestrs erste Überquerung eines Flusses bedeutet eine erste Grenzüberschreitung, und mithin das Heraustreten aus dem unmittelbaren Einflußbereich von Styrr und seinen Angehörigen. Gestr und seine Verwandten haben folglich umso größeren Handlungsspielraum, je größer die Distanz zu Styrr und seiner Gruppe ist. Im Verlauf der Handlung wird dies durch die zunehmende Zahl der Flüsse angezeigt, die Gestr - einen nach dem anderen - auf seinem Weg hinter sich läßt, d. h. zwischen sich und die Partei von Styrr bringt. Die *Isländersagas* kommentieren solche Grenzpassagen stereotyp mit bildhaften Wendungen, wie z. B. mit der Formulierung, daß das Wasser von einer bestimmten Region aus in eine andere - hier also *südliche* - Richtung fließt. Das illustriert auch etwa eine Erläuterung von Þórarinn inn spaki, der Barði den besten Platz für den erwarteten Kampf beschreibt. Seine

<sup>1</sup> Vgl. *Eyrbyggja saga* a. a. O., Kap. 56, S. 152 f.; vgl. *Die Geschichte vom Goden Snorri* a. a. O., Kap. 56, S. 138: Snorris angestammter Wohnsitz ist Helgafell (bis er diesen mit Guðrún Ósvífrsdóttir tauscht und sich auf Tunga im Sælingsdalr ansiedelt).

<sup>2</sup> Die Allianz entsteht, wie erwähnt, durch die Heirat von Snorri goði und Ásdís Styrsdóttir.

<sup>3</sup> Vgl. *Borgfröðinga sögur* a. a. O., 1938, S. 356 und Anhang (Karte des Borgarfjörðr), wonach Þorhallis Hof Jörvi westlich von Staðarhraun liegt. Auch die *Eyrbyggja saga* kennt den Ort, an dem Styrr erschlagen wurde, "*á Jörva í Flisuhverfi*", vgl. *Eyrbyggja saga* a. a. O., Kap. 56, S. 152 f.

<sup>4</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 10, S. 235 f. (Ich zitiere die dt. Übertr. der jeweiligen Saga nur dann, wenn zentrale Zusammenhänge, die für meine Argumentation grundlegend sind, zu verdeutlichen sind bzw. deren Verständnis auch für diejenigen gewährleistet werden muß, die das Altisländische nicht beherrschen.)

<sup>5</sup> Ebd., Kap. 10, S. 235, und vgl. im weiteren Kapitel V, 2a (dieser Arbeit).

<sup>6</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 10, S. 236.

anschauliche Formulierung ist die, daß dieser Ort dort liegt, wo an der Nordseite des Moores im Hochland das Wasser *nach Norden* und von der Südseite aus *nach Süden* in den Borgarfjörðr fließt.<sup>1</sup>

Die Reaktionen der auf der Flucht vom Gestr (*Partei 1*) kontaktierten Verwandten weisen in ihrer Zeichenhaftigkeit über sich hinaus. Sie bedeuten etwas und können decodiert werden. Die Hilfsbereitschaft der mit Gestr nah verwandten Frauen - sie sind in direkter genealogischer Linie mit dem Vater bzw. der Mutter Gestrs verwandt - kontrastiert der ablehnenden Reaktion von ihren Ehemännern, den Verschwägerten Gestrs.<sup>2</sup> Die Männer, offensichtlich in sozialer Hinsicht vergleichsweise 'kleine' Bauern, sehen sich in Loyalitätskonflikten: Sie sind einerseits ihrem politischen Allianzpartner verpflichtet, d. h. dem mächtigen Goden Styrr und seiner *Partei 1*, und andererseits dem Angehörigen ihrer Ehefrau, mithin der *Partei 2*. Die Frauen verlangen die Unterstützung ihrer Ehemänner. Dagegen liegt es im Interesse der Schwäger von Gestr (die also mit ihm nur mittelbar verwandt sind), die Verpflichtung gegenüber dem mächtigen Goden, seiner Partei und seinen Nachfolgern zu erfüllen, und zwar nicht zuletzt wegen des geringeren Einflusses der Kleinbauern. Entsprechend ihrem begrenzten Spielraum tragen die männlichen sozialen Verwandten bei Gestrs Ankunft wütende Reaktionen zur Schau, während die Frauen zur Unterstützung ihres Schwestersohnes (modern gesprochen Neffen) bereit sind.<sup>3</sup>

Zuerst reagiert Halldórr, der Ehemann der Vaterschwester,<sup>4</sup> zornig und jagt Gestr explizit davon. Er schimpft über die 'Unglück bringende Tat' ("*mikit óhappaverk*"),<sup>5</sup> einen Mann wie Styrr zu erschlagen, und lehnt jede Hilfe für Gestr ab. Es ist wahrscheinlich, daß Halldórr zu den Thingleuten Styrrs gehört. Das liegt nicht zuletzt deshalb nahe, weil sein Wohnsitz etwa in gleicher Entfernung von Styrrs Hof Hraun liegt wie das Gehöft Þórhallis. Denkt man an das Exempel, das Styrr durch die Erschlagungen Einarrs und Þórhallis statuiert hat, als die Männer seinen Bezirk verlassen wollten (eine Demonstration der Macht, für die zudem keine Buße entrichtet wurde), wird nun auch Halldórr Konsequenzen seitens der mächtigen Verwandten des Goden fürchten, weil der mit ihm verschwägte Gestr den Goden getötet hat (was noch weit schwerer als die so drastisch vergoltenen Absichten der Kleinbauern wiegt). Gestr jedoch zeigt sich irritiert angesichts des - letztlich aber nur zum Schein - angekündigten

<sup>1</sup> Ebd., Kap. 24, S. 283; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf*, Kap. 19, S. 313. Die Relevanz dieses Ortes illustriert auch Þórarinns Erläuterung eines neuen Gesetzes, das - zu der Zeit, von der die *Heiðarvíga saga* erzählt, 'neuerdings' - im Süden gelte. Es verpflichte zur Verfolgung dessen, der einen Totschlag verübt hat; andernfalls drohe ein Bußgeld. Þórarinn kennt auch den Geltungsbereich dieses Gesetzes im Süden - "*frá Hafnarfjöllum ok til Norðrár*" (während im nördlichen Hochland noch die Richtlinien des Nordens gelten: "*þá berr norðr alla kviðburði*"), heißt es in der *Heiðarvíga saga* a.a.O., Kap. 24, S. 283 (und S. 286); vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf*, Kap. 19, S. 313 (und S. 315).

<sup>2</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 10, S. 235 ff.; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf*, Kap. 8, S. 277 ff.

<sup>3</sup> Vgl. Kapitel III (der vorliegenden Arbeit), in dem die Wichtigkeit dieser grundsätzlichen Unterscheidung - von Verwandten mütterlicherseits bzw. väterlicherseits - ausführlich erklärt wird.

<sup>4</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 10, S. 235: "*kona hans* (Halldórrs, die Verf.) *var náskyld Gestri*", d. h. sie war eng verwandt mit Gestr; vgl. ebd., S. 235, Anm. 3: Hier wird die Vermutung geäußert, daß es sich um die Vaterschwester handelt; vgl. dazu Kapitel V, 2a (der Dissertation).

<sup>5</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 10, S. 235.

Normbruchs seines Verschwägerten, der doch verpflichtet ist, ihm zu helfen. Die *Heiðarvíga saga* ergänzt, daß Gestr Halldórrs Worte fälschlicherweise für 'bare Münze' nehme: "*Gestr (...) meinar, hann muni þenkja sem hann talar*".<sup>1</sup> Doch insgeheim wird Gestr - zu seiner großen Zufriedenheit und infolge der nachdrücklichen Aufforderung seiner Vaterschwester gegenüber ihrem Ehemann - mit einem gesattelten Hengst ausgestattet.<sup>2</sup> Die Vaterschwester wird also für ihren nahen (genealogischen) Verwandten aktiv, während der Loyalitätskonflikt des Bauern Halldórr dessen 'Gratwanderung' veranlaßt. Er stellt sich in der Öffentlichkeit hinter seinen Goden, während er inoffiziell mit seinen Verschwägerten durchaus solidarisch ist. Auf diese Weise wird er, nach besten Möglichkeiten in der schwierigen Situation, beiden Seiten gerecht.

Gestr reitet mit dem Pferd, das er erhalten hat, zu seiner Mutterschwester Þórdís. Er erreicht den Wohnsitz am Abend.<sup>3</sup> Þórdís erkennt Gestr anfangs nicht,<sup>4</sup> doch nach seinem Bericht sichert sie ihm ihre Unterstützung zu. Folglich ist nicht etwa eine enge persönliche und eventuelle emotionale Beziehung zwischen zwei Individuen entscheidend, sondern eine enge verwandtschaftliche Bindung und, mit Bezug auf den Ehemann der Vaterschwester, die Verschwägerung. Þórdís weist allerdings bei ihrer Zusage explizit einschränkend auf die Freundschaft ihres Ehemannes mit Styrr hin - im Prinzip ähnlich wie die Vaterschwester, die diese Beziehung aber nur indirekt andeutet.<sup>5</sup> Somit könne sie die Reaktion ihres Mannes Halldórr auf Gestr, der mit ihm verschwägert ist, nicht abschätzen. Wieder wird demnach ein Interessenkonflikt deutlich. Halldórr ist einerseits dem Goden Styrr wegen der getroffenen Vereinbarung einer Allianz zur Loyalität verpflichtet, aber andererseits hat er auch Verpflichtungen gegenüber dem Verschwägerten. Þórdís versichert jedoch, sich nach Kräften für ihren Verwandten Gestr einzusetzen. Zuerst quartiert sie Gestr für die Nacht unauffällig in einem Nebenhaus ein. Tags darauf, so wird erzählt, zeigt sie sich gegenüber ihrem Ehemann besonders aufmerksam und entgegenkommend. Das erweckt Halldórrs Mißtrauen und er vermutet, daß Þórdís mit ihrem betont freundlichen Verhalten eine bestimmte Absicht verfolgt. Diese Annahme liegt auch insofern nahe, als sich wahrscheinlich auch der inoffizielle Aufenthalt eines Unbekannten in einem Gehöft kaum verheimlichen lassen dürfte. Þórdís

<sup>1</sup> Ebd., Kap. 10, S. 235.

<sup>2</sup> Dies geschieht vermutlich nicht zuletzt deshalb, weil die 'Tante' zugunsten ihres 'Neffen' Gestr interveniert, wie eine Stereotyp der *Isländersagas* nahelegt: Regelmäßig und übereinstimmend wird davon berichtet, daß Frauen sich für eine Unterstützung ihrer genealogischen Verwandten engagieren, sobald diese das erbitten. Das zeigt auch das folgende Beispiel der Þórdís, Gestrs Mutterschwester (und es werden noch zahlreiche weitere Exempel heranzuziehen sein). Häufig wird die Norm, die den Schwager verpflichtet, seinen Verschwägerten zu helfen, erst auf den nachdrücklichen Appell der Ehefrau hin erfüllt. Der Grund ist wohl, daß sich der Schwager gegenüber den 'direkten' Angehörigen seiner Frau auf seine schwächere verwandtschaftliche Beziehung beruft und so seine Loyalitätspflicht umgekehren möchte - was aber einem Tabubruch gleichkäme.

<sup>3</sup> *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 10, S. 236: Þórdís "*var systrunga Gest*", d. h. Gestr wird als Kind (bzw. Sohn) der Schwester der Frau bezeichnet.

<sup>4</sup> Das Gespräch vor der Haustür - bei Verhandlungen ein ebenfalls typisches 'setting' in den Sagas - findet im Halbdunkel statt (weil es Spätsommer ist und nicht ganz dunkel wird). Erkennt sie ihn nicht wegen des Dämmerlichts? Oder weil sie ihn vor langer Zeit, oder aber noch niemals, getroffen hat? Die Saga läßt dies offen.

<sup>5</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 8, S. 231: Styrr reitet in den Süden. "*Kemr hann á Ferjubakka til Halldórs, vinar síns*".

bestätigt auf Halldórrs Nachfrage hin, daß sie einen Wunsch hat. Sie fügt sinngemäß hinzu, daß sie, wenn Halldórr ihre Bitte erfülle, ihm ihre größtmögliche Loyalität entgegenbringen werde. Als Þórdís von der Übernachtung und der Notlage Gestrs berichtet, ist Halldórr aufgebracht. Er gibt sich äußerst empört und kündigt - ähnlich wie der Ehemann von Gestrs Vaterschwester, letztlich nur pro forma - die Rache an. Auch Gestr, der von seinem Versteck aus mithört, reagiert auf diese öffentlich am Hof geäußerte Androhung. Wütend gibt er sie in Form einer Strophe zurück, ergreift die Flucht - und findet sein gesatteltes Pferd vor der Tür vor. Die Situation zeigt also, daß die für den Weiterritt notwendigen Vorkehrungen inoffiziell de facto bereits getroffen worden sind. Die Kritik Halldórrs läßt sich damit als bloße Redensart erkennen. Auf diese Weise wird Halldórr zum einen seiner Pflicht gegenüber dem mit ihm verschwägerten Personenkreis gerecht, und zum andern hat er durch seine öffentlich bekundete Kritik zugleich offiziell den Nachweis für seine Loyalität gegenüber dem Goden Styrr erbracht. Þórdís wird, wie bereits angedeutet, im Sommer darauf erneut zugunsten ihres Verwandten aktiv, indem sie seine vom Borgarfjörðr aus angetretene Auslandsfahrt mitfinanziert. Die Darstellungen der Erzählung in bezug auf Þórdís legen tendenziell nahe, daß die Initiativen von Verwandten mütterlicherseits engagierter ausfallen (wie noch genauer untersucht wird), als die von Verwandten väterlicherseits. Wichtig ist dabei, daß jene also räumlich weit (oder jedenfalls vergleichsweise weit) von Styrrs Netzwerk *im Westen* entfernt sind und von der Saga in der Nachbarschaft ihrer mächtigen Verwandten im Borgarfjörðr angesiedelt werden.<sup>1</sup>

Gestr erreicht nach seinem Aufbruch vom Hof Halldórrs und Þórdís schließlich unverseht den Goden Illugi inn svarti auf Gilsbakki und gibt hier in Strophenform die Erschlagung Styrrs bekannt.<sup>2</sup> Illugi reagiert, verglichen mit den beiden Schwägern von Gestr, gelassen. Der Grund dafür dürfte der wesentlich größere Einfluß des Goden sein. Illugi läßt sich, wie noch deutlicher werden wird, als der Mächtigste unter Gestrs Verwandten identifizieren. Dabei kann konstatiert werden: Je größer die Autorität und die Reputation eines Mannes, desto umfangreicher sind seine personellen und materiellen Ressourcen, und desto aussichtsreicher ist seine Position in Konflikten. Weitere Voraussetzungen für erfolgreiches Eingreifen sind bestimmte charakterliche Eigenschaften wie moralische Integrität, Mut und Zuverlässigkeit sowie Loyalität gegenüber Verwandten, Verschwägerten und Freunden. Illugi sagt nun Gestr immerhin potentielle Unterstützung zu. Offenbar betrachtet der Gode das Verhalten Gestrs als positiv in dem Sinne, daß dadurch die Ehre der Verwandten der *Partei 1* gewahrt, wenn nicht gesteigert wird. Illugis Einschränkung wird begründet mit dem Hinweis auf die große Zahl bestehender Verpflichtungen, durch die seine Kapazitäten gegenwärtig ausgeschöpft seien.

<sup>1</sup> Wahrscheinlich repräsentieren die Leute aus dem Borgarfjörðr den Kreis der Verwandten von Gestr mütterlicherseits. Diese Sicht trägt dazu bei, Halldórrs Unterstützung Gestrs zu erklären: Danach würde Halldórr in unmittelbarer Nachbarschaft mit seinen Verschwägerten aus dem Süden wohnen. Folglich wäre sein Spielraum, sich für andere Interessen als die seiner Schwäger im Borgarfjörðr zu engagieren, sehr begrenzt. Dies müßte dann tatsächlich ähnlich auch für seinen Namensvetter (und Schwager) Halldórr gelten, der zugleich ein *þingmaðr* und Nachbar des mächtigen Styrr zu dessen Lebzeiten gewesen ist.

<sup>2</sup> *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 10, S. 236-237.

Mit dieser Erklärung verweist Illugi Gestr vorläufig an Þorsteinn Gíslason nach Bær. Þorsteinn reagiert auf Gestrs Mitteilung über die Erschlagung Styrrs und auf seine Bitte um Hilfe unwirsch. Denn damit drohten nun Gefahren, da zu erwarten sei, daß die vielen durch Styrrs Tod geschädigten, mächtigen Männer eingreifen werden. Þorsteinn schimpft auf Gestr und seine Tat. Gestr unterbricht ihn, indem auch er, in Form von Strophen, sein Mißfallen (an Þorsteinns Reaktion) äußert. Zunächst gibt sich Þorsteinn unbeeindruckt von den vorgetragene Versen,<sup>1</sup> doch schließlich lenkt er ein. Gestr übernachtet dann bei Þorsteinn und wird von ihm anschließend zum Goden Kleppjárn auf Reykir geschickt. Kleppjárn nimmt den Jungen ebenfalls nur widerstrebend auf. Er kritisiert Þorsteinns Verhalten, denn dieser, aber nicht Kleppjárn, stehe in der Pflicht. Außerdem habe er, Kleppjárn, Þorsteinn niemals zugesagt, daß er verfolgte Verwandte von ihm beherbergen werde.<sup>2</sup> Nach der für Kleppjárn letztlich unumgänglichen Unterbringung Gestrs über Nacht kehrt der Junge tags darauf zu Þorsteinn zurück. Die jetzt von Þorsteinn bewiesene Freundlichkeit dürfte darin begründet liegen, daß in der jetzigen Konstellation die Verantwortung nunmehr von den mächtigen Goden geteilt wird. Das läßt sich unter anderem daran ablesen, daß sich Gestr über Winter abwechselnd bei Illugi inn svarti, Kleppjárn und, am längsten, bei Þorsteinn aufhält. Die Annahme, daß Þorsteinn der Mutterbruder Gestrs sei (wie man auch in der kritischen Ausgabe der *Heiðarvíga saga* nahelegt),<sup>3</sup> wird zudem in der Saga implizit durch die Stellung Þorsteinns bei Snorris Vorladung Gestrs im Borgarfjörðr bestätigt. Denn dabei rückt Snorri bei Þorsteinns Hof Bær am weitesten *nach Süden* vor. Das ist vor allem dann aussagekräftig, wenn Þorsteinn als naher Verwandter von Gestr und somit als Gegner Snorris betrachtet wird. Unter dieser Voraussetzung läßt sich außerdem Snorris Entscheidung, die Rache für Styrr (getötet von Gestr) an Þorsteinn (demnach dem Mutterbruder und somit dem Angehörigen des Täters) zu verüben, im Sinne der Regularien einer Fehde nachvollziehen. So werden schließlich Þorsteinns und Styrrs Leben gemäß den Regeln der Reziprozität gegeneinander aufgehoben; die beiden Männer gelten folglich in ihrem Sozialstatus als gleichwertig.<sup>4</sup>

\* Eine illustrative Parallele: *Hávarðar saga Ísfirðings*, Kapitel 14

Die bisherigen Skizzen und Ansätze einer Deutung der komplexen Strukturen der Verwandtschaft und Verpflichtung werden in diesem Abschnitt durch ein weiteres Exempel aus dem Korpus der *Isländersagas* verdeutlicht. Das Beispiel der *Hávarðar saga Ísfirðings* illustriert die soziale Rationalität und die

<sup>1</sup> Vgl. Kapitel I, 2, zu typischen Reaktionen auf Strophen in den *Isländersagas*.

<sup>2</sup> Diese Äußerung Kleppjárns, der wohl ein Bruder Háreks ist, bezieht sich auf die drohenden Gefahren einer Fehde; sie legt ferner dessen Loyalitätskonflikte nahe. Auf deren nähere Untersuchung muß hier jedoch verzichtet werden, weil sie für meine Argumentation vergleichsweise unerheblich sind. Gleichwohl ist anzumerken, daß Kleppjárn eher mit der Partei Styrrs als mit der Gestrs verbunden war - wobei er sich aufgrund seiner Nachbarschaft im Borgarfjörðr einer Unterstützung Gestrs nicht entziehen konnte (zumal mit Nachbarschaft in den Sagas häufig auch Verschwägerung einhergeht).

<sup>3</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., S. 238, Anm. 2; hier heißt es, daß Þorsteinn sicher ein Mutterbruder Gestrs war.

<sup>4</sup> In Kapitel III, 3a erläutere ich die soziale Institution Reziprozität eingehend, vgl. dazu vorab Neues Wörterbuch der Völkerkunde a. a. O., 1988, S. 403 f. (Reziprozität, A. Gingrich).

gesellschaftlichen Regularien des Saga-Sozialsystems, das in dieser Arbeit analysiert werden soll.

In der *Hávarðar saga Ísfirðings* eskaliert ein Konflikt um die Nutzungsrechte an einem Weideland zwischen Þorbjörn vom Hof Eyrr und Holmgöngu-Ljótr von Rauðasandr.<sup>1</sup> Ljótr ist ein mächtiger Mann, der sich aus dieser Stellung heraus, im Prinzip ähnlich wie Styrr, Übergriffe erlaubt (d. h. als "*ójafnaðarmaðr*" agiert). Er übervorteilt seinen Konkurrenten Þorbjörn und droht ihm dann, ihn aus der Region zu vertreiben, falls er die Pläne Ljótrs durchkreuzt. Þorbjörn kann seine Position im Streit zuletzt nicht mehr behaupten und muß Ljótr das Land, wie verlangt, zu einem hohen Preis abkaufen. Die noch jungen Söhne Þorbjörns, Þorsteinn (12 Jahre) und Grímr (10 Jahre), kritisieren den sie (mit) betreffenden Besitz- und Ehrverlust und suchen die Konfrontation mit Ljótr. Als sie beim Hüten des Viehs mit Ljótr zusammentreffen, will Þorsteinn Rache nehmen. Der jüngere Grímr hingegen ist vorsichtiger und warnt, daß Ljótr kein Gegner für Kinder sei. Þorsteinn wirft Grímr daraufhin vor, er verhalte sich feige wie der Vater und werde sich, wie alle anderen, von Ljótr berauben lassen. Auf diese Provokation hin unterstützt Grímr Þorsteinns Absicht, Rache zu nehmen. Die Jungen greifen Ljótr mit ihren Handäxten an. Und tatsächlich gelingt es ihnen, Ljótr zu erschlagen, ohne auch nur verletzt zu werden. Die wegen der Unerfahrenheit der Brüder unerwartet positive Wendung für die beiden erinnert an die Situation Gestrs. Auch die Reaktion des Vaters Þorbjörn auf die Tat seiner Söhne ist mit den Verhaltensweisen der Schwäger Gestrs zu vergleichen. Die *Hávarðar saga Ísfirðings* liefert eine Auslegung, die auch für das Geschehen der *Heiðarvíga saga* Geltung beanspruchen kann: Als die Brüder ihrem Vater die Erschlagung Ljótrs mitteilen, gibt sich Þorbjörn empört. Er jagt die Söhne davon und schimpft dabei auf ihre folgenschwere Tat. Sie hätten nicht nur einen sehr mächtigen, sondern noch dazu den eigenen Goden erschlagen, und es werde die Schuld der beiden Söhne sein, wenn er Land und Besitz verliere und man ihn vertreibe. Mit der Bemerkung, daß sie ihren eigenen (als Konsequenz ihrer Rache möglicherweise zu erwartenden) Tod selbst zu verantworten hätten, läuft Þorbjörn davon. Nun kritisiert der junge Grímr das Benehmen des Vaters als außergewöhnlich feige, doch der ältere Þorsteinn versteht die hinter dem ruppigen Verhalten versteckte Absicht des Vaters. Darum folgen sie Þorbjörn, der seinen Söhnen dann zwei gesattelte Pferde übergibt und einen Goldring für den Goden Steinþórr, von dem die beiden Schutz erbitten sollen. Steinþórr, den die Jungen weniger später erreichen, ist beeindruckt von der Aktion der Brüder. Der positive Kommentar des Goden in dieser Saga erinnert, um die Verbindung zur Rache des ebenfalls sehr jungen Gestr in der *Heiðrvíga saga* herzustellen, an die Anerkennung der Tat des Jungen in der öffentlichen Meinung. Die *Hávarðar saga Ísfirðings* berichtet schließlich, daß gegen Þorbjörn keine Klage erhoben wird - eben weil er sich auf die scharfe Kritik gegenüber seinen Söhnen und auf ihre Vertreibung vom Hof berufen kann, die seine Hausleute bestätigen.

<sup>1</sup> *Hávarðar saga Ísfirðings*. In: Vestfirðinga sögur, hg. v. B. K. Þórolfsson, G. Jónsson. ÍF 6, Reykjavík 1943, S. 289-358, Kap. 14, S. 336-341; vgl. *Die Geschichte von Harvard aus dem Eisfjord*. In: Fünf Geschichten von Ächtern und Blutrache, hg. v. F. Niedner, G. Neckel, übertr. v. A. Heusler, Frch. Ranke. Thule 8, Jena 1922, S. 135-188, Kap. 14, S. 171-175.

\* Schema der Eskalation und Deeskalation: Vom Westen zum Süden und zur Nord-Süd-Achse

Nun werden die Ereignisse der zentralen Fehde der *Heiðarvíga saga* schematisch zusammengestellt, um so einen tieferen Einblick in die komplexen Konstellationen der Saga zu gewährleisten und im weiteren den Rückbezug auf diese Skizze zu ermöglichen.

-> Phase 1 der Heiðarvíga saga

Partei 1: Gestr Þórhallason (*Partei 1*) aus dem Westen beansprucht Unterstützung im Borgarfjörðr, d. h. im Süden. Die Rache der Involvierten im Süden (*Partei 1*) weitet sich später auf Antagonisten im Norden (*Partei 2*) aus, die über den Víðidalr und den Vatnsdalr hinaus in der Region um den Húnaþing, das Vatnsnes und das Vestrhóp ansässig sind.

Partei 2: Vor der ersten Konfrontation der Parteien nach der Erschlagung des Goden Styrr brechen die von Snorri mobilisierten - und z. T. in der Nachbarschaft lebenden - Verwandten, Schwägerten und Freunde aus dem Westen und Nordwesten Islands auf (*Partei 2*).<sup>1</sup> Aus dem Westen folgen dem Goden Snorri sein Sohn Halldórr und sein (erst neun Jahre alter) Pflegesohn Þórðr kóttir Þórðarson, ein Sohn von Guðrún Ósvífrsdóttir. Weiter westlich in Richtung Snæfellsnes lebt Þorleikr Brandsson beim Krossnes, ein Brudersohn (d. h. Neffe) von Styrr, und aus dem Nordwesten kommt der Gode Vermundr inn mjóvi Þorgrímsson hinzu, der Bruder Styrrs vom Laugaból am Vatnsfjörðr beim Ísafjörðr.<sup>2</sup> Weitere Nachbarn, die Snorri und somit die *Partei 2* unterstützen, sind Siedler vom Álptafjörðr, der zentral im Westen gelegen ist, und zwar Steinþórr Þorláksson vom Hof Eyrr und Þóroddr Þórbrandsson.<sup>3</sup>

Partei 2 (Breiðafjörðr) versus Partei 1 (Borgarfjörðr): Snorri leitet die Klage gegen Gestr ein, indem er Gestr an der Hvítá im Borgarfjörðr vorlädt, beim þing zu erscheinen. Bei Þorsteinn Gíslasons Hof Boer stößt Snorri am weitesten in den Süden vor. Laut der *Heiðarvíga saga* treffen zu Beginn der Auseinandersetzung, die von nun an in einem größeren Rahmen stattfinden soll, nahe der Hvítá 800 Männer Snorris (*Partei 2*) auf 1200 Gegner (*Partei 1*).

Gemäß der *Eyrbyggja saga* treten für die *Partei 1* (buchstäblich) in erster Linie folgende Personen an: Die Goden im Borgarfjörðr, Illugi inn svartí, Kleppjárn inn gamli und Þorsteinn Gíslason von Boer, Illugis Sohn Gunnlaugr ormstunga und

<sup>1</sup> Vgl. die *Eyrbyggja saga* a. a. O., Kap. 56, S. 153 f. (und s. o.); vgl. *Die Geschichte vom Goden Snorri* a. a. O., Kap. 56, S. 138 f.; *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 10, S. 239 f.; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf*, Kap. 8, S. 280. In der *Eyrbyggja saga* werden sowohl reduzierte als auch etwa gleichlautende Zahlen angegeben: ca. 500 Männer, vgl. im Text im Folgenden.

<sup>2</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. , S. 216.

<sup>3</sup> Vgl. *Eyrbyggja saga* a. a. O., Kap. 12, S. 20 f.; vgl. *Die Geschichte vom Goden Snorri* a. a. O., Kap. 12, S. 28 f. (danach sind außerdem die Söhne des Þórbrandr Ziehbrüder des Goden Snorri). Vgl. außerdem den Band ÍF a. a. O., S. 318 (Steinþórr á Eyri Þorláksson) bzw. S. 324 (Þóroddr Þórbrandsson).

Illugis Schwiegersohn Þorsteinn Þorgilsson *aus dem Westen* Islands, von der Insel Hafsfjarðarey.<sup>1</sup>

Dieses große Aufgebot an Kriegern illustriert ein Extrem dessen, was die ethnologische Netzwerkanalyse als "Handeln mit Hilfe eines Bekanntenkreises" beschreibt. Die Ausweitung des Konfliktes, der durch die Stärke der Mannschaft deutlich wird, erhöht die Wahrscheinlichkeit, daß im Kreise derer, die gegeneinander antreten, gleichsam 'verschachtelte' Beziehungen bestehen. Vor dem Hintergrund dieser Überschneidungen der sozialen Teilnetzwerke und der damit einhergehenden Loyalitätskonflikte wird zuletzt doch die Deeskalation vorangetrieben. So gelingt es nach der Vorladung Snorris beim (oder eher: im) Fluß, d. h. bei einer faktisch-geographischen ebenso wie symbolischen Grenze, durch die die Antagonisten getrennt sind, eine Schlacht zu vermeiden. Trotz der massiven gegenseitigen Provokationen vermögen Rechtskundige (wie bereits zitiert) überzeugend zu argumentieren, daß so viele Männer nicht gegeneinander kämpfen dürfen.<sup>2</sup> Der Grund für diese Intervention ist letztlich also das Interesse, eine drastische Dezimierung der Bevölkerung zu verhindern.

Nach dieser temporären und offensichtlich lokal begrenzten Entschärfung der Situation unternimmt Þorsteinn Styrsson (*Partei 2*) außerhalb Islands weitere, aber vergebliche Versuche, sich an Gestr (*Partei 1*) zu rächen. Schließlich einigen sich die Männer. Sie legen ihren Konflikt bei und sind seither nicht mehr in die Fehde involviert. In Island aber verfolgen Snorri und seine Leute *aus dem Westen* (*Partei 2*) die Rache weiter. Im Herbst nach dem *alþingi* fallen Þorsteinn Gíslason *aus dem Süden* (*Partei 1*) und zwei seiner Söhne im Borgarfjörður der Fehde, genauer: einer Aktion Snorris (*Partei 2*), zum Opfer.<sup>3</sup> Auf die Klage Kleppjárns hin (*Partei 1*) erzielt man auf dem folgenden *þing* einen Vergleich, und u. a. muß Snorri (*Partei 2*) eine Entschädigung zahlen.

<sup>1</sup> Vgl. *Eyrbyggja saga* a. a. O., Kap. 56, S. 153 f.; Hafsfjarðarey liegt nahe der südlichen Küste der westlichen Landzunge; von dort aus betrachtet ist Snorris Wohnsitz gegenüber an der nördlichen Küste dieser Landzunge gelegen. Die räumliche Entfernung zwischen den gegnerischen Parteien ist demnach vergleichsweise gering.

<sup>2</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 10, S. 239 f.

<sup>3</sup> Obwohl Gestr im Ausland bleibt bzw. bleiben muß, wird die Fehde also weitergeführt - was mir ein Signal dafür zu sein scheint, daß es nicht um eine individuelle Rache geht, sondern um eine Angelegenheit, die - womöglich vor allem - das Gemeinwesen betrifft. Snorris Ziel ist offenbar, die Schädigung durch seine Antagonisten aus dem Borgarfjörður (deren 'Partei' Styr getötet hat) wieder auszugleichen, d. h. das gesellschaftliche Gleichgewicht wiederherzustellen.



-> Phase 2 der *Heiðarvíga saga*

Wiederaufnahme der Fehde durch die Partei 1: Die Söhne von Hárekr *aus dem Süden (Partei 1)*, offenbar Brudersöhne (Neffen) des Goden Kleppjárn, greifen dessen Schwager Kolskeggr in Norwegen an. Sie verfolgen offenbar die Absicht, im Zuge der - gegenwärtig und bis dahin noch ruhenden - Fehde Snorris *Partei 2 aus dem Westen* zu schädigen.<sup>1</sup> Diese erste, wenig erfolgreiche Initiative endet schließlich (im Ausland) mit der Erschlagung von Hallr Guðmundarson *aus dem Norden* Islands. Hallr stammt von Ásbjarnanes nahe dem Vesturhóp am Húnafljótr.

In diesen Konstellationen treten die Streuung des Konfliktes und mit ihm auch die Überschneidungen im gesellschaftlichen Netzwerk zunehmend hervor. Der Streit gewinnt eine neue Dimension, indem, topographisch betrachtet, eine (von mir sogenannte) Nord-Süd-Achse aktiviert wird. In den betroffenen Regionen Islands werden die dort ansässigen Verwandtengruppen mobilisiert. Sie bilden, technisch gesprochen (und in Anlehnung an die Terminologie der ethnologischen Netzwerkanalyse), 'lokale Verdichtungen im Netz', die sich jedoch keineswegs unverbunden gegenüberstehen. So reicht das verwandtschaftliche Netzwerk Hallrs (*Partei 2*) vom Stammsitz väterlicherseits *im Norden* bis zum Sitz mütterlicherseits in den Borgarfjörðr *im Süden*, denn Egill Skalla-Grímsson auf Borg ist der Muttervater (oder Großvater) von Hallrs Mutter Þuríðr (*Partei 2*). Der Mutterbruder der *im Norden* lebenden Brüder um Barði ist der Gode Þorsteinn Egilsson (*Partei 2 im Süden*),<sup>2</sup> der neben dem Goden Illugi inn svarti (*Partei 1*) der mächtigste Mann im Borgarfjörðr ist.<sup>3</sup> Unmittelbar nach der Erschlagung Hallrs bleibt vorläufig unklar, ob die Überlappung der Teilnetzwerke der Konkurrenten Þorsteinn und Illugi weitere Probleme im Borgarfjörðr verursachen wird, oder ob das in die *südliche* Nachbarschaft hineingetragene Konfliktpotential umgekehrt die Beilegung der Fehde motivieren könnte.

Ausweitung der Fehde durch die Partei 2: Barði (*Partei 2 aus dem Norden*) nimmt im Borgarfjörðr (*Partei 1 im Süden*), auf der *nordöstlich* im Borgarfjörðr gelegenen Wiese Þorgauts, genannt Gullteigr, Bruderrache.<sup>4</sup> In ihrer gefährlichsten Phase für die (in der Saga dargestellte) Gemeinschaft kulminiert

<sup>1</sup> Kolskeggr ist Bruder von Gunnarr von Hlíðarendi (vgl. die *Brennu-Njáls saga* a. a. O., Kap. 19), wobei Gunnarr ein Schwager von Óláfr pái ist, denn er hat Óláfrs (Halb-) Schwester Hallgerðr zur Frau. Die Eltern von Kolskeggr sind Hámundr und Rannveig. Eine Verwandtschaft mit Snorri (und mithin eine Beziehung zu dessen *Partei 2*) könnte etwa bestehen über Snorris Tochter Þóra, die mit einem Sohn des Halldórr Ólafsson von Hjarðarholt verheiratet gewesen sei; vgl. *Eyrbyggja saga* a. a. O., Kap. 65, S.181; vgl. *Die Geschichte vom Goden Snorri* a. a. O., Kap. 65, S. 163.

<sup>2</sup> Vgl. *Egils saga Skalla-Grímssonar*, hg. v. S. Nordal, ÍF 2, Reykjavík 1933, Kap. 87, S. 299. Hier wird berichtet, daß von Þorsteinn Egilsson von Borg ein großes Geschlecht abstammt, das "*Mýramannakyn*". Þorsteinn hat mit seiner Ehefrau Jófríðr (der Witwe von Þorodd Tungu-Oddsson) zehn Kinder, vgl. *Egils saga* a. a. O., Kap. 79, S. 275 f. Sie ist Tochter von Gunnarr Hlífarson und Helga, der Tochter von Óláfr feilan (die eine Schwester ist von Þórðr gellir; dessen Sohn Eyjólfur Gísli Súrsson erschlagen hat).

<sup>3</sup> Vgl. *Gunnlaugs saga ormsungu*. In: *Borgfirðinga sögur*, hg. v. S. Nordal, G. Jónsson. ÍF 3, Reykjavík 1938, S. 49-107, bes. Kap. 4, S. 58.

<sup>4</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., im Anhang (Karte des Borgarfjörðr, die illustriert, daß Þorgautsstaðir zwischen Þor und Gilsbakki gelegen ist).

die Fehde im *Heiðarvíg*. Der Ort des Kampfes im Hochland liegt - ruft man sich die Topographie der bewohnten Landesteile in Erinnerung, die sich am deutlichsten aus den *Isländersagas* und der *Landnámabók* ergibt - etwa in der Mitte der besiedelten Gebiete. Die Gegend um die *Tvidœgra* stellt sich in der *Heiðarvíga saga* dar als ein wichtiges Zentrum, in dem die Vorgänge, die für das Gemeinwesen eine wichtige Rolle spielen, erneut in Bewegung gebracht oder aber in bestimmte Richtungen gelenkt werden. Vom Hochland aus, im skizzierten Sinne also ein wichtiger gesellschaftlicher und geographischer Fokus der *Heiðarvíga saga*, erfassen die in der Saga evozierten Verpflichtungen, die aus den verschiedenen Formen sozialer Beziehungen resultieren, letztlich - mindestens potentiell - die Goden aller Gebiete der Insel. Deren Gehöfte sind, um es anschaulich zu formulieren: gewissermaßen 'sternförmig', um das Hochland gruppiert.

Schlichtung der Fehde durch die Vermittler: Noch vor dem endgültigen Abschluß der Schlacht im Hochland werden Schritte zur Deeskalation eingeleitet. Nachdem sich Repräsentanten der bei Barðis Bruderrache im Borgarfjörðr unmittelbar involvierten Parteien um Barði (*Partei 2*) und Þorgautr (*Partei 1*) vorab, aber ohne entscheidenden Erfolg, um Schadensbegrenzung bemüht hatten,<sup>1</sup> übernehmen nach dem *Heiðarvíg* weitere Männer, die beiden Seiten verpflichtet sind, die Position des Vermittlers. Denn eine weitere Zuspitzung der Situation ist für die Gesellschaft unter keinen Umständen wünschenswert. Jede etwaige weitere kriegerische, wenn auch dabei vorbildliche Bewährung im Sinne des kollektiven Wertesystems wäre problematisch, weil sich die Loyalitätskonflikte der Männer unweigerlich ausweiteten. Damit würde jedoch das gesamte Gemeinwesen in Mitleidenschaft gezogen, denn weitere Auseinandersetzungen folgten zwangsläufig und gefährdeten seine Stabilität. Das Interesse an der Beilegung des Streites wächst folglich, und zwar in diesem Stadium speziell bei den Personen und Gruppen, die sich jetzt, verursacht durch den Hochlandskampf, aktiv an der Fehde beteiligen müssen - oder besser: müßten, wenn es zu keiner Einigung käme. Denn die Zuständigkeiten reichen längst über die ursprünglich unmittelbar betroffenen Gruppen hinaus. Mit der Ausweitung der Auseinandersetzungen werden zunehmend die Goden und ihre (in der Regel zahlreichen) Verbündeten als Verpflichtete erfaßt. Die Netzwerke der Goden fügen sich zu einem die isländische Gesellschaft in den *Isländersagas* in sozialer, geographischer und ökonomischer Hinsicht umfassenden Gesamtbild. Die materiellen und personellen Ressourcen dieser Häuptlinge stehen einer Partei in der Krise je nach Umfang der Ansprüche, die sie an den betreffenden *goði* stellen kann, zur Verfügung. Das belastet und gefährdet das Sozialgefüge in wachsendem Maße. Diese Problematik motiviert stereotyp im "Sagauniversum" Verhandlungen, um Streitigkeiten zu beenden, und trägt so

<sup>1</sup> *Þorgautr* erklärt Barðis Initiative und Erschlagung seines Sohnes Gísli für eine angemessene Rache und versucht, die Verfolgung zu verhindern, wogegen sein Sohn Ketill und Þorbjörn auf die Fortsetzung der Fehde bestehen. Gleichzeitig bemüht sich *Barði* vergeblich darum, seine Begleiter von einer weiteren Rache abzubringen. Er begründet diesen Vorstoß damit, daß nun "Mann gegen Mann" angetreten und dadurch ein Ausgleich hergestellt worden sei. Die Männer kritisieren jedoch, daß die bisherigen Taten nicht ausreichen und die Initiative keine Ehre bringe, zumal die soziale Position Hallrs, für den die Rache (erst zum Teil) ausgeübt worden ist, nicht der des getöteten Gísli entspreche, so daß weitere Maßnahmen nötig seien.

letztlich - jedenfalls potentiell - dazu bei, daß die gesellschaftliche Balance wiederhergestellt wird.

\* Zur Vermittlung nach dem *Heiðarvíg*: Der Schwager Þorgísl Arason als idealtypischer Vermittler

Ein Loyalitätsproblem, wie es oben angesprochen worden ist, wird im Falle des Goden Þorgísl Arason (von Reykhólar) sinnfällig.<sup>1</sup> Þorgísl ist sowohl der *Partei 1 im Süden* (um Illugi inn svarti) als auch der *Partei 2 im Westen* (um Snorri goði) verpflichtet. Die *Landnámabók* berichtet, daß Þorgísl Arason früher mit Gríma Hallkelsdóttir, einer Schwester von Illugi inn svarti (*Partei 1*), verheiratet gewesen ist.<sup>2</sup> Der *Heiðarvíga saga* zufolge besteht diese Ehe nicht mehr, wie es im Zusammenhang mit der Hochzeitsfahrt heißt, von der Þorgísl in Begleitung seines jetzigen Schwagers Snorri (*Partei 2*) - auf der Route vom (östlichen) Norden her in südwestlicher Richtung - gerade zurückkehrt.<sup>3</sup> Der *Heiðarvíga saga* nach hat Þorgísl (früher also *Partei 1* und aktuell *Partei 2*) nun eine Schwester der Ehefrau Snorris geheiratet.

Durch Þorgísls Verschwägerung mit Snorri (*Partei 2*) wird somit, wenn auch nur indirekt und am Rande, zugleich auch eine Verbindung der Partei um Barði (*Partei 2 im Norden*) mit dem Antagonisten Illugi (*Partei 1*) hergestellt.<sup>4</sup> Für Þorgísl ergibt sich das grundsätzliche Problem, daß er sowohl seinem Schwager Snorri (*Partei 2*) als auch seinem vormaligen Schwager Illugi (*Partei 1*) verpflichtet ist. Nach Þorgísls Hochzeit im Norden treffen die Gruppen also - laut der *Heiðarvíga saga* zunächst weitgehend unbemerkt - bei der südlichen Þverá<sup>5</sup> mit Barði und seinen Begleitern zusammen. Allerdings führt Barði (*Partei 2*), inoffiziell, ein Gespräch mit Snorri (*Partei 2*). Snorri vermag danach, unter Zuhilfenahme einer List, zu vermitteln. Strategisch appelliert er an Þorgísls Eitelkeit. Man sage, erklärt Snorri seinem Verwandten Þorgísl, er (Þorgísl) beherrsche den Friedensspruch ganz ausgezeichnet. So überredet er den Schwager, das geltende Recht im Wortlaut vorzutragen.<sup>6</sup> Erst danach erfährt Þorgísl (früher *Partei 1*, jetzt *Partei 2*), daß sich Barði (*Partei 2*) unter den

<sup>1</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 33, S. 311 f. (Rückkehr von der Hochzeitsfeier). Der Wohnort Þorgísl Arasons bleibt insgesamt unklar, eine konkrete Aussage wird vermieden. Folglich ist zu fragen: Ist Þorgísl bei Reykhólarsveit im Norden des Breiðafjörðr ansässig, also an der Küste gegenüber dem Húnaflói - mithin in der Nachbarschaft von Þorsteinn Þorgilsson (und Vigdís) bei der Haffjarðará, dem Schwiegersohn von Illugi inn svarti? Dafür scheint zu sprechen, daß Barði mit Þorgísl und Snorri bei Breiðabólstaðr zusammentrifft: jener reitet in Richtung Ásbjarnanes, diese kommen von Þverá im Nordosten. Dabei wird dabei aber nichts ausgesagt darüber, ob Breiðabólstaðr beim Vestrhóp im Norden gemeint ist oder der gleichnamige Hof im Süden - wobei letzteres eher unwahrscheinlich sein dürfte, wenn man an Barðis Route vom Hochland aus denkt, worauf ich gleich eingehe.

<sup>2</sup> Vgl. *Landnámabók* I.1, a. a. O., S. 83.

<sup>3</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 33, S. 311 f.; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 26, S. 333 f.

<sup>4</sup> Die Verbindung zwischen Illugi und Barði - die im Borgarfjörðr im Süden Islands anzusiedeln ist - besteht außerdem bereits darin, daß Barði mit Egill Skalla-Grímsson verwandt ist; Egill ist der Vater der Muttermutter Barðis (d. h. dessen Urgroßvater).

<sup>5</sup> Diese Þverá liegt im Süden nahe dem Borgarfjörðr und ist mit jener Þverá, in deren Nähe die Hochzeit stattfand, nicht identisch.

<sup>6</sup> *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 33 f., S. 312-314; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 26, S. 334-336.

Männern aufhält. Er gibt sich aufgebracht angesichts der Anwesenheit des Gegners. Auf diese Weise betont Þorgísl (*Partei 1* und *Partei 2*) seine noch immer bestehende Solidarität mit Illugi, d. h. auch noch nach der ersten Ehe mit Illugis Schwester (*Partei 1*). Zugleich aber lenkt er ein und erklärt, daß er den Frieden, den er selbst gesprochen hat, nicht brechen wird (*Partei 2*).<sup>1</sup> Somit bekräftigt er außerdem seine Loyalität gegenüber den jetzigen Allianzpartnern. Þorgísl beweist mit diesem 'diplomatischen' Verhalten seine Integrität, denn er genügt den Ansprüchen - in bezug auf die Ehre - beider Parteien.

Generell ist das Interesse von Vermittlern durch ihre sich überschneidenden Beziehungen, Verpflichtungen und Loyalitäten bestimmt. Durch Eskalationen, die für den Fortbestand der Gemeinschaft gefährlich sind, werden folglich zunehmend auch Goden mobilisiert, die über die vergleichsweise größte Zahl von Netzwerkverbindungen verfügen, auf die sie zugreifen können, durch die sie umgekehrt aber auch bei Streitigkeiten hinzugezogen werden. Unter bestimmten Voraussetzungen greifen Männer als Vermittler (oder Mediatoren) ein, die allerdings nicht unbedingt als Prämisse den Rang als Goden haben müssen. Þorgísl Arason beispielsweise befindet sich infolge seiner Verschwägerungen, um es in Anlehnung an die ethnologische Netzwerkanalyse zu formulieren, an einer "Schaltstelle" im gesellschaftlichen Netzwerk: Þorgísl ist im Borgarfjörður (*im Süden*) mit Illugi inn svarti verschwägert gewesen, und er ist aktuell verschwägert im Breiðafjörður (*im Westen*) mit Snorri. Auf dem Hof Þverá (*im Norden*) hat man seine Hochzeit ausgerichtet, was - auch wenn die *Heiðarvíga saga* keine näheren Angaben macht - unmittelbare wechselseitige Verpflichtungen mit dem sozialen Netzwerk um Guðmundr inn ríki bedeuten dürfte, denn Guðmundrs Bruder Einarr hat hier, bei der Þverá nahe dem Eyjafjörður, seinen Wohnsitz.<sup>2</sup>

Das Allianzprinzip zieht also Überschneidungen im Netzwerk nach sich und bedeutet, daß (früher oder später) im Verlauf einer Fehde mächtige Männer involviert werden. Das führt in der *Heiðarvíga saga* dazu, daß neben Snorri goði und Þorgísl Arason in den jeweiligen Zusammenhängen auch Eiður Skeggjason, Höskuldr Þorgeirsson, Halldórr Guðmundarson und Eyjólfur Guðmundarson die Position und Funktion des Mediators übernehmen.

#### \* Fazit und Ausblick: Die 'West-Süd-Nord-Bezüge' der Vermittler nach dem *Heiðarvíg*

Neben der *Heiðarvíga saga* weist auch die *Eyrbyggja saga* auf die Position von Snorri und Guðmundr inn ríki als Vermittler hin. Nach dem *Heiðarvíg* habe sich vor allem Snorri für Barði und seine Begleiter engagiert, und weitere tatkräftige Unterstützung habe Guðmundr inn ríki geleistet.<sup>3</sup> Dies wird die Analyse der

<sup>1</sup> *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 34, S. 314.

<sup>2</sup> Im Blick auf Helga ist es denkbar, daß sie eine Tochter von Einarr, dem Bruder des Guðmundr inn ríki ist, und dabei die Braut bzw. Ehefrau von Þorgísl Arason.

<sup>3</sup> *Eyrbyggja saga* a. a. O., Kap. 65, S. 180. Über Snorri goði heißt es: "*Hann kemr ok við Heiðarvíga sögu ok veitti mest manna Barða eptir Heiðarvíg, annarr en Guðmundr inn ríki*"; vgl. *Die Geschichte vom Goden Snorri*, Kap. 65, S. 162: "Auch in der Geschichte vom Hochlandskampf kommt er vor. Hier

*Heiðarvíga saga* noch bestätigen. Die folgende Skizze der Vermittler in der *Heiðarvíga saga* soll einen ersten personellen und auch geographischen Überblick geben. Im weiteren wird sich zeigen, daß auch der Osten Islands potentiell in den Konflikt einbezogen werden müßte, falls die Vermittlungen erfolglos blieben.

|                                      |  |
|--------------------------------------|--|
| Vermittler aus dem Westen:           | <b>Snorri Þorgímsson</b>   |
| Vermittler aus dem Süden:            | <b>Illugi inn svartí Hallkelsson</b>   |
| Vermittler auf der 'Nord-Süd-Achse': | <b>Eiðr Skeggjason</b>   |
|                                      | Stammt ursprünglich aus dem Norden (westlicher Miðfjörðr), wohnt später im Süden (Borgarfjörðr). |
| Vermittler aus dem Norden:           | <b>Guðmundr inn ríki und Söhne: Eyjólfur und Halldórr</b>  |
| Vermittler aus dem Norden            | <b>Höskuldr Þorgeirsson</b>  |
|                                      | Wohnt östlich beim Ljósavatn.  |

Tab. 1: Vermittler in der *Heiðarvíga saga*

Nach der Phase der Deeskalation und Mediation kommt ein Vergleich zustande. Stabilisiert wird diese Einigung wird ganz wesentlich durch den Landesverweis und die Ausreise von Männern, die zuvor als Kämpfer aktiv gewesen sind. Eine zusätzliche Sicherheit für den Friedensvertrag bietet überdies die Allianz zwischen Snorri und Barði, die durch die Heirat von Barði und Auðr Snorradóttir konkretisiert wird. Sie bedeutet eine noch engere Bindung in der *Partei 2* - jedenfalls vorläufig, bis zu ihrer Lösung, d. h. bis zur Scheidung der Partner. Mit dieser Verschwägerung nimmt, ähnlich wie beim früher abgeschlossenen Kontrakt zwischen Snorri und Styrr, der Einfluß der *Partei 2* weiter zu. Die *Heiðarvíga saga* erklärt explizit mit Bezug auf den Abschluß der Fehde, daß der Vertrag gehalten worden ist, "*sem vitrir menn höfðu fyrir sét*"<sup>1</sup> ("wie kluge Männer vorausgesehen hatten"<sup>2</sup>).

---

unterstützte er vor allem Bardis Totschlagsklage nach dem Hochlandskampf, nächst ihm am meisten dann Gudmund der Mächtige".

<sup>1</sup> *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 42, S. 327, und es heißt im einzelnen: "*ok fór eptir því, sem vitrir menn höfðu fyrir sét, at sætt manna helzk, sem á var kveðit, ok er ekki getit þeira viðskipta síðan*". Vgl. im weiteren, in einem anderen Zusammenhang, Kapitel V, 2c.

<sup>2</sup> *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 29, S. 344.

### 3. Literarische Texte als Grundlage ethnologischer Netzwerkanalyse

\* Erkenntnisinteresse und Vorgehensweise einer empirischen Netzwerkbeschreibung der *Heiðarvíga saga*  
 \* Von der Ereignisebene der *Heiðarvíga saga* zur Strukturebene des Sagakorpus \* Regeln sozialer Beziehungen und ihre Anwendungen in den *Isländersagas*

#### \* Erkenntnisinteresse und Vorgehensweise einer empirischen Netzwerkbeschreibung der *Heiðarvíga saga*

Die folgende detaillierte Strukturanalyse der *Heiðarvíga saga* dient dem Ziel, die voranstehende Skizze der gesellschaftlichen Verhältnisse zu vertiefen und die (weitgehend impliziten, aber im "Sagauniversum" praktisch umgesetzten) Regularien sozialer Beziehungen in den *Íslendingasögur* aufzudecken. Analysiert werden zunächst primär die Mechanismen bei der Aktivierung der gesellschaftlichen Netzwerke in einer Fehde. Dabei interessiert insbesondere auch, wie sich bestimmte Konstellationen im Netzwerk auf Handlungsweisen auswirken, die für die Gemeinschaft bedeutend sind. Diese Untersuchung soll die Voraussetzungen einer Rache von männlicher und einer *hvöt* von weiblicher Seite in den *Isländersagas* ebenso erweisen wie die Folgen für die Akteure und das Saga-Sozialsystem; sie soll also die Prämissen und Konsequenzen der Rache-Initiativen beider Geschlechter sinnfällig machen.

Angesetzt wird mit der Beschreibung sozialer Beziehungen, die in der *Heiðarvíga saga* explizit oder implizit thematisiert werden. Sie weisen über sich und damit über diese Einzelsaga hinaus auf breitere Konstellationen der Verwandtschaft und Verpflichtung. Diese zeigen in der *Heiðarvíga saga*, daß diese Saga ihre Kenntnis des isländischen sozialen Gesamtnetzwerks von den Anfängen bis ins Hochmittelalter, wie es im Korpus der *Isländersagas* präsentiert ist, (je nach Zusammenhang mehr oder weniger) latent zum Ausdruck bringt. Dieses Wissen um die sozialen Bezüge wird im Erzählkontext der Saga strategisch eingesetzt - ungeachtet dessen, ob dieser Handlungsverlauf in historischem Sinne authentisch wiedergegeben oder konstruiert ist. Die Kontrastierung der Angaben in der *Heiðarvíga saga* mit einem Großteil der überlieferten *Isländersagas* macht die wechselseitige Bekräftigung und Rückbindung der einzelnen Zeugnisse deutlich.<sup>1</sup> Aus dieser Beobachtung erwächst die (noch im Detail zu verifizierende) Annahme, daß die *Heiðarvíga saga* als Bestandteil des (überwiegenden Teiles des) Korpus der *Íslendingasögur* weniger einen Einzelfall als ein Prinzip der Darstellung repräsentiert.

Die Analyse der Netzwerke von Hauptakteuren in der *Heiðarvíga saga* setzt bei Barði Guðmundarson an. Sie folgt dabei den eingangs präsentierten Thesen.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Im Grunde müßte sich das im Sozialsystem der *Isländersagas* evozierte soziale Gesamtnetzwerk anhand einer synoptischen Untersuchung sämtlicher Einzelsagas aufzeigen und so verdeutlichen lassen. In dieser Studie machen es die Problemstellung und das Erkenntnisinteresse - sowie der Umfang der Arbeit - nötig, sich auf solche Belege zu beschränken, die eine Beziehung zu dem Netzwerk der *Heiðarvíga saga* erkennen lassen.

<sup>2</sup> Vgl. etwa Kapitel I, 1 und 2.

Dieses Beispiel verdeutlicht die Mechanismen, die dazu führen, daß sich verwandtschaftliche Beziehungen überlappen, und auch die Möglichkeiten eines Akteurs, einzelne soziale Teilsysteme von den für ihn zu erreichenden "Schaltstellen" im Netzwerk aus zu überbrücken. Dieser Schritt der Untersuchung dient letztlich dazu, Interessen- und Loyalitätskonflikte solcher Protagonisten sichtbar zu machen, die auf 'großflächig' vernetzte Beziehungen in der Gesellschaft verfügen, die auf unterschiedlichen Graden der Verwandtschaft und, allgemeiner, auf verschiedenen Abstufungen von Verbindungen basieren. Dabei wirken sich die deutlich die Muster und Konsequenzen von Verwandtschaft aus, die auf der einen Seite durch die Geburt bestehen, oder auf der anderen Seite durch die Allianz gebildet werden. Grundsätzlich bedeuten Überschneidungen im sozialen Netzwerk auch die von Loyalitätsverpflichtungen. Diese Beobachtung führt direkt zum Schwäger-Rache-Problem, und abgeleitet davon auf das Thema der *hvöt* der Frau.<sup>1</sup> Denn die *Rächerin* treibt ihren Ehemann zur Unterstützung seiner Verschwägerten an, etwa ihres Vaters oder ihres Bruders. Die Loyalitätspflicht eines verheirateten Mannes gegenüber der Abstammungsgruppe seiner Ehefrau bedeutet für ihn - oder besser: erzwingt von ihm - nicht selten eine Verletzung der Pflichten gegenüber seinen eigenen, direkten Angehörigen.

Ins Zentrum dieser Analyse stelle ich also Barðis persönliches soziales Netzwerk. Die Gründe dafür sind, daß Barði in der *Heiðarvíga saga* als eine der zentralen Figuren, d. h. als 'Held' der Saga, auftritt und in deren gesellschaftlichem Kontext in einer wichtigen sozialen Funktion agiert. Dabei interessiert ganz wesentlich auch die Frage, nach welchen Prinzipien sich das verwandtschaftliche Gefüge zusammensetzt, wie es verkettet ist und (sukzessive) aktiviert werden kann. Am Beispiel Barði lassen sich, exemplarisch, die - aus den Überschneidungen der Bindungen im Sozialsystem resultierenden - "multiplexe Beziehungen" erfassen (um hier wieder einen Begriff der ethnologischen Netzwerkanalyse zu verwenden; man könnte auch von 'multifunktionalen Beziehungen' sprechen).<sup>2</sup> Die Handlungen Barðis und seiner Begleiter, die Aktivitäten männlicher und weiblicher Protagonisten und die Abläufe der Ereignisse illustrieren das Maß der konkreten 'Benutzung' der Beziehungsgeflechte und, damit verbunden, des Normensystems. Mit Bezug auf die Figur Barði rückt außerdem Barðis Pflegevater Þórarinn in den Blick. Die *Heiðarvíga saga* läßt Þórarinn gegenüber dem Pflegesohn - und dabei scheinbar ohne vermittelnde Instanz hinsichtlich ihrer Adressaten - explizit erläutern, wo die intensivsten und dichtesten Beziehungen der Verwandten und Verschwägerten *im Norden* Islands liegen. Demnach befinden sie sich im Umkreis des Wohnsitzes Barðis, und Þórarinn erklärt im einzelnen, in welchem Umfang in der Krise eine Unterstützung von den Mitgliedern dieses benachbarten Personenkreises zu erwarten ist. Aus den Erläuterungen des Ratgebers an Barðis Seite ergibt sich, daß der Saga nach das Personal *im Norden* den Charakter einer "Binnengruppe" hat.<sup>3</sup> Diese "Binnengruppe" um Barði ist mit allen Regionen der Insel Island verwoben.

<sup>1</sup> Vgl. dazu auch etwa Kapitel III, 4d.

<sup>2</sup> Vgl. Th. Schweizer a. a. O., 1988, S. 16 f.

<sup>3</sup> Th. Schweizer a. a. O., 1988, S. 16. Dieser Begriff ist wiederum der ethnologischen Netzwerkanalyse entnommen; weitere Termini, die nun in Anführungszeichen gesetzt werden, stammen ebenfalls daher.

Denn auch wenn die einzelnen besiedelten Gebiete scheinbar "unverbundene lokale Verdichtungen im Gesamtnetz" bilden, sind sie durch (zu identifizierende) "Makler" mit den weiteren lokalen Teilnetzwerken des Landes verknüpft. Ein "Makler" kann dabei bestimmte Positionen an den "Schnittpunkten" zwischen seinen (in der Ethnologie sogenannten) "*strong ties*" und "*weak ties*" einnehmen.<sup>1</sup> Diese "Schnittpunkte" liegen mit anderen Worten dort, wo sich die engeren Beziehungen der "Binnengruppe" des Maklers mit den entfernteren Verbindungen dieses persönlichen Netzwerks überschneiden, wobei sich letztere ihrerseits mit weiteren Teilnetzwerken in der Gesellschaft überkreuzen. Die Konstellationen um Barði verdeutlichen hierbei, daß im einzelnen die *strong ties* des Protagonisten *im Norden*, die einen starken inneren Zusammenhalt zeigen, durch weiter verbreitete *weak ties* ergänzt werden. Dadurch wird das bestimmende Prinzip sichtbar, und an ihm läßt sich ablesen, wie in der Konsequenz einer Fehde schließlich die - institutionalisierte - Position des Goden mobilisiert wird. Dabei werden außerdem die einen Goden betreffenden engeren und, im Laufe der Fehde, auch die entfernteren Netzwerke aus allen Regionen Islands einbezogen. Sukzessive wird in der *Heiðarvíga saga* speziell das persönliche (bzw. egozentrierte) Netzwerk Barðis aktiviert. Die Saga evoziert also über den detaillierten Bericht intensiver Verwandtschaftsbeziehungen hinaus lokal übergreifende und über *strong ties* hinausreichende Außenverbindungen, d. h. ein weitverzweigtes soziales Netzwerk, eben sogenannte *weak ties*. Die in der Erzählung ausdrücklich benannten und mobilisierten Allianzen werden darüber hinaus zugleich, aber überwiegend latent, um verwandtschaftliche Konstellationen erweitert, die bis in die Besiedlungszeit Islands zurückreichen (und in Ansätzen in die noch frühere, vor allem norwegische Zeit).

#### \* Von der Ereignisebene der *Heiðarvíga saga* zur Strukturebene des Sagakorpus

Die ethnologische Netzwerkanalyse, die auch als Strukturanalyse bezeichnet werden kann, dient der Erfassung gesellschaftlicher Phänomene. Ihre Methoden erlauben auch, wie sich zeigt, die soziale Rationalität zu beschreiben, von der die komplexe, sozusagen inhaltlich-stoffliche 'Oberfläche' des gesellschaftlichen Gefüges im "Sagauniversum", d. h. hier in der *Heiðarvíga saga* als Exempel aus dem Korpus der *Isländersagas*, bestimmt wird. Die Beschäftigung mit der 'Tiefenstruktur', auf der das Sozialsystem der Sagas basiert, wird erweisen, daß soziales Verhalten (z. B. die Prozesse bei der Bildung von Allianzen) - anders als eine moderne Sicht wahrscheinlich erwarten würde - in den *Íslendingasögur* durch ökonomische Interessen und kollektive Ethik reguliert wird.

Soziale Strategien, wie sie sich in den *Isländersagas* abzeichnen, sind zu einem großen Teil auch in der ethnologischen Feldforschung bei der Untersuchung vorstaatlicher Gesellschaften beobachtet worden. Damit empfiehlt es sich, die in den Sagas erkennbaren gesellschaftlichen Funktionsweisen mit den

<sup>1</sup> Ebd., S. 16. Diese beiden Termini greife ich in meiner Analyse immer wieder auf, integriere sie gleichsam in meine Argumentation und setze sie deshalb im weiteren nicht mehr in Anführungszeichen.



Erkenntnissen der Ethnologie bzw. Sozialethnologie zu vergleichen. In diesem Zusammenhang wird (jedenfalls in Kapitel II) das Faktum, daß die *Isländersagas* literarische und also intentionale Erzeugnisse darstellen, zunächst bewußt ausgeklammert. Eine Auseinandersetzung mit dieser Qualität der Texte wird noch zurückgestellt, um die *Íslendingasögur* systematisch mit Hilfe sozialetnologischer Instrumentarien zu analysieren. Entsprechende Ansätze gibt es in der Sagaforschung, doch bislang liegt noch kein umfassender Beitrag vor, der diese Thematik systematisch aufarbeiten würde, wie dies - orientiert an meiner zentralen Fragestellung - hier geschehen soll.

Als vergleichsweise kurze und entsprechend relativ übersichtliche Erzählung erlaubt die *Heiðarvíga saga* eine solche detaillierte Analyse der sie konstituierenden Strukturen sozialer Beziehungen. Die Netzwerkanalyse gewährleistet dabei, daß die entsprechenden Ordnungsprinzipien, die dem Sagakorpus umfassend und gewissermaßen als institutionalisierte soziale Rationalität zugrunde liegen, aufgedeckt werden können. Wenn die insofern wichtigsten Details der *Heiðarvíga saga* möglichst auf ihre (sie systematisierende) Struktur reduziert werden, sollten also die gesellschaftlichen Regularien und Schemata hervortreten.

Um das zu erreichen, sind bisher zuerst einige der Akteure und Gruppen und die Zusammenhänge ihrer Handlungen erfaßt worden. Dieser Ansatz wird noch weiter verfolgt. Dabei müssen die jeweiligen Stellungen der Protagonisten im Gefüge der sozialen Beziehungen beachtet werden. Denn mit einer sozialen Position sind (der ethnologischen Netzwerkanalyse zufolge) stets, d. h. unabhängig von dem besonderen Sozialstatus einer Person im einzelnen und somit strukturell, spezifische Normen des Verhaltens und standardisierte Möglichkeiten des Kontaktes mit anderen gekoppelt. Auf struktureller Ebene dürfte die Handlung typische "soziale Anordnungsmuster" in bezug auf die Mitglieder einer Gruppe zu erkennen geben. Dem widerspricht auch keineswegs, daß die Ereignisse in den einzelnen *Isländersagas* mit unterschiedlichen inhaltlichen Schwerpunkten geschildert werden, da sie sich nach meiner Hypothese insgesamt im Sagakorpus in thematisch kohärenter Weise abspielen. Der Verlauf der Geschehnisse wird also, auf das gesellschaftliche Ganze im "Sagauniversum" gesehen, Aufschluß geben können über den in den *Isländersagas* festgelegten Rahmen, in dem sich soziales Handeln vollzieht. Diese Erkenntnis ermöglicht dann Aussagen über die bestimmende gesellschaftliche Organisation, den ökonomischen Kontext und das Normen- und Wertesystem einer Gesellschaft, hier des in den *Íslendingasögur* dargestellten Gemeinwesens.

#### \* Regeln sozialer Beziehungen und ihre Anwendungen in den *Isländersagas*

Welche Regeln und Anwendungen sozialer Beziehungen werden in der *Heiðarvíga saga* explizit oder auch implizit thematisiert? Nach welchen Prinzipien bildet man Allianzen? Wie sind die Verpflichtungen der Verwandten und Verschwägerten im Krisenfall geregelt? Die ethnologische Netzwerkanalyse stellt ein Instrumentarium bereit, um diesen und ähnlichen Fragen nachzugehen. Sie ist in meiner Arbeit als methodische Leitlinie wichtig

und zugleich,<sup>1</sup> bezogen auf eine Klassifikation der Gesellschaftsordnung in den *Isländersagas*, als Arbeitshypothese. Den der Netzwerkanalyse entlehnten Thesenkatalogs für das Sagakorpus und exemplarisch für die *Heiðarvíga saga* heranzuziehen erscheint schon aufgrund der Ergebnisse legitim, die mit Hilfe dieser Methode bisher bereits erbracht werden konnten. Darüber hinaus dürfte die weitere Analyse den Nutzen dieses Ansatzes noch verdeutlichen.

Hier sei nun dieser Thesenkatalog skizziert, den ich sogleich auf die *Isländersagas* beziehe, deren Konstellationen in Begriffe der Netzwerkanalyse umgesetzt werden:<sup>2</sup>

1.) Im gesellschaftlichen Gesamtnetzwerk existieren örtliche Verdichtungen von Beziehungen. Das zeichnet sich auch in den *Íslendingasögur* ab. Die *Heiðarvíga saga* beschreibt dabei ein besonders komplexes soziales Netzwerk *im Norden*.<sup>3</sup> Die verglichen mit den weiteren Landesteilen größte Komplexität der Verbindungen im *nördlichen* Island betont explizit auch die *Landnámabók*. Gerade *im Norden* liegt der Wohnsitz Barðis, der männlichen Hauptfigur der *Heiðarvíga saga*.

2.) Außerdem werden in Ansätzen bereits an dieser Stelle der Untersuchung typische Anordnungsmuster, d. h. persönliche Teilnetzwerke, in den komplexen Bindungen der Personen im Kontext des Gesamtnetzwerks sinnfällig, soweit es im "Sagauniversum" präsentiert wird.

3.) Die Akteure besetzen bestimmte soziale Positionen. So nimmt z. B. ein Mann die Stellung als freier Kleinbauer, als einflußreicher Großbauer, mit oder ohne den Status als Gode, oder auch als unfreier Mann ein.

4.) Ein Protagonist, der soziale Kompetenzen und umfangreiche Ressourcen besitzt, verfügt damit über das immaterielle und materielle Kapital, als Makler gegnerische, voneinander isolierte Teilsysteme im gesellschaftlichen Netzwerk zu überbrücken, indem er Bündnisse und Kompromisse auf den Weg bringt.

5.) Solche Personen mit großer Autorität vermögen also, um diesen Zusammenhang zu vertiefen, auf der Grundlage ihrer Potentiale spezifische Stellungen in den Schnittmengen der Teilnetzwerke - als Makler oder Mediatoren - zu besetzen. Die Schnittmengen oder Schaltstellen entstehen folglich durch die sogenannte Überlappung von Gruppen. In den Positionen an diesen Schaltstellen im Sozialsystem sind in den *Íslendingasögur* vor allem, aber nicht ausschließlich, die Großbauern aufgrund ihrer Kompetenzen und ihres Kapitals in der Lage, wichtige gesellschaftliche Funktionen zu erfüllen. Das schließt beispielsweise ein, daß ein Makler - auch über sein persönliches Netzwerk hinaus - weitere Teilsysteme in der Gesellschaft zu verknüpfen hilft, um damit etwa die Beilegung eines Streites voranzutreiben. Grundsätzlich besteht dabei für einen Makler die Gefahr, daß er durch seine Stellung zwischen Teilnetzwerken in Loyalitätskonflikte gerät. Das kann dazu führen, daß er nicht nur vermittelnd, sondern auch kämpfend eingreifen und dabei sein Leben riskieren muß.

<sup>1</sup> Vgl. eingangs, Kapitel II, den näher bestimmten ethnologischen Netzwerkbegriff.

<sup>2</sup> Vgl. Th. Schweizer a. a. O., 1988, S. 4; an dessen Terminologie lehne ich mich bei diesem Thesenkatalog an.

<sup>3</sup> Diesen Umstand benennt auch die *Landnámabók* 1.2, a. a. O., S. 211; vgl. *Das Besiedlungsbuch*. In: Islands Besiedlung und älteste Geschichte, hg. v. F. Niedner, übertr. v. W. Baetke. Thule 23, Jena 1928, S. 59-157, S. 104.

Im Grundsatz bestimmt der Grad der Verwandtschaft das Maß der Unterstützung, zu der eine Person verpflichtet ist. Neben direkten verwandtschaftlichen Beziehungen existieren indirekte soziale Allianzen, die z. B. mittels Verschwägerung oder Ziehkindschaft geschlossen werden, durch nachbarschaftliche Nähe bestehen oder als (modern formuliert) 'politische' Verbindungen gegründet werden. Eine solche 'politische Freundschaft' existiert zwischen dem Goden und seinen Thingleuten, zwischen einem Bauern als Haushaltsvorstand und den Bewohnern seines Gehöftes sowie zwischen Goden. Von der verwandtschaftlichen Nähe oder Distanz leiten sich die Vorgaben für das größere oder kleinere Maß für die Hilfeleistungen von Angehörigen direkt ab. Damit stellt der gesellschaftliche Normen- und Wertekodex gewissermaßen "Operationsregeln" bereit, die im Alltag ebenso wie im Konfliktfall die Stabilität der Gesellschaft - jedenfalls potentiell - sichern.

Um die Voraussetzungen für das Funktionieren (und mithin auch für die 'Anwendbarkeit') des Geflechtes sozialer Beziehungen in den *Isländersagas* erschließen zu können, ist zunächst detailliertes Hintergrundwissen erforderlich. Das bedeutet, daß der spezifische kulturelle Status des "Sagauniversums" im einzelnen erarbeitet werden muß, damit der Kontext sozialen Handelns, d. h. sowohl die Operationsregeln (bzw. die Normen) als auch die Verwandtschaftsstrukturen, erfaßt werden kann. Die Art und Weise des Zusammenwirkens der gesellschaftlichen Normen und Konstellationen im Saga-Sozialsystem wird im weiteren dann sinnfällig machen, welche Prämissen dieses Gesellschaftsgefüge (in den *Isländersagas*) bestimmen und um welche Gesellschaftform es sich hierbei, meiner Argumentation nach, wahrscheinlich handelt.

Ausgangspunkt ist, wie bereits gesagt und bislang in Ansätzen auch gezeigt worden ist, die *Heiðarvíga saga* und ihre männliche Hauptfigur Barði.

#### 4. Das soziale Netzwerk um den *Rächer* Barði Guðmundarson: Erläuterungen zur ethnologischen Positions- und Relationsanalyse

##### \* Vorbemerkungen

Der Protagonist Barði ist unter anderem durch die Einzelheiten seines persönlichen (oder egozentrierten) Netzwerks charakterisiert. Dieses soziale Netzwerk konstituiert sich in der Perspektive eines Egos und umfaßt dessen zeitgenössische Interaktionspartner ebenso wie dessen Ahnen. Das egozentrierte Netzwerk Barðis wird in der *Heiðarvíga saga* zum einen über Barðis Eltern Guðmundr Sölmundarson und Þuríðr Ólafsdóttir und deren persönliche Netzwerke evoziert, und zum andern über den Kontext der in der Fehde mobilisierten sozialen Beziehungen. Dabei nennt die Saga detailliert Barðis *strong ties*, d. h. die unmittelbaren Verwandten und Nachbarn. Die *weak ties* hingegen kommen meist - bezogen auf deren Aktivitäten - eher indirekt, aber scheinbar 'automatisch', ins Spiel. Die verwandtschaftlichen Verflechtungen (exemplarisch) Barðis, die in die Vergangenheit reichen und die Gegenwart des Erzählten beeinflussen, können vom Verfasser/Erzähler offenbar bei den zeitgenössischen Adressaten der Saga in gewissem Umfang als bekannt vorausgesetzt werden. Daß sie mehr oder weniger zum allgemeinen Wissen gehörten, legen die Übereinstimmungen weiterer Saga-Zeugnisse mit der *Heiðarvíga saga* nahe.<sup>1</sup>

Das persönliche Netzwerk Barðis repräsentiert mehrere, im Sinne der obigen Erläuterungen miteinander verkettete Teilnetzwerke, die - einzeln ebenso wie zusammengenommen - einen Ausschnitt aus dem gesellschaftlichen Gesamtnetzwerk darstellen. Die Problemstellung dieser Untersuchung macht dabei eine Begrenzung auf die Konstellationen um Barði erforderlich. Weitere Details sowie andere Schwerpunkte aus dem isländischen Gesamtnetzwerk können im Rahmen dieser Arbeit nicht ebenso ausführlich diskutiert werden. Das Interesse richtet sich hier also auf solche Personen, die in engeren oder weiteren Beziehungen mit Barðis Teilnetzwerk verknüpft sind. Infolge dieses Schwerpunktes bleiben zwar einige konstituierende Elemente eines in den *Isländersagas* präsentierten isländischen Gesamtnetzwerks, d. h. eine Reihe von Teilsystemen und Akteuren, unberücksichtigt. Dennoch erlaubt dieses Vorgehen Rückschlüsse auf die (sogenannten) "typischen Anordnungsmuster von Akteuren im Netz". So werden schon anhand lediglich eines Auszuges aus dem Sagakorpus die dem "Sagauniversum" zugrundegelegte Sozialstruktur und das hier bestimmende Regelsystem sinnfällig.

<sup>1</sup> Auch die *Vatnsdøða saga* kennt *Víga-Barði* Guðmundarson, vgl. *Vatnsdøða saga* a. a. O., Kap. 27, S. 71 f. Übereinstimmend wird Barðis Abstammung von Guðmundr Sölmundarson auch in der *Laxdøða saga* thematisiert, vgl. *Laxdøða saga* a. a. O., Kap. 31, S. 83 f. Diese berichtet dabei von der Werbung Guðmundrs um Þuríðr ("*hann bjó í Ásbjarnarnesi norðr í Víðidal*"); als Geschwister Barðis werden hier Hallr, Steinn und Steingrímur sowie dessen Schwestern Guðrún und Álöf aufgeführt.

## a. Soziale Positionen: Mediator, Stratege, Rächer

\* Barðis Status als Mediator in der *Grettis saga* \* Þórarinn inn spakis Status als Stratege und Mediator in der *Heiðarvíga saga* \* Barðis Status als Rächer in der *Heiðarvíga saga*

\* Barðis Status als Mediator in der *Grettis saga*

Thomas Schweizer erläutert: "Man sollte (...) bedenken, daß zur inhaltlichen Deutung von Netzwerkdaten nicht nur Informationen über die *Beziehungen* zwischen Akteuren, sondern auch über *Eigenschaften* der Akteure selbst wertvoll sind".<sup>1</sup> In Anlehnung an diesen Hinweis sind hinsichtlich des Rache-Erzählkomplexes der *Heiðarvíga saga* - nach der Vorgeschichte um die Rache Gestrs - sowohl die Klärung der Muster und örtlichen Verdichtungen der Bindungen um Barði Guðmundarson wichtig, als auch die Aufdeckung seiner Eigenschaften und seiner verschiedenen Positionen im Sozialsystem, die er in bestimmten Zusammenhängen einnimmt. Er agiert zu gegebener Zeit als Mediator, und er zeichnet sich zugleich als Rächer aus.

Die Charakterisierung Barðis in der *Grettis saga* verdeutlicht einmal mehr,<sup>2</sup> daß Akteure in bestimmter Position im Netz, hier Barði in der Position als Vermittler, in der Regel innerhalb eines für die betreffende soziale Rolle spezifischen Verhaltensmusters agieren und mit entsprechenden Attributen ausgestattet sind.

In der *Grettis saga* tritt Barði zu einem Zeitpunkt auf, als die Rache für seinen Bruder noch aussteht, die dritte Bußforderung für die Erschlagung Hallrs auf dem *þing* noch nicht verhandelt worden ist und der Kampf im Hochland erst bevorsteht. Barði tritt in der *Grettis saga* als Mediator im Konflikt zwischen Grettir und Auðun auf, als diese beiden miteinander verwandten Antagonisten (in Anbetracht ihrer Verwandtschaft immerhin waffenlos) zum wiederholten Mal gegeneinander kämpfen. Grettir dominiert den Ringkampf, der durch *níð*-Schmähungen von Auðun provoziert worden ist.<sup>3</sup> Der Auslöser für den Konflikt in der Vergangenheit war ein Ballspiel im Jungentalter, bei dem Auðun Grettirs Genitalien traf. Die Folge sind weitere, durch sexuelle Symbole herausgeforderte Kämpfe.

Der als Vermittler in die Auseinandersetzung auf Auðunarstaðir eingreifende Barði wird als Sohn von Guðmundr Sölmundarson auf dem Hof im Ásbjarnarnes eingeführt.<sup>4</sup> Er erreicht den Hof Auðuns im Víðidalr, von dem

<sup>1</sup> Vgl. Th. Schweizer a. a. O., 1988, S. 19 (und vgl. auch S. 15).

<sup>2</sup> Vgl. *Grettis saga Ásmundarsonar*, hg. v. G. Jónsson. ÍF 7, Reykjavík 1936, 1-290.

<sup>3</sup> Vgl. Kapitel I, 3. Eine Parallele findet sich in der *Ljósvetninga saga* a. a. O., Kap. 9 (19), S. 52 f.; hier stürzt Guðmundr inn ríki - bei einer Auseinandersetzung mit Þorkell - in ein Faß mit Milch.

<sup>4</sup> Vgl. *Grettis saga Ásmundarsonar* a. a. O., Kap. 28, S. 97 (und ebd., Anm. 1) und Kap. 31, S. 104 f., zur Abstammung Barðis; Sölmundr, Barðis Großvater väterlicherseits, errichtete den Hof Ásbjarnarnes im westlichen Norden, der zum Stammsitz wurde; Sölmundrs Sohn Guðmundr hatte das Gehöft übernommen, das nach ihm an seine Söhne fällt - allerdings mit Unterbrechungen (von denen die *Heiðarvíga saga* in ihrer Schlußsequenz erzählt).

auch in der *Landnámabók* die Rede ist,<sup>1</sup> zu Pferd. Barði wird beschrieben als stattlicher Mann ("*þrifligr*"),<sup>2</sup> der einen roten Mantel und einen Helm trägt. Das Kapitel 31 berichtet von der Abstammung Barðis väterlicherseits, wobei Barði als vornehmer Mann beschrieben wird: "*Barði var göfugmenni mikit*".<sup>3</sup>

Grettir reagiert auf die Aufforderung Barðis, den Kampf gegen Auðun - der Barðis Nachbar ist und dessen Bruderrache (später) unterstützen wird - einzustellen, indem er sich die Einmischung verbittet. Barði solle statt dessen besser Bruderrache für Hallr nehmen. Barði gibt sich unbeeindruckt. Er höre dies immer wieder, aber er wisse nicht, ob es zur Rache kommen werde.<sup>4</sup> Barðis neuerliche Aufforderung kommentiert Grettir mit einer Strophe, die Barði - und mit ihm die Saga-Rezipienten - über den (oben genannten) Grund für den Streit informiert.<sup>5</sup> Indem Barði daraufhin einräumt, daß die vorausgegangene Schädigung Grettirs dessen Rachemaßnahmen legitimiere, fungiert Barði als Sprachrohr der Saga. Die Erzählung legt sich auf diesem Weg selbst aus und teilt eine wichtige, das "Sagauniversum" bestimmende Norm mit. Zuletzt endet der Disput aufgrund des Eingreifens Barðis, weil er - offenbar - der Ehre beider Männer Rechnung getragen hat. Als eine letzte Begründung für die Einigung weist die Saga auf die (mehrfach betonte) Verwandtschaft der Antagonisten hin: "*því at þeir váru skyldir*".<sup>6</sup>

Grettir trägt allerdings Barði die von ihm als Einmischung betrachtete Vermittlung nach. Seine Verärgerung richtet sich auch gegen Barðis Brüder, die zwar in der genannten Situation nicht anwesend, aber als die unmittelbar nächsten Verwandten Barðis, Pars pro toto, mitbetroffen sind. Denn durch Barðis Intervention ist Grettir nicht zuletzt um die Chance gebracht worden, eine gesellschaftliche Bewährungsprobe zu bestehen,<sup>7</sup> die sein Ansehen erhöht hätte. Grettir bietet Barði wenig später seine Begleitung zum *þing* an, was vermutlich durch die Erwartung motiviert ist, daß sich hier eine neuerliche - potentielle - Bewährungschance bietet. Ganz offensichtlich geschieht das mit Blick auf die noch offene Rache für Hallr und vor dem Hintergrund der beiden bisher vergeblichen Forderungen nach einem Ausgleich von Barði. Daraus ergibt sich - der Saga-Stereotypie nach - eine hohe Wahrscheinlichkeit, daß die Fehde nach dem anstehenden dritten *þing* wieder aufgenommen wird. Barði akzeptiert zunächst Grettirs Angebot, doch er relativiert seine Zusage kurz darauf. Sie gelte unter der Bedingung, daß sein Ziehvater Þórarinn zustimme,

<sup>1</sup> *Landnámabók* 1.2, a. a. O., S. 214 (zu Auðun skökull Bjarnason, mit weiteren Verweisen auf S. 446); Auðun skökull erreicht zusammen mit Þorgils gjallandi Island und siedelt sich im Víðidalr auf dem Hof Auðunarstaðir an, und S. 223: Þorgils "*bjó at Svínavatn*".

<sup>2</sup> Vgl. *Grettis saga Ásmundarsonar* a. a. O., Kap. 28, S. 96.

<sup>3</sup> Ebd., Kap. 31, S. 104.

<sup>4</sup> Ebd., Kap. 28, S. 97. Eine Parallele kennt die *Njáls saga*; dabei geht es um die Reaktion von Snorri goði, als er von Skarpheðinn auf seine noch nicht geübte Vatterache angesprochen wird, vgl. *Brennu-Njáls saga* a. a. O., Kap. 119, bes. S. 300.

<sup>5</sup> Ebd., Kap. 28, S. 97 f.

<sup>6</sup> Ebd., Kap. 28, S. 98, auch im Folgenden.

<sup>7</sup> Ebd., Kap. 31, S. 107; hier heißt es abschließend, daß es Grettir sehr bedauerte, nirgends seine Kräfte erproben zu können, und so fragte er überall nach, ob es nicht irgendwo eine große Tat für ihn zu tun gäbe: "*Þá þótti Gretti mikit mein, er hann mátti hvergi reyna afl sitt, ok fréttisk fyrir, ef nökkut væri þat, er hann mátti við fásk*"; vgl. *Die Geschichte von dem starken Grettir, dem Geächteten* a. a. O., Kap. 31, S. 91.

der die Rache vorbereite. Auf diese Äußerung, die einer Zurückweisung seines Anerbietens gleichkommt, reagiert Grettir wiederum ärgerlich. Sie bedeutet eine (neuerliche) Schmähung, die er, indem er Barði soziale Kompetenz in Frage stellt, direkt zurückgibt durch die Bemerkung, daß er Barði für alt genug gehalten habe, eine eigene Entscheidung zu treffen.<sup>1</sup> Tatsächlich rät Þórarinn unter Hinweis auf das Temperament Grettirs davon ab, dessen Hilfe beim Hochlandskampf zu beanspruchen. Er, Þórarinn, habe bewußt die Beteiligung eines jeglichen "Unglücksmannes" bei dieser Aktion vermieden ("*allir ógæfumenn í þinni ferð*").<sup>2</sup>

Die in der *Heiðarvíga saga* detailliert dargelegte Planung, die zum *Heiðarvíg* führt, wird in der *Grettis saga* beiläufig erwähnt. Damit wird deutlich, daß der Ritt in den Borgarfjörðr zu der Zeit, von der die *Grettis saga* im skizzierten Kontext erzählt, bereits vereinbart worden ist. Explizit verweist die Saga auf die *Heiðarvíga saga* und den dort geschilderten Verlauf des Kampfes.<sup>3</sup> Nach dem *Heiðarvíg* wartet Grettir unterwegs auf Barði. Er paßt ihn und seine fünf Begleiter, d. h. die Brüder und ihren Schwager Eyjólfur von Borg (die alle schwer verwundet sind), geradezu ab. Grettir konstatiert, daß Barði die üble Nachrede - derzufolge er die Bruderrache aussitzen und nicht bewältigen werde - nun Lügen gestraft und sich bewährt habe. Er fordert Barði zu einem (mehr oder weniger spielerischen) Kräftemessen heraus. Barði reagiert gereizt, und er betont, daß ihm die Arbeit auf seinem Hof wichtiger ist als ein grundloser Kampf: "*Legit hafa mér andvirki nær garði en at berjask við þik fyrir sakleysi*".<sup>4</sup> Damit wird implizit eine Norm thematisiert, die trotz aller heroischer und höfischer Stilisierung in der *Grettis saga* (und überdies im Korpus der *Isländersagas*) letztlich als Regel einer als agrarisch und paritätisch imaginierten (bäuerlichen) Gesellschaft im "Sagauniversum" erscheint. Grettirs Vorwurf, daß er feige sei, weist Barði unbeeindruckt zurück. Obwohl solche Unterstellungen im Sagakorpus stereotyp wiederkehren und als Aufreizung zum Kampf dienen, bleibt Barði gelassen und wirft umgekehrt Grettir vor, übermütig und anmaßend zu sein. Daraufhin räumt Grettir zögernd das Feld, wohl nicht zuletzt auch deshalb, weil weitere Männer aus Barðis Gruppe in Sichtweite kommen. Die *Grettis saga* kommentiert Grettirs Rückzug - und bekräftigt damit die zuvor auch von Barði verbalisierte Norm, indem sie sich auf eine Äußerung Grettirs bezieht: "*Svá hefir Grettir sagt, at hann þóttisk öruggur til vígs við flesta menn, þó at þeir væri saman, en hann myndi eigi flýja fyrir fjórum at öreyndu, en því at eins berjask við fleiri, nema hann ætti hendr sínar at verja*".<sup>5</sup> Auch Grettir setzt folglich sein Leben nicht leichtfertig aufs Spiel.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Ebd., Kap. 28, S. 98.

<sup>2</sup> Ebd., Kap. 31, bes. S. 105 (und ebd., Anm. 1).

<sup>3</sup> Ebd., Kap. 31, S. 105-107, und vgl. meine Erläuterungen weiter unten, Kapitel II, 4b und Kapitel V, 2b.

<sup>4</sup> Ebd., Kap. 31, S. 106.

<sup>5</sup> Ebd., Kap. 31, S. 107; vgl. *Die Geschichte von dem starken Grettir, dem Geächteten*, Kap. 31, S. 91: "So hat Grettir selbst gesagt, daß er keine Angst kannte vor einem Kampfe mit den meisten Menschen, selbst wenn drei gegen ihn wären; er würde auch nicht vor viereen fliehen, ohne einen Kampf zu versuchen, aber kämpfen gegen mehr würde er nur in dem Falle, wenn es sein Leben gälte".

<sup>6</sup> Vgl. dazu G. W. Weber a. a. O., 1990, S. 468.

---

\* Þórarinn inn spakis Status als Stratege und Mediator in der *Heiðarvíga saga*

Der Ratgeber Þórarinn besitzt umfassende Kenntnisse über historische Ereignisse, genealogische Strukturen und geographische Gegebenheiten in Island. Þórarinn ist überdies vertraut mit dem traditionellen Normen- und Wertesystem. So kann er geradezu als prototypisches isländisches Bewußtsein (oder Gedächtnis) bezeichnet werden. Der in der *Heiðarvíga saga* ausgedrückten Vorstellung nach teilt Þórarinn das allen Isländern gemeinsame, spezifische kulturelle Konsenswissen mit seinen Zeitgenossen in der Erzählung. Þórarinn hat darüber hinaus besondere Kompetenzen. Wegen seines Überblicks über soziale Regularien und seines Einblicks in gesellschaftliche Konstellationen, zu denen auch die Kenntnis der Personen und deren Charaktere zählen, ist er als sachkundiger (oder weiser) Ratgeber befähigt, den Verlauf der Fehde strategisch zu planen. Er kann vorab die Reaktionen von Akteuren einschätzen und also den intendierten Ablauf der Rache kalkulieren. Þórarinn inn spaki (d. h. der Kluge) ist mit Barðis Partei loyal und aufgrund seiner - nach seinem 'mittleren' Alter zu urteilen: langjährigen - Lebenserfahrung in der Lage, den traditionellen kollektiven Normenkodex und sein Wissen, mittelfristig erfolgsorientiert, für die Ziele seiner Partei zu nutzen. (Hier ist die von mir sogenannte *Partei 2* gemeint.) Folglich strebt Þórarinn in diesem Kontext der *Heiðarvíga saga* die erfolgreiche Rache für Hallr und dadurch auch einen Zuwachs von Ansehen für seine Gruppe an. Auf dem Weg zu diesem Ziel unterwirft sich der Stratege einerseits den unverrückbaren Normen sozialen Verhaltens, welche die gesellschaftliche Stabilität gewährleisten. Gleichzeitig schöpft er andererseits aber jeden Spielraum des Regelsystems aus, der flexibles, situations- und interessenangepaßtes Handeln der Akteure erlaubt, und wendet ihn nach Möglichkeit für die eigenen Zwecke seiner Angehörigen an.

Þórarinn leitet Barði also gemäß diesen Prämissen und geteilten Vorstellungen bei der Rache an. Dabei beschränkt man sich vorläufig auf Barðis Allianzen *im Norden*. Zugleich wird aber so verfahren, daß man künftig noch die Möglichkeit hat, auch über den *Norden* hinaus entferntere Nachbarn und Freunde sowie Verwandte und weitere Teilnetzwerke zu mobilisieren. Insgesamt achtet Þórarinn bei seinem Vorgehen und seiner Planung sehr genau darauf, daß nicht etwa seine *Partei 2* ihre Ansprüche zurückstellen muß. Es hat den Anschein, als kalkuliere Þórarinn (wie oben angedeutet wurde und später noch vertieft wird) die in letzter Konsequenz drohende Mobilisierung des Gesamtnetzwerks ein (soweit es in den *Íslendingasögur* präsentiert wird), aber auch die dadurch motivierten Vermittlungen. Die personelle und geographische Ausweitung des Konfliktes und die daraus resultierende Überschneidung von Solidaritätspflichten führen dazu, daß die Auseinandersetzungen im Blick auf die Sicherheit des Gemeinwesen nicht mehr zu vertreten sind.<sup>1</sup> Das führt dazu, daß man Kompromisse anstrebt, so daß die Eskalation schließlich den Ausschlag für die Beilegung der Fehde gibt.<sup>2</sup> Eine endgültige Einigung kommt aber erst nach der Bruderrache für Hallr zustande - doch letztlich wird die

---

<sup>1</sup> *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 34, S. 314: "œrin eru nú orðin vandræði með mönnum, þótt hér nemi staðar"; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf*, Kap. 26, S. 337.

<sup>2</sup> Vgl. dazu Th. Schweizer a. a. O., 1988, S. 16 f.



Existenz der Gemeinschaft garantiert. Der Vermittler (oder Mediator), der mit den zentralen gegnerischen Parteien verbunden ist, tritt in Erscheinung und sorgt für einen Ausgleich, der allen Involvierten, den Mediator selbst eingeschlossen, Ansehen sichert.

So führt also die Verfolgung von - gemessen am gesellschaftlichen Normensystem im Prinzip durchaus legitimen - Interessen einer Partei, d. h. hier das Ziel einer Rache für Hallr, zu einer existentiellen Krise, von der die Stabilität der Gesellschaft bedroht wird, so daß am Ende Kompromisse der Gegner für das kollektive Fortbestehen unumgänglich werden.

\* Barðis Status als Rächer in der *Heiðarvíga saga*

Die Verwandtschaftsstruktur der *Heiðarvíga saga* konstituiert sich durch Namen und Wohnorte. Auch wenn diese Feststellung zunächst banal anmuten mag, so erlaubt sie bei der Analyse doch weiterreichende Erkenntnisse über die Konzeption und die Aussage der *Isländersagas*. Die Kombination von Namen und Wohnorten erweist sich als sinntragende Einheit. Die Protagonisten repräsentieren geradezu eine Reihe allgemein bekannter Ereignisse aus ihrem geschichtlichen und geographischen Zusammenhang. Darüber hinaus werden sie mit ihrem Wohnsitz, ihrem Netzwerk und ihrem spezifischen gesellschaftlichen sowie historischen, (d. h. in die Vergangenheit reichenden, hier vor allem verwandtschaftlichen) Umfeld identifiziert. Der Status und das Milieu von Akteur und Akteurin - neben den nächsten Angehörigen auch entferntere Allianzen sowie Ahnen und (potentielle) Nachkommen - beeinflussen ihre Handlungsweisen. Die sich in den *Isländersagas* manifestierende Vorstellung der Verknüpfung von einer Person, ihrer Verwandtengruppe und dem gemeinsamen angestammten Wohnsitz existiert offenbar in ganz ähnlichem Sinne auch in vorstaatlichen Gesellschaften (die in Kapitel III näher zu bestimmen sind), was durch den Bezug auf die ethnologische Forschung noch deutlicher wird.

In den *Isländersagas* wird demnach ein Protagonist (in mehr oder weniger zentraler Position in einer Saga) zum Träger von 'Informationen', die über den einzelnen Akteur und über das eigentliche Faktum hinausweisen. Das bedeutet, daß einer Figur, die mit ihrem sozialen Netzwerk - von den ursprünglichen Vorfahren bis zu den zeitgenössischen Angehörigen und den sozialen Verbündeten -, mit ihrem angestammten Erbland und mit bestimmten Ereignissen assoziiert wird, zusätzliche, über die Tatsachen im engeren Sinne hinausweisende, symbolische Konnotationen zuwachsen. Die genealogischen, topographischen und historischen Erinnerungen (der hochmittelalterlichen Isländer) werden im Korpus der *Isländersagas* kontinuierlich wiederholt, so daß sie zu Topoi gerinnen. Die Inhalte und auch die Funktionen dieser - mehr oder weniger historischen sowie stilisierten - Schemata werden in der Untersuchung noch entschlüsselt werden.

## b. Soziale Relationen: Voraussetzungen und Folgen von Allianzen

\* Barðis *strong ties* im Norden \* Barðis *weak ties* in ganz Island \* Zur Demonstration der *weak ties*: Zeugnisse in der *Landnámabók* und den *Íslendingasögur* zu Barðis Ahnen \* Ein Exempel der *weak ties* und zur 'Latenz des Erzählsinns': Barðis Verwandtschaft mit Grettir im sozialen Netzwerk der *Isländersagas* \* Vermundr inn mjóvi und Þorbjörg in digra in der *Grettis saga*: Solidaritätspflichten und Loyalitätskonflikte als Konsequenzen sozialer *weak ties* \* Zur Illustration: Der Knecht Atli als Subjekt sozialen Handelns in der *Landnámabók* \* Fazit und Perspektive: -> Zu Hallr Guðmundarson als Opfer der Fehde in der *Heiðarvíga saga*, -> Zum sozialen Kontext der *Íslendingasögur* und der *Landnámabók* und zur 'Latenz des Erzählerwissens'

### \* Barðis *strong ties* im Norden

In der Umgebung vom Wohnsitz Barðis *im Norden* erstrecken sich die stabilsten sozialen Bindungen des Akteurs. Die Personen um den Heros der Saga haben insofern 'gemeinsame Merkmale', als sie ein Interesse teilen. Sie verlangen die Rache für Hallr, also einen Ausgleich für die Schädigung der *Partei 2*. Die Eigenschaften Barðis, seiner Brüder und Ziehbrüder, Nachbarn und weiterer Allianzen treten in der Erzählung deutlich hervor, wobei sie zudem schon vor den eigentlichen Aktivitäten nahezu vollständig von Þórarinn benannt werden. Die namentliche Aufzählung der Männer, die der Partei Barðis der Norm nach verpflichtet sind, wird durch Hinweise der *Heiðarvíga saga* (über ihr 'Medium' Þórarinn) ergänzt. Die Angaben beziehen sich auf die persönlichen und ebenso auf die für die jeweilige soziale Position typischen Charakteristika, die, stereotyp in den *Isländersagas*, als normative Voraussetzungen für qualifizierte Männer in der Fehde gefordert sind.

Der Strategie Þórarinn führt im wesentlichen zwei Personengruppen auf, die später in drei Mannschaften unterteilt werden: Zum einen nennt er die Nachbarn Barðis, und zum anderen werden die Schwägerten und die Hofbewohner um Barði erfaßt. Im ersten Schritt bei der Planung der Rache werden von Þórarinn zunächst die Kleinbauern aus der Region rekrutiert. Auch wenn diese Männer, gemessen an ihrem Sozialstatus, (absolut gesehen) wenig Einfluß haben: Ihr soziales Verhalten fällt dennoch idealtypisch im Sinne des Normenkodex aus,<sup>1</sup> der sich anhand des "Sagauniversums" bzw. für diesen Kontext entschlüsseln läßt, so daß ihnen selbst und, indirekt, ihrem geachteten Allianzpartner Barði Ehre zuwächst.

Auf der Strukturebene des sozialen Netzwerkes ist die Reihenfolge von Barðis 'kriegerischer Aktivierung' seiner Angehörigen mit der im Falle Gestrs zu vergleichen. Hinzugezogen werden zuerst die *strong ties* in Barðis Umfeld, die hinsichtlich ihres sozialen Einflusses vergleichsweise schwächer sind, und dann die *weak ties*, d. h. die in der Gesellschaft wesentlich stärkeren Goden und ihre Allianzpartner.

Die Rekrutierung der Verwandten Barðis, die ich hier als 1. Gruppe und 2. Gruppe klassifiziere, läuft im einzelnen nach dem folgenden Muster ab. Zuvor

<sup>1</sup> Es ist darauf zu verweisen, daß die hier im Blick auf die *Íslendingasögur* identifizierten 'Normen' in der Einleitung erläutert worden ist; insbesondere in Kapitel III ist darauf noch näher einzugehen.

sei aber in bezug auf die Darstellung noch angemerkt, daß die hier (jedoch nicht in meinen weiteren Ausführungen) fett gedruckten Zahlen die einzelnen Mitglieder der beiden Gruppen um Barði deutlich markieren und so herausstellen sollen.<sup>1</sup> Die arabischen Zahlen in runden Klammern dokumentieren die 1. Gruppe um Barði, die römischen in eckigen Klammern die 2. Gruppe.<sup>2</sup>

**1. Gruppe:** Nach dem Ziehbruder Barðis, **(1) Halldórr**, der im Begriff ist, ins Ausland zu reisen, nennt Þórarinn **(2)** den Bauern **Oddr**, der mit der Witwe Þórdís Gefn den Hof Bakki nahe dem Húnavatn unterhält.<sup>3</sup> Þórarinn charakterisiert Oddr als tüchtig und angesehen. Die wohl nur in geringem Umfang vorhandenen Ressourcen fallen darum offenbar weniger ins Gewicht. Im Gegenteil, es gilt in diesem Rachekontext geradezu als Vorzug von Oddr, daß er durch keine weiteren Verpflichtungen gebunden ist, die ein verheirateter Mann hingegen hätte (wie etwa das oben skizzierte Beispiel des Goden Þorgísl Arason zeigt, der in einen Loyalitätskonflikt gerät). Oddr sagt Barði seine Hilfe ohne Zögern zu und erfüllt so die Norm. Er tut dies in einer vorbildlichen Weise, weil er zudem kritisch auf Barðis langfristige Planung der Rache abzielt und in diesem Sinne erklärt, daß er schon seit Jahren dazu bereit sei: "*ok þótt þú hefðir kvatt vetri fyrr eða tveimr, þá mynda ek þó búinn þeirar ferðar*".<sup>4</sup> Ähnlich scharfsinnig äußert sich auch der Sohn von Oddrs Mutterschwester,<sup>5</sup> der ganz in der Nähe auf dem Hof Meðalheimr, zwischen dem Svínavatn und dem Blönduóss, angesiedelt ist. Er werde ihn begleiten, wenn Barði das wünsche: "*þat munu menn mæla, at eigi hafir þú þessa fyrr kvatt en ván var, ok mun ek fara, ef þú vill*".<sup>6</sup> **(3) Þorgísl** wird als guter Skalde und als tüchtiger, mutiger und wohlhabender Bauer beschrieben. Ein weiterer, ebenfalls angesehener Skalde, **(4) Eiríkr viðsjá**, lebt auf dem Hof Búrfell, der (wie der Name schon sagt) auf einer Anhöhe *nördlich* vom Svínavatn an der Blandá liegt. Þórarinn ist besonders interessiert daran, daß Eiríkr die Gruppe begleitet. Dieser Wunsch dürfte darauf zurückzuführen sein, daß ein Skalde als Augenzeuge kompetent ist, die Ereignisse und Taten bei einem Kampf in Form von Versen zu memorieren.<sup>7</sup> Insofern nimmt der Skalde stets einen wichtigen Stellenwert bei einem Rachezug ein. Darüber hinaus schließt sich der positiv charakterisierte **(5) Auðólf** von Auðólfsstaðir, *nördlich* der Blandá im Langadalr, zusammen mit seinem **(6) Pflegesohn Arngrímr** der Mannschaft an. Auch diese beiden Männer

<sup>1</sup> Auch hier werden also, ähnlich wie bereits bei der Skizze der Parteien nach der Rache Gestrs, die Kennzeichnungen fett gedruckt, um so eine Übersicht zu gewährleisten.

<sup>2</sup> Die folgenden Bezeichnungen greife ich weiter unten in Kapitel II nochmals auf. Damit sollen bestimmte Zusammenhänge verdeutlicht werden.

<sup>3</sup> Als *Witwe* hat Þórdís Gefn offenkundig die Möglichkeit, mit Oddr in einer (modern gesprochen) "Lebensgemeinschaft" zusammenzuleben, ohne verheiratet zu sein.

<sup>4</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 16, S. 269; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf*, Kap. 15, S. 303: "Und hättest du mich vor einem oder zwei Jahren aufgefordert, ich wäre auch schon bereit gewesen". Vgl. zudem *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 21, S. 273: Als Barði Oddr abholt, stehen das gesattelte Pferd und ein Schild schon bereit, während Þórdís gerade Oddrs Haar wäscht und er noch Seifenschaum auf dem Kopf hat. Diese - wie mir scheint sehr praxisnahe - Form der 'Vorbereitung' ist vielleicht eine Art 'Angebot' an die Rezipienten, sich mit dem Erzählten zu identifizieren.

<sup>5</sup> Ebd., Kap. 16, S. 265: "*hann var systrungr Gefnar-Odds*".

<sup>6</sup> Ebd., Kap. 16, S. 269; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf*, Kap. 15, S. 303: "Man wird sagen, du kämest nicht gerade überraschend früh damit und ich gehe mit, wenn du willst".

<sup>7</sup> *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap 40, S. 322 f., mit Strophen des Skalden Eiríkr über das *Heiðarvíg* und die großen Taten der Männer um Barði.

üben Kritik daran, daß Barði die Rache so lange verzögert hat.<sup>1</sup> Ganz bewußt läßt Þórarinn Auðólfs Bruder Þórvaldr aus dem Sléttadalr *südlich* vom Svínavatn bei seiner Aufstellung unberücksichtigt. Er erklärt, daß Þórvaldr zwar als der stärkste Mann der Gegend gelte, man aber sein Temperament kaum kalkulieren könne.<sup>2</sup> Dagegen wird Unterstützung erbeten von (7) Sumarliði gjallandi vom Hof Svínavatn, einem reichen und renommierten Mann, der ebenso Hilfe zusagt wie sein engagierter Enkel (d. h. Tochtersohn), der zugleich sein Pflegesohn ist, (8) Þorljótr Gjallandafóstri. Außerdem beteiligt sich (9) Eyjólfur Oddsson vom Ásmundargnúpr, der sich zwischen dem Víðidalr und dem Vatnsdalr in *nördlicher* Richtung befindet.

2. Gruppe: *Im Norden* bestehen (wie bereits erwähnt worden ist und sich hier immer deutlicher abzeichnet) fraglos die engsten sozialen Beziehungen Barðis. Neben den benachbarten Kleinbauern bezieht Barði weitere am Hof Ásbjarnarnes lebende enge Verwandte und nahe Verschwägerte ein, wie von Þórarinn empfohlen: "Nú eru ok ráðnir til farar með þér heimamenn þínir ok nábúar, er bæði eru frændr þínir ok tengðamenn".<sup>3</sup> Die *Heiðarvíga saga* erläutert in diesem Zusammenhang nicht im einzelnen, wie sich die jeweilige verwandtschaftliche Verbindung konstituiert. Einige der nachstehend genannten sozialen Bezüge sind in meiner Analyse erst erschlossen worden:

Zunächst wird in der *Heiðarvíga saga* [I] Barðis Schwager Eyjólfur vom Hof Borg (zwischen dem Vestrhópsvatn und der Bucht Hóp), d. h. den Ehemann von Barðis Schwester Álöf, als mutiger Mann und engagierter Verwandter beschrieben.<sup>4</sup> [II+III] Die Brüder Þóroddur und Þorgísl vom Gehöft Þernumýri am Vestrhóp gelten als relativ wohlhabend, als kampflustig und mutig. Die *Heiðarvíga saga* kennt sie explizit als Söhne Hermunds. Davon läßt sich ableiten, daß die beiden jungen Männer Söhne von Barðis Vaterbruder sind (modern gesprochen seine 'Cousins').<sup>5</sup> Über Barðis Brüder sagt Þórarinn, daß auch sie zur Rache bereit seien, d. h. [IV+V] Steingrímur und Steinn beteiligen sich an der Rache für ihren Bruder Hallr. Hinzu kommen noch [VI+VII] Óláfr und Dagr, die Söhne einer Mutterschwester Barðis (d. h. wiederum 'Cousins'), die zusammen mit Barði (als Pflegebrüder) aufgewachsen sind.<sup>6</sup> Zu Barðis Hausleuten zählt außerdem noch [VIII] der Knecht Koll-Gríss. Auch er ist auf dem Hof Ásbjarnarnes aufgewachsen. Þórarinn charakterisiert ihn als talentiert und als (gegenüber den Söhnen von Guðmundr) bedingungslos loyal. Als weiteren Pflegebruder Barðis nennt die *Heiðarvíga saga* [IX] Þórðr melrakkur. Er ist als kleines Kind ausgesetzt und von Barðis Eltern angenommen worden.

<sup>1</sup> Ebd., Kap. 16, S. 269

<sup>2</sup> In ähnlichem Sinne begründet Þórarinn seine Ablehnung, Grettir zur Unterstützung in die Rache einzubeziehen, wie oben bereits erläutert.

<sup>3</sup> *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 16, S. 266; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 15, S. 301: "Außerdem sind auch deine Hausleute zu deinem Zuge bereit und deine Nachbarn, soweit sie mit dir verwandt oder verschwägert sind".

<sup>4</sup> *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 16, S. 266 f., Anm. 4 (zum Gehöft Borg). Barðis Schwester Álöf und Pflegemutter Álöf Kjannök werden von der Saga hier angesiedelt; vor Ort bereiten sie den Proviant für den Rachezug vor, s. ebd., Kap. 19, S. 272 bzw. Kap. 23, S. 280 f.; vgl. Kapitel V, 2a.

<sup>5</sup> Vgl. ebd., Kap. 16, S. 267, Anm. 1; demnach wird dieser Bruder Guðmundr Sölmundarsons nirgends sonst in den *Íslendingasögur* genannt.

<sup>6</sup> Ebd., Kap. 16, S. 267, Anm. 3; Erläuterungen zu den Schwestern der Þuríðr.

Inzwischen sei er ein mutiger junger Mann geworden.<sup>1</sup> Als Barði bereits im Víðidalr unterwegs ist, um seine Mannschaft zu rekrutieren, trifft er auf die Brüder **[X+XI]** Lambkár und Húnn: "*Barði hittir systursonu sína*".<sup>2</sup> Sie werden als Söhne Guðbrands und Guðrúns im Víðidalr auf Guðbrandsstaðir bezeichnet. Die Saga kennt beide Männer somit als Schwestersöhne (modern gesprochen als 'Cousins') Barðis.<sup>3</sup> Die beiden Brüder sind zu dieser Zeit, von der die *Heiðarvíga saga* hier erzählt, achtzehn Jahre alt und soeben von einer einjährigen Auslandsreise zurückgekehrt. Sie werden in geradezu aristokratischen Begriffen präsentiert. Die Saga beschreibt, daß sie bunte Kleider tragen, ungewöhnlich schön und voller Kraft und Eleganz sind. Selbst als Erwachsene hätten sie nicht vollkommener sein können, heißt es weiter. Lambkár und Húnn schließen sich ihrem Verwandten Barði an. Möglicherweise nutzen sie damit die Chance, nach dem Aufenthalt außerhalb Islands nunmehr zu Hause, im isländischen Sozialsystem, eine Bewährungsprobe zu absolvieren.<sup>4</sup> Die Männer erreichen dann gemeinsam Þórarinns Hof Lækjamót, und dort stößt **[XII]** Þorberg, der Sohn von Barðis Pflegevater Þórarinn und damit wahrscheinlich ein weiterer Pflegebruder Barðis, zur Gruppe hinzu.

#### \* Barðis weak ties in ganz Island

Barðis soziales Netzwerk reicht von *Norden* in Richtung *Osten* über den *Westen* und bis in den *Süden* Islands: Die verwandtschaftlichen Bindungen Barðis sind am stärksten in der Gegend um den angestammten Wohnsitz der Vorfahren väterlicherseits - über Guðmundr Sölmundarson - im Norden. Sie erstrecken sich (in einer vertikalen Perspektive) vom Húnafjörðr an der Küste bis in den Víðidalr und Vatnsdalr sowie weiter *in südlicher Richtung* ins Landesinnere. Entlang der Nordküste (in horizontaler Sicht), d. h. um den Húnafloi bis zum Skagafjörðr und hin zum Eyjafjörðr, reichen sie über mit Barði verbundene Siedler in Richtung Osten. Die Verwandten mütterlicherseits - über Þuríðr Ólafsdóttir - leben im Breiðafjörðr im Westen und im Borgarfjörðr im (*westlichen*) Süden Islands. Der Wohnsitz von Þuríðrs Vater Óláfr pái ist beim Hjarðarholt, der ihrer Mutter Þorgerðr Egilsdóttir auf dem Hof Borg.

Barðis egozentriertes Netzwerk deckt also im einzelnen weitreichend die Nordküste in *Richtung Osten* ab und reicht von der (von mir sogenannten) *Nord-Süd-Achse* bis *in den Westen* Islands. Entlang dieser *Nord-Süd-Achse* entwickelt sich die in der *Heiðarvíga saga* zentrale Fehde, die ursprünglich *im*

<sup>1</sup> Ebd., Kap. 16, S. 268: "(O)k þat segja menn, at fyrir hann var einskis ørvænt, orðs né verks, ok unnu þau honum mikít ok virðu hann meira en hann var verðr"; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf*, Kap. 15, S. 302: "(M)an sagt, ihm sei alles zuzutrauen gewesen an Worten und an Taten. Seine Pflegeeltern liebten ihn sehr und machten mehr aus ihm, als er wert war".

<sup>2</sup> *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 21, S. 275; zur Beschreibung der beiden Männer und zu deren genealogischer Abstammung sowie zum Versuch ihrer Identifikation vgl. ebd., S. 274-276 bzw. S. 275 f., Anm. 1-2; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 17, S. 307 f.

<sup>3</sup> Vgl. W. Baetke a. a. O., 4. Aufl. 1987, S. 633 (*systurbarn*). Eine Schwester Barðis ist die mit Eyjólfur von Borg verheiratete Álöf, eine andere die an späterer Stelle erwähnte Guðrún. Beide Frauen kennt auch die *Laxdæla saga*.

<sup>4</sup> Anders ist die Situation, wie gesagt, bei Grettir, dem diese Möglichkeit nicht eingeräumt wird, wie oben erwähnt. Zu bemerken ist, daß die beiden Brüder vorab in Þórarinns Aufzählung nicht berücksichtigt worden sind.

*Westen* mit einem Streit begonnen hat, die nach und nach Personen und Gruppen in weiter *südlichen* Regionen involviert und mit der Erschlagung Hallrs schließlich auch den *Norden* einbezieht. In ihrem zentralen Teil, angefangen vor Barðis Bruderrache und bis nach dem *Heiðarvíg*, konzentriert sich die *Heiðarvíga saga* auf die Achse zwischen Barðis *Partei 2 im Norden* und der *Partei 1* um Illugi inn svarti *im Süden*.

Orientiert man sich in weiter *südliche Richtung*, rücken Barðis Vorfahren mütterlicherseits in den Blick, von denen die *Egils saga* hauptsächlich berichtet. Über seine Großmutter Þorgerðr, die Mutter seiner Mutter Þuríðr, stammt Barði vom bekannten Egill Skalla-Grímsson ab. Egills Großvater Kveld-Úlfr hat sich als erster Siedler im Borgarfjörðr niedergelassen, und Egills Sohn Þorsteinn ist der Ahn der mächtigen Mýramenn.

Barðis Netzwerk erstreckt sich auch *in den Westen*. Dort überschneidet es sich - in der Vergangenheit - unter anderem mit dem Netzwerk von Snorri goði Þorgrímsson. Denn der Mutternvater Barðis, Óláfr pái vom Hof Hjarðarholt, stammt über seinen Vater Höskuldr Dala-Kolsson - genau wie die Ahnen Snorris väterlicherseits - von Auðr djúpúðga ab, der Tochter Ketill flatnefrs. Sie ist der erste weibliche Siedler auf Island gewesen und die Stammutter der Verwandtengruppe im Breiðafjörðr *im Westen*.<sup>1</sup>

\* Zur Demonstration der *weak ties*: Zeugnisse in der *Landnámabók* und den *Íslendingasögur* zu Barðis Ahnen

Die Konflikte in der *Heiðarvíga saga* schwelen oder werden ausgetragen - je nachdem, ob sie das Hauptthema der Saga nur indirekt betreffen (z. B. die Konkurrenz zwischen den Goden Illugi und Þorsteinn *im Süden*), oder ob sie von der zentralen Fehde der Saga berichten (besonders von der Entwicklung auf der *Nord-Süd-Achse*). In jedem Falle wirken sich dabei, wie die *Isländersagas* regelmäßig zeigen, Loyalitätsprobleme auf die Auseinandersetzungen aus. Die Loyalitätskonflikte weisen dabei, genau besehen, auf die erste Phase der Besiedlung Islands zurück. Wenn man die verwandtschaftlichen Bezüge der *Heiðarvíga saga* mit den Angaben im Sagakorpus und in der *Landnámabók* kontrastiert, dann ergibt sich - was vielleicht überraschen wird - ein nahezu vollständig kohärentes und komplexes Gesamtbild dieser Konzeptionen eines isländischen Sozialsystems der Wikingerzeit. Und die *Heiðarvíga saga* erweckt den Eindruck, als bildeten die Beziehungen der ersten Siedler sehr konkret die Grundlage für gesellschaftliche Strukturen (und darunter auch für die Einstellungen der Einwohner) in späteren Zeiten. Ursprünglich rückten die Einwanderer, glaubt man den Sagas, im (zunächst noch) fremden Terrain teils lokal, teils sozial und teils auch in ihren Vorstellungen näher zusammen. Im weiteren basieren gemäß den *Isländersagas* offenbar die Allianzen - und die Aversionen - auch nach der ersten Phase der Besiedlung in Laufe der "*söguöld*" vielfach auf historisch frühen Konstellationen. Das würde bedeuten, daß, den Sagas zufolge, in der

<sup>1</sup> Auðr in djúpúðga wird noch häufiger Thema sein, vgl. etwa unten, Kapitel II, 6b, und Kapitel V, 3 sowie Kapitel VI, 2.

Landnahmezeit bereits die - später, insbesondere bei Auseinandersetzungen, zu Problemen führenden - Weichen für Überschneidungen von Bündnissen und Loyalitäten gestellt worden sind.

Vor diesem Hintergrund ist in den *Isländersagas* ein Strukturmodell zu erkennen, das die Ausschnitte aus der verwandtschaftlichen und geographischen Systematik Islands, die von Erzählung zu Erzählung je nach den gesetzten Schwerpunkten ausgeführt werden und sich im "Sagauniversum" als ein Gesamtkomplex darstellen, zum Ausdruck bringt. Es kann wie folgt skizziert werden:

Zwei gegnerische Parteien des isländischen Saga-Sozialsystems sind im Begriff, gegeneinander anzutreten. Gleichzeitig jedoch sind die Antagonisten einander Loyalität schuldig, sofern man an ihre Vorfahren zurückdenkt. Denn häufig sind die Leute, die ursprünglich gemeinsam (etwa) von Norwegen nach Island reisten und sich hier als die ersten Siedler niederließen, Freunde bzw. Allianzpartner gewesen. Dieses Muster beschreiben die Sagas in Variationen. Belegt sind aber auch Streitigkeiten, die sich bereits bei der Ansiedlung auf der Insel entwickelten und im "*söguöld*" dauerhaft schwelen. Solche Konflikte entstanden also zwischen den ersten Vertretern von letztendlich (in der historischen Retrospektive und einer wahrscheinlichen isländischen Perspektive beurteilt) in Island etablierten Verwandtengruppen, und ihre Konsequenzen reichen noch bis in die spätere Periode der Zeit, von der die Sagas erzählen. Umgekehrt kommen aber auch späte (oder verspätete) Beilegungen solcher langwieriger Auseinandersetzungen zustande.

Die Konstellationen um Barði sind als besondere Variante - oder als spezieller Ausschnitt - des skizzierten, allgemeinen Grundmusters der *Heiðarvíga saga* zu identifizieren:

Das anfängliche Zögern von Guðmundr inn ríki,<sup>1</sup> als es um Maßnahmen zur Unterstützung Barðis und dessen *Partei 2* geht, und auch die andere, offenere und positivere Haltung der Söhne Guðmundrs gegenüber Barði, können erklärt werden, wenn man die Beziehung der Landnehmer Ingimundr und Sæmundr berücksichtigt. Guðmundrs ausweichende Reaktion bei der Frage, ob er Barði helfen werde,<sup>2</sup> ergibt sich demnach aus einem aktuellen Loyalitätskonflikt in der *Heiðarvíga saga*. Dagegen scheinen die Söhne von Guðmundr inn ríki, die Barði, dem Sohn von Guðmundr Sölmundarson, zur Seite stehen, die gemeinsame Geschichte der beiden Verwandtengruppen anzuerkennen. Die letztere Einstellung (im Unterschied zu der vom Goden Guðmundr) wird deutlich, wenn man an die Vorfahren der jungen Männer denkt, die als erste die Insel erreichten und sich niederließen:

Der Siedler Sæmundr enn suðreyski ist ein Urahn von Guðmundr inn ríki (mütterlicherseits) und auch von Guðmundr Sölmundarson (väterlicherseits).

<sup>1</sup> Für das soziale Netzwerk um Barði im Norden spielt Guðmundr inn ríki eine wichtige Rolle, der (wie der Beiname schon nahelegt und das Sagakorpus zeigt) über ein ausgedehntes gesellschaftliches Netzwerk in ganz Island verfügt.

<sup>2</sup> *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 38, S. 320 f.

Beide Männer stammen von einer Tochter Sæmundrs ab. Die Mutter von Hallbera, der Mutter von Guðmundr inn ríki, ist Reginleif Sæmundardóttir gewesen, die Mutter von Sölmundr, dem Vater von Guðmundr Sölmundarson, Þorlaugr Sæmundardóttir. Die Söhne von Guðmundr Sölmundarson und Guðmundr inn ríki stehen, abgeleitet von diesen genealogischen Verbindungen, (wenn man will: traditionell) in einer verwandtschaftlichen Beziehung.

Die ursprünglich im Zuge der ersten Ansiedlungen etablierten sozialen Vernetzungen zwischen den Regionen Islands haben Folgen in der Periode, von der die *Heiðarvíga saga* erzählt. In dieser Zeit werden Gruppen *im Norden* und *im Süden* (die von mir sogenannte *Partei 1 im Süden* und *Partei 2 im Norden*) in einen Konflikt auf der 'Nord-Süd-Achse' involviert. Im Blick darauf wird das angesprochene Loyalitätsproblem von Guðmundr inn ríki deutlich. Diese Konsequenzen zeichnen sich ab, wenn man die Rezeptionslenkung dieser Saga (die im Grundsatz für die Gattung *Isländersaga* typisch ist) in der Analyse bewußt nachzuvollziehen versucht.

Dabei zeigt sich, daß sich die Verbindungen der ersten Siedler, d. h. der hier speziell interessierenden Vorfahren einiger der wichtigsten Akteure in der *Heiðarvíga saga*, noch auf Barði (*Partei 2 im Norden*) und seinen Antagonisten Illugi inn svartí (*Partei 1 im Süden*) auswirken. Aus der Freundschaft zwischen Sæmundr, von dem also Guðmundr inn ríki und Guðmundr Sölmundarson abstammen, und Ingimundr inn gamli Þorsteinsson<sup>1</sup> ergibt sich noch in der aktuellen Zeit in der *Heiðarvíga saga* eine - wenn auch entfernte - soziale Beziehung zwischen den Kontrahenten Barði und Illugi. Sie entsteht (nicht zuletzt) über Ingimundrs Ziehbruder Hrómundr Ingjaldsson, der als eine Art Bindeglied figuriert. Es handelt sich um den Mann namens Hrómundr, der sich als einer der ersten Einwanderer *im Süden* auf der Þveráhlíð im Borgarfjörð niederließ und ein Urahn von Illugi inn svartí Hallkelsson ist.<sup>2</sup>

Der Blick auf Ingimundrs Bruder Grímr bekräftigt die soziale Verkettung von *Partei 1* und *Partei 2*: Grímr (*Partei 1*) hat gemeinsam mit Barðis (*Partei 2*) Ahn Skalla-Grímr den Borgarfjörð in Island erreicht.<sup>3</sup> Skalla-Grímr nimmt dieses Territorium ein, so wird berichtet, und tritt Teile davon an seinen Begleiter ab: "*Skalla-Grímr gaf land Grími enum háleyska fyrir sunnan fjörð á milli Andakílsár ok Grímsár; hann bjó á Hvanneyri*".<sup>4</sup> Dort, *im Süden*, überwintert Grímrs Ziehbruder Ingimundr Þorsteinsson bei seiner Ankunft auf Island,<sup>5</sup> bevor er im folgenden Frühjahr in Richtung *Norden* zur Landnahme aufbricht.

<sup>1</sup> Vgl. *Vatnsdæla saga* a. a. O., bes. Kap. 7, S. 21 f.; hier wird von der Freundschaft zwischen Ingimundr Þorsteinsson und Sæmundr inn suðreyski gesprochen; die Darstellung steht in Einklang mit der wesentlich knapperen in der *Landnámabók* 1.2, a. a. O., S. 217 ff. Beide Texte erwähnen, daß Ingimundr und Sæmundr mit ihren Begleitern die ersten Siedler im Norden Islands waren; Ingimundr siedelte sich im Vatnsdalr an, Sæmundr im Skagafjord (bes. S. 228 f.); das weiß auch die *Grettis saga Ásmundarsonar* a. a. O., Kap. 31, S. 104.

<sup>2</sup> Vgl. *Vatnsdæla saga* a. a. O., Kap. 10, S. 31 (und Anm. 3, mit weiteren Hinweisen).

<sup>3</sup> Vgl. *Egils saga* a. a. O., Kap. 27, S. 71-73. Geschildert werden die Ereignisse um die Landnahme im Süden auch in der *Landnámabók* 1.1, a. a. O., S. 71 ff. und S. 88.

<sup>4</sup> *Landnámabók* 1.1, a. a. O., S. 71; vgl. *Das Besiedlungsbuch* a. a. O., S. 74.

<sup>5</sup> Vgl. *Vatnsdæla saga* a. a. O., Kap. 14, S. 38 f.; das weiß auch die *Landnámabók* 1.2, a. a. O., S. 218.



Von einer Verschwägerung der Nachfahren des Sæmundr und Ingimundr erzählen die *Vatnsdœla saga* und die *Landnámabók*. Demnach heiratet beispielsweise ein Sohn von Ingimundr, der Gode Þorsteinn im Vatnsdalr (*im Norden*),<sup>1</sup> eine Tochter von Sæmundr (und mithin eine Schwester von Guðmundr Sölmundarson), die Þuríðr gyðja heißt.<sup>2</sup> Þorsteinn Ingimundarson ist demnach ein Schwager und Nachbar von Guðmundr Sölmundarson gewesen.

Dazu kommen noch weitere, historisch spätere Allianzen auf der *Nord-Süd-Achse*: Zu einer Vertiefung der verwandtschaftlichen Bindungen auf der *Nord-Süd-Achse* trägt die Verschwägerung von Illugi inn svarti *aus dem Süden* mit Miðfjarðar-Skeggi *aus dem Norden* bei. Letzterer ist ein Nachbarn Barðis, der nahe der Nordküste in *westlicher* Richtung ansässig ist. Zu der Zeit, von der die *Heiðarvíga saga* erzählt, besteht die Ehe von Illugi inn svarti (*Partei 1*) und Ingibjörg Ásbjarnardóttir (Tochter von Ingibjörg Skeggjadóttir; benachbart mit *Partei 2*). Von diesem Paar stammt das Geschlecht von Gilsbakki *im Süden* ab.<sup>3</sup> Eine zusätzliche genealogische Verbindung stellt das Verhältnis der *Partei 1* und *Partei 2* zu Auðr (oder Unnr) in djúpúðga dar. Laut der *Laxdœla saga* erstreckt sich die Verknüpfung mit Auðr, des weiblichen Urahns Barðis und damit der *Partei 2*, auch auf die *Partei 1*. Dies ergibt sich daraus, daß der Großvater von Ingibjörg Ásbjarnardóttir väterlicherseits, Hörðr, als einer der ersten auf Island von der Siedlerin Auðr Land erhalten hat.<sup>4</sup>

Die in der *Heiðarvíga saga* wiedergegebene strategische Ausweitung eines Konflikts, der sukzessive auf soziale *weak ties* ausgedehnt wird, damit weiter gekämpft werden kann, aber auch, um - potentiell - durch Vermittlungen einen Kompromiß herbeiführen zu können, wird erst im Rückgriff auf die Ahnen der Akteure ermöglicht. Jedenfalls ist zu vermuten, daß für einen großen Teil der Zuhörerschaft diese Verknüpfung nahelag. Die Vorfahren der in den Sagas dargestellten Antagonisten waren die ersten Siedler Islands und miteinander eng verbunden. Ihre sozialen Vernetzungen sind im Laufe der Zeit zunehmend breiter und zugleich dichter geworden. Das allgemeine, dominierende Muster solcher Allianzen, die den *Isländersagas* zufolge vor allem in Krisensituationen mobilisiert werden, setzt sich zusammen aus Vätern und Söhnen, Brüdern und Ziehbrüdern sowie weiteren (anderweitig mit den direkt Beteiligten verbundenen) Begleitern. Die Vergegenwärtigung der gesellschaftlichen Entwicklung Islands verdeutlicht - und erklärt gleichermaßen - die mehr oder weniger entfernten sozialen Verbindungen auch der Kontrahenten untereinander, die auf die Besiedlungszeit Islands zurückgehen. Die ersten Allianzen in Island, wie sie ansatzweise in den *Íslendingasögur* und detailliert in der *Landnámabók* beschrieben werden, bilden zusammen ein interessantes Schema. Die Erfassung dieser Struktur bei der Untersuchung der *Isländersagas* und ihrer sozialen Rationalität gibt Aufschluß über vielfach inhärente, nicht selten nur indirekt erschließbare Motivationen für Auseinandersetzungen, aber auch über unausgesprochene Legitimationen von Einigungen, für die im

<sup>1</sup> Vgl. zu Þorsteinn Ingimundarson etwa *Vatnsdœla saga* a. a. O., Kap. 27, S. 71, oder zu den Söhnen des Ingimundr und deren Allianzen die *Landnámabók* 1.2, a. a. O., S. 224.

<sup>2</sup> Vgl. *Landnámabók* 1.2, a. a. O., S. 223; hier heißt es explizit, daß Þuríð gyðja die Tochter von Sölmundr auf Ásbjarnanes ist und später zwei Söhne hat, Ingólfr und Guðbrandr.

<sup>3</sup> Vgl. *Landnámabók* 1.1 und 1.2, a. a. O., S. 54 und S. 215; vgl. *Laxdœla saga* a. a. O., Kap. 6, S. 10.

<sup>4</sup> Vgl. *Laxdœla saga* a. a. O., Kap. 6, S. 10.

Prinzip, orientiert an gängigen Argumentationen der Sagas, Kritik zu erwarten wäre.

Diese Betrachtungsweise illustriert, daß die in der *Heiðarvíga saga* geschilderte aktuelle Situation der Fehde und die damit verknüpften Beziehungen auch die in der Vergangenheit liegenden Grundlagen dieser Bindungen evozieren. Denkbar ist, daß die ursprünglichen (wenn auch sicherlich bei ihrer Tradierung stilisierten) gesellschaftlichen Strukturen unwillkürlich in den Blick kommen. Gemeint ist eine "Totalität" historischer Personen und Ereignisse der isländischen Wikingerzeit.<sup>1</sup> Diese im Korpus der *Isländersagas* evozierte und auch suggerierte "Totalität" dürfte dem isländischen Publikum, das zumindest prinzipiell die isländische Geschichte in ihren wichtigsten überlieferten Versionen (und auch detailliert die Geographie der Insel Island) kannte, vertraut gewesen sein.

Das geben die *Íslendingasögur* selbst zu verstehen: Die Netzwerkanalyse der *Heiðarvíga saga* und die vergleichende Analyse eines Großteils der Texte aus dem Sagakorpus haben die stoffliche - und hier speziell: die genealogische, soziale und kulturelle - Kohärenz der Erzählungen erwiesen (wie in diesem Kapitel II und anhand weiterer repräsentativer Beispiele vertieft wird). Die detaillierten Untersuchungen haben wahrscheinlich gemacht, daß in den *Isländersagas* jeweils auch mit latentem Wissen zu rechnen ist.<sup>2</sup> Die konsequenten Übereinstimmungen der Verwandtschafts- und Sozialbeziehungen, die in den *Isländersagas* in so großem Umfang bestehen (und die auch dem Vergleich mit der *Landnámabók* standhalten), lassen annehmen, daß an diesen Informationen und an ihrer Etablierung als Struktur großes Interesse bestand. Dieses Interesse ist wahrscheinlich nicht allein von den jeweiligen Verfassern/Erzählern der einzelnen Sagas erbracht worden, sondern auch vom gesamten Publikum der *Isländersagas*.<sup>3</sup> Andernfalls wären Sagatexte weder bis weit ins 14. Jahrhundert hervorgebracht noch darüber hinaus überliefert worden. Die so tradierten Kenntnisse dürften, gerade wegen ihrer Bekanntheit, bei 'Tradenten' und Rezipienten durchaus einer gewissen Kontrolle hinsichtlich ihrer Richtigkeit unterworfen worden und auch gewissermaßen 'abrufbar' gewesen sein. Über das "*söguöld*", d. h. die Zeit um das 10. und 11. (und bis ins 12.) Jahrhundert, in der die Sagas hauptsächlich spielen, hinaus und bis zur Gegenwart des Verfassers/Erzählers konnotieren die verwandtschaftlichen Verbindungen einerseits ihre Gründung in den Anfängen der isländischen Besiedlungszeit, und sie evozieren aus der "*söguöld*" heraus zugleich die hochmittelalterliche Zukunft. Indem honorige Nachkommen genannt werden, langt die Erzählung in der Gegenwart der Saga-Rezipienten an. Diese Verweise reichen also über die Zusammenhänge der einzelnen *Isländersaga* hinaus und beziehen auch (gemessen an der in der Hauptsache erzählten Zeit der Sagas) zukünftige gesellschaftliche

<sup>1</sup> Vgl. H. Bartels a. a. O., 1982, zur Terminologie "Totalität" des "epischen Weltzustands"; diese ist, so meine These, auch in den *Isländersagas* zu erkennen, vgl. Einleitung, und im weiteren, Kapitel II, 7c, und etwa Kapitel III, 3c.

<sup>2</sup> Auf die 'Latenz des Erzählsinns' bzw. des 'Erzählerwissens' habe ich bereits hingewiesen und werde darauf noch im einzelnen eingehen.

<sup>3</sup> Auf die Frage nach dem Publikum der *Íslendingasögur* komme ich auch in diesem Kapitel noch detaillierter zu sprechen.

Gegebenheiten und Mitglieder ein. Nicht zuletzt auf diese Weise setzen die *Íslendingasögur* eine (noch zu präzisierende) Idee von Kontinuität ins Bild, die umso suggestiver wird, als nicht auf wesentliche kulturelle und historische Brüche angespielt wird. Für die Erklärung der Normen, der Ethik und der Konstellationen in dem Zeitraum, den beispielsweise die *Heiðarvíga saga* in (für diese Saga wichtigen) Ausschnitten thematisiert, greifen die *Isländersagas* - wie die bisherige Analyse indiziert - typischerweise wesentliche Informationen aus der Vergangenheit auf, die sodann (wie sich zeigen wird: in der Projektion) an die Zukunft, d. h. an die Erzählzeit, gekoppelt werden.

Die isländische Geschichte und Kultur wird von den *Isländersagas* in einer spezifischen, komprimierten kulturhistorischen Momentaufnahme präsentiert. Die analytische Erfassung dieser komplexen Abbildung wird im folgenden sukzessive möglich unter Einbeziehung weiterer, ausdrücklich genannter *Íslendingasögur* (wobei der größte Teil des Sagakorpus als Hintergrund mitgedacht wird).

\* Ein Exempel der *weak ties* und zur 'Latenz des Erzählsinns': Barði's Verwandtschaft mit Grettir im sozialen Netzwerk der *Isländersagas*

Barði nimmt innerhalb der heroischen Handlungskonstellation der Saga und in der hier dargestellten isländischen Gesellschaft eine zentrale Position ein. In der *Heiðarvíga saga* kann Barði unmittelbar über ein dichtes persönliches Netzwerk verfügen, dessen Wurzeln bis zu den Anfängen der Gesellschaft reichen, und er vermag, mittelbar als Makler, bestimmte Teilsysteme im sozialen Netzwerk Islands zu überbrücken. Dieses Potential erlaubt dem Heros der Saga, über die engsten Verwandten hinaus ein breites, weit verzweigtes Gefüge von Verpflichtungen zu mobilisieren. Ein Beispiel für solche sozialen *weak ties* stellt Barði's Verwandtschaft mit Grettir dar: Anknüpfend an die im Vorigen angedeutete, nicht aber ausgeführte Bindung zwischen Barði und Grettir, die auf gemeinsame Ahnen der Männer zurückgeht, werden die noch vor der erzählten Zeit (d. h. in der Vergangenheit) liegenden Verhältnisse sichtbar, und es zeigt sich ihre Relevanz für die Gegenwart der erzählten Zeit (und indirekt auch der Erzählzeit). Damit lassen sich weitere Hintergründe der Loyalitätskonflikte, die in der *Heiðarvíga saga* eine wesentliche Rolle spielen, noch klarer erkennen.

Mit allen diesen Überlegungen wird nicht zuletzt die 'Latenz des Erzählerwissens', aber insbesondere auch die 'Latenz des Erzählsinns' wichtig. Wie bereits mehrfach angeführt, sollen diese Begriffe eine 'Mehrdeutigkeit' benennen,<sup>1</sup> die ganze Erzählkomplexe charakterisiert, z. B. das Korpus der *Íslendingasögur*, aber auch das bestimmter Mythen.

In einer Sicht, die sich über die Einzelsaga hinaus auf das Sagakorpus richtet, wird nun, um zum speziellen Thema dieses Abschnittes, d.h. zur

<sup>1</sup> Ich erinnere hier nachdrücklich an die eingehende Erklärung dieser Prinzipien in der Einleitung, mit exemplarischen Querverweisen.

Verwandtschaft von Barði und Grettir, zurückzukehren, dieses Beziehungsmuster deutlich:

Grettirs Vater ist Ásmundr hærulangr Þorgrímsson. Mit Ásmundr ist Ásgeirr æðikollr eng verwandt. Ásgeirr ist, das sei hier erwähnt, verheiratet mit der Tochter von Þorsteinn Ingimundarson, dem Sohn des oben genannten Landnehmers Ingimundr.<sup>1</sup> In der Generation von Barði und Grettir wird diese frühe Bindung später wieder erneuert durch die Heirat von Hrefna Ásgeirsdóttir und Kjartan Ólafsson. Wichtig ist dabei, daß Hrefna die Tochter von Ásgeirr ist, d. h. also, folgt man der *Laxdæla saga*,<sup>2</sup> von dem Bruder des Vaters von Grettir. Folglich ist sie, in der Sicht von Grettirs Vater Ásmundr, die Tochter des Vaterbruders (bzw. Ásmundrs Cousine).<sup>3</sup> Dagegen ist Kjartan der Bruder von Þuríðr, d. h. der Mutterbruder (oder Onkel) Barðis.<sup>4</sup> Mit anderen Worten, umgesetzt in moderne Begriffe: Barðis Onkel mütterlicherseits ist mit der Cousine von Grettirs Vater verheiratet. Somit sind Grettir und Barði also, wenn auch nach heutigen Begriffen nur sehr entfernt, verschwägert.

\* Vermundr inn mjóvi und Þorbjörg in digra in der *Grettis saga*:  
Solidaritätspflichten und Loyalitätskonflikte als Konsequenzen sozialer *weak ties*

Vor dem Hintergrund der Regularien der Fehde in der *Heiðarvíga saga* und der Mechanismen der Loyalitätskonflikte im (hier besonders interessierenden) egozentrierten Netzwerk Barðis verdeutlicht eine Episode, auf die sich (in diesem Zusammenhang wiederum) die *Grettis saga* bezieht, diese Sachverhalte noch weiter.

In der *Grettis saga* wird Þorbjörg in digra, eine Schwester der Þuríðr, d. h. eine Mutterschwester (oder Tante) Barðis, als eine Tochter von Óláfr pái Höskuldsson (*Partei 2 im Westen*) eingeführt; darin sind sich die *Íslendingasögur* einig.<sup>5</sup> Þorbjörg ist verheiratet mit Vermundr, einem Bruder von Styrr (*Partei 1*). Der Wohnsitz des Paares liegt im *Nordwesten* Islands beim

<sup>1</sup> Vgl. *Vatnsdæla saga* a. a. O., Kap. 29, S. 81 (und S. 81 f., Anm. 4).

<sup>2</sup> Erwähnenswert ist hier, daß bei meinen Recherchen zu den für die Dissertation relevanten genealogischen Konstellationen im "Sagauniversum" (soweit ich sehe) nur in diesem Zusammenhang - in der Verbindung zwischen Ásmundr und Ásgeirr - erheblich abweichende Darstellungen einer Verwandtschaftsbeziehung in mehreren *Ísländersagas* deutlich geworden sind; vgl. als Anhaltspunkt das genealogische Schema in: ÍF 5, V. *Ætt Ásgeirs æðikolls og Ásgeirs á Ásgeirsá*.

<sup>3</sup> Vgl. *Laxdæla saga* a. a. O., Kap. 40, S. 113 (und S. 113 f., Anm. 4).

<sup>4</sup> Vgl. etwa ebd., Kap. 27-28, S. 75 f. Insgesamt stellt die *Laxdæla saga* folgende Konstellationen dar:

|                             |                |   |
|-----------------------------|----------------|---|
| Höskuldr oo Jórunn          |                | Höskuldr + Melkorka   |
| I                           |                | I   |
| <i>Þorleikr</i> oo Gjaflaug | - Halbbrüder - | <i>Óláfr</i> oo Þorgerðr (Egilsdóttir)                              |
| -> <i>Bolli</i>             | - Ziehbrüder - | -> <i>Kjartan</i> ,   |
|                             |                | Steinþórr, Halldórr, Helgi, Höskuldr,<br>Þuríðr, Bergþóra, Þorbjörg |

<sup>5</sup> Hier seien im Überblick die *Fóstbræðra saga*, *Grettis saga*, *Eyrbyggja saga* und die *Laxdæla saga* genannt.

Vatnsfjörðr nahe dem Ísafjörðr.<sup>1</sup> Die Saga charakterisiert Þorbjörg als "skörungr" und "stórvitr", das bedeutet stark, klug und 'sozial potent': "*Hon var skörungr mikill ok stórvitr; hon hafði heraðsstjórn ok skipaði öllum málum, þegar Vermundr var eigi heima*".<sup>2</sup>

Die *Grettis saga* berichtet, daß Grettir von Kleinbauern gefangengenommen wird, als er hier, im *Nordwesten*, unterwegs ist und Beutezüge unternimmt. Bevor ihn die Bauern töten können, trifft jedoch Þorbjörg mit ihren Begleitern bei der Almhütte im Vatnsfjarðardalr ein, wo man Grettir festhält. (Bereits an der Stelle ist die freundliche Begrüßung seitens der Bauern ein Signal dafür, daß sie Þorbjörg akzeptieren.) Þorbjörg warnt Grettir davor, ihre *þingmenn* zu schädigen, und sie setzt sich zugleich erfolgreich als Vermittlerin zu Grettirs Gunsten ein, wobei sie nun auch die Bauern zurechtweist. Es sei nicht an ihnen, den Leuten vom Ísafjörðr, über Leben und Sterben eines Mannes wie Grettir zu entscheiden, und zwar auch dann nicht, wenn er, wie Grettir, wenig Glück habe, denn Grettir sei dennoch ein weithin bekannter und berühmter Mann aus einem mächtigen Geschlecht - "*því at hann er maðr frægr ok stórættaðr, þó at hann sé eigi gæfumaðr*".<sup>3</sup> Wenig später verpflichten sich die Bauern und Grettir, weitere gegenseitige Anschläge zu unterlassen. Daraufhin lädt Þorbjörg Grettir bis zur Rückkehr Vermundrs vom *þing* ein. Die Rettung und Einladung Grettirs bringen Þorbjörg neben der Hochachtung der Öffentlichkeit in der Region aber auch die Kritik ihres Ehemannes Vermundr ein: "*Varð hon af þessu mjög fræg víða um sveitir. Vermundr var ófrýnn, er han kom heim*".<sup>4</sup>

In dieser Situation entsteht ein Loyalitätsproblem, für Vermundr ebenso wie für Þorbjörg. Der mit Grettirs Anwesenheit nicht nur entstehende, sondern geradezu aufbrechende Interessenkonflikt von Vermundr inn mjóvi (*Partei 2*) läßt sich zurückführen auf die - zu der Zeit, von der die *Grettis saga* berichtet - noch ungerächte Tötung von Vermundrs Bruder Víga-Styrr. Die durch Styrrs Erschlagung verursachte Krise ist bislang noch immer nicht beendet und zurück zu einem gesellschaftlichen Gleichgewicht geführt worden. Durch Grettirs Aufenthalt in Vermundrs Haus wird in dieser nach wie vor gespannten Lage unwillkürlich die Loyalität des Gastgebers und seiner Angehörigen gegenüber Grettir bekräftigt. Das bedeutet für Vermundr - potentielle - zusätzliche Verpflichtungen, was insbesondere dadurch problematisch erscheint, daß Grettir regelmäßig in Schwierigkeiten ist. Grundsätzlich besteht die Gefahr, daß weitere Vernetzungen des bereits breit angelegten Netzwerks des Goden Vermundr für ihn und seine Partner lebensgefährlich werden. Allerdings ergibt sich offenbar aus der (oben skizzierten) Verbindung zwischen Grettir und Barði (*Partei 2*) für Vermundr (ebenfalls *Partei 2*) kein unmittelbarer Interessenkonflikt, weil beide also, wie sich zeigt, zur *Partei 2* zu rechnen sind. Das - kontinuierlich wachsende - Problem liegt vielmehr in den im Verlauf der Fehde immer weiter zunehmenden Überschneidungen der Beziehungen und Verpflichtungen im sozialen Netzwerk (wie es die *Isländersagas* präsentieren).

<sup>1</sup> Vgl. *Grettis saga Ásmundarsonar* a. a. O., Kap. 52, S. 166-170.

<sup>2</sup> Ebd., Kap. 52, bes. S. 169 (und S. 169, Anm. 1, zur Abstammung Þorbjörgs; s. dazu auch *Laxdæla saga* a. a. O., Kap. 31, S. 97); vgl. *Die Geschichte von dem starken Grettir, dem Geächteten*, Kap. 52, S. 141 ff.

<sup>3</sup> *Grettis saga Ásmundarsonar* a. a. O., Kap. 52, S. 169.

<sup>4</sup> Ebd., Kap. 52, S. 170.

Durch die Beherbergung Grettirs - der in dieser Situation gleichsam als Bindeglied zwischen Teilnetzwerken figuriert - wird Vermundr zu einem relativ späten Zeitpunkt doch noch direkt in die Fehde involviert, die mit der Erschlagung seines Bruders Styrr ausgelöst worden und nunmehr bei den nach Rache strebenden Söhnen von Guðmundr Sölmundarson angelangt ist. An dieser Stelle wird deutlich, was bislang weitgehend erst dem Prinzip nach angedeutet worden ist. Gemeint ist, daß in der späteren Phase eines Konfliktes die Vertreter der *weak ties* zunehmend in die Pflicht genommen werden. Und tatsächlich gehört der Gode Vermundr in diesem Stadium der Auseinandersetzungen zu den betroffenen *weak ties*.

Im einzelnen kann erschlossen werden, daß der Gode in diesem Kontext ein Mitglied solcher sozialer Beziehungen ist, die auf breiteren, in ihren Bindungen schwächer werdenden Vernetzungen basieren. Vermundr stammt ursprünglich wohl (wie sein Bruder Styrr, der früher wahrscheinlich, als ältester Sohn, den väterlichen Hof übernommen hat) *aus dem Westen*. Mit den Siedlern *im Norden* Islands (die durch die Rache an Hallr geschädigt worden sind) ist er sozial verwandt. Diese Allianz besteht über Vermundrs Verschwägerung. Sein Schwager ist Kjartan, folglich der Bruder seiner Ehefrau Þorbjörg. Kjartans Ehefrau Hrefna Ásgeirsdóttir ist eine Tochter des Bruders (d. h. Ásgeirrs) von Grettirs Vater (Ásmundr), wie vorstehend erläutert. Das besondere Loyalitätsproblem Vermundrs ergibt sich letztendlich aus der nahen Verwandtschaft der Väter von Grettir und Hrefna. Diese Bezüge (zwischen Vermundr und Grettir) werden erstens durch den aktuellen Aufenthalt Grettirs bei Vermundrs bekräftigt, und sie sind zweitens wirksam dadurch, daß Hrefna die Schwägerin Vermundrs ist. Damit wird insgesamt offenkundig, daß Vermundr einerseits fraglos aus genealogischen und ebenso aus sozialen Gründen der *Partei 2* verpflichtet ist.

Auf Vermundrs Kritik an ihrer Handlungsweise reagiert Þorbjörg wie folgt:

*"Þat fyrst, (...) at þú munt þykkja meiri höfðingi en áðr, er þú áttir þá konu, er slíkt þorði at gera. Þá myndi þat ok ætla Hrefna, frændkona hans, at ek mynda eigi láta drepa hann. Þat it þriðja, at hann er inn mesti afreksmaðr í mörgum greinum".<sup>1</sup>*

Im Zentrum der Argumentation Þorbjörgs steht also der Hinweis auf Grettirs Verwandte Hrefna, die Grettirs Überleben gewünscht haben würde. Damit verweist Þorbjörg verklausuliert auf ihre verwandtschaftliche Verpflichtung gegenüber Grettir. Denn Hrefna,<sup>2</sup> wie gesagt verheiratet mit Þorbjörgs Bruder Kjartan, ist zugleich auch Þorbjörgs Schwägerin. Þorbjörg wird ihren Verantwortungen in zweierlei Richtung vollständig gerecht: Einerseits wird sie

<sup>1</sup> Ebd., Kap. 52, S. 170; vgl. *Die Geschichte von dem starken Grettir, dem Geächteten*, Kap. 52, S. 144: "Erstens, (...) daß du für einen größeren Häuptling gelten wirst als früher, da du eine Frau hast, die solches zu tun wagt. Zum Zweiten würde auch seine Verwandte Hrefna gewünscht haben, daß ich ihn nicht töten ließ. Und zum Dritten ist er in mancher Beziehung ein großer Held".

<sup>2</sup> Vgl. *Grettis saga Ásmundarsonar* a. a. O., Kap. 52, S. 170, Anm. 1; diese bezieht sich auf die Abstammung der Hrefna. Meine Ausführungen zu den sozialen Beziehungen von Hrefna Ásgeirsdóttir sind allerdings unabhängig von diesen Hinweisen erarbeitet worden.

für die Thingbauern und damit für die Interessen ihres Ehemannes Vermundr aktiv. Andererseits verlangt sie aber, vergleichsweise indirekt und ganz dem Sagastereotyp gemäß, daß auch ihr Ehepartner, gleichsam im Gegenzug, seine Solidarität mit ihren Angehörigen beweist. Das bedeutet im einzelnen, um es nochmals vor Augen zu führen:

Vermundr schuldet seinem Schwager Kjartan (Þorbjörqs Bruder) und Hrefna, Kjartans Ehefrau, und mithin seiner Schwägerin, Unterstützung. Die *weak ties*, die unter anderem mit einer Eheallianz eingegangen werden, bringen in dieser Situation für Vermundr mit sich, daß er, wenn auch widwillig, seine Loyalität gegenüber Grettir beweisen muß. Denn Grettir ist somit (modern gesprochen, und damit für den heutigen Leser vermutlich einfacher nachzuvollziehen) ein Cousin zweiten Grades von Vermundrs Schwägerin Hrefna. Und Hrefna wiederum ist die Ehefrau von Þorbjörqs Bruder. Unter Hinweis auf diese Bindungen kann Þorbjörg letztlich die Einhaltung der - mit ihrer Heirat etablierten - vertraglichen Verpflichtung ihres Ehemannes einerseits erzwingen, und andererseits erleichtert sie Vermundr die Ausübung dieser Pflichten, indem sie gleichzeitig seine Ehre schützt. Zu diesem Zweck weist sie in ihrer klugen und durchaus listigen Argumentation darauf hin, daß ihr Verhalten Vermundr sicher noch größeres Ansehen einbringe. Denn gerade die Tatsache, daß sie über diesen (von ihr unter Beweis gestellten) Handlungsspielraum verfügen und ihn als seine Ehefrau aktiv und konstruktiv nutzen könne, werde seinen Ruf als Häuptling noch weiter verbessern. Þorbjörg sichert ihr Verhalten, d. h. die Rettung und Einladung Grettirs, (nachträglich) durch eine Rückbindung an die öffentliche Meinung, und damit auch an den gesellschaftlichen Normenkodex, ab. Eine zusätzliche Legitimation für ihr Eingreifen bezieht Þorgerðr durch den Hinweis auf die von ihr vorausgesetzte und prinzipiell im Sinne einer vorbildlichen Einstellung anzunehmende Forderung ihrer Angehörigen Hrefna, auf deren Status als Vermundrs Schwägerin sie, wenn auch indirekt, besonders abzielt. In diesem Bezug betont Þorgerðr, was an der Stelle fast wie eine Redensart anmutet, daß Grettirs Verwandte Hrefna von ihr, Þorgerðr, erwartet haben würde, daß sie Grettir schützt.<sup>1</sup> Þorbjörg unterstreicht im Hinblick auf Grettir darüber hinaus, daß er in vieler Hinsicht ein für die isländische Gesellschaft (gemeint ist das Saga-Sozialsystem) großartiger und vorbildlicher Mann sei. Daraufhin dankt Vermundr seiner Ehefrau Þorbjörg und äußert sich anerkennend über ihre zwar kompromißlosen, aber durchaus auch konziliannten Worte: "*Vitr kona ertu*".<sup>2</sup>

\* Zur Illustration: Der Knecht Atli als Subjekt sozialen Handelns in der *Landnámabók*

Die *Landnámabók* berichtet von einer ähnlichen Szene, die in ihrer Aussage mit dem vorstehenden Beispiel zu vergleichen ist.<sup>3</sup> Danach spricht Atli, ein Knecht von Geirmundr heljarskinn auf dem Hof Fljótr, die Einladung an Vébjörn Sygnakappi und seine zahlreichen Geschwister aus, über Winter auf

<sup>1</sup> Ebd., Kap. 52, S. 170, wie bereits zitiert.

<sup>2</sup> Ebd., Kap. 52, S. 170; vgl. *Die Geschichte von dem starken Grettir, dem Geächteten* a. a. O., Kap. 52, S. 144: "Du bist eine verständige und kluge Frau".

<sup>3</sup> Vgl. *Landnámabók* 1.1, a. a. O., S. 189 (nach *Hauksbók*, H 120).

Geirmundrs Hof zu bleiben. Die Gruppe hatte zu diesen Zeitpunkt die Reise von Norwegen nach Island ebenso wie Konflikte mit Hákon jarl bewältigt. Der Knecht Atli nimmt die Leute auf, weist aber jedes Entgelt für Unterkunft und Verpflegung zurück. Er begründet das mit dem Hinweis auf die ausreichenden Vorräte des Bauern Geirmundr. Ähnlich wie Þorbjörg wird auch Atli für sein Tun kritisiert. Die Parallele im Status des weiblichen und des männlichen Protagonisten verdeutlicht dabei die Analogie der sozialen Rolle des Knechts und der Ehefrau eines Großbauern. Geirmundr fordert nach seiner Rückkehr eine Begründung für die - einerseits selbstbewußte, andererseits jedoch auch vorschnelle - Entscheidung des Knechtes, Leute auf seine Kosten aufzunehmen. Noch dazu solche Personen, könnte man ergänzen, die mit dem mächtigen Jarl Hákon - oder aber, bezieht man sich auf die später kritisierte Einladung Þorbjörgs an Grettir, mit mächtigen isländischen Geschlechtern - Auseinandersetzungen führen, und deren Unterstützung den Gastgeber leicht in Bedrängnis bringen kann.<sup>1</sup> Atli argumentiert daraufhin: "*Því at þat man uppi, meðan Ísland er byggt, hversu mikils háttar sá maðr mundi vera, at einn <hans> þræll þorði at gera slíkt útan hans orlofs*".<sup>2</sup> Geirmundr reagiert auf diese Antwort positiv, entläßt den Knecht als freien Mann und übereignet ihm den Hof, so daß Atli nunmehr als Kleinbauer und freier Isländer wirtschaften kann: "*Fyrir þetta þitt tiltoeki skalt þú þiggja frelski ok þú þetta, er þú hefir varðveitt*".<sup>3</sup> Die Ergänzung, daß Atli seit dieser Zeit ein angesehenener und großzügiger Mann gewesen sei, bekräftigt noch einmal den vorbildlichen Charakter, der seiner Handlungsweise in der *Landnámabók* zugeschrieben wird.

Auch diese Szene - die, psychologisch gedacht, ihre Bewertung indirekt als "positive Verstärkung" mitliefert, indem der Knecht infolge seines selbstsicheren, kompetenten Eingreifens zum freien Bauern wird - gibt Einblick in die Regeln und Vorstellungen, die in der *Landnámabók* und vor allem in den (hier besonders interessierenden) *Íslendingasögur* zum Tragen kommen. Die Prämissen hierfür werden noch im einzelnen geklärt. Vorab sei dazu bemerkt, daß das Ideal reziproker Beziehungen in einer isländischen Gesellschaft, die Defizite auszugleichen hat, in den *Íslendingasögur* (in bezug auf die "*söguöld*") und auch in der *Landnámabók* (im Blick auf die Landnahmezeit) bekräftigt wird. Das bedeutet in ökonomischer Hinsicht, daß derjenige, der ausreichende Ressourcen besitzt, Bedürftigen abgibt. In sozialer Hinsicht wird - am Beispiel Atlis wie auch Þorbjörgs - ein Ideal artikuliert, das die geteilte Verantwortung derer beschreibt, die miteinander in Beziehung stehen. Das bedeutet, daß - im Idealfall in den genannten Kontexten der altisländischen Überlieferung - diese Personen, die miteinander gesellschaftlich verbunden sind, unabhängig von ihrem jeweiligen Sozialstatus füreinander eintreten. Die Aufgaben wird, gerade auch in den *Isländersagas* (und, wie sich in diesem Exempel zeigt, in der *Landnámabók*) von den Betreffenden nach 'besten Kräften', d. h. je nach den eigenen Fähigkeiten und Möglichkeiten, erfüllt. In welchem Umfang etwa die

<sup>1</sup> Die Aufnahme einer Person als Gast bedeutet zukünftig immer auch die Verpflichtung zur Unterstützung.

<sup>2</sup> Vgl. *Landnámabók* 1.1, a. a. O., S. 189; vgl. *Das Besiedlungsbuch* a. a. O., S. 100: "Weil man daran gedenken wird, so lange Island bewohnt ist, was für ein hochgestellter Mann das gewesen sein muß, daß schon sein Knecht es wagte, so etwas ohne seine Erlaubnis zu tun".

<sup>3</sup> Vgl. *Landnámabók* 1.1, a. a. O., S. 189; vgl. *Das Besiedlungsbuch* a. a. O., S. 100: "Für dieses dein Verhalten will ich dir die Freiheit schenken und den Hof, den du bisher verwaltet hast".



Ehefrau, der junge Sohn oder der Knecht den Großbauern vertreten, ist abhängig von der sozialen Kompetenz jedes einzelnen der weiblichen und männlichen Beteiligten. Auch diese Formen der Repräsentation richten sich nach dem Prinzip der Reziprozität. So stärkt im Grundsatz, wie sich hier deutlich abzeichnet, die Reputation eines bewährten Großbauern zugleich das Ansehen der Mitglieder seiner Gruppe. Gleichermäßen festigen auch umgekehrt wichtige Maßnahmen von Personen, die dem Bauern nahestehen, nicht allein ihr eigenes Ansehen, sondern darüber hinaus auch die ihrer Angehörigen (oder ihres Rechtsvertreters, wie beispielsweise des Großbauern). Diesen Sachverhalt betonen, in einer anderen Ausdrucksweise, Atli und Þorgbjörg.

\* Fazit und Perspektive:

-> Zu Hallr Guðmundarson als Opfer der Fehde in der *Heiðarvíga saga*

Die breite gesellschaftliche Vernetzung und die Reziprozität sozialer Beziehungen zeigen sich auch in der Wahl des Opfers der Fehde, Hallr Guðmundarson. Der sich ausweitende geographische und personelle Rahmen der Fehde - von involvierten Gruppen im *Westen* über den *Süden* bis zum *Norden* und an der *Nordküste* sowie tendenziell in Richtung *Osten* - geht, wie gezeigt worden ist, auf die Überschneidungen sozialer Teilnetzwerke im Saga-Sozialsystem zurück. Die Erschlagung von Hallr wird in der *Heiðarvíga saga* mit dem Hinweis begründet, daß Hallr einem Verwandten ("*mágr*") Snorris namens Kolskeggr, der im Zuge der Streitigkeiten verfolgt worden ist, geholfen hat. Diese Männer, von Snorri über Kolskeggr bis zu Hallr, gehören damit zum Netzwerk der *strong ties* und *weak ties*, das der *Partei 2* zugerechnet wird. Im Sinne der gesellschaftlichen Reziprozität ist es darum für die Söhne von Hárekr (*Partei 1*) unerheblich, ob der für den Ausgleich in der Fehde (nach Snorris Rache an Þórsteinn für die *Partei 2*) grundsätzlich erwünschte Schlag gegen die *Partei 2* im einzelnen gegen Kolskeggr oder Hallr geführt wird. Denn alle Vertreter der *Partei 2* repräsentieren sie gleichermaßen.

Auch wenn es die *Heiðarvíga saga* nicht im einzelnen thematisiert - ein wesentlicher Teil der Adressaten der Saga dürfte die komplexen Konstellationen gekannt haben, aus denen sich die genannten sozialen Bezüge und Hallrs Eingreifen in der *Heiðarvíga saga* unmittelbar erklären. So ist Kolskeggr mit Hallrs (und auch Barðis) 'Großvater', d. h. mit deren Muttervater Óláfr pái, verschwägert; denn Kolskeggrs Bruder Gunnarr Hámundarson von Hlíðarendi ist verheiratet mit der Halbschwester von Óláfr pái, mit Hallgerðr Höskuldsdóttir.<sup>1</sup> Aus diesem Grund besteht eine - in der *Heiðarvíga saga* nicht näher erläuterte - Loyalitätspflicht Hallrs gegenüber Kolskeggr. Die Söhne Háreks (*Partei 1*) töten Hallr Guðmundarson demnach mit hoher Wahrscheinlichkeit nicht eigentlich wegen seines Geschenkes an Kolskeggr, das diesem zur Flucht verholfen hat. Letzendlich wird wohl Hallrs Verwandtschaft mütterlicherseits mit der *Partei 2* als ausschlaggebend gelten

<sup>1</sup> Vgl. dazu die *Brennu-Njáls saga*; s. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 11, S. 244 f., Anm. 3: hier wird Kolskeggr - im Unterschied meiner Deutung (Kolskeggr Hámundarson) - als Kolskeggr Lambason identifiziert.

dürfen. Nach der Erschlagung Styrrs (*Partei 2*) fällt Snorri als dessen Schwiegersohn die Rache zu. Nachdem er sie erfüllt hat, wird im Gegenzug Hallr getötet, so daß von Barði die Bruderrache gefordert ist. Somit repräsentieren erst Snorri und dann Barði die *Partei 2*. Eine weitere Bindung von Hallr sowie Barði und den weiteren Brüdern an das Netzwerk um Víga-Styrr ergibt sich daraus, daß sie alle die Söhne der Þuríðr sind, einer Schwester von Þorbjörg. Damit besteht folglich eine Verwandtschaft auch mit Þorbjörqs Ehemann Vermundr - der wiederum bekanntlich ein Bruder des Styrr ist. Aber ganz unabhängig davon, über welche verwandtschaftliche Verbindung man die Allianz von Snorri goði und den Söhnen von Þuríðr Ólafsdóttir im einzelnen herleitet:<sup>1</sup> Nach der Erschlagung Hallr Guðmundarsons (*Partei 2*) ist die Region *im Norden* Islands unmittelbar und unausweichlich in die Fehde involviert.

-> Zum sozialen Kontext der *Íslendingasögur* und der *Landnámabók* und zur 'Latenz des Erzählerwissens'

Das Personal der *Heiðarvíga saga* erscheint in weiteren *Íslendingasögur* und zum großen Teil auch in der *Landnámabók*. Die Figuren werden als Konstanten der Erzählungen aufgegriffen, die, deutlich unter Wahrung der Plausibilität der im "Sagauniversum" weitgehend konsequent kohärenten Beziehungen, bei der Darstellung der Ereignisse von *Isländersaga* zu *Isländersaga* insofern neu entworfen werden, als die inhaltlichen Schwerpunkte der einzelnen Sagas auf verschiedenen Ausschnitten aus dem Gesamtzusammenhang liegen. Die *Landnámabók* wird für die Berichte und Stoffe der Sagas offenbar als eine Quelle genutzt und stellt in gewissem Sinne eine Folie für die Netzwerkstrukturen dar, für die Ereignisse bei der Landnahme in der Besiedlungszeit und, in Ansätzen, auch für die Eigenschaften der die Netzwerke konstituierenden Männer und Frauen. Die *Landnámabók* liefert offensichtlich spezifisch isländische Informationen zu historischen, gesellschaftlichen und kulturellen Sachverhalten, die - ähnlich oder 'latent identisch' - auch die *Isländersagas* wiedergeben. Dabei handelt es sich ganz wesentlich um die Genealogien, deren Abfolge über Generationen skizziert wird. Auf diese Weise werden die Verhältnisse in der Besiedlungszeit vermerkt und erinnert, die bei der Übernahme und Verteilung von isländischem Territorium entscheidend gewesen sind. Die betreffenden Angaben fügen sich unmittelbar zu einer Art Grundstücks-Verzeichnis (oder 'Kataster') zusammen. Außerdem werden bei der Aufzeichnung (tendenziell in der *Landnámabók*, prinzipiell in den *Íslendingasögur*) indirekt auch allgemeine kulturelle Errungenschaften der Isländer bewahrt und zum Ausdruck gebracht, die im weiteren noch besprochen werden.

Hier ist zu erwähnen, daß die *Landnámabók* (bzw. die in ihren Versionen bezeugten Informationen), bei aller historischen Wahrscheinlichkeit, von bestimmten Intentionen beeinflusst, aber vermutlich nicht in einem umfassenden Sinne überfremdet worden sein dürfte. Eine Überformung ist dagegen in einem

<sup>1</sup> Vgl. dazu etwa *Eyrbyggja saga*, Kap. 65, S. 181 (eine Verwandtschaft der Geschwister Hallr, Barði etc. mit Snorri goði besteht über die Ehe von Þóra Snorrasdóttir und Kerru-Bersi, einem Sohn von Halldórr Ólafsson vom Hjarðarhólt).

vergleichsweise höheren Maße bei den - historisch von den Ereignissen wesentlich weiter entfernten - *Íslendingasögur* vorzusetzen. Doch die Sagas steuern der 'Gefahr' einer historischen Unglaubwürdigkeit entgegen, indem die innere Rationalität und soziale Plausibilität des Erzählten stets gewahrt bleibt. Im Vergleich der Berichte der *Landnámabók* und der *Íslendingasögur* entsteht der Eindruck, daß in letzteren insgesamt gewissermaßen ein genealogisches, kulturhistorisches Konzentrat repräsentiert ist, das als eine 'historische Momentaufnahme' der isländischen Vergangenheit erscheint. Die Ausführungen der Sagas wirken im Kontext der Gattung offenbar zusammen und legen sich - in der hier speziell interessierenden und noch zu erschließenden Perspektive des 13. und 14. Jahrhunderts - gegenseitig aus. Die detaillierten Analysen des Großteils der überlieferten *Isländersagas* (die in dieser Arbeit nicht in allen Einzelheiten, sondern in repräsentativen Ausschnitten dargelegt werden) verdeutlichen, daß sich die Erzählungen aus dem Sagakorpus in der vergleichenden Sicht zu einer Art kohärentem Gesamtbild zusammenfügen. Dazu ist abermals ausdrücklich auf die grundsätzliche Erläuterung der Prämissen dieser Arbeit in der Einleitung hinzuweisen, die sich (unter anderem) auf die 'Latenz des Erzählerwissens', die 'Latenz des Erzählsinns' und die Haltung sowie das Wissen der 'Tradenten' und Rezipienten der *Isländersagas* beziehen.

### 5. Die Mobilisierung des sozialen Netzwerks als Eskalationsstrategie: Konsequenzen sozialer und topographischer Strukturen im Sozialsystem der Isländersagas

#### \* Vorbemerkungen

Systematisch werden bei der Fehdeplanung und der Aktivierung des Netzwerks zunächst die *strong ties*, d. h. die nächsten Verwandten und Nachbarn, mobilisiert. Im weiteren Verlauf greift die Auseinandersetzung sukzessive auf die *weak ties* über. In diesem Stadium des Konflikts treten die in ihrem Handlungsspielraum und ihren Mitteln vergleichsweise eingeschränkten Kleinbauern immer mehr in den Hintergrund, während jetzt verstärkt Goden aus angrenzenden Bezirken strategisch eingreifen. Die mächtigen Männer werden in gewisser Weise als 'Trümpfe' ins Spiel gebracht. Sie beeinflussen den Verlauf einer Rache in zweierlei Richtung: Die Mobilisierung des Netzwerks der Goden, das die in den *Isländersagas* präsentierte Gesellschaft umfaßt, bedeutet zum einen, daß Ressourcen freigesetzt werden und sich die Fehde gemäß den Interessen einer Partei zuspitzt. Als problematisch erweist sich dabei das allmähliche Übergreifen der Streitigkeiten auf das gesamte Saga-Sozialsystem, was eine existentielle Gefährdung des Gemeinwesens bedeuten kann. Die Bedrohung liegt in den - aus der Ausweitung des Konflikts resultierenden - Überlappungen der Teilnetzwerke. In diesen (sogenannten) 'Schnittmengen des Konflikts' kreuzen sich die Zuständigkeiten. Im Extremfall sehen sich (engere ebenso wie entferntere) Verwandte durch die komplexen Strukturen der Verpflichtung mit der Erfordernis konfrontiert, einander zu bekämpfen. An einem solchen Punkt der Fehde kristallisiert sich zum anderen eine weitere Einflußmöglichkeit mächtiger Goden: Sie vermögen ihre finanziellen Mittel, ihre sozialen Kompetenzen und ihre Kontakte zum Schutz der Gemeinschaft einzusetzen. Sie können Kompromisse erzielen oder auch erzwingen und durch solche Maßnahmen nicht zuletzt ihr eigenes Ansehen sowie das der ursprünglich Betroffenen steigern.

## a. Die Rekrutierung der Partei um Barði

\* Prämissen der Rekrutierungen Barðis im Norden Islands \* Zu einer verkannten zentralen Beziehung: Barðis 'Pflegebruder' Halldórr \* Zu den Netzwerken der Goden im Norden Islands: Barði als Mediator im Interesse Halldórrs \* Die Strategien Þórarinns und Barðis Rache: -> 1. Phase des Konfliktes - die drei Übernachtungen, -> 2. Phase der Konfliktes - die Dreiteilung der Mannschaft, -> 3. 'Ziel-' Phase der Konfliktes - die Bruderrache, -> 4. Die Eigendynamik des Konfliktes - die Eskalation im *Heiðarvíg*

### \* Prämissen der Rekrutierungen Barðis im Norden Islands

Barðis soziales Netzwerk *im Norden* ist äußerst komplex. Die Adressaten für seine Bitte um Unterstützung sind die Mitglieder eines eng geknüpften Personenkreises mit starkem inneren Zusammenhalt. Die Intensität der Beziehungen und ein gemeinsames Interesse der Verwandten und Nachbarn um das Ásbjarnanes werden durch die Reaktionen der Männer bei Barðis Anfrage deutlich. Sie sichern Barði und seiner Partei in der Fehde ihr Engagement zu, das sich als tatkräftiges Eingreifen und, wo erforderlich, auch als emotionale, der Ermutigung dienende Beteiligung zeigen wird. Þórarinn hat sich bereits im Vorfeld der Racheinitiative optimistisch geäußert, daß die blutsverwandten und verschwägerten Nachbarn ihren Pflichten nachkommen würden.

Der Ratgeber Þórarinn, dessen Bewußtsein als 'Archiv des spezifisch Isländischen' gelten darf und der als Sprachrohr der Saga fungiert, zählt nicht nur, wie im Vorigen nachvollzogen, die zur Mitwirkung an Barðis Rache verpflichteten Personen namentlich auf, er expliziert auch die Gründe hierfür. Die Ausführungen stellen Erklärungen und Anweisungen Þórarinns für Barði dar, und die Saga legt die Lage für ihre Adressaten aus. Die Erläuterungen weisen offenbar auf die Idee zurück, daß die - das isländische Gesamtnetzwerk (im Sinne der *Íslendingasögur*) repräsentierenden - Protagonisten das Wissen um die allen gemeinsame und von allen getragene soziale Norm teilen, und daß über diese Vorstellungen Konsens besteht. Die hinsichtlich ihres Bewußtseins als homogen imaginierte Gesellschaft im "Sagauniversum" richtet sich in ihrem Handeln kollektiv nach diesem Normen- und Moralkodex.

Die *Heiðarvíga saga* gibt die gesellschaftlichen Regularien für eine Mobilisierung in der Fehde wieder. Diese Prämissen werden explizit präsentiert in den Angaben Þórarinns, und darüber hinaus manifestieren sie sich auch eher implizit und strukturell. Gemeint ist, daß ein wichtiges Kriterien bei der Auswahl von Männern für eine erfolgreiche Fehde deren im besten Fall nahe Verschwägerung und enge Freundschaft ist.<sup>1</sup> Bedeutend für den Erfolg des Rachezuges sind außerdem der Wohlstand eines Mannes und seiner Angehörigen, von dem oder von denen die Rache aktiv unterstützt wird. Entscheidend sind überdies bestimmte Charaktereigenschaften wie Tapferkeit,

<sup>1</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 16, S. 266: "ok þeir munu yðr bazt viljaðir, er várir vinir eru mestir"; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf*, Kap. 15, S. 301: "wer am nächsten mit uns befreundet ist, wird auch am ehesten für euch bereit sein". Eine Feststellung, die zugleich die Stabilität der Allianz zwischen Ziehvater und Ziehsohn illustriert, die in ihrer sozialen Konsequenz bzw. Funktion einer Verschwägerung nahekommt.

Zuverlässigkeit und Entscheidungsfähigkeit des/der Betreffenden, und nicht zuletzt auch die Zahl der Allianzen, auf die diese Personen zurückgreifen können. Das bedeutet also, daß materielle und personelle Ressourcen, und damit verknüpft Macht und Einfluß, die Faktoren sind, die das Ergebnis einer Fehde wesentlich beeinflussen. Das bekräftigt indirekt, mit umgekehrtem Vorzeichen, Þórarinns Warnung, daß ein *einhleypingr* bei Konflikten über keine sozialen Allianzen verfügen kann. Als *einhleypingr* wird im allgemeinen der unverheiratete Mann bezeichnet, der in der isländischen Gesellschaft nicht verwurzelt ist, keinen Wohnsitz hat und keine Unterstützung beanspruchen kann.

Der Stratege Þórarinn erklärt Barði und mit ihm dem Sagapublikum die ersten 'Weichenstellungen' für die Fehde Barðis. So teilt Þórarinn mit, daß er einige Vorkehrungen getroffen hat, die vermeiden sollen, daß Informationen von *Norden* nach *Süden* weitergeleitet werden; er hat zu diesem Zweck als erstes sämtliche Zusammenkünfte im Vatnsdalr und im Víðidalr, im geographischen Kernbezirk um Barði also, unterbunden.<sup>1</sup> Der Ratgeber prognostiziert als Folge dieses 'Schachzugs', daß das nächste *þing* zwischen den Buchten Hóp und Húnavatn zu einem für die *Partei 2* und ihre Planung 'idealen' Zeitpunkt stattfinde. Er kündigt an, daß die Versammlung nach der langen Pause besonders gut besucht und es darum auch unverdächtig sein werde, wenn sie viele Verhandlungen führten.

#### \* Zu einer verkannten zentralen Beziehung Barðis im Norden Islands: Barðis 'Pflegebruder' Halldórr

Im Sinne der ethnologischen Netzwerkanalyse ist das Verfügen über ein soziales Netzwerk gleichbedeutend mit dem Handeln mit Hilfe eines Verwandten- und Bekanntenkreises. Ein soziales Netzwerk oder Teile davon werden bei außergewöhnlichen Ereignissen, nicht nur bei Konflikten, mobilisiert:<sup>2</sup>

Allen voran wird Þórarinns Strategie gemäß, wie bereits im Überblick zu den Rekrutierungen Barðis skizziert worden ist,<sup>3</sup> Barðis Pflegebruder Halldórr um seine Unterstützung gebeten.<sup>4</sup> Mit größter Wahrscheinlichkeit handelt es sich, wie zu zeigen ist, um einen Sohn von Guðmundr inn ríki. Ein Indiz liefert die Äußerung in der *Eyrbyggja saga*, die gemeinsame Interessen Barðis und Guðmundrs andeutet und von Guðmundrs Unterstützung Barðis nach dem *Heiðarvíg* weiß;<sup>5</sup> ein weiteres stellt der Umstand dar, daß auch Eyjólfur Guðmundarson (die Zentralfigur im zweiten Teil der *Ljósvetninga saga*) - und

<sup>1</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 16, S. 264 ff.; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 15, S. 301 ff.

<sup>2</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 16, S. 264 ff.; vgl. Th. Schweizer a. a. O., 1988, S. 16 f.

<sup>3</sup> Vgl. Kapitel II, 4b.

<sup>4</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., S. 352 (Nafnaskrá: "Halldórr, fóstbróðir Barða"), Halldórr bzw. seine Verwandtschaft zu Barði wird hier nicht näher bestimmt, bis auf den (wohl wenig hilfreichen) Hinweis auf einen Vergleich mit dem (rekonstruierten?) Namen *Einarr*; auch in der weiteren Sekundärliteratur unterbleiben, soweit ich sehe, Vorschläge für eine Identifikation von Barðis Pflegebruder Halldórr.

<sup>5</sup> Vgl. *Eyrbyggja saga* a. a. O., Kap. 65, S. 180; hier heißt es, zunächst zu Snorri: "*Hann kemr ok við Heiðarvíga sögu ok veitti mest manna Barða eptir Heiðarvíg, annarr en Guðmundr inn ríki*".

meiner Deutung zufolge Halldórrs Bruder - bei der Nachbereitung der Rache in der *Heiðarvíga saga* zu Barðis Gunsten agiert. Hierauf gehe ich noch ein.

Für die Identifizierung Halldórrs ist es zusätzlich sinnvoll, weitere im "Sagauniversum" bedeutende Männer namens Halldórr mit dem Halldórr zu kontrastieren, der Barði offensichtlich nahesteht und ihn unterstützt.

Auf den ersten Blick schien es bei der Analyse ursprünglich relativ plausibel, Halldórr als Sohn Snorris zu identifizieren.<sup>1</sup> Dieser Gedanke hatte eine gewisse Wahrscheinlichkeit für sich, und zwar vor dem Hintergrund genealogischer Verbindungen und gemeinsamer Interessen von der *Partei 2* um Snorri und Barði. Zwischen Barði und - möglicherweise - Halldórr Snorrason mußte aber eine - aufgrund des Berichtes der *Heiðarvíga saga* vorauszusetzende - gewisse räumliche Nähe bestehen, die im Falle Halldórr Snorrasons gegeben wäre (jedenfalls als relative Nähe *im Westen*).<sup>2</sup> Ein genaueres Hinsehen entkräftete aber diese These. Der Grund ist, daß der fragliche Halldórr der *Heiðarvíga saga*, der hier näher bestimmt werden soll, das von Þórarinn lancierte *þing* beim *Þingeyrar im Norden* besucht.<sup>3</sup> Er muß demnach im *nördlichen* Bezirk ansässig und ein (vergleichsweise eher) direkter Nachbar Barðis sein. Das jedoch trifft für Halldórr Snorrason letztlich nicht zu, da sich sein Wohnsitz ausdrücklich im Hjarðarhólt im Laxárdalr befindet, d. h. im Breiðafjörðr ("*í Dalasýslu*") *im Westen* Islands.

Das Argument in bezug auf die Nachbarschaft erweist, daß die Möglichkeit, es könnte sich um Halldórr, den Mutterbruder Barðis handeln, der wie Þuríðr das Kind von Þorgerðr Egilsdóttir und Óláfr pái ist, ebenfalls ausgeschlossen werden kann: Auch Halldórr Ólafsson wird zunächst, wie sein Namensvetter, im Hjarðarhólt im Breiðafjörðr angesiedelt, bis er, noch sehr jung, als Ziehkind nach Tunga zu Bersi Véleifsson kommt.<sup>4</sup> Die Vermutung, es könnte sich in der *Heiðarvíga saga* um *diesen* Halldórr, den Sohn von Óláfr pái, handeln, schien wiederum aufgrund der engen Verwandtschaftsbeziehung nahezuliegen. Denn die *Laxdæla saga* berichtet von einem Sommeraufenthalt Barðis bei den Söhnen von Óláfr, was zunächst einen Ziehbruder-Status Barðis gegenüber Halldórr denkbar werden ließ, von dem die *Heiðarvíga saga*, wie bereits zitiert worden ist, spricht.<sup>5</sup> Die Einladung an Barði und sein Besuch, von dem die *Laxdæla saga* erzählt, bezieht sich ausdrücklich auf die Vorbereitung der Rache gegen Bolli nach Kjartan Ólafssons Erschlagung.<sup>6</sup> Dagegen scheinen aber die Treffen zwischen Barði und Halldórr auf einen vergleichsweise allgemeineren Charakter der Bindung zwischen diesen beiden Ziehbrüdern hinzuweisen.

<sup>1</sup> Vgl. *Eyrbyggja saga* a. a. O., Kap. 65, S. 182; Halldórr Snorrason wird hier als der Sohn des Goden genannt, der das größte Ansehen genießt, und er gilt u. a. als Ahn der Vatnsfirðingar.

<sup>2</sup> Ebd., Kap. 65, S. 182; als Vorfahr der Vatnsfirðingar war Halldórr Snorrason im Hjarðarhólt im Laxárdalr ansässig.

<sup>3</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 16, S. 264.

<sup>4</sup> Vgl. *Laxdæla saga* a. a. O., Kap. 28, S. 76.

<sup>5</sup> Vgl. ebd., Kap. 53, S. 162 ff.

<sup>6</sup> Vgl. ebd., Kap. 53-54, S. 162 ff.; hier wird die Planung der Verwandten und Barðis Beteiligung am Rachezug gegen Bolli beschrieben.

Die *Heiðarvíga saga* selbst legt, über die angeführten (und mehr oder minder unmißverständlichen) Indizien hinaus, die Identifikation Halldórrs als Sohn von Guðmundr inn ríki nahe. Um die indirekten Hinweise auf die sozialen Netzwerke der Sagas decodieren zu können - die für wesentliche Teile des hochmittelalterlichen Sagapublikums vermutlich nachvollziehbar waren, weil sie Informationen um den überaus mächtigen und einflußreichen Goden Guðmundr repräsentierten -, ist ein vertiefender analytischer Blick auf die Saga und auf die Beziehung von Halldórr und Barði erforderlich. In dieser Perspektive stellen sich die Konstellationen wie folgt dar:

Halldórr reagiert auf Barðis Unterstützungsbitte während des *þing* mit einer Zusage. Auch wenn er seine Hilfe mit dem Hinweis auf seine bevorstehende Auslandsreise bis zu seiner Rückkehr nach Island zurückstellt,<sup>1</sup> erklärt er doch prinzipiell seine Absicht, Barði dann zu helfen, wenn es ihm noch nützlicher sein werde.<sup>2</sup> Dieses Versprechen löst er letztlich *nach* der Fehde ein, wie die *Heiðarvíga saga* in ihrer Schlußsequenz deutlich macht. Þórarinn ist erfreut über Halldórrs Erklärung und optimistisch, daß die Rache erfolgreich sein werde. Halldórrs Verhalten steht, auch wenn es zuerst als ein Ausweichmanöver erscheinen könnte, offenbar in Einklang mit dem gesellschaftlichen Normenkodex.

Halldórrs Vertröstung Barðis und seine Abwesenheit bei der Rekrutierung der Begleiter für die Rache gegen die Söhne von Þorgautr und für den Hochlandskampf erinnert an den Bericht der *Heiðarvíga saga* in bezug auf den Goden Illugi inn svartí. Nachdem Barði die Rache an Gísli verübt hat und die Mannschaft im Borgarfjörðr zusammengezogen wird, ist Illugi weder verfügbar, um die Täter zu verfolgen, noch erreicht er mit seinen Leuten das Hochland zeitig genug, um die Männer seiner Partei tatkräftig zu unterstützen. Die Abwesenheit von Halldórr bzw. von Illugi bedeutet scheinbar eine Distanzierung dieser bedeutenden Männer vom Konflikt. Nach meiner Deutung handelt es sich hierbei aber um typische strategische Maßnahmen. Die Motivation für das vorläufige Zurückbleiben dürfte auf eine Deeskalation zum Schutze des Gemeinwesens zielen. Um beim Beispiel des Halldórr zu bleiben: Er verfügt über ein breites soziales Netzwerk und nimmt erstens die Position als "Makler" zwischen einer großen Zahl von Teilnetzwerken ein,<sup>3</sup> die, über den Norden hinaus, in allen Regionen des Landes ansässig sind. Damit kommt Halldórr zweitens potentiell als Vermittler in dieser Auseinandersetzung in Frage. Um aber die Wiederherstellung der gesellschaftlichen Balance erwirken zu können, darf der betreffende einflußreiche Mann jedoch nicht unmittelbar in

<sup>1</sup> Vgl. *Ljósvefninga saga* a. a. O., Kap. 12 (22), S. 61; sie weist, hier allerdings für sich genommen nicht aussagekräftig, auf den Auslandsaufenthalt Halldórr Guðmundarsons hin.

<sup>2</sup> *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 17, S. 268: "nú hefi ek þat ætlat (...), at koma þér at liði, er meira væri, ef þú þyrftir í nökkura nauðsyn heðan frá"; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 15, S. 302: "Aber ich habe im Sinn (...), dir später einmal in einer Bedrängnis zu Hilfe zu kommen, wenn es dir noch mehr wert sein wird".

<sup>3</sup> Vgl. Th. Schweizer a. a. O., 1988, S. 4; im weiteren setze ich als bekannt voraus, daß die ethnologischen Begriffe, die ich im Zusammenhang mit der Netzwerkanalyse verwende, dessen Untersuchung entstammen, sofern nicht anders gekennzeichnet. Dieses Vorgehen wähle ich dann, wenn ich bestimmte Termini in meine Argumentation gleichsam integriere; vgl. dazu im Vorigen (Kapitel II).



den Kampf involviert sein. Das verdeutlicht die folgende detaillierte Analyse der Konstellationen um Halldórr und die Berücksichtigung Illugis im einzelnen.

Nach dem *Heiðarvíg* läßt sich Halldórrs Interesse an der Deeskalation des Konfliktes in Island daran erkennen, daß er Barði sein Schiff zum Geschenk macht. Das ermöglicht Barðis Auslandsreise, die mit dem Friedensvertrag beschlossen worden ist. Zu einem früheren Zeitpunkt wird Illugis Strategie der Deeskalation sinnfällig, der den Kampfplatz im Hochland lediglich - verspätet - 'besucht'. Illugis Erscheinen fällt mit Barðis Rückzug zusammen. Das Interesse Illugis (*Partei 1*) an einer Vermittlung wird darüber hinaus offenkundig durch die kurz darauf geäußerte Kritik des Goden am Verhalten seines Bruders Tindr. Dieser erschlägt Þóroddr Hermundarson, ein verletzt zurückgebliebenes Mitglied der Mannschaft Barðis, *Partei 2*.<sup>1</sup> Sicherlich wird die Tötung wenigstens eines Mannes der *Partei 1* eine gewisse Genugtuung bereiten. Doch Illugis Absichten kommt es nicht entgegen, wenn seine Mannschaft aktiv durch einen Totschlag an der Fehde beteiligt ist. Die öffentlich geäußerte Kritik Illugis an Tindr schmälert allerdings das Problem und stärkt seine Position als möglicher bzw. künftiger Vermittler.

\* Zu den Netzwerken der Goden im Norden Islands: Barði als Mediator im Interesse Halldórrs

Bevor zunächst Halldórr nach dem *þing* Island verläßt, trägt er - umgekehrt - eine Unterstützungsbitte an seinen Pflegebruder Barði heran. Halldórr erklärt, er habe im Sommer (d. h., wie sich aus dem Sagakontext ergibt, relativ kurz vor dem *þing*) einen Mann namens Þórarinn angegriffen. Þórarinn selbst habe einen geringen sozialen Status, aber er stehe, als *þingmaðr* der bedeutenden Goden Höskuldr und Eilífr, unter deren Schutz.<sup>2</sup> Auf die Bußforderung der Goden, so Halldórr, sei er bis dato nicht eingegangen. Er bittet nun Barði um eine Vermittlung und um die Vereinbarung eines Vergleichs. Eine vielleicht überraschend anmutende Wendung, da Barði angesichts seiner anlaufenden Racheinitiative mit den sie bestimmenden komplexen Netzwerkverkettungen und komplizierten, abgestuften Handlungsanweisungen mehr als ausreichend beschäftigt sein dürfte. Dennoch verabredet Barði noch während des *þing* ein Treffen mit Höskuldr und Eilífr, das vor dem Einbruch des Winters stattfinden soll, um einen Vergleich zu schließen.<sup>3</sup> Bei der Analyse von Barðis Nachbereitung der Rache wird sich deutlich zeigen, daß hinter Halldórrs Bitte um Vermittlung und Barðis Annahme des Auftrages letztlich eine weitsichtige Strategie für die Ziele der Partei Barðis steht.

Das vergleichsweise kurze 'Zitat' in der *Heiðarvíga saga* zur Schädigung Þórarinns durch Halldórr läßt sich, wie ich herausarbeiten konnte, detailliert in der *Fóstbrœðra saga* nachvollziehen.<sup>4</sup> Diese Saga liefert einen ausführlicheren

<sup>1</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 32, S. 307 ff.

<sup>2</sup> Vgl. ebd. (Nafnaskrá); hier wird zu Eilífr und Höskuldr angegeben: Eilífr goði Þjóðólfsson á Hofi á Skagaströnd (S. 350) und Höskuldr goði Þjóðólfsson á Höskuldsstöðum á Skagaströnd (S. 355).

<sup>3</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 17, S. 269.

<sup>4</sup> Vgl. ebd., S. 361 (Nafnaskrá); hier identifiziert man Þórarinn lediglich als "bóndi á Klifum", ohne weitere Angaben. Vgl. *Fóstbrœðra saga*. In: Vestfirðinga sögur, hg. v. B. K. Þórólfsson, G. Jónsson.

Bericht der Ereignisse. Der entscheidende Vorfall in diesem Zusammenhang ist die Erschlagung Þórarinns. Er wird als Sohn von Þórvald aus dem Nordviertel vorgestellt, der im Sommer bei einer Zusammenkunft von Männern im Eyjafjörðr getötet worden ist (ganz wie dies andernorts die *Heiðarvíga saga* andeutet): "*Þar sumar var Þórarinn veginn á mannamóti í Eyjafirðir*".<sup>1</sup>

Im einzelnen erscheint Halldórrs Angriff auf Þórarinn als eine Rache. Die *Fóstbrœðra saga* berichtet:<sup>2</sup> Als Þórarinn mit seinem Begleiter Island erreicht, geraten die beiden Männer in einen Streit mit Þorgeirr Hárvarsson (einem Enkel von Óláfr pái aus dem Breiðafjörðr). Infolge dieses Konfliktes tötet Þórarinn seinen Gegner Þorgeirr.<sup>3</sup> Die Klage für Þorgeirr erheben Þorgísl Arason und sein Sohn Ari. Eine soziale Vernetzung und also die (wechselseitige) Loyalitätspflicht zwischen Þorgeirr und Þorgísl Arason besteht darin, daß Þorgísls Bruder Illugi Arason Eigentümer des Schiffes Þorgeirrs ist. Die Ausgleichszahlung für Þorgeirrs Tod lautet schließlich auf doppelte Mannbuße. Die Hälfte des Betrags ist nach Þorgísl Arasons Entscheidung an Guðmundr inn ríki im Eyjafjörðr auszus zahlen. Der Grund dafür wird - in Anlehnung an die Informationen der *Heiðarvíga saga* - sein, daß Þorgeirr *þingmaðr* des Netzwerks um den Goden Guðmundr gewesen ist. Bevor das Bußgeld für Þorgeirr übergeben werden kann, verschaffen sich die Geschädigten, d. h. das Þorgeirr verpflichtete Netzwerk von Guðmundr inn ríki, einen anderweitigen Ausgleich für den Tod ihres Thingbauern: Ein Rachtotschlag stellt die Balance wieder her. Þorgeirrs Tod wird durch die Erschlagung Þórarinns im Eyjafjörðr 'ausgeglichen'. Diese Rache ist von Guðmundrs Sohn Halldórr verübt worden - wie man durch der Kontrastierung der Sequenz in der *Fóstbrœðra saga* und der Anspielung in der *Heiðarvíga saga* wohl zweifelsfrei erschließen kann. Kennt man die (skizzierten) Interessen der Partei Guðmundrs, dann wird deutlich, warum Halldórr - identifiziert als Sohn Guðmundrs - bisher die Zahlung eines Ausgleichs für die Tötung Þórarinns abgelehnt hat. Denn in der Perspektive der Leute aus dem Eyjafjörðr, d. h. der Männer um Guðmundr, dürfte infolge der Erschlagung Þórarinns das gestörte Gleichgewicht wiederhergestellt sein. Eine materielle Entschädigung ist demnach obsolet.

Halldórrs Übertragung der Vermittlung an Barði auf dem besagten *þing* hat meinen Erkenntnissen zufolge einen weiteren Hintergrund: Es handelt sich um die Konflikte zwischen Nachbarn *im Norden*, die den gesamten Bezirk und die hier Ansässigen existentiell gefährden. Die Generationskonflikte zwischen Vater

---

ÍF 6, Reykjavík 1943, S. 119-276, Kap. 16 und 18; vgl. *Die Geschichte von den Schwurbrüdern*. In: Grönländer und Färinger Geschichten, hg. v. F. Niedner, übertr. v. E. von Mendelssohn. Thule 13, Jena 1912, S. 163-254, bes. Kap. 16-18, S. 203 ff.

<sup>1</sup> Vgl. *Fóstbrœðra saga* a. a. O., Kap. 18, S. 215; einen Hinweis auf die in der *Heiðarvíga saga* ebenfalls relevante Thematik wird in der Ausgabe der Saga nicht gegeben.

<sup>2</sup> Vgl. dazu den (oben erwähnten) Kampf zwischen Grettir und Auðunn; Barði, der hinzukommt und zuletzt vermittelt, erklärt - was einer Auslegung der Saga entspricht - , daß ein Kampf, bei dem es um einen Ausgleich bzw. eine Rache geht, legitim sei, vgl. *Grettis saga Ásmundarsonar* a. a. O., Kap. 28, S. 97 f.

<sup>3</sup> Vgl. *Fóstbrœðra saga* a. a. O., Kap. 17, bes. S. 210; hier wird von der Verschärfung des Konfliktes berichtet: Þórarinn enthauptet Þorgeirr und erwartet, daß er dadurch Ansehen gewinnen werde - aber das Gegenteil ist der Fall. (Eine Parallele kennt die *Grettis saga*: Nach der Enthauptung Grettirs glaubt der Täter irrtümlich, daß ihm dies Prestige verschaffe; statt dessen wird er von der Öffentlichkeit scharf kritisiert, vgl. *Grettis saga Ásmundarsonar* a. a. O., Kap. 82, bes. S. 262 ff.)

und Söhnen, in der *Ljósvetninga saga* ausgeführt,<sup>1</sup> spielen hier eine wesentliche Rolle. Sie bestehen zwischen Guðmundr inn ríki und seinem Sohn Halldórr ebenso wie zwischen Guðmundr und seinem Sohn Höskuldr. Diese internen Auseinandersetzungen sind mit externen gekoppelt, und zwar insbesondere mit den Streitigkeiten zwischen den Goden Guðmundr und Þorgeirr, d. h. den Vätern der Antagonisten Halldórr auf der einen und Höskuldr zusammen mit Eilífr auf der anderen Seite. Diese internen und externen Spannungen beeinflussen einander und nehmen dabei zu, was auf die enge soziale und räumliche Verkettung beider Parteien zurückzuführen ist. Durch die breit angelegte Fehde Barðis spitzt sich die bereits kritische Lage *im Norden* weiter zu. Eine Eskalation bedeutete in dieser Situation, angesichts der Überschneidungen der sozialen Beziehungen *im Norden*, eine Katastrophe. Die dortige Bevölkerung würde dezimiert, wenn nicht sogar (im Extremfall) ausgelöscht. In einer 'Mangelgesellschaft', die das "Sagauniversum" trotz aller Stilisierung auch ist, bedeutet allein ein personelles Defizit bereits ein schwerwiegendes Problem.<sup>2</sup> Dieses würde noch verschärft durch die (der sozialen Rationalität nach) notwendige, systematische Mobilisierung von Personen und Gruppen überall im Land - eine Folge der Überlappungen der Teilnetzwerke innerhalb des sozialen Gesamtnetzes, das die Sagas präsentieren. Die Ausweitung der Auseinandersetzungen *im Norden*, die gemäß den Normen geführt werden, würde - folgt man der den Sagas inhärenten Gesetzmäßigkeit - schließlich die Existenz dieser Gemeinschaft insgesamt bedrohen.

Eine anschauliche Variante solcher Bedrohungen, die durch Eskalationen verursacht werden, schildert die *Ljósvetninga saga*, die sich ebenfalls auf den *Norden* konzentriert. Die Saga berichtet über Tabubrüche und deren weitreichende Folgen, und besonders interessieren dabei Loyalitätsprobleme und Generationskonflikte. Der Gode Guðmundr inn ríki will sich an seinen Schwägerten rächen, obwohl der ihnen grundsätzlich Solidarität schuldet. Durch seinen Angriff verletzt er schwerwiegend die Regeln. Nun sind die Betroffenen Verwandte des benachbarten Goden Þorgeirr. Der Normbruch Þorgeirrs besteht darin, daß er seinen Söhnen, die gegen Guðmundr antreten wollen, die erforderliche Unterstützung verweigert. Þorgeirr ignoriert die Pflicht, gemeinsam mit seinen Söhnen, mit Höskuldr und dessen Brüdern, Rache zu nehmen. Statt dessen stellt er sich gegen seine Söhne und auf die Seite Guðmundrs, dessen 'politische' Interessen er weitgehend teilt. Die beiden Goden haben schon in der Vergangenheit vielfach gemeinsame Ziele verfolgt. Die Regelverletzung des Vaters ahnden Höskuldr und seine Brüder mit einer - den gesellschaftlichen Prinzipien nach geradezu 'undenkbaren' - Klage gegen ihren Vater Þorgeirr und gegen ihren Allianzpartner Guðmundr inn ríki.

<sup>1</sup> Solcher Generationskonflikte sind typisch für die *Íslendingasögur*; vgl. Näheres dazu in Kapitel III, 3b.

<sup>2</sup> Auf das Thema, daß eine Dezimierung der Bevölkerung im Saga-Sozialsystem problematisch ist, wird in den *Ísländersagas* immer wieder angespielt. Das zeigt u. a. die *Heiðarvíga saga*, etwa bei Snorris Vorladung von Gestr am Fluß im Borgarfjörðr - wobei es heißt, daß so viele Männer nicht gegeneinander antreten dürften; in einer anderen Sicht warnt Þórðr, der neunjährige Pflegesohn Snorris, daß Jungen einander nicht erschlagen dürften, da sie den Nachwuchs der isländischen Gesellschaft bildeten. *Frauen* dagegen schenken diesem Aspekt bei ihrer *hvöt* - scheinbar - keine Beachtung; davon wird im Folgenden noch gesprochen (Kapitel II).

Porgeirrs Bruder Þórðr muß die Aufgabe als Vermittler erfüllen.<sup>1</sup> Er kritisiert eindringlich Porgeirrs Verhalten und erklärt sinngemäß, daß der Bruder unbedacht handle, wenn er einen Kampf gegen seine Söhne riskiere. Durch die Stellungnahme Þórðrs legt sich die Saga selbst aus: "*Þórðr bróðir Þorgeirs gekk þar mest í millum manna ok kvað Þorgeiri mjök missýnask, er hann gekk í mótt sonum sínum í orrostu*".<sup>2</sup> Doch Þórðrs Bemühungen sind letztlich vergeblich, die Söhne erheben Klage gegen ihren Vater. Auch weitere Bemühungen um eine Beilegung des Streits, die der Gode Ófeigr Járngerðarsson unternimmt, sind nur kurzzeitig erfolgreich. Höskuldr klagt Porgeirr an und fordert, daß dem Vater der Status als Gode aberkannt wird. Dies tut er trotz der Warnungen Ófeigrs vor der Fehde, die ein derartig (der Saga nach) aggressives Vorgehen zwangsläufig nach sich zieht, und die zu weiteren Spannungen im Norden führen werde.<sup>3</sup> Als die Situation schließlich zu eskalieren droht, greift der Gode Snorri Eyvindarson als Mediator ein. Er wird von vielen Männern begleitet. Ihre Risikobereitschaft unterstreicht das Bestreben, den Streit beizulegen, der die gesamte nördliche Region gefährdet. Die Saga nimmt indirekt Stellung, indem Snorris 'Reflexionen' vorgetragen werden. Der Gode wägt die Möglichkeiten für eine Konsolidierung und etwaige Folgen ab. So würde das Selbsturteil Höskuldrs die Gefahr bergen, daß Porgeirr seinen Status als Gode verliert. Dagegen verhindere ein für alle Beteiligten akzeptabler Kompromiß weitere Dispute. Schließlich erwirkt Snorri, unterstützt von Freunden und Verwandten, einen für beide Seiten ehrenvollen Vergleich.

Barðis Auftreten als Vermittler für den in dieser Untersuchung als Halldórr Guðmundarson identifizierten Mann gewinnt zusätzliche Plausibilität, wenn man an die Nachbarschaft der Konfliktparteien denkt, die an sich bereits wechselseitige Verpflichtungen und gemeinsame Ziele bedeutet. Für Barði dürfte es, zumal bei seiner aktuellen Planung der Rache, mehr als

<sup>1</sup> Hier stellt sich die Frage, ob es sich um denselben Mann handelt, der sich in der *Heiðarvíga saga* zurückzieht - evtl. um Loyalitätskonflikten auszuweichen? -, als Barði nach Klif kommt, um Verhandlungen zu führen. Die Saga erwähnt Þórðr zuvor: Zunächst wendet Þórarinn inn spaki eine List an und läßt die Pferde des Þórðr entwenden; so kann er später Barði schicken, damit er die Tiere zurückbringt; vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 15, S. 260, und Kap. 20, S. 272 f. Þórðrs daraus resultierende Verbundenheit wirkt sich am Schluß positiv aus, denn er unterstützt Barði nach dem *Heiðarvíg*, indem er ihm einen Ochsen und ein Schaf schenkt. Dabei betont Barði allerdings, daß Freundschaft, aber keine 'Verpflichtung' bestehe; das äußert er wahrscheinlich deshalb, weil er in seiner schwierigen Situation keinen weiteren Verbindlichkeiten gerecht werden könnte. Þórðr, der in Verbindung mit Höskuldr und Eilífr genannt wird, ist möglicherweise der Bruder des Goden Þorgeirr, mithin der Onkel (Vaterbruder) von Höskuldr und Eilífr; dies muß aber eher spekulativ bleiben; vgl. ebd., Kap. 32, S. 310 f.

<sup>2</sup> *Ljósvefninga saga* a. a. O., Kap. 2, S. 9; vgl. *Die Geschichte der Leute aus Lautersee* a. a. O., Kap. 2, S. 136: "Thord, der Bruder Thorgeirs, suchte dort am eifrigsten zu vermitteln, und er sagte, Thorgeir sei sehr verblendet, daß er den eigenen Söhnen eine Schlacht liefern wollte". Þórðr Þorkelsson, Bruder des Goden Þorgeirr, befände sich bei einer tatsächlichen Eskalation ebenfalls in einer schwierigen Situation, wäre er doch seinem Bruder ebenso wie seinen Brudersöhnen (bzw. Neffen) verpflichtet.

<sup>3</sup> Indem Höskuldr und Eilífr in der *Heiðarvíga saga* als Goden bezeichnet werden, müssen zu der Zeit, von der diese Saga erzählt, die gerade skizzierten Konflikte, von denen die *Ljósvefninga saga* erzählt, bereits ausgetragen worden sein. Denn in der *Ljósvefninga saga* wird zum Abschluß der Auseinandersetzung zwischen Vater und Söhnen das Godentum Þorgeirrs dreigeteilt; Anteile erhalten Þorgeirr, dessen Söhne und ein Mann namens Arnsteinn. Von ihm erzwingen die Söhne Þorgeirrs, daß er sein Drittel übergibt, so daß sie mit ihrer Mehrheit ihren Vater überstimmen können, vgl. *Ljósvefninga saga* a. a. O., Kap. 4, S. 11 ff.

wünschenswert sein, die Unterstützung auch der Goden Höskuldr und Eilífr zu gewinnen - die im Zuge der Identifikation Halldórrs als Söhne des Goden Þorgeirr erkennbar geworden sind.<sup>1</sup> Dies gelingt Barði, indem er erfolgreich einer für alle Beteiligten zufriedenstellenden Regulierung des Schadens den Weg ebnet.

Allerdings ist Halldórrs Bitte um Barðis Intervention für einen Ausgleich ist nicht allein durch die skizzierten Konflikte zwischen den Goden Guðmundr und Þorgeirr und ihren Angehörigen motiviert, sondern durch ein weiteres Problem: Im Vorfeld ist die Partei Halldórr Guðmundarsons durch eine (wie gezeigt wird) unüberlegte Tat Þórarinns, eines Thingmannes des Goden Þorgeirr (zu dessen Netzwerk Höskuldr und Eilífr Þorgeirrson gehören) geschädigt worden. Die letztendliche Erschlagung Þórarinns bedeutet zwar den Ausgleich in dieser Frage, doch sie führt auch zu einem Loyalitätskonflikt. Denn Halldórr ist zugleich mit Höskuldr und Eilífr verschwägert. Mit Barðis Vergleich werden Halldórr und Barði und die mit ihnen (mehr oder, im Falle Barðis, weniger eng) Verschwägerten der Norm gerecht, die Loyalität fordert, und sie benutzen dabei zugleich ihre Netzwerke und das Werte- und Normensystem für ihre Interessen. Die Strategie, zum einen im *nördlichen* Goden-Netzwerk Ausgleich zu stiften, und zum andern die genannten Goden für die 'eigene Sache' der *Partei 2* zu verpflichten, d. h. die eigene Position der Partei Barðis in der aktuellen Fehde zu stärken, geht auf, wie die *Heiðarvíga saga* in ihrer Schlußsequenz zeigt. Hier wird Höskuldr in Begleitung Eilífrs als Vermittler für Barðis Seite nach der Schlacht im Hochland aktiv. In dieser Situation sind abschließend die zentralen Teilnetzwerke im *Norden*, darunter die - über Umwege - aktivierten ('*more*') *weak ties* Barðis, nahezu geschlossen für Barðis Gruppe mobilisiert.

Der Höskuldr, der in der *Heiðarvíga saga* auftritt, ist sehr wahrscheinlich, wie vorstehend angedeutet, als Höskuldr Þorgeirrsson zu identifizieren, d. h. also als ein Sohn des Goden Þorgeirr.<sup>2</sup> Das bekräftigt auch die Nennung des Begleiters Höskuldrs: Eilífr erweist sich als ein Halbbruder Höskuldrs, als ein illegitimer Sohn des Goden Þorgeirr.<sup>3</sup> Dieser Eilífr trägt den Beinamen *skyti* und besitzt, zusammen mit seinem Bruder Brúni, ebenfalls ein Godentum. Die Brüder Eilífr und Brúni vom Hof Gnúpufell sind mütterlicherseits Nachkommen von Helgi inn magri Eyvindarson.<sup>4</sup>

Neben ihrer Verwandtschaft mit Þorgeirr sind Eilífr und Brúni - und hier zeichnet sich ein weiterer Loyalitätskonflikt ab - gleichzeitig verschwägert mit Guðmundr inn ríki, der trotz seiner langwährenden 'politischen' Freundschaft mit dem Goden Þorgeirr (d. h. also mit Eilífrs Vater) zeitweilige Auseinandersetzungen mit Þorgeirr geführt hat. Die Verschwägerung mit Guðmundr besteht über Brúni und die Ehefrau von Guðmundr inn ríki, über Álfðís Koðránsdóttir. Álfðís ist (modern gesprochen) eine Cousine von Guðmundrs Ehefrau Þórlaug Atladóttir;

<sup>1</sup> Vgl. Näheres im Folgenden, Kapitel II.

<sup>2</sup> Vgl. *Ljósvefninga saga* a. a. O., Kap. 2, S. 7 ff.; Im Unterschied zu meiner Lesart identifiziert man, wie bereits erwähnt, in der kritischen Ausgabe der *Heiðarvíga saga* a. a. O., S. 355 (Nafnaskrá) den Goden Höskuldr als Sohn Þjóðólfrs und siedelt ihn auf Höskuldsstaðir am Skagaströnd an.

<sup>3</sup> Vgl. *Ljósvefninga saga* a. a. O., Kap. 10 (20), S. 53 f.

<sup>4</sup> Vgl. ebd., Kap. 5 (13), S. 16.

Álfðís und Þórlaug sind Töchter von Brüdern. Über die soziale Allianz Brúnis gehört auch sein Bruder Eilífr zum Netzwerk Guðmundrs.<sup>1</sup>

Infolge dieser verwandtschaftlichen Querverbindungen hat Eilífr die Position eines Maklers zwischen Teilnetzwerken inne, auch wenn er in der *Heiðarvíga saga* lediglich ganz am Rande als Begleiter Höskuldr Þorgeirsson's erwähnt wird. Im Konflikt zwischen dem Goden Þorgeirr und dem Goden Guðmundr ist Eilífr eines der Bindeglieder, da er mit Þorgeirr direkt und mit Guðmundrs Partei sozial verwandt ist. Das ist hinsichtlich der Aktivitäten von Halldórr Guðmundarson wichtig, die in der *Heiðarvíga saga* und in der *Fóstbroœðra saga* zum Tragen kommen. Mit Bezug darauf hat Halldórr zwar einerseits, entsprechend seiner Rachepflicht, einen Thingmann des Netzwerks um die Þorgeirrs-Söhne Höskuldr und Eilífr getötet. Andererseits hat er sich aber umgekehrt gegen die Absichten seines Vaters Guðmundr gewandt, und zwar zugunsten des mit ihm als Halbbruder verwandten und indirekt verschwägerten Eilífr. In dieser Konstellation verlangt Guðmundr die Rache an Eilífr, nachdem sich dieser für den von Guðmundrs Seite verübten Totschlag an seinem noch jungen Bruder Þorkell hákr revanchiert hat. Eilífr erschlägt als Ausgleich Rindill, einen Knecht Guðmundrs, und stellt so die Balance wieder her - denn auf der Skala sozialer Positionen haben junge Söhne und Knechte in den *Isländersagas* den gleichen sozialen 'Wert' und Status.<sup>2</sup>

Dieser Kontext sei hier ebenfalls zur Illustration der sozialen Beziehungen und Mechanismen skizziert: Guðmundr verfolgt im thematisierten Konflikt die mit ihm verschwägerten Männer Eilífr und Brúni. Ihnen gelingt jedoch die Flucht zu ihrem Hof Gnúpufell. Guðmundr droht Brúni eine Brandlegung an, falls dieser seinen Bruder Eilífr nicht ausliefern. Die sozialen Allianzen bestehen hier, wie erwähnt, über Guðmundrs Ehefrau Þórlaug. Þórlaug und Brúnis Frau Álfðís sind Brudertöchter (d. h. Cousinen). Brúni kritisiert, daß Guðmundr seine Loyalitätspflicht verletzt. Als Guðmundr dennoch nicht einlenkt, schaltet sich seine Ehefrau Þórlaug ein. Sie steht an der Tür zum Gehöft ihres Schwagers und erklärt ihre Solidarität mit ihren Verwandten gegen Guðmundrs Willkür. Ungeachtet dessen besteht Guðmundr auf der Herausgabe Eilífrs. Er begründet seine Forderung damit, daß er sein Ansehen mit dieser Aktion *gegen* die Angehörigen wiederherstellen will. Erst nach der drastischen Drohung seines Sohnes Halldórr, der die Aufforderung des Vaters Guðmundr, das Haus zu verlassen, bei seiner Antwort übergeht, zieht sich der Gode zurück. Halldórr zielt indirekt und dabei doch eindeutig darauf ab, daß Guðmundr seinen (Guðmundrs) sozialen Verwandten - die mit Halldórr direkt bzw. genealogisch verwandt sind - Loyalität schuldet. Halldórr warnt den Vater: Wenn seine Mutter, Guðmundrs Ehefrau also, im Feuer umkommt, werde Halldórr den Tod seiner Mutter am Vater Guðmundr rächen.<sup>3</sup> Halldórr kündigt damit also an, für die etwaige Mißachtung der sozialen Beziehungen und für den Tabubruch Rache zu üben.

<sup>1</sup> Vgl. ebd., Kap. 10 (20), S. 53; hier wird an die Seite von Eilífr Þórdís skáldkona gestellt.

<sup>2</sup> Das illustriert die erwähnte Szene, in der Þórðr, Snorris Pflegesohn, den gleichaltrigen Sohn von Þorsteinn Gíslason töten soll, vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 12, S. 248 f.

<sup>3</sup> Vgl. *Ljósvetninga saga* a. a. O., Kap. 10 (20), S. 56 f.; vgl. dazu ausführlicher im Folgenden.

Die Saga vermittelt als Subtext, der das kollektive Bewußtsein der Adressaten der *Isländersagas* vermutlich erreicht hat (was noch verdeutlicht wird), die Relevanz der Loyalitäten und des Normen- und Wertekodex. Wo diesen Prinzipien nicht gefolgt wird, führt die Saga drohendes Chaos und Abnormität vor Augen. Das bedeutet im einzelnen: Guðmundr's Verhalten scheint auf dessen individuelle Ehre gerichtet zu sein. Die in kollektiver Sicht nur als Willkür zu deutende Haltung des Goden erreicht ihr Höchstmaß, als sich der Sohn gezwungen sieht, seinem Vater die Blutrache anzudrohen. Guðmundr, der sich offenbar aus persönlichem Interesse über die gemeinschaftlich akzeptierte Norm zu erheben versucht, handelt (ähnlich wie Víga-Styrr) auf Kosten seiner engeren und entfernteren Angehörigen. Erst der engagierte und konsequente Druck aller Beteiligten, die für die Abwendung der Krise und für die Wiederherstellung der Ordnung sogar Schäden an Leib und Leben in Kauf nehmen wollen, veranlaßt Guðmundr schließlich, die Regeln einzuhalten. So hat Guðmundr in seinem (primär aus eigennützigen Gründen geführten) 'Machtkampf' gegen seinen Sohn Halldórr, der zusammen mit den Angehörigen für die Bewahrung des Normen- und Wertesystems eintritt, das Nachsehen.

Die schwelenden Konflikte der Parteien Þorgeirrs und Guðmundr's *im Norden*, die zu einer gefährlichen und dennoch relativ ausgeglichenen Situation führen, sollten mitgedacht werden als eine Voraussetzung in der *Heiðarvíga saga*, die wohl - indirekt und inhärent - den Weg geebnet hat für die grundsätzliche Bereitschaft zur Versöhnung, die von den Parteien *aus dem Norden*, die in das *Heiðarvíg* involviert gewesen sind, gezeigt wird. Barði kann sich diese Einstellung mittelbar zunutze machen bei seiner Absicht, einen Ausgleich zwischen den Parteien um Guðmundr und Þorgeirr - im besonderen Fall zwischen Halldórr auf der einen und Höskuldr und Eilífr auf der anderen Seite - zu stiften.

#### \* Die Strategien Þórarinns und Barðis Rache:

##### -> 1. Phase des Konfliktes - die drei Übernachtungen

Hier ist zur Fehde in der *Heiðarvíga saga* im engeren Sinne zurückzukehren. Der Konflikt wird im einzelnen nachvollzogen. Dabei interessiert die Phase, nachdem die von Þórarinn benannten Gruppen von *strong ties* - die Nachbarn *im Norden* und die Hofbewohner und nahen Verwandten Barðis - rekrutiert worden sind. Bei seiner Strategie hat Þórarinn zum Nutzen seiner Partei die vielfach gleichrangigen verwandtschaftlichen Bindungen der *im Norden* Ansässigen berücksichtigt.<sup>1</sup> Als das Kriterium für die Auswahl der Begleiter nennt Þórarinn, daß 'alle miteinander verschwägert' sind.<sup>2</sup> Þórarinns

<sup>1</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 14, S. 255; hier äußert Þórarinn hinsichtlich der geplanten Bußforderung auf dem þing: "Þér eiguð um mikinn vanda at mæla, ok þarf hér þolinmæði við, því margir eru jafnan at frændsemi"; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 13, S. 294: "Ihr habt da eine recht schwierige Sache und habt Geduld nötig; denn viele sind da gleich nah verwandt".

<sup>2</sup> Vgl. etwa *Valla-Ljóts saga*. In: *Eyfirdinga sögur*, hg. v. J. Kristjánsson. ÍF 9, Reykjavík 1956, S. 231-260, bes. Kap. 2, S. 237; hier wird erklärt, daß die Eheschließung bzw. Verschwägerung die sicherste Gewähr für Freundschaft sei: "ok kvað [Halli] þat vænst til þeira vinfengis, at tengðir tækisk. Eyjólfur kvað hann rétt sét hafa"; vgl. *Die Geschichte des Ljot von Felden*. In: *Fünf Geschichten aus dem*

Anweisungen basieren auf seiner genauen Kenntnis der Sozialstrukturen und Normen sowie auf Informationen, die er mit List *aus dem Süden* bezogen hat.<sup>1</sup> Noch unmittelbar vor dem Aufbruch der Männer wird Þórarinn nicht müde zu betonen, daß seine Pläne detailgetreu befolgt werden müßten, um erfolgreich zu sein.<sup>2</sup> Þórarinn begleitet Barði und seine Leute so weit als möglich in Richtung des Borgarfjörðr, um die Wichtigkeit seiner Anordnungen weiter zu unterstreichen.<sup>3</sup>

Im Sinne der ethnologischen Netzwerkanalyse werden die besonderen Regeln sozialen Handelns, die sich auf jeweils bestimmte Situationen beziehen, aus dem Wissen und den Plänen einzelner Akteure entwickelt. In bezug auf die *Heiðarvíga saga* handelt es sich vorwiegend um die Kenntnisse und die Strategien Þórarinns, und gleichzeitig um die Präferenzen in seinem sozialen Umfeld; dabei hat das gemeinsame Interesse der Mitglieder der geschädigten Partei an einem Ausgleich einen hohen Stellenwert. Die *Heiðarvíga saga* belegt, daß Þórarinns Taktik (die die Charaktere und die Kontexte der Beteiligten einbezieht)<sup>4</sup> auf den kollektiven Normen und Werten basiert und sich am Status des sozialen Netzwerks seiner *Partei 2* orientiert. Im Falle dieser *Partei 2* um Barði begünstigt das breit gestreute und dabei dichte persönliche Netzwerk den Aktionsradius, den sich Þórarinn, der die Interessen dieser Gruppe also repräsentiert und - allerdings gemeinschaftlich kontrolliert - verfolgt, zunutze macht. Hier wird deutlich, daß - und auch in welcher Weise - Netzwerke als Anordnung sozialer Positionen und Ressourcen erfaßt werden können. Zudem müssen diese Strukturen in der Analyse verknüpft werden mit den Vorstellungen, die das Netzwerk begründen und das Verhalten der Akteure bestimmen. Die Ziele und ihre Erreichbarkeit werden geprägt und sind abhängig von der gesellschaftlichen Stellung der Person, die sie anstrebt. Der Spielraum des Betreffenden bemißt sich außerdem nach der Komplexität seines Netzwerkes und der Intensität seiner Beziehungen.

Im einzelnen zielt in der *Heiðarvíga saga* die detaillierte Planung der Übernachtungen auf dem Weg in den *Süden* darauf ab, den Rachezug in den

---

östlichen Nordland, hg. v. F. Niedner, übertr. v. W. Ranisch, W. H. Vogt. Thule 11, Jena 1921, S. 101-128, bes. Kap. 2, S. 106: "Halli sagte, die Verschwägerung sei die sicherste Gewähr für ihre Freundschaft. Eyjolf meinte, da habe er recht gesehen".

<sup>1</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 24, S. 282 f.: Þórarinn weiß von Hermundr Illugasons Besuch auf dem Markt; damit ist ein mächtiger, potentieller Verfolger der Rache Barðis nicht vor Ort; er weiß auch, daß Barði die Söhne des Þorgautr auf der Wiese *Gullteigr* antreffen wird, und er kennt außerdem die Beleidigungen, die Barði verspottet und ihm Feigheit unterstellen. Diese Provokation (unter vielen) kann Barði, das weiß Þórarinn, kaum ignorieren.

<sup>2</sup> Vgl. ebd., Kap. 24, S. 282: "*honum þykkir mikit undir, at þeim færisk vel*"; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 19, S. 312: "es scheint ihm sehr wichtig, daß sie sich richtig verhalten".

<sup>3</sup> Man könnte hier spekulieren, daß Þórarinn die Männer bis zur 'Grenze' des nördlichen Islands begleitet, die durch einen Fluß (symbolisch) markiert sein dürfte; denkbar wäre dabei die *Viðidalsá*, die, vom Gehöft Lækjamót aus gesehen, das Viðidalr von den Gegenden jenseits des Flusses gleichsam trennt. Das bedeutet: Um in den Borgarfjörðr zu gelangen, muß ein Reiter vom Landesinneren des Húnafljórs aus die Viðidalsá bzw. deren Ausläufer überqueren.

<sup>4</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 24, S. 286: "*en þó grunar mik, at eigi komir þú því við* [d. h. zu dem strategisch günstigeren Kampfplatz/ die Verf.] *fyrir þeira ofstaki, er þér fylgja*"; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 19, S. 315: "Doch schwant mir, daß du es nicht fertig bekommst wegen des Eigensinns deiner Begleiter"; Þórarinn kalkuliert folglich, daß sein Plan nicht in vollem Umfang realisiert werden kann.



Borgarfjörðr möglichst langfristig zu verbergen,<sup>1</sup> um Gegenmaßnahmen bzw. Vorbereitungen der Gegner zu vermeiden.<sup>2</sup>

Bei der ersten Übernachtung befinden sich die Männer noch in der *nördlichen* Region. Sie bleiben bei dem Bauern Njáll im Gnúpsdalr, einem entfernteren und doch loyalen Nachbarn. Der Ritt in *südliche Richtung* endet mit der zweiten Übernachtung auf der *Tvíðægra*, im (wenn man so will) 'Grenzgebiet' zwischen *Norden* und *Süden*. Am Tag darauf lassen die Männer auf ihrem Weg in den Borgarfjörðr die beiden von Þórarinn empfohlenen Kampfplätze im Hochland hinter sich<sup>3</sup> und erreichen am Nachmittag die Almhütten im Kjarrádalr. Sie liegen, wenn man von den in der *Heiðarvíga saga* wichtigen Höfen im *Süden* ausgeht, in *nordwestlicher* Richtung. Von diesen Hütten aus reiten zwei Männer von Barðis Gruppe nach Hallvarósstaðir *westlich* von Illugi inn svartis Hof Gilsbakki, um vom Bauern dort Neuigkeiten zu erfahren.<sup>4</sup> Schließlich übernachtet die Mannschaft im Kjarrádalr ein drittes Mal.

## -> 2. Phase der Konfliktes - die Dreiteilung der Mannschaft

Die erforderliche Aufteilung der Männer in drei Gruppen begründet Þórarinn damit, daß die Verfolgung von sechs Leuten, von denen die Bruderrache im Borgarfjörðr ausgeführt wird, sicher von weniger Personal aufgenommen wird, als es der Fall wäre, wenn die Gruppe zusammen mit den anderen Männern, die als Rückversicherung in *nördlicher* Richtung warten, gemeinsam angriffe.<sup>5</sup>

Die Einteilung der Gruppen ist, wie meine Analyse ergeben hat, abhängig vom Sozialstatus des jeweiligen Involvierten. Entsprechend der spezifischen Position im Netzwerk um Barði kommen jedem Mann gemäß seiner sozialen Verbindung mit Barði bestimmte Aufgaben zu; diese können, angelehnt an die ethnologische Netzwerkanalyse, als "Konsequenzen sozialer Beziehungen" gelten - was ja, wie deutlich wird, auch die *Heiðarvíga saga* zum Ausdruck bringt.

<sup>1</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 24 f., S. 283 ff.

<sup>2</sup> Bereits Gestrs Reise in den Borgarfjörðr hat gezeigt, daß notwendige Übernachtungen stets potentiell kritisch sind; insofern ist deutlich, daß sich deren Organisation im Vorfeld empfiehlt - wobei es für die Sagas eher atypisch ist, dies explizit darzulegen.

<sup>3</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 24, S. 283: Þórarinn berichtet von einem Mooregebiet im Hochland. An der nach Norden gerichteten Seite gebe es eine Landzunge an einem See, auf der neun Männer nebeneinander Platz fänden; von hier aus flössen die Gewässer in Richtung "unseres" nördlichen Gebiets, d. h. in den Húnaþing. An der Südseite des Moores böte eine zweite Landzunge 18 Männern nebeneinander Platz; von diesem See aus schlügen die Flüsse die südliche Richtung in "deren" Gebiet ein, d. h. in den Borgarfjörðr.

<sup>4</sup> Dieses Vorgehen könnte mit der Absicht einhergehen, Informationen kontrolliert zu verbreiten. Denn es dürfte zu erwarten sein - wenn man sich an der sozialen Rationalität der Sagas orientiert (und etwa an Þórarinns Argumentation im Vorigen) -, daß der Bauer die Nachricht von der Ankunft Fremder sofort weiterträgt. Dies ist umso wahrscheinlicher, als sich für den Bauern sicher die Vermutung aufdrängt, daß es sich um Barðis Rachemannschaft handelt.

<sup>5</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 24, S. 286.

Für die erste Mannschaft Barðis wird allen voran **1.** der Knecht Koll-Gríss [VII], gleichsam statusgerecht, zur Bewachung der Pferde abgestellt.<sup>1</sup> Die Gruppe der Kleinbauern und Nachbarn Barðis bleiben, Þórarinns Plan gemäß, an der Brücke ("*á brúnni uppi*") im Kjarrádal zurück, also im Übergang zur *südlichen Region* Islands.<sup>2</sup>

In Parenthese sei vertieft, daß die *Heiðarvíga saga* hier also von einer Brücke zu berichten weiß: "*Þá var brú á ánni uppi hjá Barnaforsi ok lengi síðan*".<sup>3</sup> Diese Brücke liegt demnach (in *nördlicher* Richtung) im Hinterland des Borgarfjörðs. Auch in der *Landnámabók* wird diese Brücke erwähnt:<sup>4</sup> Hier heißt es, daß Þórarinn - der Sohn Hallkels und Þuríðs und der Bruder von Finnvarðr, Tindr, Illugi inn svarti und Gríma - ursprünglich den Bau eines 'Walls' veranlaßt und somit der *Hvítá* in eine neue Richtung gelenkt hat. Dieser Ort wird mit einem Konflikt der Angehörigen von Illugi inn svarti in Verbindung gebracht. Das Personal tritt, anders, auch in der *Heiðarvíga saga* auf, wie sich im Folgenden noch zeigen wird. Die *Landnámabók* berichtet, daß an dieser Brücke Illugi und Tindr einen Mann namens Músa-Bölverkr erschlagen haben, einen Schwager von Illugi hinn rauði von Hraunsáss.<sup>5</sup>

Als Mitglieder des ersten Teams werden, neben Koll-Gríss, zudem genannt **2.** Þorgísl (3) und **3.** Arngrímr (6), deren verwandtschaftliche Beziehung als Schwäger spezifiziert wird, der Skalde **4.** Eiríkr viðsjá (4), **5.** Þorljótr Gjallandafóstri (8), der Pflegesohn Sumarliðis und **6.** Oddrs Sohn Eyjólfr von Ásmundargnúp (9).<sup>6</sup> Þórarinn erklärt, diese fünf bzw. mit Koll-Gríss sechs Männer würden, sobald sie den Südbezirk erreichten, den Anordnungen Barðis nicht sogleich folgen. Für einen Erfolg sei aber entscheidend, daß die Männer strategisch agierten und ihre Absicht, zu kämpfen, zurückstellten. Dahinter liegt wohl der Gedanke oder auch die Erfahrung, daß sich die Kleinbauern für Barði als Entscheidungsträger mit aller Kraft und nach ihren Möglichkeiten engagieren. Das beweist die Kritik der Männer nach Barðis Bruderrache, auf die

<sup>1</sup> Die in der folgenden Übersicht vorangestellten Zahlen sollen einen Überblick über die drei Gruppen á sechs Männer gewährleisten. Die nachstehenden, in Klammern gesetzten Zahlen werden übernommen von der Skizze der Mannschaft Barðis im Vorigen, aber in diesem Kontext nicht fett gedruckt. Die arabischen Zahlen in runden Klammern dokumentieren die erste Gruppe um Barði, die römischen in eckigen Klammern die zweite Gruppe.

<sup>2</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 24, S. 283 ff.

<sup>3</sup> *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 28, S. 297 (und vgl. ebd., Anm. 4); vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf*, Kap. 23, S. 323; "damals (und noch lange Zeit nachher) gabs droben beim Bjarnifall eine Brücke über die Weißbach".

<sup>4</sup> Einen Hinweis auf die Angabe in der *Landnámabók* gibt es nicht in der Edition der *Heiðarvíga saga* a. a. O., S. 297. Vgl. *Landnámabók* 1.1, a. a. O., S. 83: "*þá lét hann gera þar virki ok veitti Hvítá í gegnum ásinn, en áðr féll hon um Melrakkadal ofan*" (s. W. Baetke a. a. O., 1987, S. 747: "virki n." - Befestigungs-, Verteidigungsanlage, Schanze, Wall/ Bauwerk, Gebäude); vgl. *Das Besiedlungsbuch* a. a. O., S. 77: "Dann ließ er dort eine Schanze bauen und grub der Hvita ein Bett durch den Bergrücken; vorher floß sie durch den Melrakkadal herunter".

<sup>5</sup> Vgl. *Landnámabók* 1.1, a. a. O., S. 79; Illugi hinn rauði Hrólfsson - der am Ende der *Heiðarvíga saga* eine Rolle spielt - schenkte seinem Schwager Bölverkr den Hof bei Hraunsáss und zog ins Reykjardal um.

<sup>6</sup> Gegenüber der Aufzählung anlässlich Barðis Rekrutierung der Männer bleiben hier außen vor: Auðólfur von Auðólfstaðir (5) und Sumarliði Gjallandi (7). Diese beiden haben den Status als Ziehvater gemeinsam; ihr jeweiliger Ziehsohn - (6) bzw. (8) - begleitet den Rachezug.

noch eingegangen wird.<sup>1</sup> Mit seiner Entschlossenheit zum Kampf möchte der in sozialer Hinsicht 'kleine Mann' seine Loyalität gegenüber 'seinem' Großbauern unter Beweis stellen.<sup>2</sup> Das aber müßte zu (hier nicht sinnvollem und nicht sanktioniertem) blindwütigem Streiten führen.

Auch die zweite Truppe setzt sich zusammen aus sechs Männern: **1.** und **2.** handelt es sich um die als "*broðrungr*", d. h. als Söhne des Vaterbruders (bzw. Cousins) Barðis, bezeichneten Männer Póroddr und Porgís [II+III], **3.** um einen nicht namentlich genannten Mann, der die Mannschaft stellvertretend für Barðis Pflegebruder Halldórr (*Partei 1*) unterstützt. Hier ist mit einiger Wahrscheinlichkeit an den Sohn des weisen Ratgebers Þórarinn zu denken, an Þorbergr [XII], der explizit als ein Kämpfer im Hochlandskampf genannt wird und der in der Beziehung zu Barði, ebenso wie Halldórr, die Position eines Pflegebruders einnimmt.<sup>3</sup> Außerdem werden **4.** und **5.** genannt Barðis "*systursynir*", d. h. die Söhne der Mutterschwester (bzw. Cousins) Húnn und Lambkár [X+XI] sowie **6.** Barðis Schwager Eyjólfr [I]. Diese Leute bleiben *weiter südlich* an einer Stelle zurück, von der aus sie die Ereignisse in der Region beobachten können.<sup>4</sup> Das Argument von Þórarinn inn spáki für diese Empfehlung ist, daß die aufgeführten Männer Barðis Anweisungen befolgen und überlegter vorgehen würden.<sup>5</sup>

Mit anderen Worten: Die Verwandten der Generation Barðis, hier also einige Nachkommen von Geschwistern der Eltern, verschwägerte und weitere sozial verwandte Männer wie Pflegebrüder, agieren - der Idee der Saga zufolge - mit vergleichsweise größerer Rationalität.<sup>6</sup> Als Begründung hierfür läßt sich erschließen, daß diese Männer infolge ihrer sozialen Positionen gleichzeitig Mitglieder mehrerer Teilsysteme im Gesamtnetzwerk sind und folglich in einander überlappenden Verpflichtungen stehen. In diesen Konstellationen ist Zurückhaltung *ein* mögliches (und auch akzeptiertes) Verhaltensmuster der Betroffenen. Moderates Verhalten trägt einer Verkettung von Loyalitäten und widerstreitenden Interessen Rechnung. Erst wenn eine Situation eintritt, in welcher der Kampf unvermeidbar wird (ganz wie dies das *Heiðarvíg* illustriert), müssen die Männer in solchen - im Blick auf ihre Solidaritätspflichten - schwierigen Lagen kriegerisch eingreifen, wenn sie eine Verminderung ihrer Ehre nicht riskieren wollen.

Die dritte Gruppe von sechs Personen setzt sich aus den nächsten Verwandten Barðis zusammen,<sup>7</sup> die sämtlich Mitglieder des Haushaltes auf Ásbjörnskap

<sup>1</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 27, S. 296.

<sup>2</sup> Vgl. ebd., Kap. 24, S. 285.

<sup>3</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., S. 286, Anm. 1; hier wird diese Möglichkeit ebenfalls genannt.

<sup>4</sup> Vgl. ebd., Kap. 24, S. 286.

<sup>5</sup> Vgl. ebd., Kap. 24, S. 286: "*þeir munu þér hóti ráðhóllari ok eigi með jafnmiklum geysingi*"; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 19, S. 314: "Diese werden dir viel leichter gehorchen und nicht so wild drauf losgehen".

<sup>6</sup> In Kapitel III wird mehrfach und differenziert auf die 'Abstufungen' einzugehen sein, die sich im Hinblick auf die Unterstützungspflicht aus den verschiedenen Graden bzw. Formen der Verwandtschaft ergeben.

<sup>7</sup> Diese nächsten Verwandten Barðis gehören einer Generation an, und sie stehen dabei gegenüber Barði in *einer* genealogischen Relation auf *einer* Ebene - als Brüder, (modern gesprochen) 'Cousins' sowie Ziegeschwister.

sind, was eine enge Beziehung und Verpflichtung indiziert: Neben **1. Barði** selbst handelt es sich **2. und 3.** um die Brüder Barðis, Steinn und Steingrímur [4+5], um Barðis Pflegebrüder (die zugleich dessen Cousins sind) **4. und 5.** Óláfr und Dagr [IV+V] und um den Pflegebruder **6. Þórðr melrakki** [IX] (der, modern gesprochen, von Barðis Eltern adoptiert worden ist). Diese Männer führen gemeinsam mit Barði die eigentliche Bruderrache unmittelbar aus. Þórarinn erklärt, daß sie für Barðis Ratschläge zugänglich sein werden: "*þeir munu þér ráðhallastir*".<sup>1</sup> Der Grund für diese Prognose ist, daß die Kämpfer wegen der engen Verwandtschaft mit Barði ein Interesse teilen. Da sie darüber hinaus bisher unverheiratet sind, kann ihre Loyalität vergleichsweise ungeteilt und doch mit Bedacht der *Partei 2* um Barði zugute kommen.

Die *Heiðarvíga saga* zielt im Kern keineswegs auf eine Hierarchisierung ab, auch wenn Þórarinn aus pragmatischen Gründen Gruppen einteilt und so klassifiziert. Meine vergleichende Analyse der *Isländersagas* läßt erkennen, daß die Erzählungen weniger auf die Heterogenität sozialer Beziehungen abzielen, sondern vielmehr auf die Idee, daß prinzipiell gleichwertige Akteure über unterschiedliche soziale Kompetenzen und Ressourcen verfügen. Gemäß ihrem sozialen und materiellen Status kommt einer Figur im "Sagauniversum" die daraus resultierende gesellschaftliche Verantwortung zu, die sich nach den Regularien des Normen- und Wertesystems bemißt, das offenbar als von allen Einwohnern der Insel geteiltes Wissen imaginiert wird. Im sozialen Kontext der *Isländersagas* erfüllt ein verlässliches und insofern vollwertiges Mitglied der Gesellschaft im Idealfall seine Aufgaben. Sie fallen ihm entsprechend den Kompetenzen zu, die jede/r Einzelne durch Geburt und Rang und durch die (bisherige Entfaltung) des sozialen Potentials mitbringt. Das bedeutet umgekehrt keineswegs, daß dieses Gemeinwesen statisch wäre in dem Sinne, daß es Bewährungsproben und -chancen ausschlosse und sozialen Aufstieg verhinderte.<sup>2</sup> Es geht vielmehr darum, daß jede Person idealerweise mit vollem Engagement ihre Möglichkeiten und Fähigkeiten ausschöpft, um das Sozialsystem im "Sagauniversum" zu stabilisieren.

### -> 3. 'Ziel-' Phase des Konfliktes - die Bruderrache

Die Bruderrache Barðis wird an *Gísli Þorgautsson* verübt und mit dem Schwert von Þorgautr, d. h. mit der traditionellen Waffe der männlichen Vorfahren und Nachfahren Þorgautrs, ausgeführt.<sup>3</sup>

Für die eindeutige Erfassung Gíslis als Sohn Þorgautrs ist der Hinweis wichtig (der auch für die Analyse der *Heiðarvíga saga* insgesamt bedeutsam ist), daß die *Heiðarvíga saga* die Namen *Gísli Þorsteinsson* und *Gísli Þorgautsson*

<sup>1</sup> *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap 24, S. 286; vgl. Thule Bd. 8, Die Geschichte vom Hochlandskampf, S. 314 f.: "Diese werden dir am sichersten aufs Wort gehorchen".

<sup>2</sup> Man denke an das Beispiel des Knechts Atli, der sich - offenkundig optimal - bewährt und deshalb den Status als freier Mann erringt, vgl. *Landnámabók* 1.1, a. a. O., S. 189 (nach *Hauksbók*, H 120).

<sup>3</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 15, 260 ff. und Kap. 23, S. 280; Þórarinn betont hier, daß die Erschlagung mit der eigenen Waffe eine besonders große Schande darstellt; vgl. dazu *Brennu-Njáls saga* a. a. O., Kap. 77, S. 187, wo Gunnarr in seinem 'letzten Kampf' einen Gegner mit dessen eigenem Pfeil tötet.

(beide *Partei 1*) kennt. Ihre Unterscheidung ist möglich, doch sie bleibt bei der Einführung der Männer unausgesprochen - ein weiteres Beispiel für die Latenz des Erzählerwissens. Die Erkenntnis, daß der Angriff auf der Wiese *Gullteigr* gegen Gísli Þorgautsson geführt wird, läßt sich aus dem Kontext ableiten. Doch auch dieses Ergebnis wahrt einen Spielraum für die Identifikation der Figur, und zwar nicht zuletzt mit Bezug auf eine Aussage der *Landnámabók*, derzufolge Þorgautr zwei Söhne namens Gísli hat.<sup>1</sup> Prinzipiell wäre auch ein Angriff gegen Gísli Þorsteinsson denkbar. Er hätte insofern Sinn, als die Schmähungen dieses Gísli zur Wiederaufnahme der Fehde geführt haben.<sup>2</sup> Erst der Blick auf den weiteren Zusammenhang macht die Identität des Getöten als Gísli Þorgautsson in der *Heiðarvíga saga* deutlich. Kontrastiert man die Szene in der *Heiðarvíga saga* mit dem Hinweis in der *Landnámabók*, so scheint also die *Heiðarvíga saga* das ihre aus der Überlieferung gemacht zu haben.

Das gilt ähnlich für den Verlauf des Kampfes auf der Wiese *Gullteigr*. Barði und seine Brüder treten gegen die Söhne Þorgautrs an, gegen Gísli, Ketill búi und Þormóðr.<sup>3</sup> Die beiden letzteren sind, soweit ich sehe, kaum anhand weiterer Sagaberichte zu identifizieren. In der *Landnámabók* fällt der Name Ketill, bei dem es sich aber eindeutig nicht um Ketill búi handelt,<sup>4</sup> in Verbindung mit den Übergriffen eines Ketill blundr. Infolge dieser Streitigkeiten verläßt Hrosskell, ein Urahn von Illugi inn svartí (der für die *Heiðarvíga saga* wichtig ist), Akranes. Hrosskell siedelt sich daraufhin im Borgarfjörð bei der Hvítársíða zwischen dem Kjarrádalr und dem Fljótsdalr auf *Hallkelstaðir* an.<sup>5</sup> Auch diese Orte kennt die *Heiðarvíga saga*. Als ein Hintergrund sei dazu die *Landnámabók* zitiert, die über die Landnahme Hrosskells, des Großvaters Illugis inn svartis, berichtet. Demnach läßt sich Hrosskell in Akranes, im *Südwesten* Islands, *südlich* vom Borgarfjörð, nieder.<sup>6</sup> Später wohnt er auf Hallkelsstaðir im Borgarfjörð, und dieser Hof geht dann auf Hrosskells Sohn Hallkell, den Vater Illugis, über. Die *Heiðarvíga saga* siedelt Tindr Hallkelsson, den Bruder Illugis, auf Hallkelsstaðir an.<sup>7</sup> Diese Informationen werden insbesondere nach Barðis Rachezug gegen die Söhne von Þorgautr relevant.

An diesen Beispielen zeigt sich: Auch in Fällen, in denen Nebenfiguren nicht eindeutig genealogisch und sozial eingeordnet werden können, obwohl der Kontext der *Íslendingasögur* und die entsprechenden Ausschnitte aus der *Landnámabók* berücksichtigt werden, sind wesentliche Erkenntnisse zu den Konstellationen im gesellschaftlichen Netzwerk der *Isländersagas* zu gewinnen.

<sup>1</sup> Vgl. *Landnámabók* 1.1, a. a. O., S. 83: "*hans* [Þorgautrs] *synir váru Gíslar tveir*"; hierbei sei bemerkt, daß es sich bei diesen beiden um einen Sohn und einen Pflegesohn Þorgautrs handeln könnte.

<sup>2</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 14, bes. S. 257 ff.

<sup>3</sup> Vgl. ebd., Kap. 27, S. 294 ff.

<sup>4</sup> Vgl. *Landnámabók* 1.1, a. a. O., bes. S. 84 f.; dieser Mann heißt Ketill blundr.

<sup>5</sup> Vgl. ebd., S. 82 f.

<sup>6</sup> Vgl. ebd., S. 82 f. (sowie *Landnámabók* 1.2, a. a. O., S. 388 und S. 466 zur Genealogie des Hallkell); hier wird erzählt, daß Hrosskell neben seinem Schiffsgenossen Þorgautr auch Þorvarðr mit Land austattet, und zwar im Fljótsdalr; Þorvarðr ist der Vater Smiðkels (Vater von Þórarinn und Auðunn).

<sup>7</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 28, S. 298.

-> 4. Die Eigendynamik des Konfliktes - die Eskalation im *Heiðarvíg*

Nach der Bruderrache sollten sich Þórarinns Plan zufolge Barði und seine Begleiter sofort in Richtung des *nördlichen* Hochlandes zurückziehen: "*Nú skulu þér undan ríða sem hvatast, þar til er þér komið til ins nyrðra vígis á heiðinni, fyrir því at þá berr norðr alla kviðburði, ok er yðr þat mest fullting, at svá yrði*".<sup>1</sup> Die Begründung ist demnach, daß für alle Ereignisse dort die Urteile *aus dem Norden* gelten, was für Barðis Partei sehr hilfreich wäre. Þórarinn vermutet, wie bereits angeführt, schon vor dem Kampf, daß diese Strategie wegen des Eigensinns von Barðis Begleitern scheitern werde. Er kalkuliert demnach offenbar ein, daß sich die Männer nicht mit der Erschlagung Gísli Þorgautssons zufriedengeben, sondern vor allem auch daran interessiert sind, im heroischen Kampf ihre Ehre unter Beweis zu stellen und sie, nach der Schädigung durch die Erschlagung Hallrs, auf diesem Wege wiederherzustellen. Þórarinn prognostiziert, daß die Rache an *einer* Person den Männern für die Wiederherstellung des Gleichgewichts nicht reichen werde. Dies äußert er (vordergründig) als Befürchtung, wobei eine solche Einstellung der Bauern letztlich geradezu idealtypisch ist. So nimmt auch Þórarinn die Konsequenzen einer 'ausgedehnteren' Rache für Hallr nicht nur billigend in Kauf, sondern paßt seine Planung dem an. Nicht umsonst hat er die '*strongest*' *ties* Barðis für den Angriff im Borgarfjörðr nominiert, die von der Erschlagung Hallrs und von den (verbalen und symbolischen) Schmähungen Gísli gegen Barði und seine Partei unmittelbar in ihrer Ehre getroffen sind. Þórarinns Anweisungen für die Rache und den Rückzug aber bieten dagegen für diesen Personenkreis kaum Chancen auf eine Bewährung, bei der sich Ansehen gewinnen ließe. Erwartungsgemäß kritisieren Barðis Begleiter erst die (nach ihrer Ansicht zu verhaltenen) vorbereitenden Schritte vor dem Kampf, die sie jedoch noch hinnehmen. Doch nach der Tötung von nur einem Mann wird Barði provoziert. Wegen seiner 'minimalen' Rache wird er der Feigheit bezichtigt. Die Männer akzeptieren nicht, daß Gísli und Hallr gleichgesetzt werden und mit der Rache an ersterem das Ziel der Rache erreicht sein soll.<sup>2</sup> Die Verfolgung der Borgfjorder (*Partei 1*) nach Barðis Bruderrache (*Partei 2*) an Gísli (*Partei 1*) endet schließlich im Hochland, wo die Fehde ihre dramatische Phase erreicht. Einzelkämpfe finden statt,<sup>3</sup> und Barði erschlägt unter anderem Þorgautr (Gíslason), dessen Sohn Ketill<sup>4</sup> sowie Þorbjörn.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 24, S. 286; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 19, S. 315: "Dann sollt ihr also, so schnell ihr könnt, davon reiten, bis ihr zum nördlichen Kampfplatz kommt; denn für alles, was dort geschieht, gilt das Zeugnis aus dem Norden, und das wäre für euch von großem Vorteil".

<sup>2</sup> Vgl. ebd., Kap. 27, S. 296.

<sup>3</sup> Vgl. *Landnámabók* 1.1, a. a. O., S. 85 und S. 87, jeweils mit einem Hinweis auf einen Mann, der im *Heiðarvíg* fiel; "(...) *er fell í Heiðarvígi*".

<sup>4</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 30, S. 302.

<sup>5</sup> Vgl. ebd., Kap. 30, S. 303.

## b. Die Rekrutierung der gegnerischen Partei um Þorgautr

\* Zu den zentralen Beziehungen der Þorgautssöhne im Süden Islands: Þorbjörns und Ketills Aktivitäten als Rächer nach Barðis Bruderrache an Gísli Þorgautsson \* Zu den Netzwerken der Goden im Süden Islands: Soziale Relationen am Borgarfjörðr

\* Zu den zentralen Beziehungen der Þorgautssöhne im Süden Islands: Þorbjörns und Ketills Aktivitäten als Rächer nach Barðis Bruderrache an Gísli Þorgautsson

Im Verlauf der Fehde in der *Heiðarvíga saga* sichert sich Gestr eingangs Unterstützung *im Westen*, später rekrutiert Barði *im Norden* seine Mannschaft und nun, in der hier diskutierten Phase des Konfliktes nach der Erschlagung Gíslis, mobilisieren die geschädigten Söhne von Þorgautr ihr soziales Netzwerk im Borgarfjörðr, *im Süden* Islands.

Analog zum Verfahren Gestrs, das die *Heiðarvíga saga* vergleichsweise in Ansätzen skizziert, und analog zur ausführlich präsentierten Strategie Barðis bei seiner Mobilisierung von Personal, werden auch im Borgarfjörðr zuerst die in sozialer Hinsicht vergleichsweise 'kleinen' Bauern mobilisiert, während die mächtigen Goden zu diesem Zeitpunkt noch nicht involviert sind. Ähnlich wie Halldórr Guðmundarson *im Norden*, ist nun auch *im Süden* ein mächtiger Mann, der Gode Illugi inn svarti, zum aktuellen Zeitpunkt der Rache (wie oben erwähnt worden ist) nicht verfügbar. Das läßt sich ablesen an der Bemerkung von Vertretern der Partei Þorgautrs, die bei ihrer Rekrutierung Illugis Hof Gilsbakki auslassen. Begründet wird dies damit, daß Hermundr und seine Hausleute - und mithin wohl auch Illugi - zu einem Schiff, d. h. also zur Küste, geritten sind.<sup>1</sup> Die Verfolgung und die Schlacht im Hochland können wegen dieser im Rachezug gleichsam 'nicht besetzten Positionen' in einer letztlich kontrollierbaren Weise durchgeführt werden, die anschließende Vermittlungen gerade von den Goden erlaubt, die nicht unmittelbar beteiligt gewesen sind.

Im einzelnen verläuft die Aktion der Partei *im Süden* nach Gíslis Tötung wie folgt: Erstens brechen die Männer auf, um eine erste Gruppe für die Verfolgung Barðis zusammenzustellen:<sup>2</sup> **1.1 Ketill Þorgautsson**, **2.1 Þorgautr** und **3.1 Þorbjörn** reiten zu **4.1 Árne Þorgautsson** nach Hávafell, der ein weiterer Bruder des getöteten Gíslis ist. Árnis Schwiegervater, also der Vater von seiner Ehefrau Ástriðr, **5.1 Þórarinn Þverhljóðingur**, hält sich ebenfalls dort auf und erfüllt seine Verpflichtung für seine Verschwägerten (anders als wenig später Barðis Schwiegervater Björn, worauf zurückzukommen sein wird<sup>3</sup>): "*Þaðan ríða þeir fimm saman*" (d. h. also 5 Personen).<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Vgl. ebd., Kap. 28, S. 298.

<sup>2</sup> Vgl. ebd., Kap. 28, bes. S. 296 ff. Meine Angaben beziehen sich hier, analog zur Liste der Begleiter Barðis, auf die (ebenfalls) drei Gruppen der Männer. Die genannte Zahlen sollen erstens die Reihenfolge der Rekrutierung der Personen angeben, und zweitens (nach dem Punkt) die Zugehörigkeit zu der jeweiligen Gruppe.

<sup>3</sup> Vgl. dazu V, 2b.

<sup>4</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 28, S. 297.

Zweitens hat Þórmoddr Þorgautsson unterdessen begonnen, bei Eiðr Skeggjasons Hof Áss ein zweites Team zu bilden:<sup>1</sup> Þórmoddr erreicht den Hof Hallkelsstaðir, wo er von den Söhnen Hallkels aber nur Tindr antrifft.<sup>2</sup> Vom benachbarten Hof Þorvarðsstaðir schließen sich zunächst an **1.2** Eyjólfr Þorfinnson, der Sohn der Skaldin Þorfinna (**2.2?**)<sup>3</sup> und **3.2** Eyjólfers Mutterbruder (d. h. Onkel) Tanni inn handrammi. **4.2** Tindr Hallkelsson wird als der vierte Begleiter bezeichnet und **5.2** Þórmoddr Þorgautsson selbst als der fünfte; weil die Saga von 5 Personen spricht, scheint möglicherweise, wie die obige Kennzeichnung - 2.2 mit Fragezeichen - andeuten soll, sogar ein weiblicher Skalde den Rachezug begleitet zu haben.

Drittens brechen die Söhne von Eiðr, **1.3** Illugi und **2.3** Eysteinn, getrennt von Þórmoddr auf, um ihrerseits eine dritte Mannschaft zu mobilisieren. Während die Reaktion des Vaters Eiðr Skeggjason konzilient ausfällt: "*Eiðr fýsti ekki fararinnar*"<sup>4</sup> - ähnlich wie die des geschädigten Vaters Þorgautr, der kommentiert, daß die Erschlagung seines Sohnes angesichts des Schadens angemessen sei<sup>5</sup> -, nehmen Eiðrs Söhne (wie die des Þorgautr) sofort die Verfolgung auf: "*synir hans grípa til vápna sinna ok ferðask*".<sup>6</sup> So scheitert Eiðrs Versuch, zur Deeskalation beizutragen. Seine beiden Söhne reiten zu **3.3** Þorgísl nach Höggvandastaðir. Þorgísls Sohn **4.3** Eyjólfr ist aus dem Ausland zurückgekehrt und schließt sich ebenfalls an. Die Männer reiten von Höggvandastaðir aus in einer Gruppe von sechs Personen los.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Vgl. dazu auch *Ljósvetninga saga* a. a. O., Kap. 15 (25), S 84; hier heißt es zu Eyjólfir: "*Hann sendi menn til sona Eiðs í Ás í Borgarfjörð*"; auch diese Saga kennt also Eiðr und seine Söhne (allerdings wird in der Edition der Saga keine Anmerkung zur *Heiðarvíga saga* gemacht). Im Kontext des Zitats geht es darum, daß Eyjólfir Guðmundarson Unterstützung für die Bruderrache (nach der Erschlagung seines Bruders Koðrán) rekrutiert.

<sup>2</sup> Übereinstimmend mit den bereits zitierten Angaben der *Landnámabók* - hier wird Tindr als ein Bruder Illugis inn svarti genannt - siedelt die *Heiðarvíga saga* Tindr in Hallkelstaðir an, dem angestammten Wohnsitz Hallkell Hrosskelssons. Diese Informationen über Tindr bestätigt auch *Harðar saga*, Bd. I, Inledning. Text (Codices AM 556 a, 4 : o, och AM 564 a, 4 : o), hg. v. St. Hast, Munksgaard, Kopenhagen 1960, bes. Kap. 41, S. 177; vgl. *Die Geschichte von Hörd dem Geächteten*. In: Fünf Geschichten von Ächtern und Blutrache, hg. v. F. Niedner, G. Neckel, übertr. v. A. Heusler, Frch. Ranke. Thule 8, Jena 1922, S. 189-256, Kap. 41, S. 255. Ich ergänze, daß die *Harðar saga*, auch *Harðar saga Grímkelssonar (ok Geirs)* oder auch *Hólmverja saga* ist nicht in der Reihe *Íslensk Fornrit* ediert ist.

<sup>3</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 28, S. 298; wird hier möglicherweise die (wünschenswerte) Position des Skalden in der Schlacht, der als Augenzeuge die Ereignisse des Kampfes in Strophenform bringt und so tradiert, in diesem Fall durch einen weiblichen Skalden besetzt. Vgl. außerdem ebd., S. 298 f., Anm. 5, die Ausführungen zu den Gruppen und Personen.

<sup>4</sup> Ebd., Kap. 28, S. 297.

<sup>5</sup> *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 28, S. 296 f.: "*vil ek, at hvergi sé eptir riðit*", so Þorgautr trotz der Tötung seines Sohnes; die beiden verbleibenden Söhne akzeptieren dies indessen nicht: "*Þeir segja báðir, at þat skyldi aldrigi verða*".

<sup>6</sup> Ebd., Kap. 28, S. 297.

<sup>7</sup> Ebd., Kap. 28, vgl. S. 298 (und ich weise nochmals auf die Kommentierung hin, S. 298 f., Anm. 5).



\* Zu den Netzwerken der Goden im Süden Islands: Soziale Relationen am Borgarfjörðr

Der mächtigste Antagonist Barðis (*Partei 2*) im Borgarfjörðr ist der Gode Illugi inn svartí (*Partei 1*), der ursprünglich infolge der Erschlagung des Víga-Styrr als Angehöriger von Gestr in die Fehde involviert worden ist. In der Phase nach Barðis Bruderrache ist Illugis soziales Netzwerk wieder in der Pflicht. Der Gode Illugi, Sohn von Hallkell und Þuríðr dylla, der Tochter von Gunnlaugr ormstunga, wird speziell in der *Gunnlaugs saga* als reicher und konsequenter Mann charakterisiert, der seine aus Allianzen resultierenden Aufgaben zuverlässig erfüllt: "*Illugi svartí var stóreignamaðr ok harðlyndr mjök ok helt vel vini sína*";<sup>1</sup> Illugis angestammter Wohnsitz ist, wie oben erläutert, der Gilsbakki an der Hvitá.

Auch die folgenden Ausführungen weisen zudem - wie auch die meisten vorstehenden und auch die folgenden Erklärungen zum Kontext des gesellschaftlichen Netzwerks der *Isländersagas* - auf die besagte Latenz des Erzählerwissens hin.

Illugi ist bereits in Konflikte involviert worden, als Gestr nach seiner Erschlagung Styrrs Unterstützung gesucht hat. Vermutlich aus diesem (hier nun 'sekundär' erschlossenen) Grund hat der Gode anfänglich auf Gestrs 'Anfrage' eher zurückhaltend reagiert. Die den Borgarfjörðr umfassenden, das labile Gleichgewicht in der Region gefährdenden Spannungen sind strukturell denen im Nordland ähnlich, die bereits ausgeführt worden sind. Das gilt auch für die 'politische' Konkurrenz zwischen den Goden Illugi auf der einen und Þorsteinn Egilsson, Barðis Verwandtem, auf der anderen Seite. Die Konflikte stellen ein Risiko für die soziale Balance dar: "*Illugi var annarr mestr höfðingi í Borgarfirði en Þorsteinn Egilsson*".<sup>2</sup> Die Rivalität der Goden hat die Auseinandersetzungen in der Region vorangetrieben.<sup>3</sup> Umgekehrt besetzen beide Männer jedoch die Position als Makler zwischen Teilsystemen, was sie als - jedenfalls potentielle - Vermittler qualifiziert. Diese soziale Funktion kommt ihnen später zu. Das Ziel, Ausgleich zu stiften, dürfte für die Parteien um Þorsteinn und Illugi zusätzlich attraktiv sein, weil beide Seiten miteinander verschwägert sind.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> *Gunnlaugs saga ormstungu*. In: Borgfirðinga sögur, hg. v. S. Nordal, G. Jónsson. ÍF 3, Reykjavík 1938, S. 49-107, bes. Kap. 4, S. 58; diese Saga konzentriert sich vor allem auf Illugis Sohn Gunnlaugr ormstunga; vgl. zudem meine obigen Anm. zu den Ahnen Illugis, Hrosskell und Hallkell gemäß der *Landnámabók*.

<sup>2</sup> Ebd., Kap. 4, S. 58.

<sup>3</sup> Vgl. desweiteren etwa *Egils saga* a. a. O., Kap. 79, S. 274 ff. (und Kap. 87); *Landnámabók* 1.1, a. a. O., S. 146, aber indirekt auch *Hœnsa-Þóris saga* a. a. O., Kap. 17, S. 47 (und S. 47, Anm. 1), zu *Þorsteinn Egilsson*, dem Bruder von Þorgerðr, Barðis Großmutter mütterlicherseits: Er ist verheiratet mit Jófríðr, der Witwe von Þóroddr Tungu-Oddsson. Jófríðr ist eine Tochter von Gunnarr Hlífarson und Helga, Tochter von Óláfr feilan Þorsteinsson (Óláfr ist ein Enkel von Auðr djúpúðga [väterlicherseits], und sein Onkel [Mutterbruder] war Helgi hinn magri).

<sup>4</sup> Vgl. *Gunnlaugs saga ormstungu* a. a. O., Kap. 5, S. 67: Das Verhältnis der beiden Goden erscheint hier dadurch kompliziert, daß Þorsteinn gegenüber Illugi die Freundschaft, "*okkra vingan*", betont, die im Kontext schon bald wieder gefährdet ist. Hier ist aber auch die in den Sagas typische (und vielleicht zu erwartende) Konkurrenz der Goden zu beachten. Ein Beispiel kennt die *Þórðar saga hreðu*. Hier geht es um den Konflikt zwischen Miðfjarðar-Skeggi und Þórðr; Skeggi neidet Þórðr das Ansehen, das er in der Region genießt, vgl. *Þórðar saga hreðu*. In: *Kjalnesinga saga*, hg. v. J. Halldórsson. ÍF 14,

---

Þorsteinn Egilssons Tochter Þóra (*Partei 2*) ist mit Kleppjárns Sohn Þórmoðr (*Partei 1*) verheiratet, wie die *Egils saga* berichtet.<sup>1</sup> Diese Konstellation könnte hier nun auch, wieder 'sekundär', die anfänglich ärgerliche Reaktion Kleppjárns auf die Unterstützungsbitte von Gestr erklären, die in der *Heiðarvíga saga* belegt ist. Neben der Verschwägerung mit Þorsteinn Egilsson besteht Kleppjárns Allianz mit Illugi inn svartí, welche die *Heiðarvíga saga* ebenfalls kennt. Kleppjárn ist also beiden Seiten verpflichtet. Diese Lage garantiert, zumindest potentiell, eine Sicherung des Friedens, und doch kann sie im Extremfall ebenso gut zu einer existentiellen Gefahr werden.

---

Reykjavík 1959, S. 161-226, Kap. 2, S. 172; über Skeggi heißt es: "*hann var harðlyndr ok þoldi eigi, at aðrir væri látnir jafnfram honum*"; vgl. *Die Geschichte von Thord und seinem Ziehsohn*. In: Fünf Geschichten aus dem westlichen Nordland, hg. v. F. Niedner, übertr. v. W. H. Vogt und F. Fischer. Thule 10, Jena 1914, S. 207-264, Kap. 4, S. 216: Skeggi "war von harter Art und vertrug es nicht, daß ein anderer ebenso angesehen war wie er selber".

<sup>1</sup> Vgl. *Egils saga* a. a. O., Kap. 79, S. 276.

## 6. Intendierte Deeskalation nach kontrollierter Eskalation: Strategien der Rache und der Vermittlung in der *Heiðarvíga saga*

### a. Die Deeskalation des Konflikts: Snorris Initiative

\* Schritte für eine Deeskalation: -> Die Distanzierung vom Konflikt durch Illugi inn svarti, Barði und die (als Þorgeirssöhne zu identifizierenden) Brüder Höskuldr und Eilífr, -> Das Engagement für Vermittlung im Konflikt von Snorri Sturluson, Illugi inn svarti, Þorgísl Arason und Guðmundr inn ríki \* Loyalitätskonflikte und Vermittlungsinteressen: Þorgísl Arasons Friedensspruch und Snorri goðis Strategie für den Ausgleich vor der offiziellen Schlichtung \* Die Konfliktbeilegung als gesellschaftliche Interaktion: Zu "multiplexen" Loyalitätspflichten des Schwagers Snorri goði

#### \* Schritte für eine Deeskalation:

-> Die Distanzierung vom Konflikt durch Illugi inn svarti, Barði und die (als Þorgeirssöhne zu identifizierenden) Brüder Höskuldr und Eilífr

Illugi inn svarti wählt schließlich, wohl nicht zuletzt wegen der Überschneidungen seiner sozialen Beziehungen, die Strategie der Deeskalation.<sup>1</sup> Das indiziert der Zeitpunkt seiner Ankunft im Hochland, der mit Barðis Rückzug zusammentrifft. Diese Koinzidenz illustriert die Sensibilität, mit der man den Status quo der Fehde im Hochland handhabt. Auch Barði hält sich an diese Methode, indem er die jüngsten Ereignisse nicht publik macht,<sup>2</sup> während er unterwegs ist nach Klif zur vereinbarten Verhandlung (für Halldórr) mit Höskuldr Þorgeirsson und dessen Halbbruder Eilífr Þorgeirsson.<sup>3</sup> Barði reitet vom Kampfplatz im Hochland aus in *nördliche* Richtung, durchquert den Víðidalr und kreuzt später den *nördlichen* Vatnsdalr, bis er beim Hof Klif am Ausläufer der Bucht Blönduóss anlangt. Mit diesen Maßnahmen leiten die Antagonisten Illugi und Barði die Deeskalation des Konfliktes ein. Wären dagegen die Söhne Þorgeirrs in dieser Phase über das *Heiðarvíg* bereits offiziell informiert, ergäben sich aufgrund der oben skizzierten komplexen sozialen Struktur und der Überschneidungen im sozialen Netzwerk weitere Loyalitätskonflikte, die eine Beilegung der früheren Streitigkeiten vereitelten und die Grundlage für die Konsolidierung der aktuellen Fehde verhinderten. Nun legt die Schilderung der *Heiðarvíga saga* aber tendenziell nahe, daß die Goden inoffiziell vom Kampf erfahren haben. Denn die Saga erwähnt, daß die Leute auf Klif nicht erwartet hätten, daß Barði zum vereinbarten Termin erscheinen würde. Dieser Hinweis der Saga wird, wiederum latent, gestützt durch ihre frühere Anmerkung, daß Ketill (Þorgautsson) nach der Erschlagung seines Bruder Gísli einige Frauen auf den Weg geschickt hat. Sie sollten die Bruderrache Barðis und die anschließende Rekrutierung einer Mannschaft in den angrenzenden Bezirken bekanntgeben.<sup>4</sup> Möglicherweise hat sich die Nachricht bis zum Termin auf Klif bereits *nördlich* vom Hochland herumgesprochen (denn solche Neuigkeiten pflegen sich gemäß der Sagastereotypie geradezu wie Lauffeuer zu verbreiten). Spätestens als man

<sup>1</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 32, S. 307 f.

<sup>2</sup> Vgl. ebd., Kap. 17, S. 269.

<sup>3</sup> Vgl. ebd., Kap. 32, S. 310 f.

<sup>4</sup> Vgl. ebd., Kap. 28, S. 297.

Barði und seine Begleiter, die in Richtung Ásbjarnanes reiten, (wohl von Klif aus) sehen kann, muß anhand von deren Ausstattung deutlich werden, daß sie von einem Kampf kommen.<sup>1</sup> Höskuldr und Eilífr gehen bei ihrer Begrüßung auf Barði zu - eine symbolische Geste, die in den Sagas regelmäßig als Ehrbezeugung gilt. Die Verhandlungen (in der Angelegenheit Halldórrs, was nicht mehr erwähnt wird) verlaufen unproblematisch. Höskuldr akzeptiert Barðis Angebot, das Urteil selbst zu fällen, und so er, die von Halldórr bzw. Barði zu leistende Bußzahlung für die Schädigung des *þingmaðr* Þórarinn selbst zu übernehmen.<sup>2</sup> Höskuldr drückt damit m. E. indirekt seinen Dank für Barðis Eingreifen aus, die der Ehre der verwandten Parteien Þorgeirrs und Guðmundrs Rechnung getragen und geholfen hat, den für die Verschwägerten gefährlichen Konflikt beizulegen. Im Sinne der Reziprozität sozialer Beziehungen (auf die ich in Kapitel III detailliert eingehe) zeigt nun daraufhin Höskuldr seine Solidarität mit Barði, d. h. für den Rächer Barði und seine Nachbereitung der Rache. Weil Barði und seine Leute vorläufig nach Ásbjarnanes zurückkehren wollen, stellt Höskuldr Nahrungsmittel zur Verfügung.<sup>3</sup>

Auch Þórðr bietet nun eine Unterstützung an. Es scheint sich dabei um eine Konsequenz der nun offiziell befestigten Bindungen zwischen den Parteien von Þorgeirr, repräsentiert durch Höskuldr und Eilífr, von Guðmundr, repräsentiert durch Halldórr und Eyjólf, und von Barði zu handeln.<sup>4</sup> Die *Heiðarvíga saga* berichtet, daß Þórðr von Breiðavað und Þorvaldr Barði und seinen Begleitern folgen, die von Klif aus zurück zum Víðidalr und nach Ásbjarnanes aufgebrochen sind und ihre Taten jetzt unterwegs publik machen.<sup>5</sup> Als Þórðr und Þorvaldr die Mannschaft eingeholt und sie öffentlich und freundschaftlich

<sup>1</sup> Vgl. ebd., Kap. 32, S. 309 f.; hier heißt es, daß die Männer glauben, Frauen heranreiten zu sehen - wohl aufgrund der Wundverbände der Männer; diese Interpretation unterscheidet sich grundlegend von der bei Rolf Heller: Zu Fragen der *Heiðarvíga saga*. In: *Arkiv för Nordisk Filologi* 111, 1996, S. 27-44, bes. S. 27-32 ("Bardi in Frauenkleidung"). Bei Barðis Ankunft auf Klif und vor dem Vertragsabschluß mit den Söhnen Þorgeirrs hält sich der bereits o. g. Þórðr im Hintergrund. Geht man davon aus, daß er der Vaterbruder der Þorgeirrs-Söhne ist (was durchaus plausibel ist, wie oben angesprochen), dann gehört er zu der früher geschädigten Partei und müßte der Norm nach gegen Barði antreten, der die Partei der Schädiger repräsentiert. Allerdings wird wiederum Þórðrs frühere Position als Vermittler im Konflikt zwischen Þorgeirr und Guðmundr einerseits und das Interesse seiner Brudersöhne (bzw. Neffen) an einem Vergleich andererseits seine 'diplomatische' Zurückhaltung motivieren.

<sup>2</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 17, S. 168 f.; hier wird von Halldórrs Angriff gegen Þórarinn mit einer Waffe gesprochen. Vgl. dagegen *Fóstbroðra saga* a. a. O., Kap. 18, S. 215; diese Saga spricht explizit von Erschlagung dieses Mannes während der Zusammenkunft der Männer im Eyjafjörðr (ich habe darauf bereits hingewiesen). Mit dieser 'latenten Differenz' der Darstellung (hinsichtlich des Ausmaßes der Schädigung) wird die Wahrscheinlichkeit und Übereinstimmung der sozialen Beziehungen in beiden Texten in keiner Weise gemindert.

<sup>3</sup> Nahrungsmittel besitzen einen hohen Stellenwert in einer 'Mangelgesellschaft', als die das Saga-Sozialsystem auch gezeigt wird. Anders als Höskuldr macht sich etwa Barðis Schwiegervater Björn eines Normbruchs schuldig (vgl. Kapitel V, 2b), indem er, wie erwähnt, dem Schwiegersohn die erbetenen Lebensmittel als Unterstützung verweigert, vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 32, S. 311.

<sup>4</sup> Zur Geographie: Der Wohnsitz des Höskuldr Þorgeirsson ist der Hof Vaglar. Er liegt östlich von der ins Landesinnere reichenden Spitze des Eyjafjörðr, zwischen dieser Landzunge und dem Hof Ljósavatn östlich vom Eyjafjörðr, dem Sitz des Vaters Þorgeirr, vgl. *Ljósvetninga saga* a. a. O., Kap. 1, S. 3 und Kap. 2, S. 8. Somit sind also Höskuldr, Eilífr und die Verwandten um Þorgeirr nahe Nachbarn Halldórrs und der Verwandten um Guðmundr inn ríki, deren Wohnsitze sich südlich (der ins Landesinnere auslaufenden Spitze) des Eyjafjörðrs befinden.

<sup>5</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 32, S. 310 f.

begrüßt haben, bieten auch diese Männer einen Beitrag in Form von Nahrungsmitteln an.

Die Frage nach der Identität Þórðs kann hier bestenfalls hypothetisch beantwortet werden. Die Konstellation, in der Þórðr in Verbindung mit Höskuldr und Eilífr auftritt, legt die Möglichkeit nahe, Þórðr als den Bruder des Goden Þorgeirr zu identifizieren.<sup>1</sup> Denn mit der auf Klif etablierten Allianz könnten auch die engeren Angehörigen der Söhne von Þorgeirr auf den Plan treten, d. h. in diesem Falle (offenbar) ihr Pflegevater Þórðr. In dieser Sicht würde diese Beziehungen für Barði als *weak ties* wirksam: Þorvaldr, der Begleiter Þórðs, könnte vor diesem Hintergrund als Þorvaldr Ásgeirsson *aus dem Norden*, mithin als ein Bruder Hrefnas, erkannt werden. Durch die Verschwägerung, die über Hrefna zwischen den Parteien um Þorgeirr und Þórðr auf der einen und Barði auf der anderen Seite existierte - Hrefna ist bekanntlich die Ehefrau von Barðis Mutterbruder Kjartan -, müßte eine wechselseitige Verpflichtung der betreffenden Teilnetzwerke bestehen.<sup>2</sup>

Allerdings erklärt Barði, als ihm Þórðr von Breiðavað seine Hilfe anbietet, er habe sich nicht verpflichtet gesehen, diese Unterstützung von Þórðr zu erbitten.<sup>3</sup> Richtet sich diese Reaktion Barðis darauf, daß er mit dem Netzwerk des Goden Þorgeirr erst jüngst und eher indirekt, über Halldórr, in eine Verbindung getreten ist? Oder könnte in Barðis Äußerung gegenüber Þórðr eine Anspielung auf den Streit zwischen Guðmundr und Þorgeirr vermutet werden? Auch das ist nicht unwahrscheinlich, aber auch nicht überzeugend, so daß über die Motivationen kann nur spekuliert werden kann. Eindeutig ist jedoch, daß der Stratege Þórarinn inn spaki Þórðr vom Breiðavað (bei der Blönduóss im Langadalr) schon vor der Fehde insofern involviert hatte, als er, während des eingangs beschriebenen *þing* nahe der Küste vom Húnaþing, zwei Pferde Þórðs entwenden ließ. Damit habe nach Þórarinns Erklärung im Sommer ein glaubwürdiger Anlaß bestanden, Männer *nach Süden* in den Borgarfjörðr zu schicken, die angeblich die verschwundenen Pferde suchen, aber im Grunde Informationen sammeln sollten.<sup>4</sup> Müßte damit fragliche Þórðr letztlich *im Süden* anzusiedeln sein, weil demnach die Pferde im Prinzip, d. h. wenn sie entlaufen wären, diese Richtung eingeschlagen hätten? Eine abschließende Bewertung erscheint für diesen Zusammenhang nicht möglich.

Auf der anderen Seite könnte, das sei ergänzend am Rande bemerkt, diese Szene der *Heiðarvíga saga* so gedeutet werden, daß es sich bei Þórðr und Þorvaldr um zwei in der *Þórðar saga hreðu* auftretende Männer handelt. Demnach wäre Þórðr der Ziehvater von Eiðr Skeggjason.<sup>5</sup> Bei einer

<sup>1</sup> Vgl. meine Angaben weiter oben, allerdings auch *Ljósvetninga saga* a. a. O., Kap. 2, S. 8, Anm. 3, wonach dieser Þórðr über die *Ljósvetninga saga* hinaus in den *Íslendingasögur* unbekannt sei. Dessen Identifikation wird in der Tat dadurch erschwert, daß sein Wohnsitz an keiner Stelle, die den Akteur klar als Bruder des Goden Þorgeirr auswies, genannt ist.

<sup>2</sup> Barðis Mutterbruder Kjartan ist verheiratet mit Hrefna, der *Schwester* von Þorvaldr Ásgeirsson; die Verschwägerung gilt als enge verwandtschaftliche und soziale Bindung.

<sup>3</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 32, S. 310 f.

<sup>4</sup> Vgl. ebd., Kap. 20-21, S. 272 f.

<sup>5</sup> Am Schluß der *Þórðar saga hreðu* heißt es, daß der Kontakt zwischen Þórðr im Norden und Eiðr auch nach Eiðrs Umzug nach Áss im Borgarfjörðr nicht abgebrochen sei: Vgl. *Þórðar saga hreðu* a. a. O.,

Auseinandersetzung Þórðs mit Eiðs Vater Skeggi wird Þórðr unterstützt vom Bauern Þorvaldr im Langadalr auf dem Gehöft Engihlíð (*im Norden* zwischen Húnafljörðr und Skagafjörðr). In diesem Kontext bietet Þorvaldr Eiðr als Begleiter zur Sicherheit seinen Sohn Einarr an.<sup>1</sup> Für diese Auffassung scheint - jedoch nur auf den ersten Blick - zu sprechen, daß (an späterer Stelle der *Heiðarvíga saga*) ein Mann namens Einarr am Hof von Guðmundr inn ríki eine Einladung an Barði und dessen Begleiter ausspricht.<sup>2</sup> Gemessen am Auftreten der beiden Männer *im Norden* (in der *Heiðarvíga saga*) könnte in einem ganz anderen Zusammenhang Þórðs Begleiter Þorvaldr auch mit Þorvaldr tasaldi Steingrímsson aus dem Eyjafjörðr identifiziert werden, einem Sohn von Steingrímur und Helga, den die *Víga-Glúms saga* erwähnt.<sup>3</sup>

An diesem Beispiel wird deutlich, daß die bereits besprochene 'Latenz des Erzählsinns', etwa der verwandtschaftlichen Konstellationen im "Sagauniversum" meist umso größer wird, je entfernter die herangezogenen sozialen Beziehungen (insbesondere mit Blick auf die Kleinbauern) von den im Zentrum der Erzählung stehenden *strong ties* sind. Mit wachsendem sozialem Abstand können unterschiedliche Schwerpunkte bei der Sicht auf die Saga gesetzt werden, und sie sind zum Teil geradezu unvermeidlich. Je nach Blickwinkel scheint sich die Anordnung der verschiedenen Teilnetzwerke - mehr oder weniger deutlich oder tendenziell, und in diesem Sinne 'latent' - zu verändern bzw. zu verbergen, während zugleich das in den *Isländersagas* relevante gesellschaftliche Gesamtnetzwerk als in seiner Sozialstruktur wahrscheinlich und einheitlich präsentiert wird, wie die vergleichende Analyse eines Großteils der Texte aus dem Sagakorpus zeigt.

Die Figur Þórðr in der *Heiðarvíga saga* repräsentiert, ebenso wie sein Begleiter Þorvaldr, ein weiteres Exemple dafür, daß genealogische Sachverhalte, gestützt durch eine ganze Reihe von Indizien, festgestellt werden können, die letztlich doch in gewisser Weise offen, quasi 'in der Schwebe', bleiben. Anders formuliert: Manche sozialen Verhältnisse können durch die Kontrastierung mit einer (idealerweise größeren) Zahl weiterer Zeugnisse aus dem Sagakorpus erfaßt, im einzelnen interpretiert und identifiziert werden. Die so (in dieser Studie) erschlossenen Informationen zeichnen sich regelmäßig durch ihre hohe Wahrscheinlichkeit aus. Andere Konstellationen (allerdings in vergleichsweise geringerer Zahl) verharren in letzter Konsequenz in der Latenz bzw. lassen sich nicht verwandtschaftlich zuordnen. Auch an dieser Stelle liegt wieder die Folgerung nahe, daß der Verfasser/Erzähler einer Saga in aller Regel (wenn auch nicht im absoluten Sinne immer) mehr weiß als er zum Ausdruck bringt und typischerweise eine Auswahl aus seiner regelmäßig wohl sehr breiten Kenntnis zu treffen scheint. In diesem Zusammenhang wird einmal mehr

---

Kap. 24, S. 225: "*skildi aldri þeira vináttu, meðan þeir lifðu*"; vgl. *Die Geschichte von Thord und seinem Ziehsohn* a. a. O., Kap. 25, S. 263 f.

<sup>1</sup> Vgl. *Þórðar saga hreðu* a. a. O., Kap. 7, S. 194.

<sup>2</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 39, S. 321; es handelt sich faktisch um Einarr Járnskeggjason, den Sohn von Járnskeggi Einarsson Þveræings, wie die Analyse im Folgenden noch verdeutlichen wird.

<sup>3</sup> Vgl. *Víga-Glúms saga*. In: *Eyfirdinga sögur*, hg. v. J. Kristjánsson. ÍF 9, Reykjavík 1956, S. 1-98, bes. Kap. 5, S. 14 f. und S. 14, Anm. 6 (vgl. auch *Die Geschichte von Glum*. In: *Fünf Geschichten aus dem östlichen Nordland*, hg. v. F. Niedner, übertr. v. W. Ranisch, W. H. Vogt. Thule 11, Jena 1921, S. 27-100).

deutlich, daß der Erzähler nicht sämtliche Details und Informationen, über die er verfügt, wiedergibt, sondern etwa in - stets im Rahmen des Wahrscheinlichen bleibenden - 'Zitaten' auf andere thematische Schwerpunkte, historische bzw. historisierte Umstände und darunter auf die zentralen genealogischen und sozialen Beziehungen und deren Folgen, zu sprechen kommt. Das Publikum der *Isländersagas* wird vermutlich nicht umfassend, aber zu einem Großteil die sozialen Muster und vor allem die soziale Rationalität in den Sagas nachvollziehen können.

In rezeptionstheoretischer Hinsicht beinhalten diese Sachverhalte, daß die Rezeptionslenkung mit größerer Entfernung vom thematischen und topographischen Zentrum der Sagas immer geringer wird. Im Grundsatz wird die Rezeption entlang der Nennung von Personen und Namen und orientiert an den betreffenden Bindungen im Netzwerk gelenkt, welche wiederum, zusammen mit den Ortsangaben der Sagas, die Lokalisierung und letztlich die Identifizierung der Betreffenden erlauben. Um in Anlehnung an die Terminologie der Rezeptionstheorie zu sprechen: Zum einen gehören die durch vollständige Namensnennungen ausdrücklich festgelegten und durch ihre Wohnorte, Allianzen und Charakteristika näher bezeichneten Hauptfiguren zum codierten Werksystem der jeweiligen Saga. Dagegen ist den Nebenfiguren, wie es scheint, häufig mit wachsender Entfernung vom Hauptthema und von den wichtigen Akteuren einer Saga eine größere, im obigen Sinne 'latente' Mehrdeutigkeit inhärent. Dieses in seinen Bezeichnungen gewissermaßen diffus bleibende Personal dürfte zum anderen dem nicht-codierten Werksystem zuzurechnen sein, das (mehr oder minder) das Einfließen der Erwartungen des Publikums erlaubt und auch vorantreibt. Man denke wieder etwa an das Beispiel Einarrs, der am Hof von Guðmundr inn ríki die Einladung an Barði ausspricht. Einarr stammt aus dem Umfeld des Goden Guðmundr, und die Saga nennt ausdrücklich Einarr Járnskeggjason, d. h. also den Enkel des Bruders von Guðmundr, Einarr Þveræingar Eyjólfsson.<sup>1</sup> Da sich aber die Szene, in der Einarr seine Loyalität mit Barði unter Beweis stellt, im sozialen Umkreis von Guðmundr inn ríki und seinen Söhnen abspielt, könnte das diese Episode rezipierende Bewußtsein - in Rückbindung an sein Wissen und ungeachtet des Zunamens bzw. Vaternamens - unwillkürlich auch Guðmundrs Ziehbruder Einarr Konálsson assoziiert haben.<sup>2</sup>

Im Ergebnis gestaltet sich vor diesem Hintergrund die (heutige) Identifikation einer eindeutigen Nebenfigur wie Þórðr oder Þorvaldr wesentlich schwieriger, als dies der Fall ist bei einer Figur wie Halldórr. Er stellt zwar eine marginale, aber für den Kontext der *Heiðarvíga saga* durchaus bedeutsame Figur dar, die, wie sich gezeigt hat, aufgrund einer Reihe von Indizien in dieser Analyse relativ eindeutig zugeordnet werden konnte. Insgesamt tragen sämtliche Figuren einer Saga eine wichtige Funktion, und das auch dann, wenn die Möglichkeiten, ihre

<sup>1</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 38, S. 321 und S. 321, Anm. 2, mit Hinweisen auf Einarr Járnskeggjason: Er war (väterlicherseits) Enkel von Einarr Þveræingar Eyjólfsson, dem Bruder des Guðmundr inn ríki; folglich könnte zunächst Guðmundrs Bruder Einarr Þveræingar Eyjólfsson assoziiert worden sein bzw. werden.

<sup>2</sup> Vgl. dazu *Ljósvefninga saga* a. a. O., Kap. 5 (13), S. 19: Der Ziehbruder Einarr, vom Hof Einarsstaðir im Reykjadalr, wird außerdem als 'bester Freund' Guðmundrs bezeichnet ("*fóstra síns ok ins bezta vinar*").

Stellung im Netzwerk zu erschließen, eher vage bleiben. Ihr Auftreten im Saga-Sozialsystem trägt - je nach Situation mehr oder weniger - zu einer Festigung der soziokulturellen Wahrscheinlichkeit des Erzählten bei, und zudem wächst die Plausibilität des in den Sagas insgesamt präsentierten sozialen Gesamtnetzwerks. Auch wenn eine Einordnung also nicht oder nur tendenziell vorgenommen werden kann, wird das Erzählte in solchen Szenen keineswegs der Konfusion preisgegeben. Die Mehrdeutigkeit oder Latenz unterstützt nicht nur den Eindruck der Wahrhaftigkeit der Saga-Erzählungen, sie treibt zugleich die Auseinandersetzung der Zuhörerschaft mit dem "Sagauniversum" voran, das dabei nicht nur reflektiert, sondern auch memoriert wird.

-> Das Engagement für Vermittlung im Konflikt von Snorri Sturluson, Illugi inn svarti, Þorgísl Arason und Guðmundr inn ríki

Die nach dem *Heiðarvíg* und noch im Vorfeld des *þing* geradezu inszenierten und dabei zunächst indirekten Anstrengungen für eine Vermittlung ebnet den Weg für einen Ausgleich. Sie werden unternommen von den Goden Snorri und Guðmundr gamli Eyjólfsson inn ríki für Barðis *Partei 2*, und von Þorgísl Arason und Illugi inn svarti für die *Partei 1*. Auf dem *þing* kommt schließlich, vergleichsweise unspektakulär und dabei zugleich unter Aufbietung großer Mannschaften - bzw. wohl gerade aus diesem Grunde - eine Einigung zustande.<sup>1</sup> Die Eskalation der wechselseitigen Provokationen verhindert - diesmal mit Erfolg - Eiðr Skeggjason als Mediator.<sup>2</sup> Zuletzt wird der Vergleich geschlossen, "*ok var sæzk á málin fyrir dóma*".<sup>3</sup>

Der Gode Snorri (*Partei 2*) ist ursprünglich als Antagonist der *Partei 1* in die Fehde involviert und treibt eingangs die Eskalation und die Ausweitung des Konfliktes voran, indem er dafür sorgt, daß sein Schwiegervater gerächt wird. In letzter Konsequenz jedoch wird Snorri goði für einen Ausgleich zwischen den streitenden Gruppen aktiv. Ähnliches gilt auch für den Goden Illugi inn svarti (*Partei 1*), der als Hauptgegner der *Partei 2* eingeführt worden ist und der zuletzt vermittelnd in die Fehde eingreift. Als mächtige Goden verfügen Snorri und Illugi über miteinander verkettete (oder sogenannte "multiplexe") soziale Beziehungen. Aus diesen ergibt sich prinzipiell - vor dem Hintergrund der ethnologischen Netzwerkanalyse - der Handlungsspielraum einer einflußreichen Person. Die Position des Goden als Repräsentant der mit ihm multiplex verbundenen Akteure gewährleistet, daß er diese in lokaler ebenso wie in ethischer Hinsicht gut erreichen kann. Der Grund ist die zwischen beiden Seiten bestehende Solidarbeziehung, die wechselseitige Loyalitätspflichten mit sich bringt. Der Gode hat zudem Möglichkeiten, Druck auszuüben, um Unterstützung zu gewinnen. Dafür können einerseits personelle bzw. materielle

<sup>1</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 35-37, S. 315 ff.

<sup>2</sup> Vgl. ebd., Kap. 37, S. 317.

<sup>3</sup> Vgl. ebd., Kap. 37, S. 318 f., zum Inhalt des Urteils: Die Getöteten werden gegeneinander aufgerechnet und 14 Männer von Barðis Mannschaft geächtet. Dies wurde allgemein akzeptiert - zumal Barði Geldbußen nicht hätte zahlen können, da er hatte Land und Besitz in die Hände Þorodds gegeben hatte. Außerdem war die Öffentlichkeit davon überzeugt, so die Saga, daß eine räumliche Trennung der Antagonisten helfen würde, den Konflikt langfristig beizulegen. Da die allgemeine Einschätzung der Fehde positiv ausfällt, hat Barði die gemeinschaftliche Norm offenbar erfüllt.



Ressourcen genutzt werden. Andererseits bewirkt der erhöhte Konformitätsdruck zwischen multiplex verbundenen Personen und Personenkreisen das gemeinsame Interesse der Mitglieder des betreffenden Teilnetzwerks. Das Ziel ist Balance. Störungen des Gleichgewichtes zwischen verketteten Beziehungssystemen sollen also aufgehoben und die Balance soll umfassend wiedergestellt werden.<sup>1</sup>

Im Blick auf das diskutierte "Sagauniversum" zeichnet sich ab, daß eine soziale Staffelung - die sich im Sinne der ethnologischen Netzwerkanalyse klar von einer sozialen Hierarchie unterscheidet<sup>2</sup> - zwischen einem Goden und seinen Thingleuten ebenso besteht wie unter den Großbauern. Im Grundsatz stehen sie im Kontext der *Isländersagas* auf einer Stufe in der Gesellschaft, wobei sie durchaus in gewissem Umfang unterschiedlich hohes Ansehen und unterschiedliche großen Einfluß besitzen können. Auf das Ganze gesehen werden die sozialen Bindungen im Kontext des Saga-Sozialsystems präsentiert als homogene "soziale Beziehung in einer Menge von analytisch gleichwertigen Akteuren".<sup>3</sup> Desweiteren wird nach meiner Interpretation in eine *Íslendingasögur* eine Prämisse wirksam, die ich von den Erkenntnissen komplexer ethnologischer Netzwerkstudien ableite und auf das Sagakorpus (soweit berücksichtigt) beziehe: Die Goden in den *Isländersagas* sind aufgrund ihrer materiellen Ressourcen und ihrer sozialen Kompetenzen prädestiniert,<sup>4</sup> in erster Linie ihre *þingmenn* (als 'Akteure unterer Ordnung'), aber auch ihre Verschwägerten und ihre 'politischen' Allianzpartner zu repräsentieren und deren Interessen zu vertreten. Der Erfolg bei Auseinandersetzungen wird am ehesten dem Goden zufallen, "der mehr multiplexe Beziehungen auf sich vereinigen kann und dessen Möglichkeit, Unterstützung im Netzwerk zu mobilisieren, dadurch besser ist".<sup>5</sup> Für den Kontext der *Isländersagas* ist dabei entscheidend, daß einem Goden mit vielfältigen Möglichkeiten nicht eigentlich größere, sondern vergleichsweise umfassendere soziale Verantwortung zukommt als etwa einem Kleinbauern.

<sup>1</sup> Vgl. Th. Schweizer a. a. O., 1988, S. 16 f.

<sup>2</sup> Vgl. detailliert Kapitel III.

<sup>3</sup> Th. Schweizer a. a. O., 1988, S. 13.

<sup>4</sup> Th. Schweizer a. a. O., 1988, S. 17, erklärt das soziale Netzwerk als Verknüpfung von "Anordnungen von Positionen und Ressourcen einerseits mit den davon geformten Ideen und Handlungen der Akteure andererseits". Der Soziologe R. S. Burt faßt das soziale Prinzip so zusammen: "First, people as individual of group actors are purposive, in the sense of using their resources to realize their interests. Second, these purposive actors pursue their interests in the context of social structure generated by the division of labor in society. The intersection of these two beliefs provides my premise for a structural theory of action: Actors are purposive under social structural constraint", Ronald S. Burt: Toward a structural theory of action. Network models of social structure, perception and action, Academic, New York, 1982, S. ix, zit. n. Th. Schweizer a. a. O., 1988, S. 17. Ich fasse dabei die Aufgabenteilung in meiner Untersuchung in dem Sinne auf, daß *jedes* Mitglied des Gemeinwesens gemäß der Norm seine Funktion zugunsten des gesellschaftlichen Ganzen zu erfüllen hat.

<sup>5</sup> Vgl. Th. Schweizer a. a. O., 1988, S. 17; in vergleichbarer Weise ist in den *Isländersagas* stereotyp belegt bzw. explizit betont, daß Erfolg, z. B. erfolgreiches Verhandeln zugunsten der Interessen der eigenen Partei beim *þing*, von der aufgebotenen Unterstützung abhängt.

\* Loyalitätskonflikte und Vermittlungsinteressen: Þorgísl Arasons  
Friedensspruch und Snorri goðis Strategie für den Ausgleich vor der offiziellen  
Schlichtung

Im Anschluß an das *Heiðarvíg* hat Barði, wie erläutert, seine Allianzsituation optimiert. Zu diesem Zweck geht er Beziehungen mit der Partei um die Söhne von Þorgeirr ein, und er löst die Eheallianz, die ihn mit Björn im Víðidalr verbindet. Dazu scheidet sich Barði von Björns Tochter Guðrún.<sup>1</sup> Der entsprechende Kontext wird nachstehend skizziert und die Episode an späterer Stelle dieser Untersuchung detailliert diskutiert.<sup>2</sup> Danach treffen die Krieger um Barði mit der Hochzeitsgesellschaft um Þorgísl Arason in Begleitung Snorri goðis zusammen.

Anschließend entwickelt sich die Situation wie folgt: Barðis Mannschaft, die, wie dargelegt, vom Hof Klif kommt, hat Björn im Víðidalr aufgesucht. Die Männer sind folglich von der Blandá *nördlich* im Langadalr in Richtung *Süden* in den Víðidalr geritten, um danach von dort aus schließlich zurückzukehren zum Gehöft Ásbjarnanes *im Norden*. Im Víðidalr stoßen Barði und seine Begleiter auf die achtzig Personen umfassende Gruppe um Þorgísl und Snorri, die von der Hochzeit bei der Þverá *im Norden* kommt und in Richtung des Flusses im Víðidalr reitet (d. h. wohl zur Víðidalsá).<sup>3</sup> Orientiert man sich an den einheitlichen Richtungs- und Ortsangaben der *Heiðarvíga saga*, die ein kohärentes Gesamtbild ergeben, dann dürften sich bei dieser Begegnung Barðis Leute *westlich* des Flusses und die von Þorgísl und Snorri *östlich* davon befinden.

Diese geradezu 'optimale' zeitliche Abstimmung für ein Zusammentreffen der Mannschaften dürfte mehr als nur ein Zufall zu sein, es scheint vielmehr kalkuliert zu sein. Das ist insofern durchaus denkbar, als der Termin für die Hochzeit von Þorgísl Arason bereits längerfristig öffentlich bekannt gewesen ist, ebenso wie die voraussichtliche Rückreise nach diesem Ereignis.<sup>4</sup>

Zu einem bezogen auf den Status der Fehde 'idealen' Zeitpunkt, d. h. direkt nach der Überquerung der Víðidalsá, wird Snorri goði als Vermittler aktiv. Þorgísl sieht sich infolgedessen schon kurze Zeit nach seiner Eheschließung mit den aus dieser jungen Allianz resultierenden Netzwerkkonsequenzen konfrontiert. Das bedeutet, daß er seine gerade erst vereinbarte Solidarität mit der Partei seines Schwagers Snorri beweisen muß. Er gerät wegen seiner

<sup>1</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 32, S. 311.

<sup>2</sup> Vgl. Kapitel V, 2b.

<sup>3</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., S. 311 f., Anm. 3; hier wird diese Annahme ebenfalls vertreten. In der Saga heißt es, daß Þorgísl am Abend Breiðabolstaðr beim Vestrhóp erreichen wollte, vgl. ebd., Kap. 33, S. 311 ff. Die Frage, warum die Hochzeit Þorgísls auf Þverá im Norden ausgerichtet wird, kann in dieser Untersuchung nicht abschließend beantwortet werden.

<sup>4</sup> Vgl. ebd., Kap. 21, S. 273; eher am Rande wird hier erwähnt, daß Þorgísl in der Woche, als Barði die Blandá überquerte, um Þórðrs Pferde nach Breiðavað zurückzubringen, zu seiner Hochzeit aufgebrochen war: "*Þat er at segja, at í þann tíma var Þorgísl Arason riðinn norðr til Eyjafljóðar á þeirri vikunni, er umb var liðin, er hann skyldi kvángast at Þverá, ok var hans norðan ván á annarri viku*"; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 17, S. 306: "Hier ist zu erzählen, daß Thorgils, Aris Sohn, gerade in dieser Woche nach dem Inselfjord geritten war, denn er wollte auf Querach Hochzeit machen und er wurde in der nächsten Woche zurückerwartet".

Stellung als Schwager unwillkürlich in die Position eines geradezu prototypischen Vermittlers, d. h. er befindet sich in der Stellung als Makler zwischen gegnerischen Teilnetzwerken. Die Herausforderung liegt darin, den Loyalitätskonflikt in der gefährlichen Situation diplomatisch zu lösen. Snorri ebnet dem Schwager durch seine geschickte, indirekte Friedensinitiative einen möglichen Weg. Er schlägt vor, daß Þorgísl den gesetzlichen Friedensspruch ("*gríðamál*") vortragen solle, weil er diese Bestimmung so gut kenne. Dabei wird Þorgísl aber von Snorri nicht offiziell informiert über die Anwesenheit der Gegner seines (Þorgísls) früheren Schwagers Illugi inn svarti. Snorris List besteht darin, Þorgísl durch die mangelhafte Aufklärung eine Chance zu bieten, um seine Verantwortung für den de facto deklamierten Frieden zugunsten Barðis in gewisser Weise zu relativieren.<sup>1</sup> Þorgísl nutzt diese Möglichkeit. Er stellt seine Empörung geradezu zur Schau, als Snorri ihn verspätet über Barðis Anwesenheit in Kenntnis gesetzt hat. Damit beweist er einerseits seine ungebrochene Loyalität mit Illugi, obwohl er andererseits, wie jeder potentielle Kritiker sehen und auch (orientiert am Normenkodex) wissen wird, den erklärten Frieden nicht zurücknehmen kann. Das gilt nicht nur, weil er zum fraglichen Zeitpunkt keine ausreichende Unterstützung für einen Kampf zur Verfügung hat und sich außerdem im *nördlichen* (und also gegnerischen) Rechtsbezirk aufhält, in dem Barðis Partei dominiert. Es gilt insbesondere auch, weil der Angriff gegen den Schwager einen Tabubruch darstellen würde. Hinzu kommt, daß Snorri außerdem darauf besteht, den proklamierten Frieden zu wahren, und er warnt vor den Folgen eines Kampfes in dieser Situation. Þorgísls Mißbilligung<sup>2</sup> kommentiert Snorri, indem er dessen neue Allianzverpflichtung hervorhebt, ihn als "*góði vinr*" anspricht und erklärt: "*Eigi er þat, góði vinr, ærin eru nú orðin vandræði með mönnum, þótt hér nemi staðar*".<sup>3</sup>

Eine soziale Bindung zwischen Þorgísl Arason und Snorri, die hier nur erwähnt wird, bestätigt auch die *Grettis saga* im folgenden Zusammenhang: Nach der Ausführung seiner Bruderrache flieht Grettir vor Þórodds Rache.<sup>4</sup> Þórsteinn Kuggason schickt Grettir nach Tunga zum Goden Snorri. Falls Snorri die Aufnahme ablehne, solle sich Grettir an Þorgísl Arason in Reykhólar beim Reykjanes im Breiðafjörður wenden. Doch Snorri sagt Hilfe zu und verweist Grettir seinerseits an Þorgísl, der Grettir ebenfalls aufnimmt. Später auf dem *þing* äußert sich der Gesetzessprecher, Skapti lögmaðr, ausdrücklich anerkennend über Þorgísl: Er habe die Fähigkeiten eines Håuptlings, "*mikill höfðingsskapr*", unter Beweis gestellt.<sup>5</sup> Die Saga charakterisiert Þorgísl damit zugleich. Zudem stimmen die *Grettis saga* und die *Landnámabók* hinsichtlich des angestammten Wohnsitzes von Þorgísl bei Reykjanes im Nordwesten Islands und in bezug auf die Genealogie überein. Neben Þorgísl werden als

<sup>1</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 33, S. 312 f., zu den *gríðamál*, die mittels einer List erwirkt worden sind. Parallelen hierzu kennen: *Grettis saga Ásmundarsonar* a. a. O., Kap. 72, bes. S. 232 ff., oder, anders akzentuiert, *Gunnlaugs saga ormstungu* a. a. O., Kap. 4, S. 60.

<sup>2</sup> Hier sei auf das Erzählschema verwiesen, das ich bereits thematisiert habe, wonach solche Mißbilligung durchaus nur vorgeblich sein kann. Erinnerung sei an Halldórrs Kritik an seinem Verschwägerten, Gestr, oder an den vom Vater Þorbjörn demonstrierten Zorn über seine Söhne.

<sup>3</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 34, S. 314; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf*, Kap. 26, S. 336 f.: "Nicht doch, guter Freund. Die Schwierigkeiten unter den Leuten sind schon groß genug geworden, auch wenn sie hier zum Stehen kommen".

<sup>4</sup> Vgl. *Grettis saga Ásmundarsonar* a. a. O., Kap. 48 f., S. 156 ff. (und bis Kap. 50 f.).

<sup>5</sup> Ebd., Kap. 51, S. 163.

Söhne von Ari Másson und Þorgerðr, der Tochter von Dala-Álfr, Guðleifr und Illugi genannt: "*þat er Reykjanesingaætt*".<sup>1</sup>

\* Die Konfliktbeilegung als gesellschaftliche Interaktion: Zu "multiplexen" Loyalitätspflichten des Schwagers Snorri goði

Der Gode Snorri in der Position als Vermittlers repräsentiert, da er beiden Seiten verpflichtet ist, einige der multiplex verbundenen Kontrahenten der *Heiðarvíga saga*. Th. Schweizer formuliert allgemein in bezug auf solche Konstellationen: "Im Konfliktfall begeben sich multiplex verbundene Kontrahenten in Verhandlungen und streben Kompromißlösungen an".<sup>2</sup> Dieses Prinzip wird auch in der *Eyrbyggja saga* sinnfällig. Die Saga erklärt, daß der Mann für die Friedensstiftung geeignet sei, der verwandt ist mit der einen Partei und verschwägert mit der anderen.<sup>3</sup>

Der prototypische Vermittler im "Sagauniversum" ist mithin derjenige Mann, der in der sozialen Position als Schwager Teilsysteme im sozialen Netz überbrückt. Auf die Bildung solcher Beziehungen zielt das gemeinschaftliche Interesse. Sie sichern die multiplexen Bindungen und mit ihnen Unterstützungen in der Fehde sowie deren Beilegung. Die Strategie für die Herstellung gesellschaftlicher Vernetzungen und die Festigung der eigenen Position ist die Etablierung sozialer Allianzen (das in der Ethnologie sogenannte "networking"<sup>4</sup>). Im besten Falle geschieht dies mittels einer Frau, die, sofern sie im verwandtschaftlichen Kontext für die männlichen Strategen verfügbar ist, als Bindeglied zwischen den bisher und bis zum Vertragsabschluß voneinander isolierten Teilsystemen eingesetzt wird. Auf diese Umstände wird in dieser Arbeit noch detailliert eingegangen. Allgemein gesprochen bedeuten Eheschließungen eine Dynamisierung der Netzwerkstruktur. Vielfach repräsentiert die Frau in den *Isländersagas*, um diese Ausgangslage vorab in Ansätzen zu skizzieren, als Objekt männlichen sozialen Handelns die bei einer Heirat getroffene Vereinbarung einer sozialen Allianz zwischen Männern.<sup>5</sup> Während entsprechende Verhandlungen und Vertragsabschlüsse offenbar weitgehend Männersache sind (wie z. B. die Heirat Snorris mit Styrrs Tochter in der *Heiðarvíga saga* nahelegt), setzt die Frau eine vereinbarte Allianz nach einiger Zeit durch die Geburt von Nachkommen gewissermaßen praktisch um. Die aus

<sup>1</sup> *Landnámabók* 1.1, a. a. O., S. 162 f., und vgl. ebd., S. 163, Anm. 5, mit Querverweisen zu Þorgísl Arason. Es zeigt sich hier, daß die Leute von Reykjanes über Þorgísls Vater Ari Mássons und Márs Vater Atli inn rauði auf den Landnehmer in Reykjanes, Úlfr ens skjálga, zurückgehen. Vgl. dazu auch *Fóstbræðra saga* a. a. O., Kap. 2, S. 124, mit Angaben über die Ahnen und weitere Verwandtschaftsbeziehungen Þorgísl Arasons; die Saga erzählt viel von Þorgísls Cousin Þorgeirr; die Mütter der beiden Männer sind Schwestern. Vgl. auch *Eyrbyggja saga* a. a. O., Kap. 56, S. 154 f.; hier ist die Verwandtschaft von Þorgísl Arason und Snorri relevant.

<sup>2</sup> Th. Schweizer a. a. O., 1988, S. 16 f.

<sup>3</sup> Vgl. *Eyrbyggja saga* a. a. O., Kap. 10, S. 16; hier engagiert sich beispielsweise Þórðr gellir als Vermittler, und zwar auf Bitten der Freunde der Konfliktparteien: "*Vinir þeira tóku þat ráð, at senda eptir Þórði gelli (...); hann var frændi Kjalleklinga, en námágr Þorsteins*"; vgl. *Die Geschichte vom Goden Snorri*, Kap. 10, S. 25: "Beider Freunde faßten den Plan, nach Thord dem Schreier zu senden, der damals der angesehenste Häuptling im Breittfjord war. Er war ein Gesippe der Kjalleklinge, aber nahe verschwägert mit Thorstein".

<sup>4</sup> Th. Schweizer a. a. O., 1988, S. 4.

<sup>5</sup> S. Kapitel III.

einer Ehe hervorgehenden Kinder gelten als mit beiden Parteien genealogisch verwandt.<sup>1</sup>

Mechanismen und Konsequenzen eines von Männern beschlossenen Ehekontraktes illustriert in einer Reihe von Exempeln etwa die *Heiðarvíga saga*. In einer Variante gewährleistet die jüngst vollzogene Verschwägerung von Þorgísl Arason (dadurch jetzt *Partei 2*) und Snorri goði, und indirekt auch die vorherige Verschwägerung von Þorgísl Arason (früher *Partei 1*) mit Illugi inn svarti, die Wahrung des empfindlichen, nach der Schlacht im Hochland noch gestörten, offiziell bislang nicht wieder bekräftigten und damit weiterhin extrem störungsanfälligen Gleichgewichtes zwischen den - aufgrund der in der *Heiðarvíga saga* geschilderten Fehde bislang - gegnerischen Parteien Snorris (*Partei 2*) und Illugis (*Partei 1*).<sup>2</sup>

Die *Eyrbyggja saga* hingegen weiß darüber hinaus von einer Phase der Freundschaft zwischen Snorri goði und Illugi inn svarti zu berichten: "*váru þeir Snorri ok Illugi þá vinir um hríð*".<sup>3</sup> Diesen Frieden hat das Engagement Snorris als Vermittler ermöglicht, der sich für Illugi nach der Eskalation eines Konfliktes zwischen Illugi und Þorgrímr goði Kjallaksson und dessen Söhnen eingesetzt hat. Der Auslöser für die Streitigkeiten ist das Illugi vorenthaltene Vermögen gewesen, d. h. die "*heimanfylgja*"<sup>4</sup> seiner Ehefrau Ingibjörg Ásbjörnsdóttir. Illugi bietet Snorri daraufhin als Dank für die erfolgreiche Intervention eine Geldsumme an, wohl nicht zuletzt, weil mit einer solchen Zahlung auch ein Ausgleich des Status der Verpflichtung zwischen beiden Männern bzw. Parteien herbeigeführt einherginge. Snorri setzt statt dessen umgekehrt und weitsichtig gerade auf die Konsolidierung der Loyalitätspflicht.<sup>5</sup> Das gewährleistet im weiteren, daß sich Snorris gesellschaftlicher Einfluß ausweitet.

<sup>1</sup> Man denke an die oben zitierte Passage zum Konflikt Halldórrs mit seinem Vater. Halldórr betont hier gegenüber Guðmundr, indirekt und dabei in den Konnotationen klar, seine Loyalität mit der mütterlichen *und* der väterlichen Seite. Diese Äußerung geht keineswegs vor allem auf die Liebe zu seiner Mutter zurück, sondern zielt primär auf die soziale Norm, vgl. *Ljósveitinga saga* a. a. O., Kap. 10 (20), S. 57: "*Eigi þarftu þess mik at eggja, því at þér skal engi verri en ek, ef móðir mín brennr hér inni*"; vgl. *Die Geschichte von den Leuten aus Lautersee* a. a. O., Kap. 20, S. 186: "Du solltest mich nicht dazu treiben; denn keiner wird dir feindlicher sein als ich, wenn meine Mutter hier innen verbrennt".

<sup>2</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 33, S. 312; Þorgísl Arason reitet (nach Snorris List, die ihn zur Friedenserklärung veranlaßt hat) offenbar nicht zusammen mit Snorri und dessen Begleitern zu Þórarinn inn spaki. Vgl. ebd. Kap. 34, S. 314; die Männer um Snorri und Barði erreichen Þórarinns Hof Loðjamót. Vgl. ebd., Kap. 37, S. 318; obwohl Þorgísl bei der Besprechung nicht anwesend ist, engagiert er sich später, wohl aufgrund der Überschneidung von Verpflichtungen, gemeinsam Snorri für einen Vergleich.

<sup>3</sup> *Eyrbyggja saga* a. a. O., Kap. 17, S. 31 ff.; vgl. *Die Geschichte vom Goden Snorri* a. a. O., Kap. 17, S. 37 f.

<sup>4</sup> Vgl. Kapitel III, 3c.

<sup>5</sup> Snorri 'überbrückt' als Vermittler zugunsten Illugis zugleich die alte Feindschaft zwischen den Þórsnesningar und den Kjalleklingar, die bis auf den Konflikt um Helgafell zurückreicht, vgl. *Landnámabók* 1.1, a. a. O., S. 125 f., oder etwa *Eyrbyggja saga* a. a. O., Kap. 9, S. 14 ff. Möglicherweise konnotiert auch die Freundschaft zwischen Guðrún Ósvífrsdóttir (Kjalleklingar) und Snorri (Þórsnesningar) die Überwindung der "alten" Konkurrenz zwischen den Parteien; darüber kann jedoch nur spekuliert werden.

## b. Die Konsolidierung des Friedens: Barðis Aus- und Rückreise, Eheschließung, Scheidung und der Ausgang

\* Die intendierte Auslandsreise Barðis und seiner Mannschaft und die Loyalitäten der Brüder Halldórr und Eyjólfur und ihres Vaters Guðmundr inn ríki \* Barðis Ausreise, Rückkehr und Eheschließung und die Netzwerkkonsequenzen der Heirat mit Auðr Snorradóttir in Island \* Das Ausscheiden Barðis aus der isländischen und norwegischen Szene und die Restitution der sozialen Balance im Saga-Sozialsystem

### \* Die intendierte Auslandsreise Barðis und seiner Mannschaft und die Loyalitäten der Brüder Halldórr und Eyjólfur und ihres Vaters Guðmundr inn ríki

Zum auch hier wieder 'optimalen' Zeitpunkt hinsichtlich der Lage des Konfliktes kehrt Halldórr - in dieser Untersuchung als Halldórr Guðmundarson identifiziert - nach Island zurück. Er erreicht die Insel, kurz nachdem die Fehde offiziell beigelegt worden ist. Halldórr wird sicherlich von Barðis Landesverweis erfahren haben, denn er legt sein Schiff *südlich* von Barðis Hof beim Blönduóss im Húnafljótr an. Andernfalls wäre der (in Halldórrs Sicht) 'heimische' Eyjafjótr als Ziel seiner Reise zu erwarten, der dem Wohnsitz des engeren Netzwerks um Halldórrs Vater Guðmundr am nächsten ist. Halldórr steuert jedoch Barðis Wohnsitz an und hält sich an die vor seiner Abreise getroffene Vereinbarung. Als Barði ihn über die bisherigen Ereignisse informiert hat, leistet Halldórr *seinen* Teil der Unterstützung, indem er Barði sein Schiff schenkt.<sup>1</sup> Damit kann nun Barði seine Auslandsreise antreten, zu der er gemäß der Einigung nach der Fehde verpflichtet ist. Da die Übergabe der Wirtschaft an einen (wenn auch mißliebigen) Verwandten von Guðmundr Sölmundarson,<sup>2</sup> Þóroddr kergarðr, schon im Vorfeld der Friedensverhandlungen für die Dauer von drei Jahren vereinbart worden ist<sup>3</sup> - sicherlich, um eine Beschlagnahme infolge etwaiger

<sup>1</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 38, S. 320.

<sup>2</sup> Vgl. ebd., Kap. 38, S. 320; Þóroddr wird als "*ekki vinsæll*", d. h. als unbeliebt, bezeichnet; eine Formulierung mit Signalcharakter, die auf Konflikte zwischen den Verwandten hinweist. Oft werden Personen auf diese Weise apostrophiert, die regelmäßig die Norm verletzen. Über die Identität des Þóroddr kann auch hier wieder nur spekuliert werden. Er ließe sich als Sohn des Tungu-Oddr identifizieren (die kritische Edition der Saga zieht diese Möglichkeit nicht in Betracht). In dem Fall wäre die Mutter Þóroddrs Jófríðr, Tochter von Gunnarr Hlífarson, die jung Witwe wurde und in zweiter Ehe mit Þorsteinn Egilsson verheiratet ist (vgl. z. B. *Laxdøla saga* a. a. O., Kap. 7, S. 14); das würde die Verwandtschaft Þóroddrs mit den Söhnen des Guðmundr - mütterlicherseits - erklären. Eine Folgerung daraus wäre, daß Þóroddr bei der zweiten Heirat seiner verwitweten Mutter (mit Þorsteinn) noch zu jung war, um die Entscheidung zu beeinflussen - die den Interessen des erwachsenen Þóroddr zuwiderlaufen mögen. Setzt man dies voraus, dann ergibt sich auch der Grund für die potentiellen Konflikte mit Barði und dessen Brüdern: Þóroddrs Allianz mit diesen ginge dann auf die unerwünschte Allianz mit Þorsteinn Egilsson zurück. Denn Þorsteinn ist Barðis Großonkel, der "Großmutter-Bruder", d. h. Bruder der Großmutter mütterlicherseits (die Beziehung besteht über Þorsteinn, den Bruder der Þorgerðr Egilsdóttir; diese ist die Mutter Þuríðs, also der Mutter der Guðmunds-Söhne). Die Anspannung dürfte nicht zuletzt auch aus einer latenten Konkurrenz herrühren, denn Þóroddrs Angehörigen sind ebenso wie die um Þorsteinn Egilssons im Süden Islands ansässig (Þóroddrs Vater Tungu-Oddr war sechzig Jahre nach der Besiedlung Islands im Süden einer der fünf mächtigsten Goden).

<sup>3</sup> Später muß Þóroddr erst genötigt werden, den Besitz der nahezu verarmten Söhne Guðmundrs früherer als vereinbart auszuhändigen. (Solche und ähnliche Konflikte um Godentümer sind in den *Isländersagas* stereotyp Thema, vgl. Kapitel III,5.)

Forderungen zu verhindern<sup>1</sup> -, legen Barði und seine Leute wenig später im Húnafljör ab. Doch Barðis Aufbruch scheitert beim Siglunes, an der Landspitze *westlich* vom Eyjafjörðr (zwischen Skagafjörðr und Eyjafjörðr).<sup>2</sup>

Diese Nachricht erreicht Guðmundr inn ríki an der Küste bei der Galmaströnd, und er reitet daraufhin eilig zurück zum Hof Möðruvellir.<sup>3</sup> Am Abend tritt Eyjólfur an seinen Vater heran, berichtet von Barðis Schiffbruch und seinem Wunsch, die Leute aufzunehmen. Guðmundr stimmt nach einem gewissen Zögern zu: "*Mikit er þér í hug, ok eigi veit ek, at þat sé óráðlig*".<sup>4</sup> Eyjólfurs Argument, daß durch die Aufnahme der Männer das Ansehen von Guðmundr und seinen Angehörigen steigen werde, "*þat væri þínslig*",<sup>5</sup> veranlaßt den Vater schließlich zum Einlenken. In letzter Konsequenz aber ist Guðmundr von diesem Vorgehen offenbar nicht überzeugt, doch er läßt dem Sohn freie Hand: "*Guðmundi þykkir eigi enn betr, ok lætr hann ráða*".<sup>6</sup> Die verhaltene Reaktion Guðmundrs dürfte einerseits auf die direkte Gefahr zurückgehen, in eine zu diesem Zeitpunkt zwar beigelegte, aber noch schwelende und dabei breit gestreute Fehde involviert zu werden; außerdem wird Guðmundr wohl an die hohen Kosten denken, die mit der Aufnahme von fast dreißig Männern entstehen.<sup>7</sup> Andererseits läßt Guðmundrs Zurückhaltung auch auf den (bereits skizzierten) Konflikt zwischen dem Vater Guðmundr und dem Sohn Halldórr, der Barði unterstützt, schließen. Möglicherweise denkt der Gode darüber hinaus auch an seine problematische Beziehung zu den Söhnen von Þorgeirr, die in die Fehde um Barði - über Halldórr - indirekt involviert worden sind (wenn man hier meiner Interpretation folgt). Letztlich aber erfüllt Guðmundr inn ríki alle Richtlinien der Solidarität und der Gastfreundschaft.

<sup>1</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 38, S. 320 f.; hier sei auch an die (oben genannte) Situation erinnert, in der Hárekr den an ihn gestellten Forderungen nicht nachkommen kann, weil sein Besitz in den Händen seines Bruders Kleppjárn ist.

<sup>2</sup> Vgl. *Brennu-Njáls saga* a. a. O., Kap. 75, S. 182; die Episode um Gunnarr Hámundarson erinnert daran in gewisser Weise: Er will seine Acht antreten und bricht von seinem Hof Hlíðarendi auf. Unterwegs strauchelt sein Pferd und Gunnarr entscheidet sich, umzukehren; er bleibt im Land und nimmt in Kauf, hier erschlagen zu werden.

<sup>3</sup> Zu erinnern ist an das im Prinzip ähnliche Verhalten von Þórðr - den ich (spekulativ) als Bruder des Goden Þorgeirrs identifiziert habe -, der es ebenfalls bevorzugt, wohl aufgrund seines Loyalitätskonflikts, im Hintergrund zu bleiben. Im übrigen ist "Möðruvellir" der angestammte Wohnsitz Guðmundrs, vgl. z. B. *Grettis saga Ásmundarsonar* a. a. O., Kap. 67, S. 218.

<sup>4</sup> *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 38, S. 321; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 28, S. 340: "Du hast gut vor, aber ich will nicht sagen, daß das verkehrt wäre".

<sup>5</sup> *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 38, S. 321; *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 28, S. 340: "Das wäre deiner würdig";

<sup>6</sup> Ebd., Kap. 38, S. 321. Folgerichtig wird danach die großzügige Bewirtung Guðmundrs in der Öffentlichkeit bekannt, s. ebd., Kap. 39, S. 321: "*Þetta spyrsk víða*"; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 28, S. 340: "Das wird weithin bekannt".

<sup>7</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 38, S. 320; Barði ist mit 25 Männern aufgebrochen, und mithin wird Guðmundrs Haushalt mit 26 Personen belastet.

Während sich die Reisenden um Barði über Winter bei ihm und Eyjólfur auf Möðruvellir im Eyjafjörður aufhalten,<sup>1</sup> verstärkt er seine Bemühungen für diese Leute.<sup>2</sup>

\* Barðis Ausreise, Rückkehr und Eheschließung und die  
Netzwerkkonsequenzen der Heirat mit Auðr Snorradóttir in Island

Barðis Leben verlagert sich im weiteren Verlauf zunächst nach Norwegen. Nach dem mißglückten Aufbruch ins Ausland und dem Winteraufenthalt bei Guðmundr nach dem Schiedsspruch tritt Barði vom *Húsavík im östlichen Norden* Islands aus seine Reise an. Den zweiten Winter verbringt er in Norwegen, allerdings nicht, wie gewünscht, bei König Óláfr inn helgi (dazu später mehr), und im dritten Winter hält sich Barði mit seinen Leuten in Dänemark auf.<sup>3</sup>

Danach kehren Barði und seine Begleiter, wenn auch völlig verarmt, nach Island und in den Status als freie Männer zurück: "*er allir váru syknir*". Guðmundr inn ríki ist zwischenzeitlich gestorben. Eyjólfur Guðmundarson lädt die Männer nach Möðruvellir ein, bevor sie anschließend zu ihren Höfen zurückkehren. Barði tritt an seinen Schwager Guðbrandr heran, dessen 'Sparsamkeit' erwähnt wird.<sup>4</sup> Seine Brüder wenden sich an den Schwager Eyjólfur auf Borg, dessen Großzügigkeit sich zeigt. Denn der Schwager Eyjólfur kauft das Land für die Söhne von Guðmundr Sölmundarson (als deren Vatererbe) von Eyjólfur Guðmundarson zurück. Barðis Brüder übernehmen also den angestammten väterlichen Erbhof (wie es heißt) bis an ihr Lebensende. Sie werden charakterisiert als tüchtige und brauchbare Männer, die zwar nicht ebenso großes Ansehen wie ihre Vorfahren besitzen, aber die ihre genealogische Linie durch Eheschließungen und Nachkommen fortzusetzen verstanden haben. Die *Heiðarvíga saga* erklärt: "*nýtir menn ok eigi jafnmiklir sem ættin þeira ok báðir kvángaðir ok menn frá þeim komnir*".<sup>5</sup>

Barði erhält den ihm zufallenden Anteil des Vatererbes in Form von Geld und Gütern ("*lausafé*").<sup>6</sup> Nach dem ersten Winter, der nach Barðis Rückkehr nach Island vergangen ist, besucht Barði das *þing* und wirbt um Snorri goðis Tochter Auðr, die daraufhin mit Barði verlobt wird.<sup>7</sup> Die Mutter der Auðr ist Þuríðr, eine

<sup>1</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 41, S. 324 ff.: Barði hatte sich auf Þórarinnss Anraten wohlhabende Begleiter ausgewählt, die nun ihre finanziellen Mittel beitragen, damit die Abreise im folgenden Sommer finanziert und so realisiert werden kann. Barði will dafür sein Gehöft verkaufen, doch Þóroddr vereitelt diesen Plan (wie oben angedeutet), indem er die Rückgabe des Hofes verweigert. Statt dessen zahlt schließlich Eyjólfur Guðmundarson an Barði die für Land und Hof adäquate Summe aus und versichert, während Barðis Abwesenheit von Þóroddr die Aushändigung zu erzwingen. Das gelingt, und Eyjólfur tritt bei Barðis Rückkehr im Winter den Sitz wieder an die Brüder ab, nachdem deren Schwager Eyjólfur von Borg das Land von Eyjólfur Guðmundarson zurückgekauft hat.

<sup>2</sup> Vgl. ebd., Kap. 39, S. 321: "*ok er Guðmundr reiðr við ok veitir þeim stórmannliga ok vel*"; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 28, S. 340: "Gudmund ist freundlich zu ihnen und bewirte sie großartig".

<sup>3</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 41, S. 324 f.

<sup>4</sup> Vgl. ebd., Kap. 41, S. 326.

<sup>5</sup> Ebd., Kap. 41, S. 325 f.

<sup>6</sup> Vgl. ebd., Kap. 41, S. 326.

<sup>7</sup> Vgl. ebd., Kap. 42, S. 326 f.



Tochter von Illugi inn rauði Hrólfsson. Zufrieden mit diesem Erfolg kehrt Barði zu seinem (wenig großzügigen, aber Barði zur Loyalität verpflichteten) Schwager im Vatnsdalr zurück. Auch in der Öffentlichkeit stößt die vereinbarte Heirat auf positive Resonanz: "*ok hefir góða virðing af mönnum*". Im Herbst findet die Hochzeit bei Snorri auf dem Hof Sælingsdalstunga statt. Diese Allianz bedeutet eine Stärkung der Position Barðis und auch eine weitere Sicherung des Friedens nach der Fehde und der Schlacht im Hochland. Den folgenden Winter verbringt Barði mit seiner Ehefrau Auðr bei seinem (nunmehrigen) Schwiegervater Snorri, und im Frühling zieht das Ehepaar mit allem Besitz in den Vatnsdalr zu Guðbrandr um.

\* Das Ausscheiden Barðis aus der isländischen und norwegischen Szene und die Restitution der sozialen Balance im Saga-Sozialsystem

Im Laufe des Frühjahrs erwirbt Barði ein Schiff und verläßt zusammen mit seiner Ehefrau Auðr Island. Sie erreichen den Norden Norwegens und verbringen den Winter bei Sveinn Háreksson auf der Insel Þjóttá bei Hálogaland. Das ist höchst bemerkenswert und durchaus überraschend, denn Sveinn ist ein Bruder der Söhne des Hárekr (*Partei 1*), die Barðis Bruder Hallr (*Partei 2*) erschlagen hatten!<sup>1</sup> Ungewöhnlich ist zudem die gemeinsame Ausreise von Mann und Frau, die im Grundsatz für die *Isländersagas* untypisch ist und nicht zuletzt deswegen noch näher untersucht wird.<sup>2</sup>

Die Konstellationen um Barði und die zweite Ehefrau Auðr - und ebenso um Barðis erste Ehefrau Guðrún und um Barðis Mutter Þuríðr - bilden dabei vor allem auch die zentralen Ausgangspunkte für die in dieser Dissertation beabsichtigte Analyse des Typus der Frau in der sozialen Position und Funktion als *Rächerin* bzw. *Rachereizerin* und als *Genetrix*, d. h. als *Mutter* und auch als *Mentorin*.<sup>3</sup>

Während des Aufenthaltes Barðis und Auðrs bei Sveinn kommt es schließlich zur Scheidung Barðis von Auðr. Die Umstände, die dazu führen, werden an späterer Stelle detailliert analysiert.<sup>4</sup> Im Anschluß an die Trennung von Auðr bricht Barði (im Frühjahr) auf und reist, ganz offensichtlich zielstrebig, in das russische *Garðaríki*, um dort seine 'Karriere' als Krieger fortzusetzen.<sup>5</sup> Er schließt sich den *Væringjar* (d. h. den Wäringern) an und genießt hier nun hohes Ansehen beim König und bei den Gefolgsleuten. In einer großen Schlacht zur Verteidigung des Königreiches fällt Barði, nachdem er sich bis zu

<sup>1</sup> Vgl. ebd., Kap. 42, S. 327.

<sup>2</sup> Vgl. dazu Kapitel V, 2c. Vorab sei bereits auf den Wunsch von Guðrún Ósvífrsdóttir hingewiesen, gemeinsam mit Kjartan eine Auslandsreise anzutreten, was Kjartan ablehnt, vgl. *Laxdøða saga* a. a. O., Kap. 40, S. 115. Es zeigt sich in den Sagas, daß eine solche Reise oder gar die Ansiedlung außerhalb der isländischen Gesellschaft i. d. R. einen Normbruch bedeuten. Dabei ist aber zu differenzieren, daß etwa Norwegen mit seiner Aristokratie als ein 'anderes' Ausland gilt als etwa Grönland oder die Färöer.

<sup>3</sup> Vgl. dazu detailliert Kapitel III.

<sup>4</sup> Vgl. Kapitel V, 2c.

<sup>5</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 43, S. 327 f.

seinem Tod vorbildlich als Kämpfer bewährt hat: "*Ok þar fell Barði við góðan orðstír ok hafði drengiliga neytt sinna vápna til dauða*".<sup>1</sup>

Die Saga endet damit gewissermaßen und signalisiert so, daß Barði die *eine* Hauptfigur ist. Der allerletzte Satz aber handelt von Auðr, die zur Stammutter wird. In diese Rolle als *Genetrix* tritt Auðr nicht in der Verbindung mit dem isländischen Heros Barði ein, sondern mit einem reichen, angesehenen Norweger. Die in der *Heiðarvíga saga* präsentierte Szenerie bedeutet meiner Ansicht nach, daß Barði ehrenvoll von der nordischen Bühne zurück und im ruhmreichen Kampf aus dem Leben tritt und damit in idealtypischer Weise sein Leben in der - für das Saga-Sozialsystem wichtigen - Rolle zu Ende führt. Für Auðr gilt umgekehrt, daß sie im nordischen Kontext verbleibt und ihre - ebenfalls, aber anders, für das Saga-Sozialsystem bedeutende - Funktion als Isländerin in idealer Weise erfüllt. In der Figur der Auðr wird die weibliche soziale Rolle als *Rachereizerin/Beraterin/Rächerin* und *Stammutter/Gründungsmutter/Genetrix* sinnfällig.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Ebd., Kap. 43, S. 328; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 30, S. 345: "Dort fiel auch Bardi mit gutem Nachruhm und hatte sein Schwert wacker geführt bis an seinen Tod".

<sup>2</sup> Vgl. hierzu Kapitel V, 2c und 3 sowie Kapitel VI, 2.

## 7. Zum Symbolsystem der *Heiðarvíga saga*: Geographische und gesellschaftliche Koordinaten

### a. Die Fehde und ihre intendierte Aufnahme bei Publikum: Orte und Personen als Bezugspunkte im Sozialsystem der *Isländersagas*

\* Zur Wirkungslenkung durch Topographie und Netzwerkstruktur in der *Heiðarvíga saga* \* Symbolische Zentrierungen der *Heiðarvíga saga*: -> Der 'Kampf im Hochland' als topographischer 'symbolischer Kern', -> Das 'isländische soziale Gesamtnetzwerk' als 'symbolisches Koordinatensystem' \* Skizze zentraler Aussagen der *Heiðarvíga saga*: -> *Partei 2* - von Snorri (W) zu Barði (N) zu Gúðmundr (NO) in Richtung Osten, -> *Partei 1* - von Gestr (W) zu Illugi inn svarti (S) in Richtung Osten, -> Fazit und Perspektive - zur Rezeption des Symbolsystems der Saga

### \* Zur Wirkungslenkung durch Topographie und Netzwerkstruktur in der *Heiðarvíga saga*

Die Rezeption der *Heiðarvíga saga* wird in großem Maße durch die topographischen Angaben der Saga gelenkt. Der Konflikt, der sich im (*südlichen*) *Westen* entwickelt hat und in diesem Bezirk eskaliert, birgt den Keim dafür in sich, daß das gesamte soziale Netzwerk Islands, das die *Íslendingasögur* entwickeln, - potentiell - mobilisiert wird. Mit der sukzessiven Ausbreitung der Fehde droht das Sozialsystem der Sagas zu kollabieren. Im einzelnen ergeben sich diese Konstellationen: Die Auseinandersetzung nach der Rache von Gestr, die auch noch mit dem Eingreifen von Snorri goði zunächst auf den Westen begrenzt bleibt, bezieht durch Gestrs Rekrutierung von Unterstützung den Süden mit ein, und anschließend, durch die Rache der Männer im Borgarfjörðr, auch den Norden Islands. Damit sind die Weichen für vielfältige Überschneidungen der Netzwerke von Involvierten ebenso gestellt wie für akute Loyalitätsprobleme - die sich, wie nachvollzogen werden konnte, auf der 'Nord-Süd-Achse' im "Sagauniversum" manifestieren -, von denen die Betroffenen in Bedrängnis gebracht werden.

Die für das Gemeinwesen bedrohlichen Konsequenzen sozialer Beziehungen werden in der *Heiðarvíga saga* nicht im Detail expliziert. Doch die Saga setzt offenbar eine breite Kenntnis von Informationen voraus, die von einem Großteil der Isländer im Hochmittelalter geteilt wurden, wenn sie sich konsequent und dabei vielfach (im ausgeführten Sinne) latent auf die historisch gewachsenen und bis ins Hochmittelalter reichenden genealogischen und topographischen bzw. geographischen Gegebenheiten bezieht. Zugleich wird dieses Wissen um die isländischen Verwandtschaftsbeziehungen und um die isländische Kultur und Geschichte - mit von Saga zu Saga verschiedenen Schwerpunkten - im Korpus der *Íslendingasögur* gleichzeitig tradiert. Insbesondere in den Sequenzen der *Isländersagas*, die auf der sozialen Ebene der Goden ausgetragen werden, schwingen die Konstellationen mit, welche das "Sagauniversum" (im doppelten Wortsinne) begründen. Verwandtschaftliche Querverbindungen, die vom Erzähler, der eine Auswahl aus dem facettenreichen Erzählstoff trifft, nicht expressis verbis ausgeführt werden, können infolge des - denkbaren und wahrscheinlichen, wenn auch zum Teil möglicherweise latenten - Wissens großer Teile der Zuhörerschaft der Sagas im

isländischen 13. und 14. Jahrhundert gedanklich ergänzt, so mitgedacht und, wiederum in anderen *Isländersagas*, auch erzählt worden sein.<sup>1</sup>

In der Schlußsequenz der *Heiðarvíga saga* zeigt sich zuletzt, daß - und in welcher Weise - der im Westen ausgelöste Konflikt, dessen Zentren erzählerisch und topographisch auf den Süden und Norden ausgedehnt und schließlich auf die Nord-Süd-Achse verlagert worden sind, im Fortschreiten der Auseinandersetzungen in der Erzählung tendenziell auch in Richtung Osten ausgreift. So schwenkt die Erzählung zunächst nach dem Kampf und nach Barðis Rückzug aus dem Hochland *vom westlichen Norden* und von diversen Ortsangaben im Húnafljörð (wie etwa Klif oder Blönduóss im Zusammenhang mit der Vermittlung Barðis für Halldórr oder mit Barðis Abreise) in *Richtung Nordosten*, und zwar über die Nennung der Strände im Eyjafjörð und über die Erwähnung des Winteraufenthaltes Barðis in Möðruvellir<sup>2</sup> und bis hin zum Húsavík im *östlichen Norden* Islands. Dort liegt das von Barði gekaufte Schiff vor Anker, und von diesem Ort aus reist Barði (*in südliche Richtung*) nach Norwegen ab.

In der *Heiðarvíga saga* bedeutet die systematische Mobilisierung der großen Zahl sozialer Gruppen nach dem *Heiðarvíg* eine noch breitere Streuung des Konflikts und ein immer engeres Zusammenrücken der einzelnen Verwandtenverbände, was zu dichteren Überlappungen der Teilnetzwerke führt. Dadurch ist nicht nur das Leben einzelner Mitglieder des Netzwerks, das die *Isländersagas* darstellen, bedroht. Die Spannungen weiten sich unausweichlich auf das soziale Gesamtnetzwerk aus. Das geschieht über die Makler, die "Verbindungsglieder" zwischen den einzelnen Verbänden, und gefährdet zunehmend das Saga-Sozialsystem insgesamt. In einer anderen Perspektive, und anders formuliert, hält einerseits ein über "multiplexe Beziehungen" verfügender, mächtiger Gode mit Hilfe seiner breit gestreuten Allianzen am ehesten einer Bedrohung der eigenen Partei durch außerhalb liegende soziale Beziehungen stand. Er vermag seine Partei abzuschirmen. Doch andererseits birgt die Möglichkeit des Goden, über seine lokal wie personell breit gestreuten *weak ties* zu verfügen, die Gefahr, daß sich Streitigkeiten auf ein großes Arenal erstrecken und sich auf entfernte Gegenden und Angehörige des Großbauern auswirken. In dieser Situation werden einflußreiche Männer als Vermittler aktiv. Die Ziele der Mediatoren sollen (im besten Fall) über die Interessen einzelner Personen und Gruppen hinausreichen. Männer in dieser Funktion bemühen sich um den Ausgleich von gegensätzlichen Intentionen und widerstreitenden gesellschaftlichen Kräften und sichern vor allem den Bestand der Gesellschaft, wie sie in den *Isländersagas* präsentiert wird.

<sup>1</sup> Das gilt eventuell auch für historisch spätere Zeiten und bis heute, denkt man an die zahlreichen Übereinstimmungen mit heutigen Ortsbezeichnungen. Diese Gemeinsamkeiten sind bei der Analyse der topographischen Angaben der *Isländersagas* augenfällig geworden, für deren Erfassung ich u. a. (wie in der Einleitung angegeben) eine Islandkarte von 1993 herangezogen habe.

<sup>2</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap 39, S. 321: Möglicherweise hält sich Barði zeitweilig auch bei Einarr Járnskeggjason auf, dessen Wohnsitz nahe der Þverá liegt, östlich von Guðmundr's Hof. Die Saga berichtet allerdings nicht ausdrücklich darüber, ob Barði der Einladung Einarrs folgte - was jedoch wahrscheinlich sein dürfte, um so die Belastung für Guðmundr's Haushalt zu relativieren.

Sie skizzierten Prozesse bestimmen die *Heiðarvíga saga*, und die Saga veranschaulicht dies zugleich. So bietet man in der Saga bei der Mobilisierung der Netzwerke der gegnerischen Parteien zuerst die *strong ties* und danach auch die sozial wie geographisch weiter entlegenen *weak ties* auf. Die Beteiligungen an der Fehde werden breiter gestreut, während sich die Konflikte gleichzeitig verdichten. Beim *Heiðarvíg* sind die sozialen Teilnetzwerke flächendeckend (durch die neben den *strong ties* ebenfalls aktivierten *weak ties*) einbezogen. Die Auseinandersetzungen eskalieren im Hochlandskampf, der zum Mittelpunkt der Fehde wird. Hier konzentrieren sich die Akteure, die Streitigkeiten und die Maßnahmen für die Rache. Das Hochland symbolisiert geradezu den Fokus (oder die "topographische Schnittmenge") des Konfliktes. Dieser Ort weist als Zeichen über sich hinaus in alle Landesteile Islands, indem die betroffenen Verwandtengruppen und deren angestammten Wohnsitze, ebenso wie die betreffenden Regionen Islands, gewissermaßen konzentrisch um das Hochland angeordnet erscheinen.

\* Symbolische Zentrierungen der *Heiðarvíga saga*:

-> Der 'Kampf im Hochland' als topographischer 'symbolischer Kern'

Neben der einleitend in diesem Hauptteil A in Kapitel I unter 2 analysierten 'Kernszene' der *Heiðarvíga saga*, die als symbolisch komplexes, geradezu bildhaftes und dabei mit soziaethnologischen bzw. soziologischen Methoden zu entschlüsselndes Zentrum der Saga erfaßt worden ist, zeigt sich hier nun das *Heiðarvíg* als symbolisch komplexes topographisches Zentrum der Saga. Diese Auffassung ergibt sich nicht zuletzt hinsichtlich der Erklärungen und Empfehlungen Þórarinns, die sich auf die 'Fließrichtung' der Flüsse und Bäche beziehen, die den Gewässern im Hochland entspringen, und auch unter Berücksichtigung der Faxalœkr-Episode mit Þuríðr.<sup>1</sup> Das Hochland ist (so banal diese Feststellung ist) zentral gelegen. Es bildet einen symbolischen Fokus, dessen Zeichenhaftigkeit verstärkt wird durch das nachgerade anschauliche 'Bild', das sich im Blick auf die Flußläufe ergibt, die von hier aus in alle Regionen Islands strömen. Darüber hinaus unterstreicht auch der originäre Terminus *Heiðarvíg* den Verweischarakter.<sup>2</sup> Der Begriff impliziert (mehr oder weniger latent) die Kategorien Ehre, *heiðr*, und Kampf, *víg*, und darüber hinaus auch den Hinweis auf einen bestimmten Ort.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 22, S. 278 f. Zudem sei eine Parallele genannt, vgl. *Gísla saga Súrssonar* a. a. O., Kap. 12, S. 40: Hier entscheidet sich Vésteinn unterwegs, trotz der von einem Knecht übermittelten Warnung, weiterzureiten und seine Erschlagung zu riskieren. Er erklärt, daß er die Warnung befolgt hätte, wenn ihn die Botschaft eher erreicht hätte, aber "*nú falla vötn öll til Dýraffarðar, ok mun ek þangat ríða*". Die Gewässer fließen also an der Stelle in die Richtung, die Vésteinn eingeschlagen hat, was wohl bedeutet, daß es nun zu spät ist, umzukehren, wenn er sich nicht als Feigling erweisen will.

<sup>2</sup> Das *Heiðarvíg* wird explizit genannt etwa in: *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 37, S. 319; *Landnámabók* 1.1, a. a. O., S. 85 und S. 87; *Gunnlaugs saga ormstungu* a. a. O., Kap. 11, S. 96; *Grettis saga Ásmundarsonar* a. a. O., Kap. 31, S. 105.

<sup>3</sup> Zur sprachlichen Bedeutung des Terminus *Heiðarvíg* verweise ich auf W. Baetke a. a. O., 1987, S. 735 f.: *víg* (n.) - Kampf; S. 239: *heiðr* [gen. -rs u. -ar] (m.) - Ehre, Ansehen. Vgl. P. Hallberg a. a. O., 1956, S. 108; er äußert sich zur sachlichen Bedeutung des Titels, *Sagan om striden på heden*, d. h. 'Kampfstelle auf der Heide'. Vgl. dazu Lexikon der altnordischen Literatur a. a. O., 1987, S. 154 f.; hier wird der Titel wiedergeben mit "Saga vom Kampf auf dem Hochmoor"; vgl. Th. M. Andersson a. a. O.,

-> Das 'isländische soziale Gesamtnetzwerk' als 'symbolisches Koordinatensystem'

Das engere Netzwerk um Snorri goði (*Partei 2, Westen*)<sup>1</sup> präsentiert die *Heiðarvíga saga* explizit im Zusammenhang mit Snorris Vorladung von Gestr. Mit dieser Erklärung hat sich der Konflikt zugepitzt. In der Schlußsequenz der *Heiðarvíga saga* wird die jüngste Verschwägerung Snorris mit Þorgísl Arason (nunmehr *Partei 2, Nord-Westen*) wichtig. Þorgísls Loyalitätspflichten erstrecken sich aber auch auf die *Partei 1*, d. h. auch in den Borgarfjörðr. Das ist darauf zurückzuführen, daß Þorgísl vormaligs mit der Schwester von Illugi inn svartí (*Partei 1, Süden*) verheiratet gewesen ist.

Die Verbindungen der beteiligten Goden untereinander - von Snorri (*Westen*), Þorgísl Arason (*Nord-Westen*), Illugi inn svartí (*Süden*) und Guðmundr inn ríki (*Norden*) - dehnen sich auch auf den *Osten* Islands aus, d. h. auf das soziale Netzwerk von *Síðu-Hallr* und seinen Nachkommen. Diese Verhältnisse werden, der besseren Übersichtlichkeit der vielschichtigen Sachverhalte halber, im Folgenden in einer Skizze dargestellt, die einen Eindruck der gesellschaftlichen Komplexität vermitteln kann. Das wird in diesem Kontext auch durch die Unterstreichungen angestrebt. Eine detaillierte Abbildung des gesamten Beziehungsmusters (über meine Analyse hinaus) würde allerdings den Rahmen dieser Studie überschreiten.<sup>2</sup>

\* Skizze zentraler Aussagen der *Heiðarvíga saga*:

-> *Partei 2* - von Snorri (W) zu Barði (N) zu Guðmundr (NO) in Richtung Osten

Durch die Allianz Barðis mit dem sozialen Netzwerk von Guðmundr inn ríki ist die *Partei 2* über *weak ties* mit Personen verknüpft, die zu Guðmundrs *strong ties* zu rechnen sind. Diesen Kreis beinhaltet auch das Netzwerk um Síðu-Hallr im *nördlichen Osten* und die Gruppe der Vápnfirðingar im *Osten*. Über seine Verschwägerungen ist Guðmundr außerdem, über daraus resultierende *weak ties*, mit Gízzurr hvíti im *Süden* verbunden. Mit den weiteren *weak ties*, die auf Guðmundrs Allianz mit Ásgrímr Elliði-Grímsson im *Norden* zurückgehen, schließt sich der Kreis des diskutierten isländischen sozialen Gesamtnetzwerkes, wie es das Korpus der *Íslendingasögur* darstellt:

---

1967, bes. S. 142-152; er äußert sich zu der Frage nicht. Meines Erachtens hat der Ort die Qualität eines 'neutralen Bodens' insofern, als es sich um eine Art 'Schnittstelle' zwischen den Regionen Islands handelt, wie die Ausführungen von Þórarinn inn spaki mehrfach nahelegen; ich habe darauf im Vorigen hingewiesen. Auf die Konnotationen der potentiellen Doppelbedeutung kann hier nicht detailliert eingegangen werden.

<sup>1</sup> Für die folgende Übersicht (aber nicht darüber hinaus) verwende ich diese Abkürzungen: Westen (W), Süden (S), Norden (N), Osten (O), in Verbindung mit dem Hinweis auf die Zugehörigkeit zu *Partei 1* oder *Partei 2*. (Überschneidet sich die Zugehörigkeit, dann stelle ich die ursprüngliche voran, z. B. *Partei 1-2* bzw. *Partei 2-1*).

<sup>2</sup> In diesem Zusammenhang verweise ich auf die genealogischen Schemata im Anhang der ÍF-Edition.

|  |                     |   |
|--|---------------------|---|
| <b>Partei 2</b>  | <b>Guðmundr (N)</b> | -> <b>strong ties/ Schwägerschaft - Síðu-Hallr ([N]-O)</b> <sup>1</sup>   |
| Über vielfältige Verbindungen besteht die <i>Verschwägerung</i> Guðmundrs mit Hallr á Síðu: <sup>2</sup> Eyjólfur Guðmundarson, der sich für Barði engagiert, ist verheiratet mit Yngvildr Síðu-Hallsdóttir.       |                     |   |
| Oder: Helga, Tochter von Einarr Eyjólfsson, Guðmundrs Nichte, ist verheiratet mit Ljótr, dem ältestem Sohn von Síðu-Hallr.   |                     |   |
| <b>Partei 2</b>  | <b>Guðmundr (N)</b> | -> <b>strong ties/ Schwägerschaft - Vápnfirðingar (O)</b> <sup>3</sup>  |
| <i>Verschwägerungen</i> Guðmundrs mit den Vápnfirðingar stabilisieren die Beziehungen in den Osten: Þórdís, Guðmundrs Tochter, ist verheiratet mit Sörli Brodd-Helgason. <sup>4</sup>                              |                     |   |
| <b>Partei 2</b>  | <b>Guðmundr (N)</b> | -> <b>strong ties/ Freundschaft - Ásgrímr Elliða-Grímsson (N)</b><br>"Guðmundr var <u>vinr</u> Ásgríms Elliða-Grímssonar". <sup>5</sup> |
| <b>Partei 2</b>  | <b>Guðmundr (N)</b> | -> <b>weak ties/ Schwägerschaft - Gízur inn hvíti Teitsson (S)</b>  |
| <i>Schwache</i> Netzwerkverbindung Guðmundrs bestehen:   |                     |   |
| mit Gízur inn hvíti, <sup>6</sup> über Guðmundrs <i>Verschwägerung</i> mit Hallr á Síðu im nördlichen Osten: Gróa, Síðu-Hallrs Tochter, ist in erster Ehe mit Teitr Gízurarson ins hvíta verheiratet. <sup>7</sup> |                     |   |
| mit Gízur inn hvíti, über Guðmundrs <i>Freundschaft</i> mit Ásgrímr Elliða-Grímsson im Norden: Jörunn Teitsdóttir, Schwester von Gízur inn hvíti, ist mit Elliða-Grímr verheiratet. <sup>8</sup>                   |                     |   |
| <b>Partei 2</b>  | <b>Barði (N)</b>    | -> <b>weak ties/ Freundschaft - Söhne Guðmundrs inn ríki (N)</b>  |
| <b>Partei 2</b>  | <b>Snorri (W)</b>   | -> <b>weak ties/ Schwägerschaft - Guðmundr inn ríki (N)</b> <sup>9</sup>  |

Tab. 2: Skizze der *Partei 2*

<sup>1</sup> Vgl. dazu im wesentlichen *Ljósvetninga saga* a. a. O.; *Austfirðinga sögur* a. a. O., 1950.

<sup>2</sup> Vgl. *Þorsteins saga Síðu-Hallsonar*. In: *Austfirðinga sögur*, hg. v. J. Jóhannesson. ÍF 11, Reykjavík 1950, S. 297-320, bes. Kap. 7, S. 319 (vgl. *Das Bruchstück von Thorstein, dem Sohn Siduhalls*. In: *Sieben Geschichten von den Ostland-Familien*, hg. v. F. Niedner, übertr. v. G. Neckel. Thule 12, Jena 1913, S. 139-158).

<sup>3</sup> Vgl. insbes. *Vápnfirðingar saga* a. a. O., S. 21-65.

<sup>4</sup> Vgl. insbes. *Sörli Þátr* a. a. O., S. 107-113.

<sup>5</sup> Vgl. zur Beziehung von Guðmundr inn ríki und Ásgrímr Elliða-Grímsson beispielsweise *Brennu-Njáls saga* a. a. O., Kap. 113, S. 286 sowie Kap. 120, S. 306, und vgl. Kap. 114, S. 287: "Snorri var vinr mikill Ásgríms Elliða-Grímssonar", d. h. Snorri goði gehört auch zu diesem Netzwerk, ebenso wie Gízur hvíti, vgl. ebd., Kap. 141, S. 374. Vgl. zu Ásgrímr Elliða-Grímsson außerdem z. B. *Grettis saga Ásmundarsonar* a. a. O., Kap. 8, S. 21; etwa *Landnámabók* 1.2, a. a. O., S. 264 ff.: Ásgrímr ist Nachfahre des ersten Siedlers im Eyjafjörðr, Helgi enn mágri Eyvindarson; vgl. zu dessen Ansiedlung auf Island. Helgi enn mágri war mit Þórunn hynna verheiratet, einer Tochter Ketill flatnefs; über die Verbindung zu Ketill ist das soziale Netzwerk Ásgríms u. a. mit dem Barðis gekoppelt.

<sup>6</sup> Vgl. dazu vor allem *Austfirðinga sögur* a. a. O., 1950.

<sup>7</sup> Vgl. *Þorsteinns saga Síðu-Hallsonar* a. a. O., Kap. 7, S. 319; vgl. auch *Droplaugarsona saga*. In: *Austfirðinga sögur*, hg. v. J. Jóhannesson. ÍF 11, Reykjavík 1950, S. 135-180, bes. Kap. 2, S. 141 (vgl. *Die Geschichte von den Söhnen der Droplaug*. In: *Sieben Geschichten von den Ostland-Familien*, hg. v. F. Niedner, übertr. v. G. Neckel. Thule 12, Jena 1913, S. 103-137).

<sup>8</sup> Vgl. *Íslendingabók. Landnámabók* a. a. O. ÍF 1.2, 1968, XXVII. *Oddaverjar* (Genealogische Skizze).

<sup>9</sup> Vgl. *Eyrbyggja saga* a. a. O., Kap. 65, S. 180 ff.: Neben Snorri engagierte sich demnach Guðmundr inn ríki am meisten zu Barðis Gunsten nach dem *Heiðarvíg*, wie oben bereits zitiert worden ist. Die *Eyrbyggja saga* informiert zudem detailliert über das aktive, strategische "networking" des 'in die Jahre gekommenen' Goden Snorri.

-> Partei 1 - von Gestr (W) zu Illugi inn svartí (S) in Richtung Osten

Die *strong ties* der *Partei 1* um Illugi inn svartí reichen von *Westen*, über Vermundr inn mjóvi, den Bruder Styrrs, nach *Nordwesten* und in den *Süden*. Die *Partei 1* ist ebenfalls über Verschwägerungen mit den Netzwerken von Síðu-Hallr im *nördlichen Osten* und von den Vápnfirðingar im *Osten* verbunden.<sup>1</sup> Das illustriert die folgende Skizze.

|  |                   |  |
|--|-------------------|--|
| <b>Partei 1</b>  | <b>Gestr (W)</b>  | -> <b>strong ties/ Verwandtschaft - Borgfirðingar (S)</b> <sup>2</sup> |
| <u>Starke Netzwerkverbindungen von Gestr Þórhallason bestehen:</u><br>mit Kleppjárn Háreksson, Illugi inn svartí und Þorsteinn Gíslason im Süden   |                   |  |
| <b>Partei 1</b>  | <b>Gestr (W)</b>  | -> <b>weak ties/ Síðu-Hallr (N-O) - Vápnfirðingar (O)</b>              |
| <u>Schwache Netzwerkverbindungen von Gestr Þórhallason bestehen:</u><br>mit Síðu-Hallr im Osten, über Kleppjárn's (S) <i>Freundschaft</i> mit Síðu-Hallr und Þorsteinn Síðu-Hallsson (man denke an Gestrs Aufenthalt bei Þorsteinn in Norwegen). <sup>3</sup><br>mit den <u>Vápnfirðingar</u> im Osten, über die <i>Verschwägerung</i> <sup>4</sup> von Þorsteinn Síðu-Hallsson. Dieser ist verheiratet mit Yngvildr, Tochter von Bjarni Brodd-Helgason. |                   |  |
| <b>Partei 1</b>  | <b>Illugi (S)</b> | -> <b>weak ties/ ehem. Schwäger - Þorgísl Arason (N-W)</b>             |
| <b>Partei 1</b>  | <b>Illugi (S)</b> | -> <b>weak ties/ ehem. Verbindung - Síðu-Hallr (N-O)</b>               |
| <u>Schwache Netzwerkverbindungen Illugis bestehen über die <i>vormalige Schwägerschaft</i>:</u><br>mit Þorgísl (s. o., Partei 2): Ljótr Síðu-Hallsson ist verheiratet mit Helga Einarsdóttir, Guðmundr's Nichte. Deren Tochter Guðrún ist verheiratet mit Ari Þorgilsson von Reykjanes, Sohn des Þorgísl Arason. <sup>5</sup>  |                   |  |

Tab. 3: Skizze der *Partei 1*

<sup>1</sup> Vgl. *Vöðu-Brands Þáttr*, In: *Ljósvefninga saga með Þáttum*, hg. v. B. Sigfússon. ÍF 10, Reykjavík 1940, S. 123-139, bes. Kap. 5 (12), S. 138 f.: Guðmundr inn ríki führt eine Auseinandersetzung mit Þorkell Geitisson vom Krossavík im Vápnafjörðr (*Osten*), wobei dieser von Þorsteinn Síðu-Hallsson unterstützt wird. Den erwirkten Ausgleich bekräftigt man durch eine Eheallianz zwischen den bis dahin gegnerischen Parteien: Þorkell Geitissons heiratet Jörunn Einarsdóttir, Guðmundr's 'Nichte' (die Tochter von dessen Bruder Einar von Þverá). Jörunn wird sehr positiv beurteilt, als "*inn mesti kvenskörungur, sem ætt hennar var til*" (S. 139). Ihre spätere Initiative wird hervorgehoben im *Vöðu-Brands Þáttr*, aber auch in der *Vápnfirðinga saga*: In: *Austfirðinga sögur*, hg. v. J. Jóhannesson. ÍF 11, Reykjavík 1950, S.21-65, Kap.19, S. 63 ff.; vgl. *Die Geschichte von den Männern an der Waffenförde*. In: *Sieben Geschichten von den Ostland-Familien*, hg. v. F. Niedner, übertr. v. G. Neckel. Thule 12, Jena 1913, S.15-46, Kap. 18, S. 45: Nachdem sie sich mit Þorkell beim Vápnfjörðr angesiedelt hatte, sorgte sie für die Beilegung des Konflikts zwischen den 'Cousins' Bjarni Brodd-Helgason und (ihrem Ehemann) Þorkell Geitisson, um die sich bereits viele Männer vergeblich bemüht hatten.

<sup>2</sup> Diese Bezüge macht die *Heiðarvíga saga*, wie gezeigt worden ist, implizit, nicht explizit deutlich.

<sup>3</sup> Þorsteinn ist Sohn von Síðu-Hallr und Joreiðr, Tochter von Yngvildr und Þiðrandi. Vgl. zur Genealogie des Þorsteinn etwa *Vápnfirðinga saga* oder *Droplaugarsona saga*; vgl. *Austfirðinga sögur* a. a. O., 1950, Anhand: *Ættaskrár* VI a, *Síðumenn*, VI b, *Síðumenn*, framh.; vgl. *Þorsteins þáttr stangarhöggs*. In: *Austfirðinga sögur*, hg. v. J. Jóhannesson. ÍF 11, Reykjavík 1950, S. 67-79, bes. S. 78 f.; hier werden Nachkommen Þorsteins in direkter Linie bis hin zur Mutter der Söhne Sturlas genannt; vgl. *Die Erzählung von Thorstein Stangenhieb*. In: *Sieben Geschichten von den Ostland-Familien*, hg. v. F. Niedner, übertr. v. G. Neckel. Thule 12, Jena 1913, S. 47-56.

<sup>4</sup> Vgl. *Þorsteins saga stangastöggs* a. a. O., S. 78; vgl. *Þorsteins saga Síðu-Hallsonar* a. a. O., Kap. 2, S.302 (und S. 302, Anm. 6), zu Þorsteinn: "*Hann fekk sér ok góða mægð ok traust þeira Vápnfirðinga*"; vgl. *Das Bruchstück von Thorstein, dem Sohn Siduhalls* a. a. O., Kap. 2, S. 143 (sinngemäß): "*verschaffte er sich dazu eine wertvolle Schwägerschaft, den Beistand der Leute von der Waffenförde*".

<sup>5</sup> Vgl. zu Ari Þorgilsson, der wohl Sohn des Sohn Þorgísl Arason ist, etwa: *Þorsteins saga Síðu-Hallsonar* a. a. O., Kap. 7, S. 319; *Fóstbræðra saga* a. a. O., Kap. 2, S. 124 ff.



-> Fazit und Perspektive - zur Rezeption des Symbolsystems der Saga

Die *Heiðarvíga saga* evoziert, nach dem namengebenden Kampf und angesichts drohender Eskalationen, die in der *Íslendingabók* aufgezählten ersten Siedler und ihre Nachkommen, die in den zentralen Bezirken Islands leben. Sie sind in den *Íslendingasögur* vertreten und werden in der *Landnámabók* im einzelnen vorgestellt. Weitere Auseinandersetzungen infolge der Fehde in der *Heiðarvíga saga* würden letztlich die isländische Bevölkerung in den Regionen, die ursprünglich bei der Besiedlung der Insel als Wohnsitze erschlossen worden sind, im besten Fall 'nur' dezimieren. Im schlimmsten Fall könnte diese in den *Isländersagas* beschriebene Gesellschaft als Konsequenz einer Fehde ausgelöscht werden.

Die Fehde in der *Heiðarvíga saga* beginnt nahe dem Breiðafjörðr im Westen. Von hier stammen die Nachfahren der ersten Siedlerin in dieser Gegend, von Auðr (oder Unnr) djúpúðga, Tochter von Ketill flatnefr. In der Schlußsequenz der *Heiðarvíga saga* werden dann zuletzt auch die Nachkommen des ersten Siedlers im Norden aktiv. Mit dem Ziel, die Fehde beizulegen, wird hier das Netzwerk um Guðmundr inn ríki im Eyjafjörðr, d. h. *im Norden*, mobilisiert, das auf den Siedler Helgi inn mágri, den Sohn von Eyvindr austmaðr, zurückgeht. Nach dem *Heiðarvíg* hätte sich andernfalls, wenn eine Einigung nicht zustande gekommen wäre, der Konflikt auch auf die *weak ties* der involvierten Gruppen erstreckt, die aber an der Fehde bis dahin gänzlich unbeteiligt gewesen sind. Durch die bisherigen Maßnahmen für die Rache und durch die Rekrutierungen von Personal für weitere Vergeltungen wären zusätzliche Solidarbeziehungen gewissermaßen aktiviert worden, was zu einer noch größeren Ausweitung der Schwierigkeiten geführt hätte.

In diesem Sinne stünden in einem prinzipiell denkbaren weiteren Verlauf der Auseinandersetzungen, der gemäß der sozialen Rationalität der *Isländersagas* hypothetisch entworfen werden kann, die Síðumenn, d. h. die Leute um Síðu-Hallr, Nachfahren von Hrollaugr Rögnvaldsson Mœrajarl, dem ersten Siedler im Osten, in der Pflicht. Sie würden über ihre Allianzen erstens mit dem Goden Guðmundr inn ríki (*Partei 2*) und zweitens mit den Goden Illugi inn svartí und Kleppjárn Háreksson (*Partei 1*) einbezogen werden, so daß sie mit Loyalitätsproblemen konfrontiert wären. Die Mosfellingar um Gízur hvítí, mithin die Nachkommen des ersten Siedlers Ketilbjörn enn gamli Ketilsson im Süden Islands, würden darüber hinaus involviert, da sie durch ihre Schwägerschaft mit der Partei um Síðu-Hallr zur Solidarität verpflichtet sind.<sup>1</sup> Gízur hvítí aus dem Süden wiederum ist mit Ásgrímr Elliði-Grímsson im Norden verschwägert, wie die vorstehende Übersicht (in einem Ausschnitt) zeigt. Auch diese kurze, auf das Saga-Sozialsystem insgesamt gerichtete Skizze deutet also (einmal mehr) an, wie eng die verwandtschaftlichen Beziehungen und die dementsprechenden Verpflichtungen in der *Heiðarvíga saga* gestaltet sind - und auch, wie die Kontrastierung mit einigen Sagatexten zeigt, im Korpus der *Isländersagas*. Die Reihe der Verkettungen und Überschneidungen von Netzwerken in den *Íslendingasögur* ließe sich, je nach Sichtweise und Schwerpunktsetzung, noch weiter (und nahezu unbeschränkt) fortsetzen.

<sup>1</sup> S. o., Tab. 2: Skizze der *Partei 2*, zur Eheallianz zwischen Gróa Síðu-Hallsdóttir und Teitr Gízurarson.

## b. Die sagatypische männliche Vermittler-Rolle: Eiðr Skeggjason als Makler zwischen sozialen Teilnetzwerken

\* Zu sozialen Positionen, Kompetenzen, Interessen und Funktionen von Vermittlern \* Kontrolle und Integration der Parteien als Funktion der Mediatoren nach dem *Heiðarvíg* \* Skizze der Netzwerkverktungen von *Partei 1*, *Partei 2* und Eiðr Skeggjason

### \* Zu sozialen Positionen, Kompetenzen, Interessen und Funktionen von Vermittlern

Die *Heiðarvíga saga* einige weitere Aspekte der Problematik, die mit dichter Netzwerkverktung einhergeht, zum Ausdruck. Dabei spielt die bewußte Intervention von Eiðr Skeggjason eine wichtige Rolle. Eiðr erscheint als sozial kompetenter und einflußreicher Mann, der als Mediator auftritt. Er steht außerhalb der aktuellen Fehde,<sup>1</sup> und er ist mit den Protagonisten *im Norden* und *im Süden* verbunden. Als Mitglied beider Konfliktparteien warnt Eiðr, nach Þorgísls eher zwangsläufigen Übernahme der Rolle, in der er den Ausgleich mit Beteiligten herbeiführt, vor weiteren Streitigkeiten, gleichgültig ob sie von "unseren" Männern oder von andern ausgehen: "*hvárt er þat gera várir menn eða aðrir*".<sup>2</sup> Seine Einschätzung ist der ähnlich, die von dem Goden Snorri oder dem Ratgeber Þórarinn geäußert worden ist, wonach bei weiteren Provokationen dramatische Konsequenzen drohten.

Ein 'weiser Ratgeber' wie Þórarinn inn spaki, gemessen an seiner zum Einsatz gebrachten Erfahrung ein älterer Mann, wendet seine sozialen Kompetenzen an, um im Vorfeld der Rache als Strategie Barðis Partei bei ihren Vorbereitungen zu unterstützen.<sup>3</sup> Ähnliches gilt in bezug auf seine Potentiale für den Vermittler Eiðr Skeggjason. Er wird in der Schluß- und Versöhnungssequenz der *Heiðarvíga saga* explizit als alter Mann bezeichnet: "*þá stendr upp einn gamall maðr, ok var þar Eiðr Skeggjason*".<sup>4</sup> Interessant erscheint in diesem Zusammenhang ein Erfahrungswert aus der ethnologischen (Feld- und) Netzwerkforschung, demzufolge ein "Problemlöser" proportional zu seinem steigenden Alter geschickter in der Aktivierung seiner Beziehungen wird.<sup>5</sup> Je älter und mithin erfahrener ein Vermittler ist, desto markanter kann er demnach, wenn erwünscht oder für das angestrebte Ziel erforderlich, sein

<sup>1</sup> Eine wichtige Quelle für den Akteur Eiðr Skeggjason ist die *Þórðar saga hreðu* a. a. O. Zu seiner Rolle als Vermittler: *Loyalität gegenüber Partei 1* - ergibt sich über Eiðrs 'Nichte' (bzw. Schwestertochter), also zunächst über die genealogische weibliche Linie. *Loyalität gegenüber Partei 2* - ergibt sich über Eiðrs Ziehsohn Barði und seinen (früheren) Nachbarn Guðmundr Sölmundarson, also über die soziale Verwandtschaft der Männer; zudem gehörten Guðmundrs Ahnen neben Eiðrs Vater und Großvater zu den Landnehmern im Norden.

<sup>2</sup> *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 37, S. 317; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 27, S. 337: "ganz gleich ob es unsre Leute sind oder die andern".

<sup>3</sup> Zahlreiche *Isländersagas* kennen den Typus des Rechtskundigen namens Þórarinn, der ausgewogen als 'weiser Ratgeber' urteilt; vgl. zu Þórarinn inn spaki die Querverweise in *Heiðarvíga saga* a. a. O., S. 255, Anm. 3.

<sup>4</sup> Ebd., Kap. 37, S. 317; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf*, Kap. 27, S. 337: "Da steht ein alter Mann auf, das war Eid Skeggis Sohn".

<sup>5</sup> Vgl. auch z. B. den bereits älteren Snorri goði in der *Grettis saga Ásmundarsonar* a. a. O., Kap. 49, S. 158.

Netzwerk sogar dem strukturalen Geflecht der Gesellschaft zuwiderlaufen lassen. Das heißt, die qualifizierte Person besitzt die Fähigkeiten, die gesellschaftlichen Richtlinien bzw. Begrenzungen im eigenen Interesse auszulegen und die Normen eher zu benutzen, als sie zu befolgen. 'Weise' - in diesem Sinne routinierte und dabei vergleichsweise alte - Männer beweisen ihre Stärken folglich in ihren erfolgreichen Maßnahmen, für die sie die Grenzen der institutionellen und sozialen Ordnung gleichsam flexibel handhaben.<sup>1</sup>

\* Kontrolle und Integration der Parteien als Funktion der Mediatoren nach dem *Heiðarvíg*

Die endgültige Beilegung der Fehde führen Snorri goði, Þorgísl Arason, Illugi svarti und Guðmundr inn ríki herbei. Mit den einflußreichen Goden sind außerdem die mit ihnen verknüpften sozialen Netzwerke betroffen, die im Verlauf der *Heiðarvíga saga* entweder direkt mobilisiert oder indirekt evoziert werden. Dabei wird die Gefährdung des Gemeinwesens in der Saga entweder eher auf strukturaler Ebene und mittelbar in den Blick gebracht, oder von Mediatoren ausdrücklich warnend in Erinnerung gerufen.

Die soziale Position des Vermittlers bildet einen konstituierenden Bestandteil der Fehde. Der Mann, der diese Funktion erfüllt, vermag im Idealfall das Ansehen aller Beteiligten zu bewahren, ohne dabei die Gemeinschaft zu gefährden. Sollte nun, gemessen an den stereotyp stattfindenden Vermittlungen in den *Isländersagas*, die Fehde als Regulativ der Gesellschaft letztlich überflüssig sein? Das ist keineswegs der Fall. Nach der (wenn auch nach heutigen Vorstellungen vielleicht paradox) gerade durch die Fehde erzielten Wiederherstellung verletzter Ehre sorgen anschließend Mediatoren für die Begrenzung des Schadens. Sie treiben die Einigung zwischen den gegnerischen Parteien voran und schützen so das Kollektiv. Neben der wichtigen Möglichkeit, die gesellschaftliche Balance zu restituieren, liefert eine Fehde darüber hinaus den Allianzpartnern der Gruppen eine Chance, ihre Verpflichtung einzulösen und so ihre Ehre zu beweisen. Sie können damit entweder ihren guten Ruf wahren, oder ihr Ansehen sogar erhöhen, wenn sie sich vorbildlich im Sinne der Regeln bewähren. Die soziale Position des Vermittlers garantiert also einerseits Schadensbegrenzung und Schlichtung, und sie stellt andererseits sicher, daß die Beteiligten ihre Aufgaben wahrnehmen, die Herausforderungen annehmen und damit die ethischen Anforderungen an soziales Handeln erfüllen. Um zu verhindern, daß die Gemeinschaft unkalkulierbaren Risiken ausgesetzt wird, sind Kompromisse erforderlich. Sie sind umso wichtiger, je größer die Zahl der einander überschneidenden Verpflichtungen im Verlauf der Fehde wird.

Das gesellschaftliche Gleichgewicht nach einer Krise wiederherzustellen, was in der Regel durch die Intervention des Vermittlers erreicht wird, ist der Norm nach das wichtigste Ziel in vorstaatlichen Gesellschaften. Im Rückgriff auf die

<sup>1</sup> Vgl. hierzu die "handlungsorientierte und interessensoziologische" *transaktionale Ethnologie*, in: Wörterbuch der Ethnologie a. a. O., 1987, S. 149 f.

sozialethnologische Forschung soll in meiner Arbeit noch deutlicher werden,<sup>1</sup> daß das "Sagauniversum" der *Isländersagas* im wesentlichen als eine solche präsentiert wird.

\* Skizze der Netzwerkverkettungen von *Partei 1*, *Partei 2* und Eiðr Skeggjason

Eiðr Skeggjasons erster Versuch,<sup>2</sup> noch vor der Fehde, anlässlich der Provokation von Gísli Þórsteinsson gegenüber Barði, zu einer Beruhigung der Lage beizutragen, ist zunächst gescheitert. Nach dem *Heiðarvíg* plädiert Eiðr ein zweites Mal für eine Konsolidierung, und das ungeachtet der Verluste, die erlitten hat. Seine beiden Söhne sind im Kampf gegen Barðis Brüder Steingrím und Steinn gefallen.<sup>3</sup> Eiðr ist aus mehreren Gründen prädestiniert, als Vermittler aufzutreten. Er ist beiden Seiten verbunden, nicht aktiv in die Fehde involviert und aufgrund von Erfahrung, Wissen und sozialer Kompetenz in der Lage, seine Kenntnisse zugunsten des Gemeinwesens zu benutzen. Meine nachstehende Skizze der Netzwerkverkettungen Eiðr Skeggjasons verdeutlicht, auch wenn sie sehr knapp ist, sehr gut die Eignung dieses Mannes als Mediator:

|                  |  |
|------------------|--|
| <i>Partei 1:</i> | Illugi inn svartí (S)  |
|                  | -> <i>Verschwägerung</i> mit Miðfjarðar-Skeggi (N) und dessen Sohn Eiðr (S/ N) |
| <i>Partei 2:</i> | Víga-Barði (N)   |
|                  | -> <i>Nachbarschaft</i> mit Miðfjarðar-Skeggi (N) und dessen Sohn Eiðr (N/ S)  |

Tab. 4: Zum Netzwerk des *Eiðr Skeggjason*

Die Allianz Eiðr Skeggjasons mit der *Partei 1 im Süden* besteht primär über eine Verschwägerung: Illugi inn svartí ist verheiratet mit Ingibjörg,<sup>4</sup> der Tochttertochter (d. h. Enkelin) des Miðfjarðar-Skeggi; Skeggi ist der Vater von Ingibjörgs Mutter Þorgerðr.<sup>5</sup> Die Beziehung Eiðrs und Illugis inn svartí ist durch eine spätere (wenn man so will) sekundäre Herstellung einer nachbarschaftlichen Beziehung noch gestärkt worden: Eiðr, der aus dem Miðfjörðr *im Norden* stammt, hat sich in relativ fortgeschrittenem Alter endgültig im Borgarfjörðr angesiedelt, wie die *Þórðar saga hreðu* wahrscheinlich macht.<sup>6</sup> Im Alter schließt sich dann auch Eiðrs Vater Skeggi als Nachbar dem Netzwerk *im Süden* an, indem er seinen Lebensabend bis zu seinem Tod auf dem Hof Áss im Borgarfjörðr bei Eiðr verbringt.

Eiðr ist zudem mit Barðis *Partei 2* beim Húnaþing *im Norden* verbunden. Während seiner Kindheit war er, als Sohn Skeggis im Miðfjörðr, deren Nachbar.

<sup>1</sup> Vgl. insbes. Kapitel III.

<sup>2</sup> Vgl. *Ljósveitinga saga* a. a. O., Kap. 15 (25), S. 84, Anm. 1, mit Querverweisen zu Eiðr Skeggjason.

<sup>3</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap 31, S. 305; hier wird signalisiert, daß sich (u. a.) diese vier Männer in ihrem 'letzten Kampf' heroisch bewähren. Vgl. *Grettis saga Ásmundarsonar* a. a. O., Kap 62, S. 201 und S. 201, Anm. 2, zu Eiðr und seinen Söhnen.

<sup>4</sup> Vgl. *Gunnlaugs saga ormstungu* a. a. O., Kap 4, S. 58 und S. 58, Anm. 2.

<sup>5</sup> Zu Miðfjarðar-Skeggi Skinna-Bjarnsson, dem Sohn des ersten Siedlers Björn Skútaðar-Skeggjason in Reykir im Miðfjörðr bzw. Húnaþing, vgl. etwa *Landnámabók* 1.2, a. a. O., S. 212, oder *Þórðar saga hreðu* a. a. O., Kap. 2, S. 169.

<sup>6</sup> Vgl. *Þórðar saga hreðu* a. a. O., Kap. 14, S. 225.

Auch in seiner Jugendzeit und als junger Erwachsener hat Eiðr am Miðfjörðr gelebt, bis er später zu seinem Ziehvater Þórðr auf den Hof Óss umgezogen ist.<sup>1</sup>

Die nachbarschaftlichen Verbindungen Eiðrs *im Norden* bringen - auch wenn sie zur Zeit des *þing*, das nach dem Kampf im Hochland stattfindet, nicht mehr aktuell bestehen - Verantwortungen mit sich, die auf gemeinsame Interessen der Nachbarn in einer Region zurückgehen, wie nachstehend noch erläutert wird. Würden, hypothetisch gesprochen, in der *Heiðarvíga saga* die Spannungen zwischen den unmittelbar betroffenen Parteien Barði (*Partei 2*) *im Norden* und Illugi (*Partei 1*) *im Süden* eskalieren, dann stünde Eiðr in der Pflicht, für seinen sozialen Verwandten und Nachbarn Illugi inn svarti gegen Barði zu agieren - mit dem er aber ebenfalls, als ehemaliger Nachbar, verbunden ist. Die Ausweitung des Streites im Anschluß an das *Heiðarvíg* müßte, im Sinne der sozialen Rationalität im Saga-Sozialsystem, sukzessive auch die Verwandten Eiðrs *im Norden* mit einbeziehen. Eiðr sähe sich demnach letztlich mit einem Loyalitätskonflikt konfrontiert, das dem oben dargelegten Schwäger-Rache-Problem von Þorgísl ähnlich ist. Barði hätte umgekehrt das Problem, gegen die Verwandten Eiðrs, die in seiner unmittelbaren Nachbarschaft *im Norden* leben, antreten zu müssen.

In diesem Beispiel zeichnet sich die Schwierigkeit ab, die bei Streitigkeiten von unmittelbar Benachbarten aus mehreren Gründen besteht: Die engen regionalen Verflechtungen der Netzwerke rufen in einer Krise gefährliche Spannungen hervor, die sich wegen der Komplexität der Beziehungen innerhalb eines Bezirkes kaum regulieren lassen. Damit würden in einem entsprechenden Fall, etwa nach einer Rache, Schädiger und Geschädigte einander direkt gegenüberstehen, sobald die Kämpfer ihrer Verpflichtung nachkämen, ihre Taten publik zu machen. Diese Konfrontation müßte aber, wie es die Norm verlangt, sofortige weitere Erschlagungen nach sich ziehen, so daß die Bevölkerung der betreffenden Gegend dramatisch dezimiert und das soziale und ökonomische Gefüge zwischen Nachbarn geradezu außer Kraft gesetzt würde.

---

<sup>1</sup> Vgl. *Þórðar saga hreðu* a. a. O., Kap. 2 f., S. 169 ff.

Dagegen sind funktionierende Nachbarschaftsbeziehungen jedoch unverzichtbar, zumal wenn man - wie in den *Isländersagas* (je nach Kontext mehr oder weniger explizit) artikuliert - die geringe Besiedlungsdichte, die extremen klimatischen Bedingungen und die knappen Ressourcen bedenkt, die ein verstärktes 'Aufeinander-Angewiesen-Sein' der benachbarten Anwohner mit sich bringen.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Vgl. ebd., Kap. 4, S. 180 ff., liefert ein Indiz dafür: Als Eiðr und sein Ziehvater Þórðr (N) von einer Handelsfahrt kommend im Borgarfjörðr (S) anlegen, eskaliert ein Konflikt und Þórðr tötet zwei Männer. Eiðrs Vater Skeggi greift nicht ein, obwohl sich hier ein begründeter Anlaß böte, gegen Þórðr anzutreten, den Skeggi als Gegner betrachtet, obwohl er auch der Ziehvater seines Sohnes ist. Dieser bestärkt den Vater Skeggi in seinem Zögern und betont: "*ok láttu eigi þá fæð, sem á millum ykkar hefir verit, svá ríkt ganga, at þú virðir meira en þat, at hann er ór því heraði, sem þú ert*" (S. 182); vgl. *Die Geschichte von Thord und seinem Ziehsohn* a. a. O., Kap. 9, S. 226: "Laß du die Kühle zwischen euch nicht so weit gehen, daß du darüber vergißt, daß er aus derselben Gegend ist wie du". Þórðr prophezeit dennoch viel später, daß sich Unruhen am Miðfjörðr nicht vermeiden ließen; dort hätte es immer schon mehr Konflikte gegeben als in anderen Regionen des Landes (*Þórðar saga hreðu* a. a. O., Kap. 14, S. 226; vgl. *Die Geschichte von Thord und seinem Ziehsohn* a. a. O., Kap. 25, S. 264). Ein Grund dafür ist sicherlich, daß der Norden Islands von Anfang an dicht bevölkert war, wie es (wie bereits zitiert) in der *Landnámabók* heißt (vgl. *Landnámabók* 1.2, a. a. O., S. 211).

### c. Die sagatypische weibliche 'Vermittler'-Rolle: Auðr Snorradóttir als Konnex zwischen isländischen und norwegischen Teilnetzwerken

\* Zum genealogischen und sozialen Netzwerk der Auðr, Enkelin von Illugi inn rauði \* Illugi inn rauði als Makler zwischen sozialen Teilsystemen \* Auðr Snorradóttir als Stammutter der Bjarkeyingar \* Zum weiblichen Objekt und Subjekt als integratives Element in den *Isländersagas*: Soziale, ethische und historische Integration \* Perspektiven: Struktur, Stoff und Geschichte der *Isländersagas* als Erkenntnisziel

#### \* Zum genealogischen und sozialen Netzwerk der Auðr, Enkelin von Illugi inn rauði

Die *Heiðarvíga saga* berichtet, daß Þorgísl, nach seiner Ehe mit Gríma Hallkelsdóttir *aus dem Süden* (wie ermittelt werden konnte), bei Þverá *im Norden* erneut heiratet.<sup>1</sup> Mit dieser Eheschließung sind weitere und neue Verbindungen im gesellschaftlichen Netzwerk etabliert worden. Die Saga erwähnt, daß Snorri goði und Þorgísl zwei Schwestern zur Frau haben.<sup>2</sup> Damit läßt sich die verwandtschaftliche Ausgangslage dieser Allianz indirekt erschließen. So erzählt die *Heiðarvíga saga* eingangs von den Hintergründen der Verbindung von Snorri und Auðr, der Tochter des Víga-Styrr. Auch die *Eyrbyggja saga* kennt diese Umstände. Die Verschwägerung der beiden Goden bestimmt entscheidend den Verlauf der Ereignisse in der *Heiðarvíga saga*. In ihrem Schlußteil führt diese Saga dann eine Tochter Snorris namens Auðr ein, als deren Mutter - überraschenderweise, wenn man an Snorris Ehe mit Auðr Styrsdóttir denkt - nicht etwa Auðr (Styrsdóttir), sondern Þuríðr genannt wird, eine Tochter von Illugi inn rauði Hrólfsson. Illugi inn rauði wird damit in dieser Saga zwar nur am Rande erwähnt, als Muttervater (d. h. Großvater) von Auðr, doch mit dieser Andeutung wird ein ganzer Horizont aufgerissen, der im nachfolgenden Passus skizziert wird. Illugi inn rauði erscheint demnach als eine eigentlich tragende Figur der Konstellationen in der Saga, auch wenn er lediglich mittelbar in den Blick rückt.

Vor dem Hintergrund dieser Zusammenhänge besteht eine gewisse Wahrscheinlichkeit, daß die besagten Schwestern, über die Snorris und Þorgísls Verschwägerung besteht, beide Töchter von Illugi inn rauði sind.<sup>3</sup> Diese Annahme setzt voraus, daß Auðr nicht eine illegitime Tochter Snorris ist, wogegen mehrere Indizien sprechen: Erstens die Spekulation der *Heiðarvíga saga* in bezug auf die Heirat von Auðr und Barði, daß die Mitgift für Auðr sicherlich beträchtlich war, zweitens die Charakterisierung von Auðr als "*skörungr*", d. h. als patente und sozial kompetente Frau, und drittens die

<sup>1</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 33, S. 311: "*Var þar kominn Þorgísl Arason norðan um land frá brúðhlaupi sínu*"; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 26, S. 333: "Da war Thorgils, Aris Sohn, von seiner Hochzeitsfahrt aus dem Nordland zurückgekommen".

<sup>2</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 37, S. 318: "*Þorgísl var annarr maðr, vinr Snorra; þeir áttu systur tveir*"; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 27, S. 337: "Als zweiter wird Thorgils genannt, Snorris Freund. Die beiden hatten zwei Schwestern zu Frauen".

<sup>3</sup> Vgl. dazu den Hinweis auf Þorgísl Arason, in: *Borgfirðinga sögur* a. a. O., 1938, S. 363 (Nafnaskrá); meine Netzwerkanalyse der *Heiðarvíga saga* hat dagegen, wie in Kapitel II ausgeführt worden ist, einen anderen genealogischen Kontext ergeben.

Betonung der großen Liebe Snorris zu dieser Tochter Auðr.<sup>1</sup> Dieser Lesart zufolge heiratet Barði mit Auðr also eine Tochtterochter (d. h. eine Enkelin) von Illugi inn rauði. Die *Eyrbyggja saga* bestätigt, daß Snorri gemeinsam mit Þuríðr, der Tochter von Illugi inn rauðr, eine Tochter namens Unnr (Auðr) hat, die er mit Víga-Barði verheiratet.<sup>2</sup>

Welche Auswirkungen auf das gesellschaftliche Netzwerk im "Sagauniversum" lassen sich von diesen genealogischen Prämissen und der zitierten Information der *Heiðarvíga saga* ableiten, daß Auðr Snorradóttir von Illugi inn rauði abstammt? Im Folgenden ist der soziale Kontext näher zu untersuchen, der sich in den *Isländersagas* und der *Landnámabók* um Illugi inn rauði abzeichnet. Die Resultate dürften weiteren Aufschluß über die Situation in der *Heiðarvíga saga* geben.

#### \* Illugi inn rauði als Makler zwischen sozialen Teilsystemen

Die *Harðar saga* erzählt im 11. Kapitel von der Ehe des Illugi inn rauði Hrólfsson und der Þuríðr Grímkelsdóttir.<sup>3</sup> Dem Namen nach, der in den *Íslendingasögur* regelmäßig in Anlehnung an die Namen der Vorfahren verliehen wird, könnte - rein hypothetisch und dabei doch typisch für die (oben mehrfach dargelegte) Latenz des Erzählsinns bzw. Erzählerwissens der Sagas - Barðis 'Schwiegermutter' Þuríðr als Tochter vom Ehepaar Illugi und Þuríðr Grímkelsdóttir abstammen. Denn in den *Isländersagas* manifestiert sich auch die Vorstellung, daß die Charakteristika und die Qualitäten der Ahnen, zusammen mit dem die Identität repräsentierenden Namen, auf die Nachkommen übergehen.

Die *Harðar saga* charakterisiert Illugi inn rauði als mächtigen Mann, als groß, stark und sehr reich. Auch die *Landnámabók* kennt Illugi und berichtet, daß er auf Hraunsás im Borgarfjörðr gelebt hat, bis er diesen Hof seinem Schwager Músa-Bölverkr übergeben hat, dem Bruder seiner Ehefrau Sigríðr. Als Vater der Geschwister (Músa-Bölverkr und Sigríðr) wird Þórarinn inn illi genannt. Illugi siedelt dann um nach Hofstaðir im Reykjadalr im Borgarfjörðr. Später erhält er von Hólm-Starri vertragsgemäß im *südlichen Westen* Islands Land, Ehefrau und Eigentum, weiß die *Landnámabók*: "*Þá fekk Illugi Jórunnar, dóttur Þormóðar Þjóstarssonar af Álptanes*".<sup>4</sup> Zudem übernimmt Illugi von Starri den Hof Hólmr inn iði (Innríhólmur) beim Akranes, *südlich* vom Borgarfjörðr, und hier siedelt auch die *Harðar saga* Illugi inn rauði an.

<sup>1</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 42, S. 326: "*Eigi er á kveðit, hvé mikit fé henni skyldi heiman fylgja, en líkligt, at vera myndi góðr sómi. Hon var skörungr, ok unni Snorri henni mikil*"; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 29, S. 344: "Es wird nicht ausgemacht, wie groß die Mitgift werden soll, aber es bleibt kein Zweifel, daß sie recht beträchtlich wird. Sie war eine kraftvolle Frau und Snorri liebte sie sehr".

<sup>2</sup> Vgl. *Eyrbyggja saga* a. a. O., Kap. 65, S. 180 f.; zu Snorri heißt es: "*Unni, dóttur sína, gipti hann Víga-Barða*"; vgl. *Die Geschichte vom Goden Snorri* a. a. O., Kap. 65, S. 163. Vgl. die Hinweise Illugi inn rauði in *Eyrbyggja saga* a. a. O., Kap. 65, S. 181 und S. 185 (Viðbætur. Ævi Snorra goða), Anm. 3, und (fast gleichlautend) in *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 42, S. 326, Anm. 1-2.

<sup>3</sup> Vgl. *Harðar saga*, Bd. I, a. a. O., Kap. 11, S. 136 ff.; vgl. *Die Saga von Hörð dem Geächteten* a. a. O., Kap. 11, S. 205 ff.

<sup>4</sup> *Landnámabók* 1.1, a. a. O., S. 78.



In der *Landnámabók* wird Illugi inn rauði als ein Nachkomme von Grímr inn háleyski bezeichnet,<sup>1</sup> als Sohn von Hrólfr Kjallaksson (Hrólfr "der Jüngere").<sup>2</sup> Durch die Beziehungen ihrer Urahnen rücken die Akteure gleichsam näher zusammen, auch wenn sie in der erzählten Zeit aktuell verschiedenen sozialen Teilnetzwerke angehören, wie das die *Landnámabók* und auch die *Isländersagas* zeigen. Der *Landnámabók* zufolge hat bereits in den Anfängen der isländischen Gesellschaft, also lange vor Barðis Eheschließung mit einer Nachfahrin von Illugi inn rauði, eine Verbindung zwischen den Aszendenten (d. h. den Vorfahren) von Illugi und Barði bestanden. Sie ist dadurch begründet worden, daß Grímr inn háleyski, Illugis Ahn väterlicherseits, gemeinsam mit Barðis Ahn mütterlicherseits, mit Kveld-Úlfr und dessen Söhnen, Island erreicht hat.<sup>3</sup> Durch Grímrs Allianz mit Hrómundr, seinem Ziehbruder, einem Vorfahr von Illugi inn svartí (*Partei 1 im Süden*), ist in der isländischen Vergangenheit die Basis geschaffen worden für die spätere Netzwerkverkettung zwischen Illugi inn rauði *im Süden* sowie Barði (*Partei 2 im Norden*) und Illugi inn svartí (*Partei 2 im Süden*).

Illugi inn rauði erscheint damit in der *Heiðarvíga saga* als ein potentieller Makler und Mediator zwischen den Konfliktparteien in dieser Erzählung, zumal er erst *nach* der Schlacht und *nach* der Beilegung der Fehde (indirekt) hinzutritt. Die mannigfaltige Vernetzung der Verwandtengruppen und Bezirke Islands kann, in bestimmten Ausschnitten, auch über den Protagonisten Illugi inn rauði erfaßt werden. So ist Illugi beispielsweise über die genealogische Verbindung mit Halldóra Hrólfsdóttir ins auðga, der Schwester seines Vaters, mit Halldóras Ehemann Gízzurr hvíti *im Süden* verschwägert.<sup>4</sup> Zudem gehen auch die Nachkommen aus dieser Ehe entsprechend (mütterlicherseits) auf Grímr inn háleyski zurück. Über diesen Grímr als Verbindungsglied in der Vergangenheit und bis in die Gegenwart sind die bis zur erzählten Zeit der *Heiðarvíga saga* (gewissermaßen) 'nachgewachsenen' Angehörigen und Verwandtengruppen mit mehr oder weniger großen Konsequenzen miteinander verknüpft und auch geeint.

Diese Gemeinsamkeiten in der Genealogie und auch in den Interessen der Isländer, die in der Sicht der *Isländersagas* wesentlich auch auf die isländischen Ursprünge zurückgehend bzw. zurückverweisen, zeichnen sich also in den Texten prinzipiell und mehr oder weniger latent ab. Dabei scheinen gewisse Wechselwirkungen zwischen der Vergangenheit (der erzählten Zeit) und der Gegenwart (der Erzählzeit) zu bestehen, die den Eindruck erwecken, als würden die *Íslendingasögur* - in zu klärender Weise und mit vor allem zu analysierender Funktion - im Sinne einer Kontinuität der Traditionen potentiell auch die isländische Zukunft beeinflussen. So hat es den Anschein, als bestünde das in den Saga-Erzählungen thematisierte homogene Bewußtsein der Wikingerzeit in der Saga-Erzählzeit des 13. und 14. Jahrhunderts fort, und als bildeten und repräsentierten die historisch vergleichsweise frühen

<sup>1</sup> Vgl. ebd., S. 63 und S. 79; vgl. *Harðar saga*; vgl. *Landnámabók* 1.2, a. a. O., Anhang: Ættaskrár VII a; hier wird Illugi inn rauði zwar angeführt, aber seine Abstammung wird nicht näher erläutert.

<sup>2</sup> Vgl. *Landnámabók* 1.1, a. a. O., S. 157.

<sup>3</sup> S. o., Kapitel II.

<sup>4</sup> Vgl. ebd., S. 77 ff.

Begebenheiten in der "söguöld" bis in die Gegenwart der Saga-Erzähler, im Sinne der sozialen Rationalität im "Sagauniversum", eine ungebrochene Kette von Ereignissen und von Gesetzmäßigkeiten in der als spezifisch evozierten isländischen Gesellschaft.

#### \* Auðr Snorradóttir als Stammutter der Bjarkeyingar

Die soziale Position und Funktion der Auðr Snorradóttir wird in aller Knappheit und dabei an bedeutungsvoller Stelle in der *Heiðarvíga saga* thematisiert. Ganz am Ende der Erzählung, bevor die Saga selbst den Schlußpunkt setzt mit den Worten: "Und hier ist diese Geschichte zu Ende", heißt es:

*"Auðr var gípt öðrum ríkum manni, syni Þóris hunds, er Sigurðr hét, ok eru þaðan komnir Bjarkeyingar, inir ágæztu menn".<sup>1</sup>*

"Aud wurde einem andern mächtigen Manne vermählt, einem Sohne von Thorir Hund, der hieß Sigurd; und von denen stammen die Birkeninselleute, jene hochberühmten Männer".<sup>2</sup>

Auch die *Eyrbyggja saga* weist auf die in dieser Analyse der *Heiðarvíga saga* herausgestellten Konstellationen hin. In der *Eyrbyggja saga* wird zu Snorri ausgeführt:

*"Unni, dóttur sína, gípti hann Víga-Barða; hana átti síðar Sigurðr, sonr Þóris hunds í Bjarkey á Hálogalandi, ok var þeira dóttir Rannveig, er átti Jón, sonr Árna Árnasonar, Ármóðssonar, ok var þeira sonr Víðkunnr í Bjarkey, er einn hefir göfgastr verit lendra manna í Nóregi".<sup>3</sup>*

"Seine Tochter Unn vermählte er mit Kampf-Bardi. Später bekam sie zur Frau Sigurd, der Sohn von Thorir Hund aus Bjarkö in Helgeland in Norwegen. Deren Tochter hieß Rannveig, die Jon, der Sohn Arnis, des Sohnes von Arni Arnmodssohn, zur Frau hatte. Deren Sohn war Vidkunn aus Bjarkö, der als einer der ersten Königsvasallen in Norwegen galt".<sup>4</sup>

Die Konnotationen dieser Darstellungen werden noch ausführlich und speziell hinsichtlich der Imaginationsformen des Weiblichen, insbesondere (aber nicht ausschließlich) in den *Isländersagas*, diskutiert.<sup>5</sup> Dabei (in Kapitel IV und V) werden diese weiblichen Imagines kontrastiert mit den Rollen und Funktionen der Frau in gesellschaftlichen Formationen verschiedener Orte und Zeiten im kulturellen Vergleich.

<sup>1</sup> *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 43, S. 328 (und S. 328, Anm. 1, zur - aristokratischen - Linie der Bjarkeyingar; skizziert wird eine direkte Linie zum norwegischen König Magnús berfœtrr Ólafsson kyrra).

<sup>2</sup> *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 30, S. 345.

<sup>3</sup> *Eyrbyggja saga* a. a. O., Kap. 65, S. 181 (und S. 181, Anm. 3-4, zur - aristokratischen - Linie der Bjarkeyingar).

<sup>4</sup> *Die Geschichte vom Goden Snorri* a. a. O., Kap. 65, S. 163.

<sup>5</sup> Vgl. Kapitel V, 2c, zum Beispiel der Auðr Snorradóttir.

Als Einblick und zugleich als Ausblick ergänze ich nun zu diesem Themenkomplex einige Erläuterungen und Hypothesen, die in der weiteren Diskussion zu vertiefen und vor allem zu verifizieren sind.

\* Zum weiblichen Objekt und Subjekt als integratives Element in den Isländersagas: Soziale, ethische und historische Integration

In der *Heiðarvíga saga* macht die Verschwägerung von zwei der in dieser Erzählung wichtigen und direkt beteiligten Verwandtengruppen deren gesellschaftliche Stärkung und Machtzuwachs deutlich. Gemeint ist die Allianz von Snorri und Styrr, die symbolisch durch die Verheiratung von Auðr Styrsdóttir an Snorri goði bekräftigt wird. Wie in diesem Beispiel figuriert die Frau in den *Íslendingasögur*, wie bereits angedeutet, relativ häufig als Objekt männlichen sozialen Handelns bei der Eheschließung. Die spätere Heirat von Auðr Snorradóttir und Víga-Barði, d. h. diese zwischen Snorri und Barði vereinbarte Allianz, zielt in ähnlicher Weise auf eine Stabilisierung des gesellschaftlichen Status der Beteiligten und auf eine engere, stärkende verwandtschaftliche Vernetzung.

Auch in der *Eyrbyggja saga* zeigt die Bedeutung von Allianzen und erwähnt die Strategien Snorri goðis für die Netzwerkbildung. Zunächst berichtet die Saga, daß sich Snorri zwei Jahrzehnte lang, nachdem er zum Gehöft Tunga im Sælingsdalr umgesiedelt ist, gegen unfreundliche Neider behauptet hat: "*ok hafði hann fyrst heldr öfundsamt setr, meðan þeir lifðu stórbokkarnir (...), þeir er óvinir hans váru*".<sup>1</sup> Diese Darstellung impliziert nicht zuletzt, daß Snorri räumlich entfernt ist von seinen unmittelbaren Allianzpartnern und seinen angestammten Nachbarn. Sein persönliches soziales Netzwerk fehlt. In diesem Rahmen würde im Normalfall Einigkeit bestehen über die Verteilung der sozialen Funktionen und Positionen, und Snorris Vormachtstellung würde wahrscheinlich nicht in dem Maße hinterfragt werden. Umgekehrt berichtet die Saga, daß sich die Lage mit dem Tod der alternden Konkurrenten immer mehr entspannt. Zudem zeigt sich, daß die kritische Haltung gegenüber Snorri im Alter (vielleicht auch wegen seiner zunehmenden körperlichen Schwäche?) abnimmt und weiter sinkt, je stärker die Bindungen des Goden in der Region im Breiðafjörðr werden. Mit steigendem Alter kann Snorri eine wachsende Beliebtheit verzeichnen, "*þá tóku at vaxa vinsældir hans*".<sup>2</sup> Die Saga betont, daß sich das Ansehen und die Stellung des Goden sukzessive festigen, weil er den Radius seiner Allianzen mit mächtigen Männern in allen Bezirken Islands durch vielfältige Verschwägerungen erweitert: "*Þat boetti um vinsældir, at hann batt tengðir við in mestu stórmenni í Breiðafirði ok víðar annars staðar*".<sup>3</sup>

<sup>1</sup> *Eyrbyggja saga* a. a. O., Kap. 65, S. 180; vgl. *Die Geschichte vom Goden Snorri*, K 65, S. 162: "und er hatte anfangs während dieses Aufenthaltes viel unter Mißgunst zu leiden, solange angesehene Persönlichkeiten (...) lebten (...), die ihn anfeindeten".

<sup>2</sup> *Eyrbyggja saga* a. a. O., Kap. 65, S. 180; vgl. *Die Geschichte vom Goden Snorri*, Kap. 65, S. 162: im Alter "nahmen sein Ansehen und seine Beliebtheit zu".

<sup>3</sup> *Eyrbyggja saga* a. a. O., Kap. 65, S. 180; vgl. *Die Geschichte vom Goden Snorri*, Kap. 65, S. 162: "das vermehrte seine Beliebtheit, daß er sich mit den vornehmsten Männern im Borgfjord und weithin anderwärts verschwägere".

Auf der anderen Seite illustriert, neben der erwähnten Rolle des Weiblichen als Objekt männlicher sozialer Strategien für die Allianzbildung, die Funktion der Frau als eingreifendes soziales Subjekt die Rückbindung - insbesondere auch der Frau - an die Normen und Werte, von denen die gesellschaftlichen Prozesse im "Sagauniversum" reguliert werden. Auch beispielsweise die später, wie angekündigt, noch ausführlich zu analysierende Akteurin Auðr Snorradóttir agiert als soziales Subjekt, und ihre Intervention hat weitreichende Konsequenzen.<sup>1</sup> Es wird sich zeigen, daß Auðr ihren Ehemann Barði gezielt provoziert und seinen Entschluß, die Ehescheidung zu erklären, kalkuliert und gezielt lanciert hat. Zuletzt ergibt sich, daß diese weibliche Herausforderung in der *Heiðarvíga saga* auf die Bewahrung des als traditionell dargestellten isländischen Werte- und Normensystems zielt. Auðr wird hier durch ihr Engagement schließlich - implizit, aber deutlich - zu einer Garantin der isländischen Kontinuität.

Dieser für die *Isländersagas* typische Prozeß kann sich unter anderem deshalb vollziehen, weil die Sagas an die Besiedlungszeit anknüpfen. Auf dieser Grundlage schildern die Texte ihre Version von der Entstehung der isländischen Gesellschaft und Kultur. Außerdem wird der Blick in den norwegischen Vorgeschichten der *Íslendingasögur* auf die Zeit gerichtet, in der die späteren Isländer noch Norweger gewesen sind, d. h. also auf die Zeit vor der Etablierung des Isländischen. Die Anbindung an norwegische Adelsgeschlechter wird erzählerisch durch den Bezug auf die ersten weiblichen und männlichen Siedler auf Island umgesetzt, an die ersten (oder vergleichsweise frühen) Isländerinnen und Isländer also, deren genealogische Linie (im besten, idealtypischen Fall) auf aristokratische Stammütter und Stammväter in Norwegen zurückgeführt wird.<sup>2</sup>

So werden auch die Verwandtengruppen der wichtigen Protagonisten in den *Isländersagas*, etwa von Barði und Auðr in der *Heiðarvíga saga*, auf die isländische Landnahmezeit und auf zeitlich vorangegangene (vielfach) norwegische bzw. nordische (Adels-) Geschlechter bezogen. Neben der in die Vergangenheit reichenden genealogischen Anknüpfung besteht zugleich die - über die erzählte Zeit der Sagas hinausweisende - Anbindung an die im Hochmittelalter gesellschaftlich bedeutende 'oligarchische' Gruppe in Island und aristokratische Linie in Norwegen. Im einzelnen reichen die Vorfahren (speziell) von Auðr Snorradóttir gemäß den *Isländersagas* und der *Landnámabók* zurück bis zu Grímr enn háleyski. Hier, im norwegischen Hálógaland, etabliert diese Frau, die eine Nachfahrin des Norwegers Grímr und eine aktive, gesellschaftlichen Einfluß nehmende Isländerin ist, als isländische - und nicht norwegische - Stammutter das Geschlecht der Bjarkeyingar.<sup>3</sup> Von Auðr Snorradóttir, der *Isländerin*, stammt in dieser Konzeption folglich in direkter

<sup>1</sup> Vgl. Kapitel V, 2c.

<sup>2</sup> Vgl. dazu Kapitel V, 2b; dort gehe ich darauf ein, daß im Prinzip ähnlich, aber mit anderem Schwerpunkt, die *Gísla saga* die Nachkommen Súrs als relativ späte norwegische Einwanderer in Island darstellt und die Probleme ausführt, die sich daraus ergeben; (wobei neben der *Gísla saga* u. a. auch die kontinentalgermanische *Heldendichtung* am Beispiel des *Nibelungenliedes* berücksichtigt wird).

<sup>3</sup> Vgl. zum Begriff 'Stammutter' bzw. 'Gründungsmutter' etwa Kapitel V, 2c sowie Kap. V, 3 und 4.

Linie eine *norwegische* Dynastie ab.<sup>1</sup> Demnach werden offenbar die norwegische historische Realität und kulturelle Identität in diesem Entwurf mit der isländischen in engste Verbindung gebracht - vermutlich aus aktuellem Anlaß. Allem Anschein nach gehen damit - *der Idee nach* - norwegische Adelsgeschlechter aus der spezifischen isländischen Genealogie und der isländischen Kultur, Gesellschaft und Geschichte hervor.

Mit dieser Wendung am Ende der *Heiðarvíga saga* - und mit ähnlichen 'Schlußpunkten' in anderen *Isländersagas* - werden die Erzählungen augenscheinlich den denkbaren Intentionen der hochmittelalterlichen Gruppe von Rezipienten gerecht, die womöglich - als mächtigste und gebildete 'Schicht' - das größte Interesse an diesen Texten, am Sagakorpus, hatte. Diese sich in der Praxis mehr oder weniger als exklusiv betrachtende und gesellschaftlich dominierende Gruppe, die im isländischen Hochmittelalter ohne Zweifel entscheidenden politischen Einfluß ausübte, bildete sehr wahrscheinlich einen großen, vielleicht auch den hauptsächlichen Teil des Publikums der *Isländersagas*. Das schließt aber wohl nicht aus, daß auch die weitere Bevölkerung ein Interesse hatte, diese Berichte über die Anfänge und die Entwicklung der 'eigenen', als spezifisch isländisch apostrophierten Gesellschaft zu hören und daraus Selbstbewußtsein zu beziehen.<sup>2</sup> Das scheint mir im Grundsatz für sämtliche hochmittelalterlich-zeitgenössischen Einwohner Islands attraktiv und auch wesentlich zu sein, nicht ausschließlich für die 'Magnaten', die sich quasi-aristokratisch verstehen. Hinzu kommt, daß in den Zeugnissen der Gattung keine Bevölkerungsgruppe dezidiert ausgeklammert, genauer: diffamiert wird. Im Gegenteil macht der Erzählmodus der Gattung wahrscheinlich, daß sich keine der Gruppen unter der Zuhörerschaft nominell ausgeschlossen fühlte.<sup>3</sup> Außerdem ist dabei, wie bereits angedeutet, anzunehmen, daß sich für all diejenigen, die in Island ansässig waren, und zwar ganz unabhängig von ihrem gesellschaftlichen Rang, ganz wesentlich auch durch die geographischen Angaben in den *Isländersagas*, die systematisch und konsequent gemacht werden,<sup>4</sup> interessante Zusammenhänge und eine wichtige Möglichkeit der Identifikation ergeben haben.<sup>5</sup> So dürften die *Íslendingasögur* wohl Bedürfnisse, z. B. nach Wiedererkennbarkeit, erfüllt haben, deren

<sup>1</sup> Auch dazu verweise ich auf Kapitel V, 2b und 2c.

<sup>2</sup> Vgl. bes. Kapitel III, 5, zur Geschichte Islands und zum Rechtssystem im Saga-Sozialsystem.

<sup>3</sup> Eine Parallele zu diesem Sachverhalt aus dem kontinentaleuropäischen Mittelalter hat Ernst E. Metzner ergänzt. Er verweist auf die Zuhörer der *Herzog Ernst*-Dichtung. Hier werden z. B. Bauern erwähnt, die Nahrungsmittel am Hof des Fürsten abliefern. Die auf heimische Geschichte bezogene Versdichtung weiß zu berichten, daß diese nicht-adligen Leute später wiedergeben, was sie gehört und interessant gefunden haben (andernfalls würden sie vermutlich nicht oder nicht näher darüber sprechen). Am Hof ist vorgetragen worden über Herzog Ernst, und nun tradieren auch die Bauern in ihren Kreisen diese Geschichte. Man denke auch an das isländische Beispiel der *Hochzeit von Reykjahólar* in der *Porgils saga Haflíða*, vgl. Einleitung, und vgl. G. W. Weber a. a. O. 1972, S. 191; P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1993a, S. 42 f.

<sup>4</sup> S. dazu weiter oben, Kapitel II, 7; hier wird die symbolische Bedeutung der geographischen und gesellschaftlichen 'Koordinaten' in der *Heiðarvíga saga* erläutert.

<sup>5</sup> Hierzu betont auch E. E. Metzner, daß im kontinentalen Europa, in der die Adelskreise als Publikum ansprechenden höfischen Dichtung, vom 12. Jahrhundert an Ortsangaben nicht mehr 'realistisch' sind, d. h. sie können nicht mehr aufgesucht (und sogar kaum mehr ausgesprochen) werden. Damit zeichnet sich auch ab, daß sich die Aristokratie im höfischen Kontext zunehmend gegenüber anderen gesellschaftlichen Schichten abgrenzen will, indem sie ein besonderes, spezifisch zentriertes Interesse für fremde Stoffe und Bereiche vorgibt.

Vorhandensein für die isländischen Einwohner insgesamt vorausgesetzt werden können, d. h. sie vermochten den Anschein einer Interessengemeinschaft und damit eine Identität (des Wissens) zu konstituieren, die durchaus für alle Isländer - gerade auch in der Krise um die Mitte des 13. Jahrhunderts und infolge der sich vollziehenden gesellschaftlichen, politischen und kulturellen Veränderungen - bedeutsam gewesen sein konnten. Jedenfalls wird an keiner Stelle auf eine (etwaige) subversive Ideologie bestimmter Gruppen angespielt - auch nicht, indem man sich polemisch von ihnen (z. B. von weniger einflußreichen Gruppen) absetzt.

Insofern und in dieser speziellen Perspektive erscheint es legitim, in diesem Zusammenhang von der isländischen Gesellschaft als einer "Ethnie" zu sprechen.<sup>1</sup> Der Terminus wird verwendet im Sinne der kritischen Ethnologie; K. E. Müller bestimmt die Termini Ethnos oder Ethnie so: "Größere Bevölkerungsgruppe etwa von Stammesumfang mit einheitlicher Kultur, Sprache und durchgehendem Identitätsbewußtsein"<sup>2</sup> - womit durchaus auch ein Bewußtsein über den gemeinsam bewohnten Raum gemeint sein kann. Für diese Sichtweise spricht die Konzeption der *Isländersagas*, die in dieser Dissertation detailliert am Beispiel der *Heiðarvíga saga* gezeigt wird, und deren Charakter als sozialer Mythos der hochmittelalterlichen Gesellschaft noch im einzelnen ausgeführt werden soll. Denn im Korpus der *Ísländersagas* (die Verwendung dieses Begriffs in dieser Arbeit ist bereits geklärt worden) wird gerade - und zweifellos bewußt - ein Fundament skizziert, auf dem unter anderem aufbauend sich eine Ethnie potentiell entwickeln kann. Dieser isländische Entwurf des 13. und frühen 14. Jahrhunderts, so viel sei immer wieder bemerkt, zeichnet - vermutlich teils authentisch, teils stilisiert und teils imaginativ - die Anfänge der 'eigenen' isländischen Gesellschaft nach. Auf die damit verbundenen Absichten im Hochmittelalter wird noch eingegangen.

Die Untersuchung konzentriert sich weniger auf die (unter bestimmten Bedingungen in gewissem Umfang mögliche) Erfassung der authentischen historischen Lage im isländischen Hochmittelalter, als - aber erst in letzter Konsequenz - auf die Erarbeitung der (mit den aktuellen hochmittelalterlichen Umständen korrespondierenden) ideelle Konzeption der *Isländersagas*. Diese Fragen sind für das Ergebnis der Untersuchung von Bedeutung, wenn es um die Funktion der Gattung in der Gesellschaft geht, die sie hervorbringt. Dabei wird als Prämisse bzw. kontrastierende Perspektive stets berücksichtigt, daß ein gewichtiger Unterschied besteht zwischen der großbäuerlichen Oligarchie in der isländischen 'gentilen' Gesellschaft im Hochmittelalter und der zeitgleich im kontinentaleuropäischen Raum existenten Aristokratie in Feudalgesellschaften, die allerdings auf ähnlichen frühmittelalterlichen 'gentilen' Voraussetzungen basiert und entsprechende Vorstellungen noch teilweise transportiert.

<sup>1</sup> Vgl. dazu Kapitel III, 3c. Dort wird erneut, und zwar eingehender von dem Begriff der "Totalität" in bezug auf die *Isländersagas* zu sprechen sein (und zwar ausgehend von H. Bartels a. a. O., 1982). Auszuführen ist, daß die Sagas, folgt man der Terminologie von H. Bartels, eine "Totalität" des im Korpus der Erzählungen evozierten "epischen Weltzustands" suggerieren. Auch wenn vorwiegend von großbäuerliche Konstellationen berichtet wird, existiert keine "Klassenmoral", und das Personal der Sagas repräsentiert das "Sagauniversum" insgesamt. Fehlende Elemente (im weitesten Sinne) fallen bei der Rezeption nicht auf, sie kommen erst bei der Analyse in den Blick.

<sup>2</sup> K. E. Müller a. a. O., 1984, S. 449.

Bevor die abschließenden Folgerungen gezogen werden, versucht diese Analyse hauptsächlich, die in den *Íslendingasögur* ausgedrückte - und als 'archaische' zu beschreibende - Sozialstruktur und Rationalität umfassend zu begreifen.<sup>1</sup> Die Sagaforschung hat sich mit dieser Aufgabe befaßt, aber bisher, soweit ich sehe, noch kein schlüssiges Konzept vorgelegt.<sup>2</sup> Meine Arbeit knüpft (noch über die vorgelegte ethnologische Netzwerkanalyse hinaus), im Prinzip ähnlich wie neueste Positionen der Nordistik, vor allem an die kritische Ethnologie bzw. Sozialethnologie an.<sup>3</sup> Das geschieht mit dem Ziel, die bezogen auf die *Isländersagas* wichtigen Axiome und Erkenntnisse dieser und benachbarter Disziplinen systematisch aufzuarbeiten. Die so gewonnenen Informationen sollen dann für meine Problemstellung herangezogen werden:

In den *Íslendingasögur* spielt bekanntlich insbesondere der Rückgriff auf die isländische Wikingerzeit eine entscheidende Rolle. Die Erzählungen konzentrieren sich ganz wesentlich auf die Strukturen der Verwandtschaft, die sich im weiteren als vorstaatliche oder, anders formuliert, als segmentäre Regularien erkennen lassen. Überwiegend konsequent werden im Saga-Sozialsystem die charakteristischen Prozesse und Prinzipien solcher Gesellschaften (mehr oder weniger explizit, aber doch deutlich) beschrieben. Das hat die vergleichende Analyse der meisten überlieferten *Isländersagas* gezeigt, die aber nicht vollständig, sondern je nach Zusammenhang in Ausschnitten ausgeführt wird. In der Studie interessieren zuerst besonders die Muster von Beziehungen, die Prämissen und Konsequenzen von Allianzen und die soziale Rationalität gesellschaftlichen Handelns. Die Ergebnisse werden danach verglichen und zusammengeführt mit den Funktionen der Frau und auch des Mannes im Saga-Sozialsystem.

#### \* Perspektiven: Struktur, Stoff und Geschichte der *Isländersagas* als Erkenntnisziel

Das regelmäßige Aufgreifen der Elemente des isländischen sozialen Netzwerkes im Sagakorpus, d. h. seiner einzelnen genealogischen und sozialen Bestandteile, einschließlich der übereinstimmenden Systematik der dazugehörigen topographischen Angaben und einer Reihe weiterer Details, ermöglicht die Erfassung und Entschlüsselung der die *Isländersagas* konstituierenden Sozialstruktur. Das gesellschaftliche System, das sich gemäß den *Íslendingasögur* mit der Besiedlung der Insel sukzessive gebildet und entwickelt hat, präsentiert sich scheinbar unmittelbar, ohne vermittelnde Instanz. Die große Zahl von verwandtschaftlichen und geographischen Übereinstimmungen mit der *Landnámabók* erweckt den Anschein, als gäben die Berichte der *Isländersagas* über die Verhältnisse in der Besiedlungszeit zu einem Teil wesentliche historische Tatsachen wieder, oder als enthielten sie solche 'Kernpunkte' zumindest in Ansätzen. Das in der Gattung *Isländersaga* und daneben in der *Landnámabók* entwickelte genealogische System (oder

<sup>1</sup> S. o., Einleitung (dieser Dissertation).

<sup>2</sup> S. o., Kapitel I, 4.

<sup>3</sup> S. o., Einleitung und Kapitel I, 4.

Gefüge) knüpft, speziell allerdings in den Sagas, an historische, aber auch an historisierte und stilisierte genealogische Strukturen an. Es greift überdies zurück auf (imaginäre) Vorfahren mythischer Generationen *im Norden*. Die *Íslendingasögur* berichten einleitend, zumeist in ihren 'Vorgeschichten', hauptsächlich von der Überfahrt, der Ankunft auf Island und der Landnahme einflußreicher und 'resoluter' Personen. Außerdem werden die gemeinsamen Bemühungen dokumentiert, die sich auf die Gründung eines Gemeinwesens richten, ebenso wie die Konflikte in der sich herausbildenden Gemeinschaft und die Auseinandersetzungen der nunmehrigen Isländer mit Nicht-Isländern und insbesondere mit Norwegern, bei denen sowohl die isländische Ablösung von Norwegen als auch die Annäherung an das 'Mutterland' eine Rolle spielen.

Im Vergleich zur *Landnámabók*, deren ursprüngliche Entstehungszeit in der nordistischen Forschung auf die Zeit um 1100 datiert wird,<sup>1</sup> können die im 13. und 14. Jahrhundert hervorgebrachten *Isländersagas* ihr Bild von der isländischen Kulturgeschichte in einer wesentlich weiteren Sicht über die Jahrhunderte entwickeln. Ihren erzählerischen Schwerpunkt legen die *Íslendingasögur* auf die Präsentation des mit der Besiedlung Islands etablierten spezifischen isländischen sozialen Netzwerkgefüges und dessen Aufbau insbesondere im 10. und 11. und bis ins 12. Jahrhundert (das "*söguöld*" der *Isländersagas* im engeren Sinne wird üblicherweise in der Zeitspanne etwa von 900 bis 1050 angesiedelt). Neben dem Rückblick auf die isländischen Vorväter und Stammütter und ihre Ansiedlung auf der bis dahin (weitgehend) unbewohnten Insel, den die Sagas beinhalten, geben sie Einblick in die Entwicklung der nachfolgenden Generationen und der isländischen Gesellschaft und Kultur. Anknüpfend an die Anfänge der isländischen Gesellschaft (um 900) wird ihre Festigung im Laufe der Zeit geschildert. Die Genealogien der Nachfahren der Gründungsväter und Gründungsmütter werden nachgezeichnet, die nicht selten bis in die Erzählzeit der Sagas, bis in das 13. Jahrhundert und darüber hinaus, reichen. Die Ereignisse und Konflikte - vor und nach der Christianisierung Islands im Jahre 1000 - werden erzählerisch in die als spezifisch isländisch apostrophierten kulturellen Traditionen eingebettet, ohne daß das historische Faktum der Annahme des Christentums in besonderer Weise herausgestellt würde. Nach meiner Auffassung scheinen die *Íslendingasögur* vielmehr daran interessiert zu sein, die originären isländischen Kulturtraditionen ins Bild zu setzen und, in einem in dieser Dissertation zu spezifizierenden Erzählverfahren, in gewisser Weise eine Form der Kontinuität dieses - in den Sagas als autochthon imaginierten - isländischen kulturellen Erbes zu evozieren.

In den *Íslendingasögur* sind also stets, implizit oder explizit, die (mich besonders interessierenden) Formen und Folgen sozialer Beziehungen relevant. Der in seiner sozialen Rationalität kohärente und inhaltlich kongruente Erzählkontext der Gattung insgesamt scheint sich dabei unmittelbar aus sich selbst heraus zu bestätigen, wie die vergleichende Analyse in Kapitel II sehr wahrscheinlich gemacht hat. Dieser Eindruck legt im Blick auf die Rezipienten der Sagas nahe, daß sie das Erzählte als wahr, man könnte sagen: als

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu Kapitel I, 1.



'natürlich gewachsen' aufnehmen.<sup>1</sup> Die Wiederholungen in den Sagas, deren Themen in historischer, sozialer und kultureller Hinsicht plausible Konstellationen sind, können als eine Form 'insistierender' Präsentation umschrieben werden. Überdies werden sie in der *Landnámabók* bestätigt. Dadurch unterstützt fällt es den *Isländersagas* bzw. ihren Erzählern vermutlich leicht, in gewisser Weise zu *verschleiern* (um es hier kritisch zu formulieren, aus einem Blickwinkel, der auf die Decodierung der Texte abzielt), daß die Wiederholungen *auch* Methode haben. So präsentieren die Sagas historische und kulturelle Sachverhalte und repräsentieren zugleich *auch* bestimmte Intentionen. Im einzelnen variieren zwar im "Sagauniversum" die verwandtschaftlichen Bezüge, die gesellschaftlichen Prozesse und sogar die Regularien in bestimmtem Rahmen, aber sie bleiben in ihrer Tiefenstruktur mit sich selbst identisch, so daß sie an dieser Stelle der Arbeit resümierend als Struktur der *Isländersagas* bezeichnet werden können.

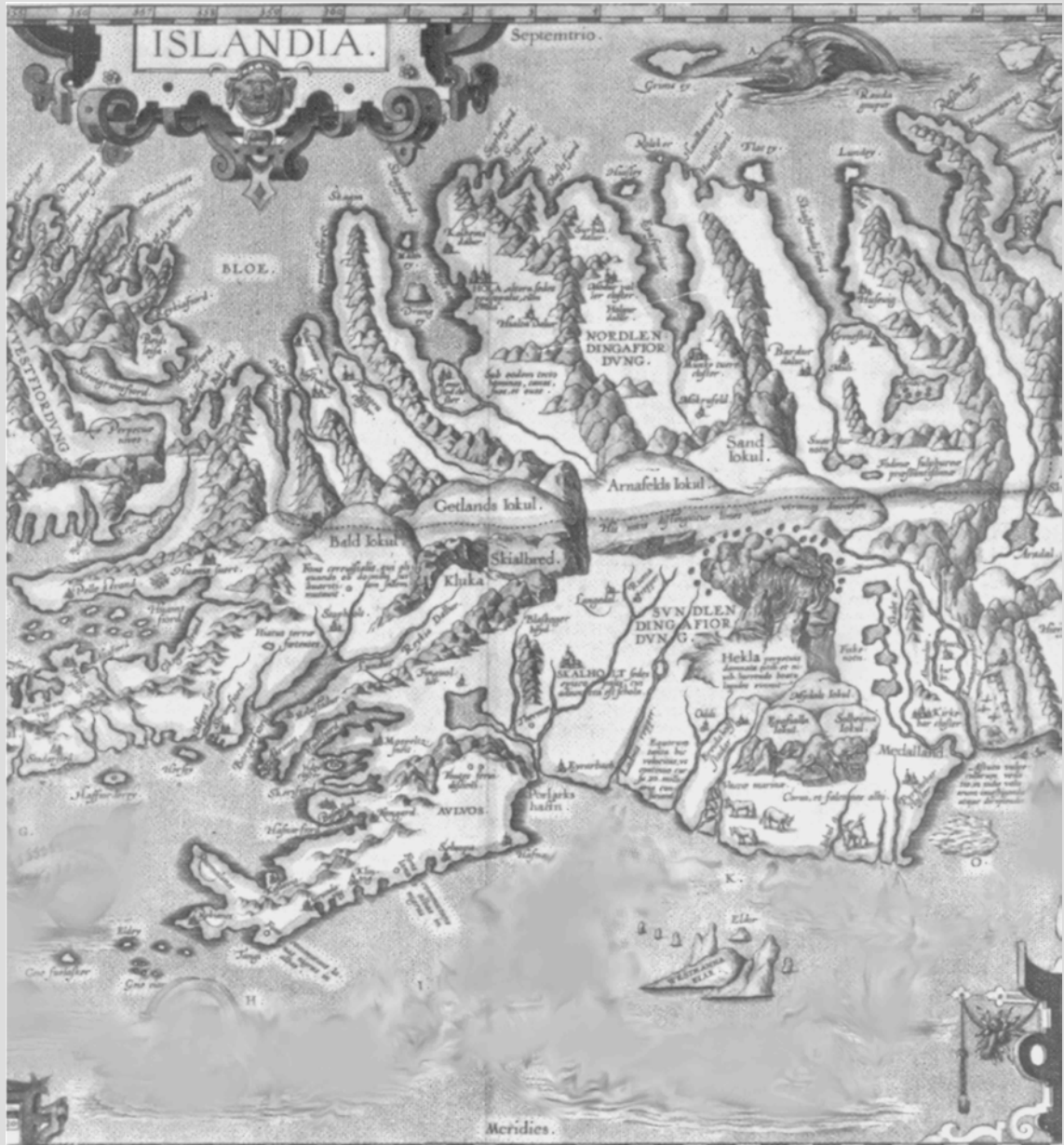
---

<sup>1</sup> Vgl. R. Barthes a. a. O., 1995, bes. S. 113; vgl. insbes. Kapitel VII.

---

# **Genetrix und Rächerin**

**Band zwei**



## HAUPTTEIL B

### III. Zur Verwandtschaftsstruktur in isländischer Saga- und Rechtsliteratur. Ethnologische und soziologische Erklärungsmodelle: Die Frau als *Genetrix* und '*surrogate male*' im kulturellen Vergleich

#### 1. Vorbemerkungen

\* Rückblick auf den induktiven Hauptteil A: Saga-Strukturanalyse als ethnologische Netzwerkanalyse \* Zum Fokuswechsel: Von induktiver zu deduktiver Argumentation \* Zum Hintergrund: Die induktive Argumentation bei Claude Lévi-Strauss \* Gründe für die Wende zur deduktiven Argumentation \* Ausblick auf den deduktiven Hauptteil B: -> Struktur der *Isländersaga* und isländische Identität, -> Segmentäre Gesellschaft und Saga-Sozialsystem

#### \* Rückblick auf den induktiven Hauptteil A: Saga-Strukturanalyse als ethnologische Netzwerkanalyse

Die bisherigen - und auch die noch zu erwartenden - Erkenntnisse fußen auf einer breiten empirischen Basis: In Kapitel II (Hauptteil A) wird mit der vorgelegten Strukturanalyse der *Heiðarvíga saga* zum ersten Mal eine *Isländersaga* systematisch mit den Methoden der ethnologischen Netzwerkanalyse untersucht. Dabei ist der einzelne Text in den gesellschaftlichen Kontext gestellt worden, den die Gattung *Íslendingasögur* (anders formuliert: das Sagakorpus) entwirft.<sup>1</sup> Hierbei zeigt sich, daß die Untersuchung der Einzelerzählung Rückschlüsse auf das (für diese Arbeit größtenteils berücksichtigte) Sagakorpus erlaubt. Infolgedessen dürfte prinzipiell eine hohe Wahrscheinlichkeit der Ergebnisse gewährleistet sein.<sup>2</sup>

Die Deutung der *Heiðarvíga saga* liefert Informationen, die als Fundament der weiteren Diskussion zu betrachten sind. Die Netzwerkanalyse macht sinnfällig, daß sich im "Sagauniversum" die Strukturen der Verwandtschaft, die Residenzordnung in den Regionen Islands und die ökonomische Situation in der Gemeinschaft wechselseitig bedingen. Das Instrumentarium der heutigen kritischen Sozialethnologie verdeutlicht am Beispiel der *Heiðarvíga saga*, welche gesellschaftlichen Strategien praktisch - im Sozialsystem der *Íslendingasögur* - das Bestehen der genealogischen und sozialen Ordnung einerseits und des normativen und ethischen Systems andererseits sichern. Die zentrale Norm der Verpflichtung zur Unterstützung etwa kommt in den *Isländersagas* nicht allein bei Konflikten zum Tragen, die kriegerische oder auch diplomatische Interventionen erfordern, sondern auch in vergleichsweise alltäglichen Zusammenhängen, weil die Gesellschaft (die in den Sagas dargestellt wird) mit wenigen Ressourcen haushalten muß. Da das Ansehen in dieser (Form von) Gemeinschaft u. a. wesentlich davon abhängt, wie sich eine Person verhält, d. h. ob sie sich an die Regeln hält, helfen die Verwandten,

<sup>1</sup> Für diese Arbeit wird, wie gesagt, der größte Teil der *Isländersagas* herangezogen. In diesem Sinne wird der Terminus 'Sagakorpus' benutzt, ohne damit suggerieren zu wollen, daß außer den *Íslendingasögur* keine anderen Sagas existierten. Daß dies nicht der Fall ist, zeigt sehr deutlich auch Kapitel IV, 2.

<sup>2</sup> Vgl. K. E. Müller a. a. O., 1984, S. 12 f.

Nachbarn und anderweitig Verbundenen einander, wie es die überkommene Norm will, und festigen damit indirekt auch die Gesellschaft.<sup>1</sup>

Die anhand der *Heiðarvíga saga* erarbeiteten Merkmale, die darüber hinaus wahrscheinlich für das Sozialsystem der *Isländersagas* charakteristisch sind (was anhand zahlreicher Beispiele noch zu überprüfen sein wird), konstituieren ein komplexes Sinngefüge, das sich in Kapitel II abgezeichnet hat. Erst nach der detaillierten Entschlüsselung der Strukturen von Verwandtschaft und der sozialen Rationalität der *Isländersagas*, die mit Hilfe der Ethnologie möglich ist, ist es nach meiner Argumentation sinnvoll, die Frage nach der Funktion der *Íslendingasögur* in der sie imaginierenden Gesellschaft zu stellen.

#### \* Zum Fokuswechsel: Von induktiver zu deduktiver Argumentation

Die Vorgehensweise in Kapitel III und IV von Hauptteil B, den diese Vorbemerkungen einleiten, ist deduktiv, im Unterschied zu den induktiv erarbeiteten Kapiteln I und II des Teils A: Bei der im vorigen dargelegten Interpretation der (von mir sogenannten) 'Kernszene' der *Heiðarvíga saga*, die als Ausgangspunkt für meine induktive Argumentation gewählt und detailliert nach ihrer Symbolik befragt worden ist, zeigt sich, daß dieser Ausschnitt aus der Saga gleichsam das 'symbolische Profil' der *Heiðarvíga saga* insgesamt erkennen läßt. Damit ist auch eine der wesentlichen Folgerungen dieser Arbeit benannt: Es wird sich noch deutlicher zeigen, daß einzelne Episoden in *Isländersagas* vielfach im Sagakorpus kontextualisiert sind. So evoziert möglicherweise bereits eine 'kleinere Sinneinheit' den Kontext des Sagakorpus.

#### \* Zum Hintergrund: Die induktive Argumentation bei Claude Lévi-Strauss

Die induktive Methode (bei der man vom Besonderen auf das Allgemeine blickt), skizziert zum Beispiel Nur Yalman, der sich auf exemplarische Arbeiten von Claude Lévi-Strauss konzentriert:<sup>2</sup>

In *Das wilde Denken* betrachtet Claude Lévi-Strauss einen spezifischen Kontext,<sup>3</sup> dem in meiner Untersuchung der Kontext des "Sagauniversums" entspräche. Er legt eine Sammlung mythischer Erzählungen vor, die von den Bororo-Indianern in Zentralbrasilien stammen (und die im Prinzip in meinem Zusammenhang mit den einzelnen *Isländersagas* verglichen werden können). Die Struktur dieses spezifischen Systems (i. S. v. Gefüge) von Mythen leitet C. Lévi-Strauss von einem relativ detaillierten Zeugnis aus dem Mythenkorpus ab, nachdem er insgesamt 187 Erzählungen erfaßt hatte (diese Konstellation erscheint mir ähnlich wie die, die sich mit Blick auf die *Heiðarvíga saga* als Bestandteil des Sagakorpus abzeichnet). Erst die Berücksichtigung einer

<sup>1</sup> Das Normensystem der *Isländersagas*, das eine Konstante im Saga-Sozialsystem bildet, wird in diesem nur teilweise expliziert. Aber die vergleichende Analyse zahlreicher Exempel, die mit Erkenntnissen der heutigen Sozialethnologie kontrastiert werden, erlaubt es, die relevante Norm und Ethik zu erfassen.

<sup>2</sup> Nur Yalman: 'Das Rohe : das Gekochte :: Natur : Kultur' Beobachtungen zu *Le Cru et le Cuit*. In: Leach, E. R. (Hg.): Mythos und Totemismus. Beiträge zur Kritik der Strukturalen Analyse, Frankfurt/Main 1973, S. 109-131, hier bes. S. 116 f.

<sup>3</sup> Cl. Lévi-Strauss: *Das wilde Denken*, Frankfurt/Main 1968

großen Zahl einzelner mythischer Berichte erlaube die Aufdeckung der - bei allen erzählerischen Variationen doch identischen - Strukturebene der Mythen, betont Nur Yalman im Sinne der Ausführungen von Claude Lévi-Strauss.<sup>1</sup>

Nach der Aufschlüsselung der Strukturebene, die allen Versionen eines Korpus von Mythen gemeinsam ist, wird die 'Latenz' (des Erzählsinns) sinnfällig,<sup>2</sup> die die Ausformungen des Mythos prägt. Gemeint ist, daß jede einzelne Darstellung einen anderen Schwerpunkt setzt, der aber aus dem thematischen bzw. motivlichen Gesamtzusammenhang entnommen wird und im Prinzip mit diesem übereinstimmt. Die Kenntnis mehrerer Erzählungen aus dem Mythenkorpus führt bei der Zuhörerschaft zu einer assoziativen Verknüpfung, die den allgemeinen Kontext und Sinngehalt evozieren wird. Dabei trägt das Publikum sicherlich eigene Erwartungen an die Berichte heran, und diese dürften sich dadurch gleichsam 'verändern'.<sup>3</sup> Denn bei der Aktualisierung einer Geschichte durch den/die Rezipienten werden die Komponenten des latent mehrdeutigen Erzählten konkretisiert, so daß sie potentielle Antworten auf die (mehr oder weniger vagen oder unbewußten) Fragen der Zuhörer liefern.

Claude Lévi-Strauss abstrahiert zunächst das strukturelle Gefüge der gesammelten Erzählungen. Er filtert dabei die wiederkehrenden Elemente und Schemata, die sich als Konstanten des Mythenkorpus erweisen. So kristallisiert sich dessen Grundstruktur. Im nächsten Schritt stellt sich die Frage nach dem "Code" des Mythos: C. Lévi-Strauss erfaßt die Korrelationen zwischen den konstituierenden Merkmalen der einzelnen mythischen Darstellungen. Damit kommen die wechselseitigen Bezüge der Konstanten des Mythos in den Blick, was schließlich die Decodierung der ihnen inhärenten Symbolik ermöglicht. Dieses Vorgehen erlaubt es, die Botschaft des Mythos zu begreifen - die unverändert bleibt, auch wenn von einer Fassung zur nächsten inhaltliche Variationen sichtbar werden. C. Lévi-Strauss zeige, daß die Möglichkeit solcher Transformationen der Oberflächendaten in mythischen Berichten zugleich gewährleiste und veranschauliche, "daß Ähnlichkeiten der Struktur auf verschiedene Weise ausgedrückt werden. Die Wiederholung selbst betont wie in der Musik nachdrücklich die Form, die hinter den leichten Variationen besteht".<sup>4</sup>

Übertragen auf die Themen und Probleme der Sagaforschung bedeutet ein Vorgehen, das sich an dieser strukturalistischen Methodik orientiert, keineswegs die unkritische Auslegung von *Isländersagas*. Es heißt durchaus nicht, daß Ergebnisse, die in dieser Arbeit aus den Analysen einzelner Sagas gewonnen werden, zu ihrer gegenseitigen Bekräftigung herangezogen würden. Der skizzierte Ansatz, der kritisch verfolgt wird und dadurch nicht in einen Zirkelschluß mündet, kann statt dessen zur gegenseitigen Aufklärung der Sagatexte beitragen:<sup>5</sup> So werden die *Íslendingasögur* als eine Gruppe spezieller Erzählungen betrachtet, im Sinne der Synchronizität aufgefaßt als

<sup>1</sup> Nur Yalman a. a. O., 1973, S. 116.

<sup>2</sup> S. o., Einleitung sowie Kapitel II, zur Begriffsklärung.

<sup>3</sup> Vgl. H. R. Jauß a. a. O., 1975, S. 126-162 (Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft), bes. S. 136 ff.; vgl. ders. a. a. O., 1977, S. 9-47 (Alterität und Modernität der mittelalterlichen Literatur), hier S. 40.

<sup>4</sup> N. Yalman a. a. O., 1973, S. 117; vgl. dazu auch Claude Lévi-Strauss: *Mythologica I. Das Rohe und das Gekochte*, ins Dt. übers. v. E. Moldenhauer, 5. Aufl., Frankfurt/Main 1994, hier S. 11-53 (Ouverture).

<sup>5</sup> S. o., Einleitung.

eine in ihrer Aussage höchst komplexe, wenn auch in ihren Ausformungen durchaus unterschiedlich apostrophierte kulturspezifische und kulturhistorische Momentaufnahme, und als Korpus in einer vergleichenden Analyse untersucht.

#### \* Gründe für die Wende zur deduktiven Argumentation

Nach der induktiven Arbeitsweise, die für den Hauptteil A gewählt worden ist, gehe ich jetzt in Hauptteil B deduktiv vor. In Kapitel III werden zuerst relativ abstrakte Modelle, insbesondere aus der kritischen Sozialethnologie (als einer der Nordistik benachbarten Disziplin), beschrieben und auf das "Sagauniversum" angewendet. In Kapitel IV ziehe ich exemplarisch weitere norröne Literaturgattungen hinzu, und in Kapitel V (dem Schlußpunkt des Hauptteils B) interessiert wieder speziell, aber nun zusammen mit weiteren *Íslendingasögur*, die *Heiðarvíga saga*.

Grund für den Wechsel der Perspektive ist vor allem die Notwendigkeit, die verwendete Terminologie zu klären. Für die in Kapitel V folgende detaillierte Interpretation der bisherigen Erkenntnisse aus der Strukturanalyse der *Heiðarvíga saga* als ethnologische Netzwerkanalyse (Kapitel II) werden vor allem Axiome der soziaethnologischen Forschung genutzt. Von besonderem Interesse sind allgemeine soziaethnologische Begriffsbestimmungen zur Verwandtschaft und die betreffende Terminologie, welche die Abgrenzung von genealogischer und sozialer Verwandtschaft und die Unterscheidung von Gesellschaftsmodellen erlaubt. Da diese Konzeptionen in der Nordistik zwar herangezogen, aber bislang noch nicht systematisch vertieft worden sind, soll diese Untersuchung im besten Fall insofern eine Lücke schließen, als das für die Sagaforschung wichtige, nach meiner Einschätzung vielversprechende methodische 'Rüstzeug' hier umfassend präsentiert wird. Dies ist auch deshalb erforderlich, weil die Terminologie der neueren ethnologisch orientierten Nordistik selten einheitlich ist, wie in Kapitel III gezeigt und teilweise kritisch kommentiert wird. Einerseits strebt man an, die Struktur und Funktion des (grundsätzlich komplexen) isländischen Verwandtschaftssystems, das neben der *Landnámabók* und *Íslendingabók* die *Íslendingasögur* vertiefen, zu erfassen. Andererseits aber führt der Vergleich jüngerer nordistischer Arbeiten mit ethnologischem Horizont zu einigen Unklarheiten. Das Problem besteht also darin, daß Begriffe der Sozialethnologie immer wieder unterschiedlich verwendet werden. Allerdings ist nicht allein die Nordistik von dieser Schwierigkeit betroffen, sondern auch die ethnologische Forschung selbst. Erst in neuerer Zeit hat man begonnen, dieses Dilemma und seine Auswirkungen auf Ergebnisse zu reflektieren. In konkretem Bezug auf die Nordistik ist die kritische und systematische Darstellung der Resultate zu Verwandtschaftsstrukturen im Norden in meinem Hauptteil B zusätzlich dadurch erschwert worden, daß die in der Forschung herangezogene Typologie<sup>1</sup> und entsprechend auch die Terminologie, die der Sozialethnologie entnommen wird, trotz ihrer wesentlichen Bedeutung für letztere bislang auch in dieser Disziplin und ihren Spezialgebieten noch nicht vollständig angeglichen worden ist (in

<sup>1</sup> *Typologie* meint hier die kategorisierten Systeme der Verwandtschaft. Die Sozialethnologie bezeichnet damit die Einteilung in Gruppen, die aufgrund bestimmter gemeinsamer, zuvor beobachteter und beschriebener Merkmale vorgenommen wird.

Einzelfällen, heißt es bei Ernst W. Müller, würden bestimmte Termini von verschiedenen Autoren verschieden gebraucht).<sup>1</sup> An der Stelle sei kritisch darauf hingewiesen, daß aktuell relevante Instrumentarien nicht unbedingt und in jedem Fall geeignet sind, andere als uns heute vertraute soziale Konstellationen zu erfassen, was vielleicht nicht selbstverständlich ist.<sup>2</sup>

Die Ausführungen in Kapitel III könnten den Anschein erwecken, als führten sie von meinem Thema und den *Isländersagas* weg. Sie dienen jedoch dazu, bislang in der Nordistik nicht oder erst in Ansätzen im Blick auf die *Íslendingasögur* berücksichtigte gesellschaftliche Mechanismen zu skizzieren und für die Sagaforschung nutzbar zu machen. Dabei können die Modelle und Informationen aus der Sozialethnologie genutzt und mit den Phänomenen des Saga-Sozialsystems kontrastiert werden. Gemeint sind beispielsweise die wechselseitige Bedingtheit von biologischem und sozialem Status der Frau, woraus ihre Position in der Gesellschaft resultiert (was in der Nordistik noch ohne abschließende Ergebnisse diskutiert wird), die gesellschaftliche Institutionen "Levirat" (die in der Nordistik erwähnt, aber nicht vertieft wird) und "Gynaegamie" (das bislang in nordistischen Analysen an keiner Stelle erwähnt wird).

Die sozialetnologischen Erklärungen der Charakteristika genealogischer und sozialer Beziehungen bilden ein komplexes Bezugssystem. Sie werden hier erstmals systematisiert und sind - im Sinne der Konzeption meiner Arbeit - unentbehrlich als Kontrastmodell für die in den *Íslendingasögur* dargestellte Gesellschaft. Ihre Anwendung auf die *Isländersagas* in einem gleichsam synoptischen Verfahren sichert weiterführende Erkenntnisse. Zugleich stellt die umfassende Auseinandersetzung mit Instrumentarien der (kritischen) Ethnologie im detaillierten Vergleich mit der Saga-Überlieferung eine in der ethnologisch orientierten Nordistik bislang nicht vorliegende Systematik bereit, die möglicherweise für weitere Probleme in der Sagaforschung genutzt werden kann. Indem man die Konstellationen und Funktionen der Verwandtschaft in den *Isländersagas* erfaßt, kann zugleich die soziale Rationalität im "Sagauniversum" als die einer (über weite Strecken) vorstaatlichen, also, wie noch ausgeführt wird, "segmentären" Gesellschaft verdeutlicht werden. Dieses Verfahren erfordert umfangreiche Vorstudien - was mit Blick auf den Umfang dieser Dissertation sicher nicht unproblematisch ist, aber unverzichtbar zu sein schien. Denn es gewährleistet, daß über ein nur punktuell herausgreifen einzelner Aspekte hinaus konsequent der Versuch unternommen werden kann, die komplexen Sachverhalte, die vorstaatliche Gesellschaften und das literarische "Sagauniversum" verbinden, so weit als möglich zu erfassen und so wenig als möglich zu verzerren.

Die Informationen, die (in Kapitel II) durch die Analyse der *Heiðarvíga saga* und zudem mit Blick auf das "Sagauniversum" gesammelt worden sind, werden (im folgenden Kapitel III) durch Erkenntnisse der kritischen Ethnologie ergänzt. Dem kann sich (speziell in Kapitel V des Hauptteils B) der Vergleich der Kategorien anschließen, die einerseits anhand der *Isländersagas* ermittelt werden, und die andererseits der Ethnologie zu entnehmen sind. Kontrastiert

<sup>1</sup> Vgl. E. W. Müller a. a. O., 1992, bes. S. 161.

<sup>2</sup> Vgl. im weiteren, Kapitel III, 2.



und semiotisch gedeutet wird, obgleich nicht ausschließlich, die *Heiðarvíga saga*. Zur Diskussion stehen die Rollen der weiblichen und männlichen Protagonisten im gesellschaftlichen Kontext dieser Erzählung und weiterer Sagas. Im Hauptteil C schließlich gilt es, die Ergebnisse der Untersuchung theoretisch einzuordnen.

Die im weiteren deduktiven Ausführungen fungieren gleichsam als Korrektiv zur induktiven Argumentation im Hauptteil A - obwohl das hier zentrale Textmaterial *Isländersaga* zunächst außer Sicht gerät und vergleichsweise allgemeinere (d.h. nicht speziell auf die *Heiðarvíga saga* oder andere Einzelsagas bezogene) Positionen der ethnologisch interessierten Nordistik in den Blick kommen. Methodisch sind die systematische Vertiefung ethnologischer Terminologie und Axiome im (unmittelbar) folgenden und der induktive Hauptteil A verbunden - obwohl in Hauptteil B die Wende zur Deduktion bereits vollzogen ist. Der Grund ist, daß die Netzwerkanalyse der *Heiðarvíga saga* Ergebnisse liefert, die bereits dadurch, daß sie dargelegt werden, zu Fragen führt, die in der Ethnologie bei der Diskussion sozialer Kontexte gestellt werden. Außerdem wird in der Arbeit an die Strukturanalyse der *Heiðarvíga saga* wieder angeknüpft: In Kapitel V von Hauptteil B findet mit der Rückkehr zur induktiven Argumentation ein methodischer Fokuswechsel statt, die Thematik von Hauptteil A sowie die näher bestimmten Begriffe aus Hauptteil B werden wieder aufgegriffen und auf die Problematik dieser Dissertation bezogen. Im Hauptteil C schließlich sind die Resultate dann zusammenzuführen.

Meine Erläuterungen zur Methodik sollen verdeutlichen, daß erst das dialektische Zusammenwirken der drei Teile dieser Studie den intendierten Erkenntnisgewinn ermöglicht:

Der Hauptteil A führt in Anwendung der induktiven Methode sukzessive und vergleichsweise deskriptiv in die Thematik ein und vertieft sie. Meine These setzt bei einem spezifischen Problem an und beschreibt dessen vielfältige Aspekte im Hauptteil B, der von der deduktiven Methode bestimmt ist. Kritisch kontrastiert (und teilweise geradezu konterkariert) werden weitere - im wesentlichen eher allgemein auf die *Isländersagas* bezogene, nicht speziell bei der *Heiðarvíga saga* ansetzende - nordistische Positionen, die vielfach einzelne soziologische und ethnologische Axiome an die *Íslendingasögur* herantragen, ohne jedoch die kulturelle Komplexität des "Sagauniversums" als ein soziales und zugleich literarisches 'Sinnsystem' zu erfassen. Die von mir gewählte Kombination von deduktivem, eher präskriptivem mit induktivem, eher deskriptivem Vorgehen gewährleistet gleichermaßen die systematische Präsentation der Charakteristika vorstaatlicher Sozialordnungen und der konzeptionellen sowie thematischen Konstanten dieser Untersuchung, auf die immer wieder zugegriffen wird. Der Hauptteil B kann demnach in mehrfacher Hinsicht als Antithese bezeichnet werden: erstens als deduktive gegenüber der induktiven Argumentation; zweitens als Aufarbeitung der Konzeptionen der Sozialethnologie für die Nordistik, also gegenüber der Konzentration auf die Analyse der *Heiðarvíga saga* als Beitrag zur Nordistik; drittens als thematischer Kontrapunkt - und zugleich als Ergänzung - bisheriger allgemeiner Folgerungen der ethnologisch orientierten Sagaforschung, die insbesondere in Kapitel III (und auch IV) diskutiert werden.

Neue Erkenntnisse werden letztlich gewonnen durch die Verbindung von induktiver und deduktiver Argumentation und von deskriptiver und präskriptiver Präsentation. In Kapitel V, das eine Art Synthese darstellt, werden dann die bisherigen Techniken und Einsichten angewandt und zusammengeführt. Die hier vorzulegenden Interpretationen führen in Kapitel VI zu einem theoretischen Schlußpunkt: Das (erstmalig in der zu spezifizierenden Weise ausgearbeitete) Theoriemodell des Teils C erlaubt die Auflösung vermeintlicher Paradoxien. Es trägt dazu bei, die Gattung *Isländersaga* als ein Strukturmodell zu erfassen, als eine Sinneinheit zu decodieren und als sozialen Mythos zu identifizieren und zu 'entmythisieren'.

\* Ausblick auf den deduktiven Hauptteil B:

-> Struktur der *Isländersaga* und isländische Identität

Die *Isländersagas* bieten ein homogenes Sozialsystem dar. Zum einen sind die Sagas charakterisiert durch übereinstimmende inhaltliche Elemente, z. B. Berichte über Ereignisse, Personen und Gruppen, die zwar nicht immer in jeder Einzelsaga detailliert ausgeführt werden, aber sich vielfach zumindest mittelbar erschließen lassen. Zum anderen bieten die einzelnen Erzählungen das stoffliche Ganze, vor allem den Kontext der verwandtschaftlichen Beziehungen in den *Isländersagas*, zwar von Saga zu Saga in verschiedenen Ausschnitten, aber strukturell einheitlich dar. Den Rezipienten tritt das genealogische, soziale und lokale Netzwerk der *Íslendingasögur* als kohärente Grundstruktur entgegen. (Für diese Schlußfolgerung liefert das Kapitel III wichtige Informationen, auf die noch aufgebaut wird). Die Angaben über das soziale Gefüge und die Begebenheiten in den Sagas scheinen ebenso ein einheitliches Gesamtbild zu ergeben. Anhand der *Heiðarvíga saga* konnte diese Studie erstmals im einzelnen zeigen, daß das in dieser Saga entworfene - und von anderen Sagas bekräftigte - isländische Verwandtschaftssystem die Bevölkerung und die Regionen Islands flächendeckend einbezieht. Dieses sehr komplexe Sozialgefüge in den *Íslendingasögur* hat eminent politischen, d. h. für die Gemeinschaft - sowohl der Sagafiguren als auch der Rezipienten im isländischen Hochmittelalter - relevanten Charakter. Auf die spezifische Botschaft der *Isländersagas* für das hochmittelalterliche Publikum ist an späterer Stelle einzugehen.

Charakteristisch für die *Íslendingasögur* sind die inhaltliche Kongruenz und die kohärente Erzählstruktur. Eine der bestimmenden thematischen Konstanten bildet das dem Saga-Sozialsystem inhärente (und dabei nur teilweise explizierte) Normensystem und die damit einhergehende Ethik. Eine wichtige Frage dabei ist, ob dieser in den *Isländersagas* (mehr oder weniger ausdrücklich) reflektierte Normen- und Wertekodex einer isländischen Gesellschaft der Wikingerzeit, die in der *söguöld* gezeigt wird, de facto oder der hochmittelalterlichen Idee nach prägte. Meiner zu diskutierenden Hypothese nach zeigen die Sagas gleichzeitig gewisse Ausschnitte aus verschiedenen kulturhistorischen Wirklichkeiten im Norden, die in der Konstruktion der *Íslendingasögur* koexistieren - und die damit zugleich, aber nur in einem

bestimmten Sinne, auch im isländischen Hochmittelalter erinnert werden (wie die Analyse der Sagas zu erkennen gibt).

Gemeint ist, daß das Sagakorpus eine Art 'Momentaufnahme' der historischen und soziokulturellen Entwicklung der isländischen Gesellschaft von ihren Anfängen bis ins 13. und 14. Jahrhundert konstruiert und evoziert. Dies ist eine nur vermeintlich paradoxe Aussage. Denn diese 'Momentaufnahme' ist als genealogische und soziale Struktur das Thema der Sagas. Diese Struktur bildet das Fundament für die erzählten 'Inhalte', für die Vorfälle, Personen und Gruppen und für die (meistens, aber nicht nur, indirekt) ausgedrückten Normen und Werte. In ihrem typischen Zusammenwirken von Stoff und Struktur vermittelte die Saga ihren Rezipienten im Island des 13. und 14. Jahrhunderts wahrscheinlich eine - je nach ausgewähltem Ausschnitt und der Intention des betreffenden Textes - idealtypisch, skurril oder auch nostalgisch apostrophierte Vorstellung von der Vergangenheit. In einem noch näher zu bestimmenden Umfang fungierten die *Íslendingasögur* sicherlich als Richtlinie oder Bestätigung für die Anschauungen und Bedürfnisse ihres Publikums.<sup>1</sup>

#### -> Segmentäre Gesellschaft und Saga-Sozialsystem

Im vorliegenden Kapitel III wird die soziaethnologische Terminologie bzw. Typologie vorgestellt, die für die Dissertation wesentlich ist, und mit Positionen der ethnologisch orientierten Sagaforschung kontrastiert. An diese Vorbemerkungen schließt sich direkt die Erklärung der Konzeptionen von genealogischer und sozialer Verwandtschaft an, die in der Ethnologie für die Erfassung gesellschaftlicher Strukturen genutzt werden. Die Anwendung dieser Systematik auf die *Isländersagas* soll es erlauben, die soziale Ordnung und Rationalität im "Sagauniversum" umfassend zu begreifen.

Zuerst werden jetzt die Modelle genealogischer und dann sozialer Verwandtschaft diskutiert. Einerseits entstehen die Beziehungen einer Person zu ihrer Abstammungsgruppe mit der Geburt und sind unlösbar. Andererseits existieren verschiedene Formen sozialer Verbindungen, die z. B. durch Ziehkindschaft oder Blutsbrüderschaft etabliert werden. Die wichtigste Institution für die Bildung eines sozialen Bündnisses ist die - zumeist exogame, seltener endogame - Eheschließung, also die Verschwägerung zweier Verwandtengruppen, die als affinale Allianz bezeichnet wird.<sup>2</sup> Diesen Themenkomplex, der die genealogische Abstammung und die Strategien sowie Konsequenzen von Allianzen betrifft, subsumiert die ethnologische Forschung unter dem Begriff "kinship and marriage".<sup>3</sup> Auch Formen 'soziopolitischer'

<sup>1</sup> Vgl. dazu ves. Kapitel VI, 2.

<sup>2</sup> Im Unterschied zur *exogamen* Eheschließung bedeutet die *endogame* Heiratsallianz die eheliche, vertragliche Verbindung von Mann und Frau innerhalb *einer* Verwandtengruppe, der beide Partner entstammen.

<sup>3</sup> Vgl. Wörterbuch der Ethnologie a. a. O., 1987, S. 237-240 (Verwandtschaft, B. Ganzer), S. 237 (ff.); hier wird präzisiert, daß mit der Bezeichnung "kinship and marriage" in der englischsprachigen Literatur *Affinalrelationen*, d. h. durch soziale Allianzen etablierte Beziehungen, und *konsanguinale Verwandtschaft* im engeren Sinne, d. h. durch Geburt und genealogische Abstammung bestehende Verbindungen, zusammengefaßt werden; vgl. dazu etwa Robin Fox: *Kinship and marriage*, Penguin, Harmondsworth 1967.

Allianzen spielen im Bereich sozialer Bindungen eine wichtige Rolle - sofern im Zusammenhang mit vorstaatlichen Gesellschaften oder im Blick auf das "Sagauniversum", das möglicherweise als vorstaatlich imaginiert wird, überhaupt von politischen Strukturen im heutigen Sinne gesprochen werden kann. Fraglos artikulieren sich aber 'soziopolitische' Prinzipien in vorstaatlichen Gesellschaften ebenso wie im Saga-Sozialsystem, die im folgenden näher zu bestimmen sind; sie manifestieren sich in erster Linie als Formen sozialer Strategien. Im Verlauf dieser Diskussion wird es zudem wichtig sein, die Charakteristika unterschiedlicher gesellschaftlicher Ordnungen zu klären, d. h. hier vor allem von segmentären (vorstaatlichen) und stratifizierten (geschichteten) Gesellschaften, die mit dem "Sagauniversum" kontrastiert werden.

Neben der Bedeutung von ('genealogischer') Abstammung und ('sozialer') Ehe zeichnet sich auch die des biologischen und sozialen Geschlechts ("sex" und "gender") ab. Denn die Funktionen von Verwandtschaft werden wesentlich getragen von den Rollen und Rängen der Mitglieder einer Gemeinschaft. Ernst W. Müller bringt diese Bedingungen in soziaethnologischer Sicht auf den Punkt: "Ehe, Geschlecht und Abstammung sind die wichtigsten Kategorien des verwandtschaftlichen Systems", die sich, wie es (sinngemäß) weiter heißt, zu komplizierten Schemata verdichten können.<sup>1</sup> Diese Korrelationen werden im weiteren auf ihren Stellenwert im "Sagauniversum" untersucht.

Im Versuch, die sozialen Rollen und Funktionen beider Geschlechter zu erfassen, die (wie noch zu klären ist) von den biologischen Determinanten beeinflusst werden, zeichnet sich im 'soziokulturellen Raum' der *Isländersagas* eine, wie ich meine, gewissermaßen gesteigerte Komplementarität ab,<sup>2</sup> d. h. ein Gleichgewicht der Bewertung von Frau und Mann und von deren Beiträgen in der Gemeinschaft. Auf diese spezifische Idee einer Gleichgewichtung der Geschlechter richtet sich ein zentrales Interesse dieser Ausführungen. Das *allgemeine* Prinzip der Zuordnung der Aufgaben und Rollen an die Geschlechter im Kontext sozialer Systeme wird in einem Exkurs thematisiert. Dort sind die Intentionen zu präsentieren und zu problematisieren, die bei 'dem Mann' und 'der Frau' als soziale Kategorie ansetzen: Das Männliche und das Weibliche in der Gesellschaft - und darunter in wissenschaftstheoretischen Zusammenhängen - werden in solchen Prozessen generalisiert, ideologisiert und mythisiert. Das führt dazu, daß entsprechend schiefe Vorstellungen und Bewertungen der sozialen Rollen entstehen, und daß sogar die Selbstbilder beider Geschlechter letztlich - in einer verzerrten Weise - suggeriert werden. In patriarchalen Gesellschaften sind die Rollenzuweisungen und -zuschreibungen an Mann und Frau zumeist männlicherseits konzipiert, sie basieren auf männlichen Imaginationen und Projektionen. Dazu gehören wesentlich auch die längst zu Klischees erstarrten und als solche aufgedeckten Zuordnungen an das vermeintlich typische bzw. typisch Weibliche. Ihnen wächst, scheinbar 'natürlich', aber tatsächlich konstruiert, unmittelbare Legitimität zu: Dabei wird unter anderem das Natur-Kultur-Konzept bemüht, um das Ungleichgewicht der

<sup>1</sup> E. W. Müller a. a. O., 1992, S. 152. Meine Analyse folgt dieser Systematisierung, indem ich bei meiner Darstellung die Reihenfolge *Abstammung, Ehe, Geschlecht* wähle.

<sup>2</sup> Vgl. P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1993a, bes. S. 246 ff.; demnach sei die Komplementarität der Geschlechter im "Sagauniversum" bestimmend; darauf gehe ich noch näher ein, vgl. Kapitel III, 3. Exkurs.

sozialen Rollen und der gesellschaftlichen 'Wertigkeit' von Mann und Frau zu begründen. Dieser Mechanismus wird im kritischen Diskurs als ideologischer entlarvt; in der im Exkurs vorgelegten Kritik werden theoretische Ansätze zur Entmythisierung solcher ideologischen Konzeptionen dargestellt. In einem zweiten Exkurs, der das Kapitel III abschließt, wird diese wissenschaftskritische Diskussion vertieft. Das Thema hier ist die Genese des Frauenbildes und der Frauenrollen in der Gesellschaft. Anhand ausgewählter und dabei repräsentativer Beispiele werden einerseits zeitgenössische, im wesentlichen männliche Imaginationsformen des Weiblichen in bestimmten Epochen, und andererseits weibliche Positionen sowie eventuelle Handlungsspielräume von Frauen in männlich dominierten Gesellschaften skizziert.

In den *Isländersagas* erweisen sich die Verhaltensmodi von Mann und Frau zwar als geschlechterspezifisch, doch scheinen sie dabei eine gleichwertige soziale Funktion zu besitzen. Ein Indiz dafür liefern gerade weibliche (und auch männliche) Protagonisten, die die Grenzen ihrer sozialen Rolle oder Stellung - scheinbar - übertreten. Solche Grenzüberschreitungen stellen nur vermeintlich Normbrüche dar. Sie verdeutlichen und bekräftigen letztlich die - in der Regel auch in der gesellschaftlichen Bewertung balancierte - wechselseitige Bedingtheit von männlichen und weiblichen Positionen, die sowohl in vorstaatlichen Gesellschaften als auch, wie sich zeigen wird, im Saga-Sozialsystem existieren. In diesem Zusammenhang muß diskutiert werden, ob es sich bei diesen in den *Íslendingasögur* präsentierten Regularien um eine Manifestation gesellschaftlicher Praktiken - der Wikingerzeit oder (theoretisch) der hochmittelalterlichen isländischen Gesellschaft - handelt, inwieweit sich Vorstellungen - aus der erzählten Zeit oder Erzählzeit - artikulieren, oder ob möglicherweise reale *und* imaginierte 'Erfahrungswelten' ineinanderfließen, einander beeinflussen und in den Sagas bezeugt sind.

Indizien, die im ersten Arbeitsschritt bei der umfassenden Analyse des "Sagauniversums" weiterhelfen, sind können in einem zweiten Schritt auch in einigen Ausschnitten der altisländischen Kompilation *Grágás* anzutreffen. Sowohl der Saga- als auch der Rechtskontext soll danach wiederum mit korrespondierenden ethnologischen Erkenntnissen, die vorstaatliche Gesellschaften betreffen, kontrastiert werden. Wichtig sind im Blick auf die Rechtstexte die in den herangezogenen Klauseln vorgegebenen verwandtschaftlichen Grade der Betroffenen (etwa im Erbfall oder bei nötigen Zahlungen von Bußgeld), bzw. die vorgesehene Reihenfolge, in der diese Personen als Verantwortliche eintreten müssen. Bei diesen Konstellationen sind beide Geschlechter berücksichtigt, und zwar in einer sehr interessanten Systematik, deren Prinzip auch in vorstaatlichen Gesellschaften anzutreffen ist. Meine Ergebnisse zu diesen Fragen stellen eine wichtige Grundlage für die weiteren Diskussion dar.

## 2. Konsanguine Verwandtschaftssysteme: Agnatische und kognatische Abstammung

\* Vorbemerkungen: Genealogische Modelle der Abstammungsrechnung, -> *Agnatische* Verwandtschaft, -> *Kognatische* Verwandtschaft \* Zur Vorgehensweise in Orientierung an nordistischen Positionen \* Zur Kontextualisierung - Geschichte und Theoriebildung der ethnologischen Forschung: -> Methodische Grundlagen der Verwandtschaftsethnologie, -> Verwandtschaftsethnologie und Entwicklung terminologischer Systeme \* Zur altisländischen Terminologie der Verwandtschaft: Einführung und Erklärung des Begriffs *ætt* \* Nordistische Diskussionen zur isländischen Verwandtschaft und soziaethnologische Instrumentarien zur Erfassung genealogischer Beziehungen: -> Zur Anwendung ethnologischer Terminologie in der neueren Nordistik, -> Terminologien und Standards in der ethnologisch orientierten Nordistik, -> Kritische Kontrastierung soziaethnologischer Methoden und ethnologisch orientierter nordistischer Postulate \* Soziaethnologie und ethnologisch interessierte Nordistik: Axiome, Konzepte und Kritik, -> Zur Beschreibung von Bilateralität als agnatisches Prinzip, -> Zur Beschreibung von Lateralität, Linealität und Linearität im agnatischen Verwandtschaftsmodell, -> Bilateralität, Lateralität, Linearität: Resultate der Diskussion und Kritik nordistischer Positionen \* Die isländische Geschichte in nordistischen Analysen: -> Zur "Gleichzeitigkeit" von historischer 'Dynamik' und traditioneller 'Stabilität' im Norden, -> Zu der isländischen Sonderentwicklung und Auseinandersetzung mit Norwegen, -> Zu Island gegenüber Kontinentaleuropa im Hochmittelalter als Perspektive

### \* Vorbemerkungen: Genealogische Modelle der Abstammungsrechnung

Damit die anschließenden Darstellungen nachvollzogen werden können, ist es erforderlich, eine Klärung der in diesem Abschnitt zentralen ethnologischen Terminologie voranzustellen:

#### -> *Agnatische* Verwandtschaft

Die Gruppenzuordnung des Ego<sup>1</sup> gemäß seiner genealogischen Abstammung nennt man in der Ethnologie Abstammungsrechnung.<sup>2</sup> Den Komplex genealogischer und weiterer Beziehungen sowie der damit untrennbar verbundenen Regularien bezeichnet man als Verwandtschaft.

Unter dem Begriff *agnatische Verwandtschaft* wird die *patrilineare* oder die *matrilineare* Abkunft einer *Lineage* subsumiert. Die *Lineage* (lat. "gens") eines Egos, d. h. die 'Linie' der Abstammung, bildet eine feste Gruppe, die von anderen *Lineages* abgegrenzt ist. *Lineages* gliedern die Gesellschaft in "einlinige" (unilaterale) Verbindungen der Verwandtschaft, die als patrilinear oder matrilinear klassifiziert werden: Patrilinearität bezeichnet die Zuordnung eines Egos zu den Verwandten seines Vaters, Matrilinearität dessen

<sup>1</sup> *Ego* (lat.), ein *Ich*, d. h. eine *bestimmte Person*, bildet den Bezugspunkt in der Verwandtschaftsterminologie. Vgl. E. W. Müller a. a. O., 1992, S. 151 ff., erklärt den Begriff *Ego* im soziaethnologischen Sinne: "Die Person, die jeweils im Nachbereich der Relationen zu einem System steht, wird 'ego' genannt" (S. 153). In der ethnologischen "Relationenlogik" umfaßt der *Vorbereich* einer Verwandtschaftsrelation die Person, die zu einer anderen in der betreffenden Relation steht, während der *Nachbereich* diejenige Person bezeichnet, zu der sich eine andere in dieser Relation befindet. Der Vater beispielsweise ist im *Vorbereich* Vater, im *Nachbereich* stehen die Kinder (S. 151). Das *Ego* ist vom Individuum im heutigen Sinne unbedingt abzugrenzen, vgl. etwa Kapitel III, 3c, 4a und 5 bis 7.

<sup>2</sup> Vgl. Neues Wörterbuch der Völkerkunde a. a. O., 1988, S. 10-11 (Abstammungsrechnung, E. W. Müller).

Zurechnung zu den Angehörigen der Mutter.<sup>1</sup> Uwe Wesel erklärt (sinngemäß): Im matrilinearen System sind miteinander verwandt und gehören zur selben Lineage alle Frauen, Männer und Kinder, die ihre Abstammung in der weiblichen Linie auf *eine* spezielle Ahnin zurückführen können (Aszendenz), und zwar über ihre Mutter, Großmutter, Urgroßmutter usw., und zur selben Lineage gehören auch die Nachkommen (Deszendenz), also die Kinder der Töchter oder etwa der weiblichen Enkel und Urenkel.<sup>2</sup> Im patrilinearen System werden Männer, Frauen und Kinder, deren Abstammung in der Aszendenz auf *einen* speziellen Urahn zurückgeführt werden kann, entsprechend nur als mit Vater, Großvater, Urgroßvater etc. verwandt betrachtet, in der Deszendenz führen die Kinder von deren Söhnen, Enkeln oder Urenkeln eine Lineage fort. Im agnatischen Modell hat ein Ego damit, wenn es sich um ein matrilineares System handelt, z. B. *eine* Großmutter, Urgroßmutter, und weiter zurück in dieser weiblichen Linie, pro Generation *eine* Ahnin. In einem patrilinearen System hat die Person z. B. *einen* Großvater, Urgroßvater und in dieser männlichen Linie in der Vergangenheit in jeder Generation *einen* Ahn. Im Unterschied hierzu gilt jedes Ego in der *kognatischen Systematik* als verwandt mit *zwei* Großelternpaaren, d. h. den Elternpaaren von Mutter *und* Vater. Verwandtschaft wird diesem Prinzip nach etabliert über weibliche und männliche Vorfahren, d. h. gewissermaßen über Ahnenpaare. Uwe Wesel veranschaulicht die den beiden grundlegend verschiedenen Formen von Verwandtschaft jeweils inhärente genealogische Struktur mit einer bildhaften Formulierung, die sich auf den Aufbau des Stammbaums bezieht: In der agnatischen Ordnung weise der Stammbaum die Form einer Linie auf, in der kognatischen die eines Fächers.<sup>3</sup>

#### -> Kognatische Verwandtschaft

Als *kognatische Verwandtschaft* gilt die Abstammungsrechnung, in der *sämtliche* Verwandten von Mutter *und* Vater als Blutsverwandte des Egos betrachtet werden.<sup>4</sup> Hier bilden sich folglich keine festen Abstammungsgruppen, die sich - wie Lineages - durch Prinzipien der genealogischen Ableitung (matri- oder patrilinear) gegeneinander abgrenzen. Kognatische Beziehungen sind statt dessen, gemessen an der durch Lineages etablierten unilinearen Ordnung, eher diffus und breiter gestreut und können einander überschneiden. Zur Illustration sei nochmals U. Wesel zitiert, der (in mitteleuropäischer Sicht) erklärt: "Die Verwandtschaft in unserem Stammbaum breitet sich aus wie ein Fächer, der nicht nur in der Tiefe, sondern auch in der Breite ins Unendliche geht".<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Ebd., S. 10 f.

<sup>2</sup> U. Wesel a. a. O., 1994, S. 20 und S.149; vgl. Wörterbuch der Ethnologie a. a. O., 1987, S. 237-240 (Verwandtschaft, B. Ganzer), bes. S. 238 (Schema einer patrilinearen bzw. matrilinearen Verwandtschaftsgruppe).

<sup>3</sup> Vgl. U. Wesel a. a. O., 1994, S. 20.

<sup>4</sup> Ebd., S. 151; ders. a. a. O., 1993, S. 23 f.; er grenzt *agnatische* und *kognatische* Verwandtschaft voneinander ab. Vgl. E. W. Müller a. a. O., S. 163; vgl. Wörterbuch der Ethnologie a. a. O., 1987, S. 237-240 (Verwandtschaft, B. Ganzer), S. 237; vgl. Wörterbuch der Ethnologie a. a. O., 1987, S. 305 (Kognaten, Glossar): "Kognaten (lat.) Blutsverwandte (*kindred*)".

<sup>5</sup> U. Wesel a. a. O., 1994, S. 19; vgl. ders. a. a. O. 1993, S. 23.

Er beschreibt die Struktur der kognatischen Verwandtschaft (die heute etwa in West- und Nordeuropa relevant ist): Sie ist in der (historischen) "Tiefe", d. h. in der Vergangenheit, verankert und läßt sich auf ein Ahnenpaar zurückführen. Bis zur Gegenwart erstreckt sich, vereinfacht gesprochen, das verwandtschaftliche Gefüge in der (personellen) "Breite" über einen sehr großen, nicht mehr überschaubaren Personenkreis. Im Gegensatz zu dieser horizontalen Ausweitung (" - ") steht die lineare Struktur des agnatischen Systems, dessen Ausdehnung man sich vorwiegend vertikal (" | ") vorstellen muß. Die allen Mitgliedern einer Lineage vertrauten Vorfahren und deren Nachkommen, die zeitgleich mit dem Ego leben, bilden sozusagen eine 'klare Linie' von der Vergangenheit bis in die Gegenwart, und sie reichen im Sinne der agnatischen Ordnung potentiell bis in die Zukunft der Lineage.

#### \* Zur Vorgehensweise in Orientierung an nordistischen Positionen

Kirsten Hastrup betont grundsätzlich, daß zu stark vereinfachte Einordnungen von Systemen der Verwandtschaft zu vermeiden seien.<sup>1</sup> Das gelte auch für die Strategien bei der Untersuchung der Verwandtschaftsstruktur, die aus dem mittelalterlichen Island überliefert ist.<sup>2</sup> Sie untersucht im Altisländischen bezeugte Terminologie und die davon ableitbaren Modelle der Verwandtschaft, und zwar in der Absicht: "to elucidate those models of kinship which organized the social perceptions of the Icelanders with respect to kinship".<sup>3</sup>

Diese Schwerpunkte - Terminologie, Modelle und Vorstellungen der Isländer zur Verwandtschaft - bilden nach der kritischen Sozialethnologie die Kategorien, die "Verwandtschaft" konstituieren:<sup>4</sup> "In der Sozialethnologie haben die sozialen Beziehungen, die auf der Verwandtschaft beruhen, eine besondere Beachtung gefunden. Das hängt damit zusammen, daß Verwandtschaft das Idiom ist, in dem in allen Gesellschaften ein erheblicher Teil der Sozialrelationen ausgedrückt wird".<sup>5</sup>

Die Verwandtschaftsterminologie stellt die Bezeichnungen für die Positionen der Verwandten in Relation zu einer Person, in der ethnologischen Forschung bezeichnet als "Ego", bereit. Dies ist wichtig, weil der Begriff Ego in meiner Untersuchung regelmäßig verwendet wird. Die Modelle der Abstammung erfassen die genealogischen Verbindungen einer Person zu Vater und Mutter und zu weiteren, über beide Eltern mit dem Ego Verwandten. Deren Zahl ist theoretisch, nicht aber in der Praxis unbegrenzt. Die Kenntnis der Genealogien

<sup>1</sup> Vgl. K. Hastrup a. a. O., 1990, S. 44-58 (Kinship in medieval Iceland), S. 55 f.

<sup>2</sup> Ebd., S. 44; sie zielt explizit darauf ab, zu zeigen, daß "both the terminology and the models upon which medieval Icelandic kinship were based were inherently ambiguous"; vgl. dies. a. a. O. 1990, S. 69-82 (Establishing an Ethnicity [...]), S. 71, Anm. 5; hier diskutiert sie das nach ihrer Einschätzung "slightly anomalous kinship system in medieval Iceland"; vgl. dies. a. a. O., 1990, mit Literaturhinweisen. Vgl. P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1993a, S. 227, Anm. 7; hier wird ein Überblick über ethnologisch orientierte, nordistische Forschungsarbeiten gegeben.

<sup>3</sup> K. Hastrup a. a. O., 1990, S. 44-58 (Kinship in medieval Iceland), S. 50 ff.

<sup>4</sup> Vgl. Wörterbuch der Ethnologie a. a. O., 1987, S. 237-240 (Verwandtschaft, B. Ganzer). Die soziaethnologische Forschung wurde von Lewis Henry Morgan (1818-1881) begründet; er führt die drei genannten Kategorien ein in: *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, 1871.

<sup>5</sup> E. W. Müller a. a. O., 1992, S. 151.



impliziert auch (das Wissen um) den Charakter der verwandtschaftlichen Grade, die die Grundlage für die Loyalitätspflichten bilden.<sup>1</sup>

Im Blick auf die - erschließbare - Verwandtschaft im mittelalterlichen Island konstatiert K. Hastrup, daß sich dieses Gefüge insgesamt eher uneinheitlich präsentiere: "(I)t apparently consists of a whole range of diverse principles and more or less contradictory rules, regulating social conduct in various contexts";<sup>2</sup> dennoch basiere das System letztlich auf einer gemeinsamen, kohärenten Struktur.

Hier stellt sich speziell die Frage nach der kulturhistorischen Einordnung der charakteristischen Verwandtschaftsstruktur, die sich in den *Íslendingasögur* artikuliert. Sollte es um die historisch authentische Repräsentation der hochmittelalterlichen isländischen Gesellschaftsordnung handeln? Oder wird damit die soziale Systematik der isländischen Kultur der Wikingerzeit dokumentiert? Wahrscheinlicher scheint aber, daß im 13. und 14. Jahrhundert, in dem die *Isländersagas* hervorgebracht wurden, Imaginationsprozesse das tradierte Wissen beeinflussten, die augenscheinlich an den Bereich sozialer Beziehungen anknüpften. Möglicherweise blieben beim Erzählen der Sagas einerseits Schichten vergangener Wirklichkeiten gleichsam unbeschadet, während andererseits Auszüge überlieferter Traditionen ergriffen wurden, um durch sie hochmittelalterliche Vorstellungen ausdrücken zu können.

Das Interesse zielt also, kurz gesagt, darauf, ob die *Isländersagas* authentische soziale Prinzipien der relativ frühen (und dabei im Blick auf den kontinentalen Kontext vergleichsweise spät etablierten) isländischen Gesellschaft der Wikingerzeit repräsentieren, oder ob im Hochmittelalter als typisch geltende Charakteristika - grundsätzlich oder aber zusätzlich - an das tradierte Wissen herangetragen wurden. Diese Fragen werden im weiteren diskutiert.

#### \* Zur Kontextualisierung - Geschichte und Theoriebildung der ethnologischen Forschung:

Bei der Analyse des in altisländischen Zeugnissen repräsentierten Verwandtschaftssystems kommt z.B. K. Hastrup zu dem Ergebnis, daß im mittelalterlichen Island verschiedene Abstammungsordnungen koexistierten: Kognatische Verwandtschaft dominierte, obwohl sich auch patrilineare Aspekte fänden.<sup>3</sup> Zur detaillierten Klärung der Terminologie sowie der entsprechenden Modelle muß - vor allem auch wegen ihrer spezifischen, durchaus von Kontext, Autor und Wissenschaftsdisziplin abhängigen Verwendungen - weiter ausgeholt werden, bevor die altisländische Kategorie *ætt* eingeführt wird.

<sup>1</sup> Vgl. P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1993a, S. 230, Anm. 14, zu der Funktion von Verwandtschaft und wechselseitiger Verpflichtung.

<sup>2</sup> K. Hastrup a. a. O., 1990, S. 44-58 (Kinship in medieval Iceland), S. 55.

<sup>3</sup> Vgl. ebd., S. 47 und S. 56 f.; vgl. dies. a. a. O., 1985, S. 70-104 (Kin groups and boundaries), S. 103 f.

-> Methodische Grundlagen der Verwandtschaftsethnologie

Lewis H. Morgan (1818-1881) legte 1871 die Grundgedanken der Verwandtschaftsethnologie vor - einer Disziplin, die im Laufe der Vertiefung der Ethnologie zur heutigen kritischen Sozialethnologie weiterentwickelt wurde. Er etablierte als die wichtigsten Einheiten des wissenschaftlichen Konzeptes Verwandtschaft biologische Verwandtschaft, Vaterschaft als Grundlage jeder genealogischen Gruppe und Männer und Frauen, sozial determiniert durch ihr biologisches Geschlecht. Basierend auf den Erkenntnissen seiner (geographisch breit angelegten) Feldforschung, u.a. bei den Irokesen, unterteilte L. H. Morgan (1871) die Entwicklungsgeschichte der Menschheit in drei Stufen und führte Informationen zu Verwandtschaftssystemen aus den verschiedensten Gesellschaften an, die er als Grundlage für weitere Gliederungen nutzte.<sup>1</sup>

-> Verwandtschaftsethnologie und Entwicklung terminologischer Systeme

In seinem Begriffssystem unterscheidet Lewis H. Morgan *konsanguine* (blutsverwandte) und *affinale* (d.h. verschwägte, mithin soziale) Beziehungen.<sup>2</sup> Die Terminologie konsanguiner Verwandtschaft unterscheidet *deskriptive* und *klassifikatorische* Muster, referiert Brigitta Hauser-Schäublin: Demnach sind *deskriptive Systeme* charakterisiert durch Elementarzellen, die sich aus der Familie und ihren Mitgliedern zusammensetzen. Die zentrale Position nimmt das Individuum ein, das mit seinen Angehörigen linear, d. h. direkt, verbunden ist.<sup>3</sup> Als *klassifikatorische Systeme* bezeichnet L. H. Morgan große Stammesverbände, deren Mitglieder Gruppen bilden, die untereinander *kollateral* (d. h. über Seitenverwandtschaft, z. B. Mutterbruder und Vaterbruder) verknüpft sind. Hier orientiert sich die Zugehörigkeit nicht an Individuen, sondern an genealogischen Linien der Verwandtschaft, die sich väterlicherseits bzw. mütterlicherseits erstrecken können. Für ihre Abgrenzung und damit auch für die Erfassung der unmittelbaren nächsten Verwandten wird unterschieden zwischen Mutterbruder und Vaterbruder.

Die Möglichkeit, Angehörige mit der deskriptiven Terminologie einzuordnen, d.h. sie etwa als Vater, Mutter, Schwester, Bruder und Onkel zu bezeichnen, werteten die Zeitgenossen L. H. Morgans und nachfolgende Generationen von Verwandtschaftsethnologen als Indiz dafür, daß "echte" Blutsverwandtschaft der Familienmitglieder besteht. Als Maßstab für die Zuverlässigkeit der Ergebnisse aus diesem Verfahren legte man europäische Vorstellungen von Verwandtschaft und Familie zugrunde - was teilweise noch in jüngerer Zeit und

<sup>1</sup> Vgl. Johannes W. Raum: Evolutionismus. In: H. Fischer (Hg.): Ethnologie. Einführung und Überblick, Berlin 1992, S. 283-309, bes. S. 284 f.; er nennt L. H. Morgan als einen der führenden Vertreter des Evolutionismus. Dieser sei aber insgesamt ein entschiedener Gegner jeglicher Degenerationstheorie gewesen und habe sich bei seiner Entwicklungstheorie insbesondere auf Wachstum und Fortschritt gestützt. Vgl. meine kritischen Erläuterungen in Kapitel III, 3.Exkurs.

<sup>2</sup> Vgl. Kapitel III, 2 und 3, mit detaillierten Analysen konsanguiner, affinaler und weiterer Formen sozialer Beziehungen.

<sup>3</sup> Vgl. Neues Wörterbuch der Völkerkunde a. a. O., 1988, S. 257 (Kollateralbeziehungen, E. W. Müller): "Kollaterale Verwandte sind die Geschwister der Vorfahren und deren Abkömmlinge".

in unkritischer Weise geschieht und höchst problematisch ist. Man vertraute auf eine 'natürliche Planmäßigkeit', die man den eigenen und vertrauten Gepflogenheiten zuschrieb, und entsprechend wurde (und wird in manchen Zusammenhängen noch immer) bei Fragen der verwandtschaftlichen Zugehörigkeit stets von der 'natürlichen Zusammengehörigkeit' der 'Familie' im mitteleuropäischen Sinne ausgegangen.

Die jüngere Sozialethnologie hat die deskriptive und klassifikatorische Einteilung aufgehoben. Man kam zu der grundsätzlichen Überzeugung, daß letztlich alle Verwandtschaftssysteme als klassifikatorisch gelten können. Die Schwachstellen der deskriptiven Konstruktion wurden erkannt: Es unterscheidet weder *kollaterale* Beziehungen (d. h. kollaterale Verwandte wie Mutterbruder und Vaterbruder werden nicht erfaßt, es wird lediglich die allgemeine Position der Onkel identifiziert), noch *biologische* gegenüber *sozialen* Verbindungen, und ebenso wenig die Geburtsfolge bei Geschwistern (ältester-älterer-jüngerer Bruder), der in vielen Gesellschaften viel größeres Gewicht beigemessen wird, als der Differenzierung nach Geschlecht, und die eine Reihe sozialer Konsequenzen nach sich zieht.<sup>1</sup> B. Hauser-Schäublin resümiert, daß diese Mängel des deskriptiven Modells das Erkennen der kulturellen Bedeutung und der gesellschaftlichen Folgen von Verwandtschaftsordnungen verhinderten und den Blick auf die soziale Rationalität in den betreffenden Gemeinschaften verstellten. Die deskriptive Systematik biete weder Raum noch Begriffe für Phänomene, die sich von europäischen Vorstellungen unterscheiden, und so seien oft Unterschiede, wie diejenigen zwischen direkter und seitlicher Abstammung, unberücksichtigt geblieben. Umgekehrt galten als Maßstab für die Richtigkeit der (deskriptiven) Beschreibung vorstaatlicher Sozialsysteme die gewohnten Sichtweisen des Beobachters: So ist beispielsweise die Auffassung in unseren Breiten, daß die biologische und soziale Rolle des Vaters eine Einheit bilden, "automatisch" als Voraussetzung betrachtet worden.<sup>2</sup> Die prinzipielle Inkongruenz der Konstituenten europäischer staatlicher gegenüber vorstaatlichen Gesellschaften auf anderen Kontinenten blieb unberücksichtigt.

E. W. Müller spricht heute statt von Verwandtschaftsethnologie von Sozialethnologie und erläutert:

"In allen bekannten Gesellschaften gibt es verwandtschaftliche Bezeichnungen, die für Inhaber von Positionen (...) gebraucht werden. Jedes Individuum ist durch seine Abstammung von anderen Individuen, durch seine Ehe, durch Geburt eigener Abkömmlinge in ein System von Positionen gestellt, das als genealogisches System bezeichnet wird. Nach der Art der Verkettung von Aszendenz, Deszendenz und Ehe, differenziert nach dem Geschlecht des Vorbereichs, unterscheiden sich die Positionen in dem System, das von Ethnologen gebraucht wird. Die empirisch auffindbaren Systeme hängen oft noch von wesentlich mehr Kriterien ab".<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Man denke hier auch an die Konstellation in der *Heiðarvíga saga*, etwa im Blick auf Barði und seine Brüder, s. o., Kapitel I, 2 und Kapitel II.

<sup>2</sup> Vgl. allgemeiner zu dieser Problematik etwa Maria-Barbara Watson-Francke: Völkerkunde oder Männerkunde? Sexismus und Ethnologie. In: Die Braut. Geliebt-verkauft-getauscht-geraubt. Zur Rolle der Frau im Kulturvergleich, Bd. 1, hg. v. G. Völger, K. v. Welck. [...], Köln 1985, S. 38-41.

<sup>3</sup> E. W. Müller a. a. O., 1992, S. 153.

Differenziert wird dabei außerdem zwischen "sozialen Identitäten" und "Positionen"; erstere beinhalteten Rechte und Pflichten, während zweite dazu nichts implizierten. Die Rechte und Pflichten, die den Inhabern sozialer Identitäten zukämen, würden "Status" genannt. Das adäquate Verhalten subsumiere man unter "Rolle, Rollenerwartung und Rollenverhalten".<sup>1</sup>

\* Zur altisländischen Terminologie der Verwandtschaft: Einführung und Erklärung des Begriffs *ætt*

Die Verwandtschaftsgruppe wird im Altisländischen als *ætt* oder *kyn* bezeichnet.<sup>2</sup> Der Begriff *ætt* gilt als indogermanischen Ursprungs und wird üblicherweise mit Geschlecht, Sippe, Familie übersetzt.<sup>3</sup> Etymologisch leitet sich der Terminus *ætt* ab von altisländisch *eiga*, mit der Bedeutung "besitzen", "gehören". K. Hastrup übersetzt *eiga* mit "possess" bzw. "belong".<sup>4</sup> P. Meulengracht Sørensen faßt die Grundbedeutung zusammen: "det som tilhører en, det som man er forbundet med".<sup>5</sup> Nach T. A. Vestergaard sei die soziale Gruppe *ætt* nicht als Gesellschaft in ihrer Gesamtheit aufzufassen, sondern das Wort *ætt* repräsentiere die engeren Gemeinschaften innerhalb der Gesellschaft.<sup>6</sup>

P. Meulengracht Sørensen beschreibt die *ætt* als System von Blutsverwandten:

"Begybet *ætt*, den konsanguine slægt, havde to grundaspekter med hver sin funktion i menneskets sociale liv. For det første betød slægten den gruppe af samtidige mennesker, som et individ var beslægtet med. For det andet betegner slægten et menneskes afstamning ved henvisning til forfædre og formødre. De to aspekter hører nøje sammen, for så vidt som en persons samtidige slægtninge er bestemt ved fælles forfædre og formødre; men *ætt* eller *kyn* i betydningen afstamning går i genealogierne ofte langt videre end til de led, der er nødvendige til at forklare slægtskab mellem de levende".<sup>7</sup>

Als *ætt* wird demnach ein Verband von verwandten Personen bezeichnet, die zu Lebzeiten durch (nicht selten mehrfache) wechselseitige Beziehungen verbunden sind. Die Zusammensetzung der Gruppe ist abhängig vom Ego, welches im Zentrum steht. Seine *ætt* umfaßt die gleichzeitig lebenden

<sup>1</sup> Vgl. ebd., S. 150.

<sup>2</sup> Vgl. W. Baetke a. a. O., 1987, S. 803: "*kyn* n." - Geschlecht, Familie, Abstammung, und S. 353: "*ætt* f." - Geschlecht, Sippe, Familie.

<sup>3</sup> Ebd., S. 803. Vgl. K. Hastrup a. a. O., 1990, S. 44-58 (Kinship in medieval Iceland), S. 45; sie überträgt *ætt* mit Clan, Familie, Stamm, Generation, Zugehörigkeit, Natur, Besonderheit. Als weitere wichtige Wörterbücher sind zu nennen: Jan de Vries: Altnordisches etymologisches Wörterbuch, Leiden 1961; Geir T. Zoega: A concise Dictionary of Old Icelandic, 4. Aufl., Clarendon Press, Oxford 1952.

<sup>4</sup> K. Hastrup a. a. O., 1990, S. 44-58 (Kinship in medieval Iceland), S. 45; vgl. dies. a. a. O., 1985, S. 75 ff., mit Angaben zur Sekundärliteratur. Vgl. zu dieser Thematik auch Else Ebel: Der Konkubinat nach altwestnordischen Quellen. Philologische Studien zur sogenannten "Friedelehe". Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde, Bd. 8, hg. v. Hrch. Beck u. a., Berlin/ New York 1993.

<sup>5</sup> Vgl. P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1993a, S. 165; vgl. dazu KLNLM, Bd. 20, Kopenhagen 1976, S. 591-594 (*Ætt*. Island, S. Lindal), sowie KLNLM, Bd. 20, Kopenhagen 1976, S. 587-591 (*Ætt*. Norge, L. Hamre).

<sup>6</sup> Vgl. T. A. Vestergaard a. a. O. 1991, bes. S. 22 f.

<sup>7</sup> P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1993a, S. 165 f.

Angehörigen und ebenso die männlichen und weiblichen Vorfahren, von denen auch die mit dem Ego verwandten Zeitgenossen abstammen.

Der Terminus *ætt* impliziert nach K. Hastrup in altisländischen Zeugnissen ein breites Feld von Bedeutungen:<sup>1</sup> Er könne a) eine bestimmte Gruppe von Menschen bezeichnen, der Ego angehöre, und in diesem Sinne sei die "very personal group" bzw. "kindred" des/ der Betreffenden gemeint. Zudem umfasse der Begriff b) die Nachkommen gemeinsamer Vorfahren, was Einzelne und deren Angehörige einschliesse, so daß also jede Person Mitglied mehrerer *ættir* sei. Außerdem konnotiere die Bezeichnung c) die agnatischen Nachkommen eines bestimmten Ahnherren, d. h. *ætt* beziehe sich hier auf die patrilineare Verwandtengruppe, die ihre Abstammung 'einlinig' über die Vorfahren väterlicherseits herleite. Damit sei unter *ætt* also insgesamt eine im Grunde widersprüchliche Einheit zu verstehen: "(a) unity of the principles of kindred, stock and patriline".<sup>2</sup> Auf diese - allerdings letztlich zu offen gehaltene - Einschätzung wird zurückzukommen sein. Die von K. Hastrup unter dem Ausdruck *ætt* subsumierten Prinzipien dürften, so ihre Vermutung, eine Frage der Einstellung gewesen sein, möglicherweise sogar bestimmt durch persönliche Vorlieben bzw. soziales Kalkül.

Von Interesse ist die Erläuterung, daß die Kategorie *ætt* im Altisländischen zwei - scheinbar unvereinbare - Systeme der Verwandtschaft beinhalte:<sup>3</sup> Zum einen handele es sich um ein *egozentriertes System*, in dessen Zentrum das Ego als Bezugspunkt für die verwandtschaftlichen Relationen und Grade gegenüber weiteren Personen steht. Zum anderen werde ein allianzorientiertes System sichtbar, dessen zentrale Bezugsgröße nicht eine einzelne Person darstelle, sondern der jeweilige Verband von Verwandten, der durch seine Allianzen mit weiteren Gruppen verbunden ist.

Bevor diese Diskussion weitergeführt wird, sollen zunächst weitere Einzelheiten der Terminologie besprochen werden: Das Altisländische kennt - neben den Bezeichnungen für affinale Verwandte (die im nächsten Abschnitt interessieren werden) - Begriffe für die unmittelbaren (Bluts-) Verwandten eines Egos, die mit ihm über Vater und Mutter verbunden sind. Die laut Kirsten Hastrup in der altisländischen Überlieferung statistisch betrachtet am häufigsten genannten Relationen der Verwandtschaft werden angegeben mit: *faðir*, *móðir*, *dóttir*, *sonr*, *systir* und *bróðir*, sie beschreiben die Beziehung des bzw. der Angehörigen zum Ego, ohne dabei sein Geschlecht zu berücksichtigen. Entferntere Generationen von Verwandten werden durch Komposita bezeichnet: Die Mitglieder der - in der Perspektive des Ego - zweiten Generation der Vorfahren heißen *móður faðir*, *móður móðir*, *föður faðir* oder *föður móðir*.<sup>4</sup> Der zweite Jahrgang der Nachfahren in der Relation zum Ego besteht z. B. aus: *sonar sonr* oder *dóttur*

<sup>1</sup> Vgl. K. Hastrup a. a. O., 1990, S. 44-58 (Kinship in medieval Iceland), bes. S. 57.

<sup>2</sup> Vgl. dies., a. a. O., 1985, S. 73; vgl. zu den genannten Termini E. W. Müller a. a. O., 1992, S. 162 f.; "kindred" ist im vorigen als blutsverwandte Gruppe bestimmt worden; "stock" bedeutet Stamm, Sippe; "patriline" meint eine "allianzorientierte" Gruppe, die ihre Abstammung konsequent über die väterliche Linie herleitet (dazu im weiteren mehr).

<sup>3</sup> Vgl. George Rich: Changing Icelandic kinship. In: *Ethnology* 15, 1976, Nr. 1, S. 1-19, bes. S. 2., zit. n. K. Hastrup a. a. O., 1990, S. 44-58 (Kinship in medieval Iceland), S. 46.

<sup>4</sup> Gemeint sind - modern gesprochen - die Großeltern. Vgl. K. Hastrup a. a. O., 1990, S. 44-58 (Kinship in medieval Iceland), S. 47; vgl. dies. a. a. O., 1985, S. 75 f.; vgl. P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1993a, S. 166 f.; vgl. G. Rich a. a. O., 1976, S. 1-19.

*dóttir*.<sup>1</sup> Kollaterale (oder: über seitliche Verbindungen) Verwandte existieren in jeder Altersgruppe, wie in der der Eltern, etwa *föður bróðir* oder *móður bróðir*, oder in der von Ego; die hier zu Nennenden stammen, wie Ego selbst, von der Generation der Eltern ab, z. B. *bróður sonr*, *bróður dóttir*, *systur sonr* oder *systur dóttir*.<sup>2</sup>

Nach der Erklärung von K. Hastrup lassen sich diese Verwandtschaftsgrade subsumieren unter der sogenannten "personal kin group" des Egos, auch "kindred" genannt.<sup>3</sup> Diese Gruppe konstituiert sich durch die als am nächsten verwandt geltenden Personen. Die Grenze einer *ætt* liege bei den kollateralen (oder Seiten-) Verwandten fünften Grades,<sup>4</sup> die als die Geschwister der Vorfahren und deren Abkömmlinge beschrieben werden, z. B. Vaterbruder oder Mutterbruder und deren Kinder.<sup>5</sup> Die Begrenzung der *ætt* wird sichtbar bzw. in der Praxis relevant beim Erbrecht oder bei der Abfolge der Personen, denen die Pflicht zufällt, *wergild* zu zahlen.

Eine wichtige Quelle für die Differenzierungen und Funktionen der *ætt* im Altisländischen ist die Rechtskompilation *Grágás*. Der *Grágás* zufolge besteht die Verbindung bis zum kollateralen Verwandten (anders: Cousin) vierten Grades. Demnach mußte ein Ego praktisch seine Ahnen überblicken, seine Deszendenz zurückführen können bis zu den (modern gesprochen) Ur-Ur-Großeltern, und sie weiterführen können bis zu seinen sämtlichen zeitgleich lebenden kollateralen Angehörigen, was auch das Wissen um deren Abstammungslinien einschließen muß.<sup>6</sup>

Für die Zeit um 1100, als vermutlich die erste Fassung der *Landnámabók* (von Ari Þorgilsson und Kolskeggr Ásbjarnarson) entstand, mußte demnach die Kenntnis der genealogischen und sozialen Konstellationen gereicht haben bis zu den Anfängen in der Besiedlungszeit.<sup>7</sup> P. Meulengracht Sørensen schätzt die Situation so ein: "Naturally people did not always find it necessary or possible to keep track of this large kin group; but the principle gives an impression of the significance that attached to a consciousness and a knowledge of one's family".<sup>8</sup> Mit diesem Aspekt (der möglicherweise auch nahelegt, daß Genealogien Konsenswissen bildeten) stimmt überein, was in der

<sup>1</sup> Gemeint sind, modern gesprochen, die Enkelkinder.

<sup>2</sup> Gemeint sind, modern gesprochen, die Nichten bzw. Neffen.

<sup>3</sup> Vgl. K. Hastrup a. a. O., 1990, S. 44-58 (Kinship in medieval Iceland), S. 47; vgl. die Erklärung von E. W. Müller a. a. O., 1992, S. 163: "Alle Personen, die von einem ego als Verwandte angesehen werden, gelten als dessen Kindred. Die Kindredangehörigkeit bezieht sich also auf dieses ego; man gehört zu vielen Kindreds, ist aber nur in einem das Zentrum. Die Aktivitäten einer Kindred (Teilnahme an Passageriten, Blutrache) beziehen sich auf diese zentrale Person der Kindred".

<sup>4</sup> Vgl. K. Hastrup a. a. O., 1990, S. 44-58 (Kinship in medieval Iceland), S. 47: "The boundaries of the *ætt* were set at the collaterals at fifth remove, whether the context was one of wergild, inheritance, or something else"; vgl. P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1993b, S. 20-27. Als 'kulturelles Kontrastmittel' weise ich vorab auf die Abstammungsrechnung der *Nuer* hin, die sich patrilinear auf drei bis fünf Generationen in der Vergangenheit zurückführen; vgl. dazu U. Wesel a. a. O., 1993, S. 23.

<sup>5</sup> Diese Kinder würden in unserer heutigen europäischen, kognatischen Ordnung als Cousins des Ego bezeichnet. Vgl. dazu: Neues Wörterbuch der Völkerkunde a. a. O. 1988, S. 257 (Kollateralbeziehungen, E. W. Müller); vgl. E. W. Müller a. a. O., 1992, S. 153: "Kollaterale Verwandte sind solche, zu denen eine Relationsverkettung [aus der Sicht eines Ego/ die Verf.] erst in der Aszendenz, dann in der Deszendenz führt, z. B. Vaters Sohn = Bruder".

<sup>6</sup> Vgl. K. Hastrup a. a. O., 1985, S. 76, Tabelle 7 (Kinship terminology: Collaterals of ego's generation).

<sup>7</sup> S. *Laxdæla saga* a. a. O., bes. Kap. 1 ff., S. 1 ff.; vgl. die dargelegte Genealogie.

<sup>8</sup> P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1993b, S. 24 f.

Untersuchung der *Heiðarvíga saga* deutlich geworden ist: Gemeint ist der Charakter von genealogischem Wissen als Prinzip, welches das Saga-Sozialsystem strukturiert und reguliert. Inwiefern die Erinnerung an isländische - und speziell an vorangegangene norwegische - Genealogien eine Konzeption des isländischen Hochmittelalters ist bzw. diese historische Periode beeinflusst, wird an späterer Stelle der Arbeit noch zu diskutieren sein.

K. Hastrup charakterisiert die Verwandtschaftsterminologie im Altisländischen in sprachgeschichtlicher Hinsicht als deskriptiv und als Begriffssystem, das vom Kontext unabhängige Bezeichnungen kenne.<sup>1</sup> Typisch für diese deskriptiven Termini sei es, daß sie zum einen die Ausdehnungen - oder, negativ formuliert, die Grenzen - des genealogischen Gefüges nur undeutlich markierten, und zum anderen die Klassifikation der Verwandtschaftsordnung erschwerten.<sup>2</sup> In einem ausschließlich deskriptiven System würden die Verwandtschaftsgrade, die einer Gruppe von Blutsverwandten zugerechnet werden, nicht klar abgegrenzt, weil die Differenzierung von Seitenverwandten unterbleibe.

Auch Stephen B. Barlau untersucht die Verwandtschaftsterminologie in Teilen der altisländischen Überlieferung, und er konstatiert ebenfalls, aber mit anderen Argumenten, eine Inkonsistenz von sozialem Kontext und der Terminologie:<sup>3</sup> Ein deskriptives Begriffssystem artikuliere sich, während sich eine lineare Abstammungsordnung manifestiere - die der ethnologischen Erfahrung nach mit der bezeugten (deskriptiven) Terminologie praktisch unvereinbar ist.<sup>4</sup>

An dieser Stelle möchte ich hinweisen auf die Ergebnisse der Netzwerkanalyse der *Heiðarvíga saga* in Kapitel II, um damit anzudeuten, daß meine Untersuchung des sozialen Kontextes und der - teils explizierten, aber vielfach auch impliziten - Konnotationen des Sagakorpus eine andere Schlußfolgerung ergeben.

#### \* Nordistische Diskussionen zur isländischen Verwandtschaft und soziaethnologische Instrumentarien zur Erfassung genealogischer Beziehungen

##### -> Zur Anwendung ethnologischer Terminologie in der neueren Nordistik

Bei William I. Miller heißt es: "The nature of Germanic kinship has been hotly debated for over a century".<sup>5</sup> Auch er bezieht sich wieder auf das isländische (und daneben auch das angelsächsische) Verwandtschaftssystem, um die Mechanismen der Fehde zu entschlüsseln. Dabei liege allerdings die Schwierigkeit einer systematischen Erfassung der Regularien der Blutrache darin, daß ihre Charakteristik von einer Kultur zur anderen divergiere,<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Vgl. K. Hastrup a. a. O., 1985, S. 77; sie nennt dies "monolexic".

<sup>2</sup> Insofern bezieht sich K. Hastrup nicht nur kritisch auf ihren Gegenstand, sondern auch (vor allem) auf soziaethnologische (bzw. nordistische) Methoden.

<sup>3</sup> Stephen B. Barlau: Old Icelandic kinship terminology: An Anomaly. In: *Ethnology* 20, 1981, S. 191-202; er analysiert, vor allem unter linguistischen Gesichtspunkten, die altisländische Terminologie und veranschaulicht diese in zwei Abbildungen.

<sup>4</sup> Ebd., S. 191.

<sup>5</sup> W. I. Miller a. a. O., 1983a, S. 162, Anm. 14.

<sup>6</sup> Ebd., S. 160.

abhängig von den Regeln in der betreffenden Gemeinschaft. Hier sei angefügt, daß der Blick auf die Strukturen der Verwandtschaft dazu verhilft, die Regularien der Fehde zu erfassen, wie einmal mehr die Netzwerkanalyse der *Heiðarvíga saga* bekräftigt hat. W. I. Miller dagegen analysiert, um das soziale Gefüge zu entschlüsseln, altisländische Gesetzestexte und sprachliche Wendungen.

Er konstatiert, daß die Forschungsdebatte zum Thema Verwandtschaft, gemeint ist hier besonders die nordeuropäische und speziell die isländische Systematik in der Wikingerzeit, heute kaum weniger kontrovers geführt werde als um die Jahrhundertwende. Als Beitrag zu der - wie es heißt von Anfang an und bis heute bemerkenswert kompetent geführten - Diskussion erklärt W. I. Miller seine Auffassung: "(I)n (...) Iceland both the law and the language suggest, with some qualifications, that the kinship system was bilateral and ego-centred".<sup>1</sup>

An dieser Stelle seien kurz die Schwerpunkte dieser Auseinandersetzungen zur historischen (allerdings nur relativ) "frühen" nordeuropäischen Verwandtschaft skizziert: Um 1900 war die zentrale Frage, ob agnatische und dabei patrilineare Abstammung dominierte, wie sie sich über die männlichen Verwandten des Vaters ergibt, oder ob sich die Herkunft über die sogenannte (noch zu klärende) bilaterale kognatische Ordnung ableitete, d. h. über die Blutsverwandtschaft, die sich gleichermaßen über die Angehörigen von Mutter und Vater etabliert.<sup>2</sup> In jüngerer Zeit zieht man in der Forschung zur altisländischen Sozialstruktur, die sich (potentiell) anhand der Überlieferung erschließen läßt, Erkenntnisse der Ethnologie heran. Dies hat zu der Erkenntnis geführt, daß die sich in altnordischen Texten abzeichnenden Modelle der Verwandtschaft nicht grundsätzlich als Gegensätze betrachtet werden sollten. Als viel wichtiger gilt nunmehr, daß in der Praxis verschiedener Gesellschaften durchaus Formen von Beziehungen koexistieren können, die sich unterschiedlichen Modellen der sozialetnologischen Forschung zuordnen lassen. Das Resümee von W. I. Miller, das auf die altisländischen Kategorien zielt, basiert auf dieser neuen Sicht der Dinge:

"(P)atrilineal descent does not preclude the recognition of cognatic kin, nor does a bilateral kinship system preclude lineal biases in certain areas".<sup>3</sup>

Das Interesse neuester Arbeiten zu dieser Problematik richte sich darauf, so W. I. Miller, inwieweit die kognatische Ordnung im Altnordischen dominiere und patrilinearen Einflüssen gewissen Raum lasse, oder ob es sich um ein primär patrilineares System handle, das in bestimmtem Rahmen kognatische Einwirkungen erlaube; er formuliert:

"In other words, the issue now is whether Germanic kinship is cognatic admitting patrilineal and patrilateral biases, or whether it is patrilineal admitting cognation".<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Ebd., S. 162.

<sup>2</sup> Vgl. ebd., S. 162, Anm. 14; W. I. Miller gibt hier einige Hinweise auf frühe Vertreter sowohl der These isländischer Patrilinearität als auch der isländischer kognatischer Verwandtschaft.

<sup>3</sup> Ebd., S. 162, Anm. 14.



Ich möchte diese Äußerung gleichsam als 'Aufhänger' für die folgende Erörterung nutzen. Um sie kritisch diskutieren zu können, müssen allerdings zunächst die ethnologischen Fachbegriffe erklärt werden. W. I. Miller benennt in seiner Äußerung zwei Modelle der Abstammung, deren Voraussetzungen und Folgen grundverschieden sind. Sollte im altnordischen tatsächlich solche Überschneidungen bestehen, dann stellt sich die Frage, unter welchen - besonderen - Bedingungen diese Form der Koexistenz von agnatischen und (anschließend vorzustellenden) kognatischen Prinzipien möglich oder auch wünschenswert wäre und welche gesellschaftliche Funktion sie hätte. Es wäre dabei interessant, festzustellen (sofern dies möglich ist), wie sich in der isländischen Vergangenheit der Wikingerzeit bzw. des Hochmittelalters - wenn überhaupt - eine solche Gleichzeitigkeit verwandtschaftlicher Kategorien manifestierte: Ob allein in (heute ausschließlich überlieferten) schriftlichen Zeugnissen als Vorstellung, oder auch in der gesellschaftlichen Praxis als Tatsache? In diesem Zusammenhang interessiert die Diskussionsgrundlage, an die W. I. Miller denkt: Es wird nicht ganz klar, auf welchen Kontext die Formulierung "Germanic kinship" zielt. Wird hier ein isländisches Modell konzeptionell mit einem "germanischen Modell" identifiziert? Wird dabei eine Brücke zur isländischen Situation in der Besiedlungszeit oder im Hochmittelalter geschlagen? Darauf werde ich, aufbauend auf die folgenden Erläuterungen, zurückkommen.

-> Terminologien und Standards in der ethnologisch orientierten Nordistik

P. Meulengracht Sørensen führt, unter Hinweis auf die ethnologische Forschung, die Modelle *kognatische* und *agnatische Verwandtschaft* ein, die als "ego-centred kinship system" und "ancestor-centred kinship system" bezeichnet werden.<sup>2</sup>

Im Zentrum des ersteren steht, folgt man dem Autor, das (lebende) Ego und die spezifische Gruppe, die seine persönliche Familie bildet. Die Einzelnen betrachten sich bis zu einem bestimmten Verwandtschaftsgrad als Mitglieder einer Familie. Sämtliche Familien, die gleichzeitig existieren, konstituieren ein komplexes Familien-Netzwerk, weil sich die Grenzen der Familien als Folge der Verwandtschaftsrechnung überschneiden. Der Tod eines Egos bedeutet, so P. Meulengracht Sørensen, die Auflösung seiner persönlichen Familie. Dagegen bleiben die Familien der zeitgleich lebenden Verwandten des Egos intakt, sie gelten lediglich als zahlenmäßig verringert. Die *ego-zentrierte* Ordnung stellt demnach ein veränderliches System dar. Die immer wieder neu entstehenden Familien können keine dauerhaften Gemeinschaften bilden. Wegen des sie bestimmenden dynamischen Prinzips identifizieren sie sich auch nicht mit einem (etwaigen) angestammten Wohnort der Familie. Ein Grund dafür ist, daß Eigentum und Status eher im Verhältnis zum Individuum als zur Gruppe stehen und nicht als kollektiver Besitz gelten.

---

<sup>1</sup> Ebd., S. 162, Anm. 14; hier werden zu der These patrilinearere bzw. zu der bilateralen Verwandtschaft einige maßgeblich Forschungspositionen der 60er und 70er Jahre angeführt.

<sup>2</sup> Vgl. P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1993b, S. 20-27.

Das *ahnen-zentrierte* System stellt P. Meulengracht Sørensen hingegen als ein Modell dar, das der agnatischen Verwandtschaft nahekommt.<sup>1</sup> Es wird aus dauerhaften Lineages gebildet, deren Mitglieder entweder patrilinear als die Nachkommen eines bestimmten Stammvaters, oder die matrilinear als die Nachfahren einer bestimmten Stammutter gelten. So hat jede "Familie" ihre eigene Lineage. Allerdings sollte hier, wie ich meine, statt dessen der Terminus Lineage (oder ein Synonym) eingesetzt werden, um den im Zusammenhang mit der agnatischen Ordnung möglicherweise irreführenden Begriff "Familie" zu vermeiden.<sup>2</sup> Allzu leicht könnte andernfalls die "Familie", wie sie in der (bürgerlichen bzw.) 'modernen' Gesellschaft verstanden wird, evoziert werden, deren Entwicklung aber auf vom agnatischen System grundlegend verschiedenen Prämissen beruht.<sup>3</sup> Im Blick auf letzteres unterscheidet die Sozialethnologie je nach Alter (und damit Größe) der Verwandtschaftsgruppen, also je nach der Zahl der zurückliegenden Generationen, zwischen 1) *clans*<sup>4</sup> oder *maximal lineages*, 2) mittleren Gruppen, die meist ohne Ergänzung als *lineage* bezeichnet werden, und 3) kleinsten Einheiten von Verwandtschaft, den *nuclear lineages*.<sup>5</sup> Jede Lineage konstituiert sich aus den - über die Genealogie der Gruppe hergeleiteten - Verwandten. Die Reihe der Ahnen und die Beziehungen (oder Relationen) der Personen innerhalb dieses Verbandes bleiben unverändert, sie sind unabhängig etwa von der Geburt oder dem Tod eines zur Lineage gerechneten Egos.

Im "ancestor-centred kinship system", um mit P. Meulengracht Sørensen zu sprechen, ist die *exogame Heirat* die wichtigste Institution, um verwandtschaftliche Verbindungen (sekundär) zu etablieren, die nicht (primär) durch die Geburt bestehen.<sup>6</sup> Diese Form der Eheschließung bedeutet, daß man sich die Zugehörigkeit zu einer Lineage erwirbt - und zwar buchstäblich, da hierbei Besitz transferiert wird. Im Sinne der Exogamie wählt (im patrilinearen System) ein männliches Mitglied einer Lineage eine (potentielle) Braut aus, die einer (in der Gesellschaft 'parallel' existierenden) Lineage außerhalb der des Mannes angehört; mit der exogamen Verbindung verschiebt sich die Zugehörigkeit der Frau von ihrer Herkunftsgruppe zu der des Ehemannes.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Ebd., S. 20-27.

<sup>2</sup> S. o., Einleitung; ich bleibe bei meinem Einwand, obwohl auch K. E. Müller a. a. O., 1984, z. B. S. 78, sowie weitere Fachleute, etwa U. Wesel a. a. O., 1994, S. 149, im Zusammenhang mit *agnatischer Verwandtschaft* durchaus von "Familie" sprechen.

<sup>3</sup> Vgl. dazu U. Wesel a. a. O., 1994, S. S. 26 ff. und S. 78 ff.; er skizziert die Vorstellung des Ursprungs der *Familie* bei Engels und die Entstehung der "*Familie*".

<sup>4</sup> Vgl. Wörterbuch der Ethnologie a. a. O., S. 305 (Klan, Glossar); "Klan (gäl.) unilineare Abstammungsgruppe; Untereinheit: Lineage".

<sup>5</sup> Vgl. U. Wesel a. a. O., 1994, S. 151, vgl. E. W. Müller a. a. O., 1992, S. 162 f., zur Typologie von Verwandtschaftsgruppen: Familie, Lineage, Sippe, Klan, Kindred.

<sup>6</sup> Vgl. zu Heiratsregelungen auch U. Wesel a. a. O., 1993, S. 23; s. E. W. Müller a. a. O., 1992, S. 164 ff. Vgl. dazu detailliert im weiteren, Kapitel III, 3.

<sup>7</sup> Vgl. K. E. Müller a. a. O., 1984: "Gewöhnlich heirateten die Frauen, aufgrund eben der üblicherweise herrschenden Exogamie, in die Gattengruppe ein" (S. 364). Er präzisiert diesen Zusammenhang: In *wildbeuterischen Gesellschaften*, in denen eine vergleichsweise beachtliche Ausgewogenheit der Geschlechterbeziehungen beobachtet worden sei, heirateten Frauen überwiegend in die Gruppen der Männer ein (S. 38 und S. 178). Das gelte auch für *Pflanzergesellschaften* (S. 46 und S. 178 ff.), und in *bäuerlichen* sowie *städtischen Gesellschaften* (S. 224 f.) dominierten ebenfalls Patrilinearität und Exogamie weitgehend. Bei der Einbindung der Frau in die Lineage des Mannes herrschten in allen Gemeinschaften die typischen (im weiteren noch darzulegenden) Probleme der Frau bei ihrer Integration.

(Umgekehrt wird im matrilinearen System der Mann zum Mitglied des Clans der Ehefrau.) Damit gelten Ehepartner im agnatischen Kontext als Mitglieder derselben Verwandtengruppe, der auch die gemeinsamen Kinder zugerechnet werden. Später treten auch die Töchter wieder, patrilinear gedacht, bei ihrer Heirat in eine neue Gruppe ein.

Auch P. Meulengracht Sørensen weist darauf hin, daß die Lineage im "ancestor-centred kinship system" - anders als dies im ego-centred kinship system der Fall ist - von Geburt oder Tod einer Person unbeeinflusst bleibe und insofern durch "kollektive Unsterblichkeit" charakterisiert sei.<sup>1</sup> Stabilität und Traditionalität prägen auch die gemeinsame Ökonomie. Die Gruppe besitzt kollektiv das eigene Territorium, die Güter und auch den spezifischen Namen. Man schreibt sich, zusammen mit dem Namen, besondere Eigenschaften zu, und man entwickelt (möglicherweise und in gewissem Rahmen) auch charakteristische soziale Aktivitäten.

-> Kritische Kontrastierung sozialetnologischer Methoden und ethnologisch orientierter nordistischer Postulate

Nun ist noch einmal William I. Millers Äußerung zu betrachten, wonach agnatische, patrilineare, und kognatische Formen von Verwandtschaft koexistieren können:<sup>2</sup>

(I) "(P)atrilineal descent does not preclude the recognition of cognatic kin, nor does a bilateral kinship system preclude lineal biases in certain areas".<sup>3</sup>

Heutige Untersuchungen zur Systematik germanischer Verwandtschaft fragten vor allem, in welcher Richtung die Beeinflussung verlaufe und welches Ordnungsprinzip letztlich dominiere, und so heißt es zum anderen:

(II) "(W)hether Germanic kinship is cognatic admitting patrilineal and patrilateral biases, or whether it is patrilineal admitting cognation".<sup>4</sup>

Zunächst möchte ich versuchen, das komplexe Phänomen systematisch in die einzelnen Elemente zu gliedern, um sie dann, auch im Rückgriff auf (sozialetnologische) Beurteilungen, zu erklären:

So weist etwa Uwe Wesel darauf hin, daß - vielleicht überraschenderweise - "Mischsysteme" agnatischer und kognatischer Verwandtschaft, d. h. gleichsam 'changierende' soziale Ordnungen, existieren.<sup>5</sup> In der Ethnologie sind außerdem Kombinationen von patrilinearer und matrilinear Systematik beschrieben worden, die im allgemeinen als *bilaterale*, aber auch als *bilinare*

<sup>1</sup> Vgl. P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1993b, S. 21.

<sup>2</sup> Dieses Zitat dient als 'Aufhänger' konsequent dazu, die komplexen, teilweise komplizierten Zusammenhänge zu verdeutlichen und zudem meine Erklärungen verständlicher, übersichtlicher und auch anschaulicher zu machen.

<sup>3</sup> W. I. Miller a. a. O., 1983a, S. 162, Anm. 14.

<sup>4</sup> Ebd., S. 162, Anm. 14.

<sup>5</sup> Vgl. etwa U. Wesel a. a. O., 1994, S. 149; vgl. E. W. Müller a. a. O., 1992, S. 161.

*Verwandtschaft* innerhalb des agnatischen Modells bezeichnet werden.<sup>1</sup> (Dies ist ein Beispiel dafür, daß auch die Ethnologie ihre Fachterminologie nicht immer einheitlich nutzt. Die Bedeutung der Begriffe werde ich noch bestimmen.)

Damit scheint klar zu sein (aber, wie sich zeigen wird, nur auf den ersten Blick), was W. I. Miller - unter **(I)** zitiert - meint: Im ersten Teil seines Satzes heißt es demnach im Prinzip und völlig zu recht (gerade auch hinsichtlich des altisländischen Kontextes), daß neben der patrilinearen (d. h. agnatischen) Ordnung zugleich eine kognatische Tendenz bestehen kann. Allerdings behauptet er auch, daß *bilaterale* Strukturen der Verwandtschaft *lineare* Tendenzen nicht ausschließen - was sich in der Tat, wie deutlich werden wird, von selbst versteht und mit der kognatischen Ordnung, die W. I. Miller hier anscheinend mit der agnatischen kontrastieren möchte, nichts zu tun hat.

Mit Bezug auf die sogenannte "germanische Verwandtschaft" fragt der Autor weiter - unter **(II)** zitiert -, ob es sich im Kern um ein kognatisches oder ein patrilineares Muster handele. Genauer gesagt wird die Frage gestellt, ob die *kognatische* Ordnung *patrilineare* und *patrilaterale* Einflüsse erlaubt, oder ob die Patrilinearität kognatische Einwirkungen zuläßt.

Im weiteren werden, um das Problem, das sich hier abzeichnet, lösen zu können, die Begriffe *Bilateralität*, *Lateralität* und *Linearität*, aber auch *Kollateralbeziehungen*, im Sinne der Sozialethnologie bestimmt, und sie sollen damit auch für die Nordistik bereitgestellt werden.

#### \* Sozialethnologie und ethnologisch interessierter Nordistik: Axiome, Konzepte und Kritik

##### -> Zur Beschreibung von Bilateralität als agnatisches Prinzip

Der Terminus *Bilateralität* führt bei der Aussage unter **(I)** zu Unklarheiten. Hier gibt W. I. Miller zu bedenken, daß die *bilaterale* Ordnung eine Tendenz zu *Linearität* nicht ausschliesse. Dabei legt der Zusammenhang nahe, daß der Autor eine Kontrastierung von kognatischer und patrilinearer Verwandtschaft beabsichtigt.

Zum Hintergrund der Bezeichnung *Bilateralität* erläutert der Ethnologe E. W. Müller: Von *bilateraler* Ordnung wurde vorwiegend in früheren (ethnologischen) Studien gesprochen, wenn die Abstammung eines Egos zwar als agnatisch, aber nicht eindeutig als patri- oder matrilinear identifiziert werden konnte; in jüngerer Zeit vermeide man diesen unklaren Terminus möglichst.<sup>2</sup> Auch K. E. Müller beschreibt das Prinzip in Übereinstimmung mit dieser Erklärung, aber in seiner Terminologie differenziert er den Begriff *Bilateralität*. An seine Stelle tritt die Bezeichnung *Bilinearität*, die von der *unilinearen* Deszendenz abgegrenzt wird: Im Glossar seines Buches legt Müller die *bilineare* Deszendenz explizit fest als "Verwandtschaftssystem, das sowohl die vaterseitige als auch die mutterseitige (bzw. die patri- wie die matrilineare) Abstammung berücksichtigt",<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Vgl. etwa Neues Wörterbuch der Völkerkunde a. a. O., 1988, S. 10 f. (Abstammungsrechnung, E. W. Müller).

<sup>2</sup> Vgl. ebd., S. 10 f.

<sup>3</sup> Vgl. K. E. Müller a. a. O., 1984, S. 449.

während die *unilineare* Deszendenz entweder die vaterseitige oder die mutterseitige Abstammung gelten lasse. Wichtig ist, daß beide Begriffe ausschließlich den *agnatischen Kontext* betreffen.

Demnach besagt der zweite Teil der Äußerung (**I**) von W. I. Miller lediglich, daß die bilaterale, agnatische Abstammungsrechnung über Vater *und* Mutter die patrilineare *oder* matrilineare (agnatische) Verwandtschaft über Vater *oder* Mutter nicht ausschließt - was allerdings auf der Hand liegt.

Ernst W. Müller kritisiert den Terminus *Bilateralität* grundsätzlich: "Der Begriff bilateral sagt wenig aus, da in allen Gesellschaften die Verwandtschaft nach beiden Seiten irgendwie berücksichtigt wird".<sup>1</sup> Die soziaethnologische Bedeutung von *Bilateralität* impliziert also die *Linearität*, d. h. das agnatische Prinzip mit den konstituierenden Kategorien *Patrilinearität* und *Matrilinearität*.

In einer allgemeinen Sicht mutet es eher unlogisch an, unter der Bezeichnung *Bilateralität* Phänomene verwandtschaftlicher *Linearität* zu subsumieren. Das dürfte zu begrifflichen Verwechslungen beitragen. Die Wortwahl von Klaus E. Müller scheint die Situation in dieser Hinsicht zu vereinfachen, da er statt von *Bilateralität* von *Bilinearität* spricht.<sup>2</sup> Dabei bleibt aber unberücksichtigt, daß die Unterschiede in der Terminologie zu weiteren Schwierigkeiten führen können - denn auch die *Lateralität* und die *Linearität* werden in der ethnologischen Forschung verschieden erklärt, und hinzu tritt die *Linealität*.<sup>3</sup>

#### -> Zur Beschreibung von Lateralität, Linealität und Linearität im agnatischen Verwandtschaftsmodell

Auch W. I. Miller verwendet - oben unter (**II**) genannt - diese Bezeichnungen: Er geht davon aus, daß ein kognatisches Verwandtschaftsmodell im Prinzip auch *patrilineale* und *patrilaterale* Einflüsse aufnehmen kann.<sup>4</sup> Was besagt das gemäß der Soziaethnologie?

In dieser Disziplin wird von *Kollateralbeziehungen* gesprochen, wobei man *lineale* und *kollaterale* Verwandte unterscheidet. Ernst W. Müller erläutert zur *Kollateralität*: "Hier werden Verwandte, die in direkter auf- oder absteigender Linie stehen, also Vater, Großvater, Sohn, Enkel usw., unterschieden von

<sup>1</sup> Neues Wörterbuch der Ethnologie a. a. O., 1988, S. 10 f. (Abstammungsrechnung, E. W. Müller). Im matrilinearen System beispielsweise gilt als der nächste Verwandte eines männlichen Egos der (älteste) Bruder seiner Mutter; der biologische Vater spielt dagegen in dieser Systematik keine wesentliche Rolle für die Abstammung des Egos (das aber dennoch meistens eine gewisse soziale Bindung an den *Erzeuger/Genitor* hat).

<sup>2</sup> Diese Begriffswahl besitzt offensichtlich größere Klarheit und 'Signalwirkung'; denn *Bilinearität* weist ausdrücklich auf die *lineare*, spezifische *agnatische* Verwandtschaft (d. h. *Matrilinearität* bzw. *Patrilinearität*) dabei ist allerdings einzuschränkend darauf hinzuweisen, daß wiederum *Linearität* und *Lateralität* in der Soziaethnologie in spezifischem Sinne eingesetzt werden. Man könnte, wörtlich genommen, annehmen, die Termini *bilinear* und *bilateral* unterschiedliche Modelle bezeichnen - aber sie werden in der aktuellen Soziaethnologie nicht in dieser Weise unterschieden; das vertiefte ich im weiteren, Kapitel III, 2.

<sup>3</sup> Vgl. dazu E. W. Müller a. a. O., 1992, bes. S. 158 ff.; er diskutiert die vielfältige (bzw. uneinheitliche) Typologie und Terminologie von Verwandtschaft.

<sup>4</sup> W. I. Miller will - oben subsumiert unter (**I**) - *Bilateralität* und *Linearität* kontrastieren, wobei aber beide Kategorien soziaethnologisch dem agnatischen Modell zugerechnet werden.

Verwandten, die laterale Verwandte dieser ersten sind, also Bruder, Vaters Bruder, Vaters Bruders Sohn usw. Die ersten werden lineale genannt im Gegensatz zu den kollateralen".<sup>1</sup> *Lineale* Angehörige sind also etwa die Eltern und die Kinder eines Egos, d. h. die Vorfahren (Aszendenten) ebenso wie die Nachkommen (Deszendenten). Als *kollaterale* (d. h. Seiten-) Verwandte bezeichnet man z. B. die Geschwister der Eltern des Egos, ihre Vorfahren und ihre Nachkommen, die nicht in einer direkten Linie mit dem Ego verbunden sind. Kollateral verwandte Personen sind im allgemeinen langfristig Zeitgenossen des Egos. Klaus E. Müller spricht statt von *Linealität* von *Linearität*,<sup>2</sup> die er als am Sukzessionsprinzip orientierte Abfolgeordnung bezeichnet, und von *Lateralität*, die als (das erstere Prinzip ergänzende) seitenspezifische Differenzierung bestimmt wird.

Bei diesen Begriffsbestimmungen fällt auf, daß die komplexen Beschreibungen von Linealität bzw. Linearität und Lateralität innerhalb der Kollateralbeziehungen nur für agnatische Beziehungen erforderlich ist. Dagegen gelten im kognatischen Modell die betreffenden Grade (wie oben skizziert) als Blutsverwandtschaft, und die jeweiligen Personen werden unmittelbar der Familie zugerechnet. Das agnatische System aber beinhaltet von sich aus die "seitenspezifische Differenzierung" bloß vergleichsweise indirekt.<sup>3</sup>

Nur über die Lateralität können sich folglich in agnatischen Gesellschaften größere Verbände aus mehreren Lineages bilden. Erst die Lateralität läßt - gleichsam über das genealogische Prinzip hinaus, und neben der Exogamie - soziale Bindungen entstehen, durch die in der Gesellschaft 'parallel' existierende Lineages verknüpft werden. Das ist nicht einfach nur für die Ethnographie wichtig, die solche 'Querverbindungen' zwischen den Lineages registrieren möchte. Entscheidend ist vielmehr die praktische Funktion solcher verbindlicher Bezüge zwischen einzelnen, nebeneinander existierenden Abstammungsgruppen in der Gesellschaft: Sie können in Situationen mobilisiert werden, in denen eine Lineage Beistand nötig hat. (Ein Prinzip, das sich am Beispiel des Sozialsystems der *Heiðarvíga saga* zeigt.) In dieser Lage sind die direkten linearen (oder linealen) ebenso wie die nur mittelbaren lateralen Angehörigen in der Pflicht. Das trifft ebenfalls für die affinalen Verwandten (oder Verschwägerten) zu.

<sup>1</sup> E. W. Müller a. a. O., 1992, S. 156; hier wird weiter ausgeführt: "wir können auch sagen, daß die linealen den Kollateralitätswert 0 haben, die Kollateralen können je nach der Entfernung verschiedene Kollateralitätsgrade annehmen. Werden die Kriterien dieser Dimension nicht beachtet, und das kommt in vielen Gesellschaften vor, werden Lineale und Kollaterale ersten Grades, etwa Vater und Vaters Bruder, unter einem Terminus zusammengefaßt". Vgl. außerdem Neues Wörterbuch der Völkerkunde a. a. O., 1988, S. 257 (Kollateralbeziehungen, E. W. Müller); vgl. auch Wörterbuch der Ethnologie a. a. O., 1987, S. 305 (kollaterale Verwandte, Glossar): "Seitenverwandte, die nicht in der direkten Abstammungslinie stehen; Gegensatz: lineale Verwandte".

<sup>2</sup> Vgl. K. E. Müller a. a. O., 1984, S. 134; er führt die Unterscheidung der *linearen* gegenüber der *lateralen* Ordnung bei der Diskussion sozialer Differenzierungssysteme (wie Deszendenzordnung oder Geschlechterdifferenzierung) an; bei vielen Gruppierungen sei der Zutritt "auch von der Seite her" (S. 134) möglich. Um beispielsweise in männlich formierten Gesellschaften die unterschiedliche Gewichtung der Geschlechter aufrechtzuerhalten, bedürfe es neben der am Sukzessionsprinzip orientierten Abfolgeordnung (*Linearität*) einer seitenspezifischen Differenzierung (*Lateralität*).

<sup>3</sup> Ebd., S. 134.

So läßt sich resümieren, daß Kollateralität lineale (bzw. lineare) und laterale Beziehungen und mithin agnatische Verwandtschaft meint. Diese Erkenntnisse tragen zur Klärung der zitierten Bemerkung von William I. Miller unter (II) bei. Hier wird unter anderem, wie gesagt, problematisiert, "whether Germanic kinship is cognatic admitting patrilineal and patrilateral, or whether it is patrilineal admitting cognation".<sup>1</sup> Das bedeutet, daß die Verwandtschaft entweder primär kognatisch strukturiert ist und dabei patrilineare (anders übersetzt patrilineale) sowie patrilaterale - und damit insgesamt agnatische - Einwirkungen zeigt, oder daß sie vorwiegend patrilinear (und demnach, allgemeiner, agnatische) organisiert ist und kognatische Züge aufweist. Während die Fragestellung W. I. Millers, die oben unter (I) zusammengefaßt wurde, unklar bleibt, erweist sich die unter (II) genannte als schlüssig.

Auch K. Hastrup weist auf Überschneidungen kognatischer und agnatischer Prinzipien hin, die in der altisländischen Überlieferung sichtbar würden: Bei der Geburt von Nachkommen beispielsweise identifiziert sie ein eher kognatisches, lineares als ein patrilineares, genealogisches Prinzip,<sup>2</sup> da man die Kinder der Gruppe des Vaters, also patrilinear, zuordne ("koma i ætt").<sup>3</sup>

Auch die von W. I. Miller verwendete Terminologie scheint zunächst mit der übereinzustimmen, die Kirsten Hastrup heranzieht.

Sie spezifiziert dann in ihren Arbeiten zur hochmittelalterlichen isländischen Verwandtschaft aber, vor dem Hintergrund des oben erarbeiteten soziaethnologischen Begriffssystems überraschend, daß *Linearität* und *Lateralität* die unterschiedlichen Prinzipien seien ("two distinct principles in operation"),<sup>4</sup> von denen die im wesentlichen kognatische Sozialordnung bestimmt worden sei. Ihre Analyse der Funktionen von Verwandtschaft im Altisländischen<sup>5</sup> und ihre Folgerungen faßt sie so zusammen: "(T)he cognatic principle tended to dominate, and it appears that for most purposes it is legitimate to think of the ætt as a cognatic kindred".<sup>6</sup>

Die unterschiedlichen Sprachregelungen führen also, wie angedeutet, zu Mißverständnissen. Um diese auszuräumen, möchte ich die terminologischen Prämissen bei Kirsten Hastrup klären:

Sie benutzt bei ihren Erklärungen die (nach ihrer eigenen Aussage eher altertümliche) Bezeichnung "stock";<sup>7</sup> diese beziehe sich auf Gesellschaften, die durch Einzelne und deren Familien strukturiert sind, die als gesellschaftliche Elementarzellen gelten - solche Ordnungen, die mithin auf der Verwandtschaft

<sup>1</sup> W. I. Miller a. a. O., 1983a, S. 162, Anm. 14.

<sup>2</sup> Vgl. K. Hastrup a. a. O., 1990, S. 44-58 (Kinship in medieval Iceland), S. 55 f.

<sup>3</sup> Vgl. ebd., S. 55 f.; sie betont, daß die Verbindung von Vater und Kind von hohem kulturellem Stellenwert gewesen sei; vgl. K. E. Müller a. a. O., 1984, S.182 ff., zur Funktion von Nachkommen für einen Clan und zu den Regularien für deren verwandtschaftliche Zuordnung.

<sup>4</sup> Vgl. K. Hastrup a. a. O., 1990, S. 44-58 (Kinship in medieval Iceland), S. 55 f.; vgl. auch dies. a. a. O., 1985, S. 102 f.

<sup>5</sup> Dies. a. a. O., 1990, S. 44-58 (Kinship in medieval Iceland), S. 44; sie erläutert eingangs, ihre Untersuchung basiere auf "literary material, and not on fieldwork in the ordinary sense".

<sup>6</sup> Dies. a. a. O., 1985, S. 80 f. (mit "Diagram 5. Lineal and lateral principles in the kinship system"), und S. 102 f. (zu *Linearität* und *Lateralität*).

<sup>7</sup> Dies. a. a. O., 1990, S. 44-58 (Kinship in medieval Iceland), S. 55; dieser Begriff gehe auf den britischen Strukturfunktionalisten Alfred R. Radcliffe-Brown (1881-1955) zurück; vgl. dies. a. a. O., 1985, S. 71, zum Begriff "stock", wobei "cognatic stock" und "cognatic lineage" differenziert werden.

"of the same stock" basierten, kontrastierten Systemen, deren Grundlage Verbände von Verwandten seien.<sup>1</sup>

Im Kontext dieses Begriffssystems beschreibt K. Hastrup *Linearität* als Kennzeichnung für die als *kognatisch* identifizierte Verwandtschaft "of the same stock". Sie benennt die persönliche Abkunft, die Familie des Egos. In diesem Sinne läßt sich Linearität auf die (oben skizzierte) "deskriptive" Terminologie von Lewis H. Morgan zurückführen; auf das Pendant, die "klassifikatorische" Terminologie, komme ich weiter unten zu sprechen. Laut K. Hastrup bezeichne "Linearität" die Abfolge der Generationen im allgemeinen Sinne, das man sich entsprechend als vertikal vorstellen müsse.

Indem sie also mit *Linearität kognatische* Strukturen beschreibt, ergibt sich ein gewichtiger Unterschied bei der Anwendung der (in der Sozialethnologie in bestimmtem Sinne gängige) Terminologie in der neueren Nordistik gegenüber der aktuellen Sozialethnologie. In dieser wird Linearität - ob als Patrilinearität oder als Element kollateraler Beziehungen - stets auf die agnatische Verwandtschaft bezogen, während der Begriff Linearität in der ethnologisch orientierten Nordistik für die Beschreibung kognatischer Systematik gebraucht wird. Durch diese unterschiedliche Verwendung, die aber in nordistischen Arbeiten, welche auf soziaethnologische Terminologie zurückgreifen, soweit ich sehe nicht problematisiert wird, entstehen Unklarheiten.

K. Hastrup unterscheidet außerdem zwischen *Linearität* auf der einen und *Lateralität* auf der anderen Seite. Jene gilt als kognatisches Muster, diese als agnatisches: Lateralität beziehe die zeitgenössischen Seitenverwandten ("contemporary allies") der Mitglieder einer Lineage ein, so daß solche Beziehungen verwandtschaftliche Querverbindungen darstellten, die "horizontal" verliefen.<sup>2</sup> Diese Erklärung zur Lateralität steht offenbar der klassifikatorischen Terminologie von Lewis H. Morgan nahe. Seiner - älteren - Theorie nach, die oben kritisch dargelegt worden ist, weist das Vorhandensein entsprechender Bezeichnungen in einer Gesellschaft auf eine Sozialordnung hin, in deren Zentrum die Sippe steht. Das müßte, wollte man es heute soziaethnologisch benennen, eine agnatische Gesellschaftsform nahelegen.

Vor diesen Hintergründen, die augenscheinlich auf ältere Entwürfe der Verwandtschaftsterminologie zurückweisen, könnte man auch die Formulierungen von W. I. Miller erneut hinterfragen. Möglicherweise bezieht er sich ebenfalls, wenn er von linearen, lateralen und bilateralen Mustern spricht, letztlich auf L. H. Morgans Differenzierung von deskriptiven und klassifikatorischen Begriffssystemen. Diese Frage muß allerdings hier offen bleiben.

K. Hastrup faßt schließlich zusammen:

"Whatever the origin of the Icelandic kinship terminology, the above discussion suggests that the kinship system, as expressed in the notion of *ætt*, displayed

<sup>1</sup> Vgl. ebd., S. 55 ff., mit einer Skizze "Old Icelandic conception of kinship" (S. 56).

<sup>2</sup> Vgl. ebd., S. 56; dazu dies. a. a. O., 1985, S. 104; sie liefert hier eine Übersicht über die von ihr verwendeten Begriffe und deren Konnotationen.



features of several organizing principles: a weak patrilineal principle, and two cognatic principles, a lateral and a lineal one, expressed in the kindred and the stock".<sup>1</sup>

Primär daraus resultiere die inhärente Heterogenität der *ætt*. Sie gehe aber nicht zuletzt auch darauf zurück, daß diese Systematik und die sie konstituierende Terminologie in eine andere Sprache übertragen würden - gemeint ist in die ethnologische Wissenschaftssprache -, die über keine Bezeichnungen verfüge, um die spezifische isländische Konzeption, die *ætt*, einzuordnen.<sup>2</sup> Dabei wird zudem diskutiert, wann die *ætt* mit ihren Konstellationen existierte und wie weit heidnische, aber auch christliche Einflüsse anzunehmen sind.<sup>3</sup>

Im Blick auf meine Fragestellung zeichnete sich bereits in Kapitel II ab, daß sich das in den *Íslendingasögur* dargestellte genealogische und soziale Systematik durchaus mit soziaethnologischen Begriffen erfassen läßt, was die ethnologisch orientierte Nordistik im Prinzip auch keineswegs anzweifelt. Tatsächlich ist es sicher angebracht, den Nutzen ethnologischer Axiome für die Sagaforschung zu hinterfragen. In der vorliegenden Arbeit soll die soziaethnologische Sicht darüber hinaus systematisch vertieft werden. Nach der grundsätzlichen kritischen Reflexion läßt sich dabei immer deutlicher erkennen, daß die soziaethnologische Methode bei der Interpretation der *Isländersagas* neue Erkenntnisse liefern kann, und daß die Sagas trotz einer gewissen Ambivalenz in erster Linie auf agnatischen Strukturen basieren. Damit ist freilich noch keine Aussage über die faktische historische Situation in Island gemacht.

Als Prämisse für die weitere Analyse sei auf die Ethnologin B. Hauser-Schäublin verwiesen, die erklärt, daß bei der Untersuchung eines Verwandtschaftssystems einige grundlegende Parameter berücksichtigt werden müssen: Es sei erstens notwendig, die Terminologie und die Muster der Abstammung einer Gesellschaft zu registrieren. Diese abstrakten Kategorien seien dann mit dem zu kontrastieren, was im Gemeinwesen tatsächlich praktiziert wird. So lasse sich klären, in welchem Kontext die Regularien für wen, wann und warum relevant sind. Die Ergebnisse klärten ferner, wie die Konnotationen und Konsequenzen der sozialen Beziehungen die Vorstellungen und das Wertesystem der betreffenden Kultur beeinflussten.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Dies. a. a. O., 1985, S. 80.

<sup>2</sup> Dies. a. a. O., 1990, S. 44-58 (Kinship in medieval Iceland), S. 57: "In the language of social anthropology there is no single term which can describe the unity of the principles of kindred, stock, and patriline. In Old Icelandic there was such a term: *ætt*".

<sup>3</sup> Vgl. dies. a. a. O., 1985, S. 77: "On the whole the kinship terminology seems to be conflated from at least two historical layers. Later still, the Christian impact introduced new principles for counting kinship, making it none too easy for the analyst of a particular period of Icelandic history".

<sup>4</sup> Vgl. Brigitta Hauser-Schäublin: "Verwandtschaft" und ihre "Reproduktion". Vaterschaft, die Entleiblichung der Frau und die Entseelung des Menschen. In: Dies. (Hg.): *Ethnologische Frauenforschung. Ansätze, Methoden, Resultate*, Berlin 1991, S. 306-331, bes. S. 310; sie kritisiert, daß bei vergleichenden *terminologischen* Untersuchungen auf den ersten Blick gleicher oder ähnlicher Verwandtschaftssysteme die gesellschaftliche und kulturelle Kontextualisierung dieser Systeme in (insbesondere früheren) ethnologischen Studien vielfach unberücksichtigt bliebe und z. T. noch bliebe.

-> Bilateralität, Lateralität, Linearität: Resultate der Diskussion und Kritik nordistischer Positionen

In der neueren, ethnologisch orientierten Nordistik ist man sich im Prinzip einig, daß - in der einen oder anderen Weise - im isländischen Sozialkontext der Wikingerzeit agnatische, im einzelnen patrilineare, und kognatische Prinzipien koexistierten. Bevor die Positionen im einzelnen betrachtet werden, komme ich abschließend noch einmal auf das Zitat von W. I. Miller zurück, von dem ausgehend die diskutierten Termini zusammenzufassen sind:

Die 'Entschlüsselung' der Äußerung von W. I. Miller legt nahe, daß er die Bezeichnung Bilateralität eher im gemeinhin geltenden Sinne verwendet, auch wenn sie in einem ethnologischen geprägten Zusammenhang erscheint. Die gängige Bedeutung von *bilateral* ist "zweiseitig, zwei Seiten oder Partner betreffend, von zwei Seiten ausgehend".<sup>1</sup> Daraus ergäbe sich, so könnte man vermuten, daß der Autor mit dem Wort 'bilateral' - gemäß der allgemeinen und damit ausdrücklich nicht der soziaethnologischen Begriffsbestimmung - den Charakter des kognatischen (oder egozentrierten) Modells herausstellen wollte, um damit zu kennzeichnen: In diesem System wird die Verwandtschaft über zwei Seiten, d. h. über Vater *und* Mutter, abgeleitet.<sup>2</sup>

Diese Verwendung des Ausdrucks steht im Gegensatz zu der in der Ethnologie, wo sich Bilateralität auf kollaterale Beziehungen im agnatischen Verwandtschaftssystem bezieht. Bei der Auseinandersetzung mit Arbeiten der ethnologisch orientierten Nordistik fällt aber auf, daß hier noch häufiger die Termini bilateral und kognatisch gleichgesetzt werden: So knüpft M. Clunies Ross an ethnologische Argumentationen an und spricht von einem Konsens in der Nordistik in bezug auf die Verwandtschaftsordnung im Island der Wikingerzeit - die, wie deutlich geworden ist, im wesentlichen als bilateral bzw. kognatisch identifiziert wird.<sup>3</sup>

"There is a scholarly consensus that the kinship system of early medieval Iceland was bilateral or cognatic, that is, that an individual's kinship was traceable through both paternal and maternal links, thus constituting a unique network of relationships for each person".<sup>4</sup>

P. Meulengracht Sørensen bekräftigt dies und grenzt das kognatische Muster, das die *Íslendingasögur* und die *Samtíðarsögur* beschrieben, entschieden vom agnatischen Modell ab: "Der er nu enighed om, at det system, som fremgår af íslændingesagaerne og samtíðssagaerne, er kognatisk og egocentreret og

<sup>1</sup> S. dazu Das Fremdwörterbuch, Duden Bd. 5, hg. v. G. Drosdowski u. a., 4., neu bearb. und erw. Aufl., Mannheim 1982, S. 114 (bilateral) und S. 115 (bilinear).

<sup>2</sup> Vgl. W. I. Miller a. a. O., 1983a, S. 162, Anm. 14; und dazu Th. M. Andersson, W. I. Miller a. a. O., 1989, S. 14.

<sup>3</sup> Auch, wenn die zitierte Formulierung "bilateral *or* cognatic" nicht notwendig bedeuten muß, daß *zwei* Begriffe für *ein* Phänomen vorgelegt werden, also auch, wenn möglicherweise zwei Konzepte bezeichnet sein könnten: die im Folgenden zitierte Schlußbemerkung von M. Clunies Ross zeigt, daß sie sich auf ein kognatisches System bezieht.

<sup>4</sup> M. Clunies Ross a. a. O., 1994, S. 89 f.

dermed pr. definition væsensforskelligt fra et system af faste slægtsgrupper".<sup>1</sup> Er bezeichnet die sich in diesen Quellen und auch in den Stammbäumen der *Landnámabók* ausdrückende verwandtschaftliche Systematik, die in Island und den übrigen nordischen Ländern seit dem Mittelalter und noch in der Gegenwart gelte, als egozentriert.<sup>2</sup> Eingedenk der langen Ahnenreihen in der *Landnámabók*, in denen Gruppen von Personen von einem berühmten Siedler Islands und nicht selten auch von noch früheren Vorfahren abgeleitet werden, habe man auch gefolgert, daß das Sozialsystem Islands in der Wikingerzeit ahnenzentriert gewesen sein könnte, so P. Meulengracht Sørensen. Diese Auffassung lehnt er jedoch ab und argumentiert, daß die Terminologie und damit auch die Interpretationen in den betreffenden, meist früheren Diskussionen eher diffus geblieben seien (was sich bisher auch in dieser Studie - allerdings auch für aktuellere Ansätze - gezeigt hat).<sup>3</sup> Er weist jedoch darauf hin, daß die *Landnámabók* letztlich den Eindruck erwecke, als könne in der Zeit vor der egozentrierten Familie eine ahnenzentrierte Verwandtschaft mit anderen Funktionen existiert haben.<sup>4</sup> Welche damit gemeint sind, wird nicht ausgeführt.

Torben A. Vestergaard geht primär von der Sammlung *Grágás* aus.<sup>5</sup> "Icelandic kinship in *Grágás* is a matter of bilateral, genealogical networks of relations centering on individuals".<sup>6</sup> Hier gilt die bilaterale Verwandtschaft als genealogisches Netzwerk von Beziehungen, das auf Individuen basiert. Das deutet, sofern man sozioethnologische Beschreibungen berücksichtigt, auf (bilaterale, d. h.) agnatische Strukturen hin, was durch den Hinweis auf genealogische Konstellationen bekräftigt wird. Denn der Begriff *Genealogie* wird in der Ethnologie als Lehre von der Abstammung der Geschlechter im Sinne von Lineages bezeichnet.<sup>7</sup>

Während man in der älteren Forschung zu historischen Formen der Verwandtschaft im nordeuropäischen Raum anstrebte, die beobachteten Phänomene *eindeutig* zu klassifizieren, zeichnen sich die neueren Analysen durch einen weit differenzierteren und dabei gleichsam integrativen Ansatz aus. Ethnologische Feldstudien, die von wechselseitigen Beeinflussungen von agnatischer Abstammungsordnung und kognatischen Einwirkungen - oder umgekehrt - berichten, werden, wie sich bereits gezeigt hat, (mehr oder weniger ausdrücklich) hinzugezogen.

Es bleibt also letztlich offen, ob die Gesellschaft Islands in der Wikingerzeit primär patrilinear oder primär kognatisch formiert war. In der neueren Nordistik ist man sich, wie gezeigt worden ist, im wesentlichen darüber einig, daß das letztere Prinzip dominierte und erst bei Bedarf patrilineare, seltener auch

<sup>1</sup> P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1993a, S. 170; vgl. K. Hastrup a. a. O., 1985, S. 101 f.; vgl. J. L. Byock a. a. O., 1988, S. 126 f.; dieser formuliert: "The Icelandic kinship system was unusually egocentric, emphasizing cognatic ties" - wobei er nicht erklärt, was mit "unusually egocentric" gemeint ist.

<sup>2</sup> Ders. a. a. O., 1993b, S. 26 f.

<sup>3</sup> Vgl. ders. a. a. O. 1993a, bes. S. 170 ff.: "Det spørgsmål, som skal besvares er da, hvor stor det solidarikse slægtsansvars betydning var" (S. 170).

<sup>4</sup> Vgl. ebd., S. 174 f.

<sup>5</sup> Auf die *Grágás* wird detailliert eingegangen in Kapitel III, 4.

<sup>6</sup> T. A. Vestergaard a. a. O. 1988, S. 180; er deutet bilaterale als kognatische Verwandtschaft.

<sup>7</sup> Vgl. Neues Wörterbuch der Völkerkunde a. a. O., 1988, S. 176 f. (Genealogie, E. W. Müller).

matrilineare Mechanismen aufgerufen werden konnten. Dabei ist freilich entscheidend, welche der - uns heute ausschließlich schriftlich überlieferten - Gattungen bzw. Texte, die das isländische Sozialsystem thematisieren, man heranzieht, und wie der Grad ihrer Authentizität zu beurteilen ist, wenn man zu Aussagen über die historische Situation kommen will. Das Verhältnis der schriftlichen Quellen zur sozialen 'Realität' ist ein insgesamt höchst komplexes Problem. Ich komme darauf zurück, insbesondere am Beispiel der *Isländersagas* und der *Grágás*.

Folgt man der nordistischen Forschung darin, daß kognatische und agnatische Schemata koexistieren (und zwar zunächst ungeachtet dessen, wie sich dies im einzelnen darstellen mag), so muß generell beachtet werden: Es handelt sich dabei um zwei Konzepte, die ihrem Wesen nach nicht ohne weiteres kompatibel, wenn nicht sogar prinzipiell inkongruent sind. Die beiden Systeme werden von ethischen Vorstellungen, Weltauffassungen und Menschenbildern bestimmt, die als unvereinbar gelten müssen.

In der Nordistik wird vor dem Hintergrund der in der *Grágás* repräsentierten Regularien (mehr oder weniger explizit bzw. detailliert) untersucht, wie kognatische *und* agnatische Elemente praktisch umgesetzt worden sein könnten.<sup>1</sup> Meines Erachtens stellt sich dabei die Frage, ob es überhaupt möglich ist - über die rechtlichen Regelungen oder auch in einer anderen Weise -, diese beiden grundlegend verschiedenen Sozialordnungen nicht nur der Idee nach, sondern auch in der Praxis umfassend zu verbinden.

Setzt man voraus, daß dies im Island der Wikingerzeit - weniger umfassend, sondern vielmehr in Abstufungen - der Fall war: Was sagt diese Beobachtung über die Möglichkeiten und Grenzen der isländischen Gesellschaft dieser Zeit aus? Worin werden Motivationen dafür zu suchen sein, daß solche unterschiedlichen Konstellationen gemeinsam in schriftlichen Werken des Hochmittelalters zum Ausdruck kommen? Handelt es sich um eher bewußte oder unbewußte Beweggründe bzw. um praktisch oder ideell bestimmte Interessen? Bevor man dem nachgeht, ergeben sich weitere Probleme: Was sagen einzelne Gattungen aus dem isländischen Hochmittelalter über die Thematik aus? Stimmen ihre Aussagen überein? Oder werden im jeweiligen Kontext bestimmte Schwerpunkte gesetzt? Die Dissertation kann sich freilich nicht auf alle genannten Aspekte und sämtliche altisländischen Genres konzentrieren. Sie zielt daher insbesondere auf die *Íslendingasögur* und - in diesem speziellen Zusammenhang des Kapitel III - auch auf die *Grágás*.

Bevor die Konstellationen, wie sie in diesen beiden Gattungen dargestellt werden, ins Zentrum rücken, sei auf eine wichtige Erkenntnis in der kritischen Sozialethnologie hingewiesen: Man hinterfragt heute die Prämisse, nach der in einer Gesellschaft die (vergleichsweise abstrakten) Bezeichnungen für die verwandtschaftlichen Beziehungen und die praktische Umsetzung der sozialen Bindungen völlig übereinstimmen. Statt dessen tendiert man inzwischen zu der Annahme, daß sich Terminologie und Sozialstruktur erst mittelbar beeinflussen und sich nur annähern, aber nicht vollkommen decken.<sup>2</sup> Diesen Gedankengang führt die vorliegende Untersuchung weiter, wenn es um die - im Titel der Arbeit

<sup>1</sup> Man analysiert dabei, wie angedeutet, die Bestimmungen in der *Grágás* für Erbschaften oder Bußzahlungen; darauf gehe ich insbes. in Kapitel III, 4 ein.

<sup>2</sup> Vgl. Wörterbuch der Ethnologie a. a. O., 1987, S. 237-240 (Verwandtschaft, B. Ganzer), bes. S. 239.

angedeuteten - Wechselwirkungen zwischen kollektiver Imagination und sozialer Realität in den *Isländersagas* geht.

\* Die isländische Geschichte in nordistischen Analysen:

-> Zur "Gleichzeitigkeit" von historischer 'Dynamik' und traditioneller 'Stabilität' im Norden

Torben A. Vestergaard analysiert die Sozialordnung, die in der altisländischen Literatur beschrieben wird, um die Konstellationen der (von ihm sogenannten) "frühen und frühmittelalterlichen" isländischen Gesellschaft zu rekonstruieren.<sup>1</sup> Er versucht dabei auch, die Bedingungen zu erfassen, die nach seiner Meinung zum Wandel von kulturellen, politischen und gesellschaftlichen Strukturen im Norden geführt haben:

"Structurally, Viking Age and early medieval Scandinavia was in a fluid and open situation between the closed order of a primitive society and the equally closed order of an ideal feudal society, where inter-group social relations are again subordinate to an internal order of specified, obligatory relationships".<sup>2</sup>

Diskutiert wird also, um diese Sicht zu umschreiben, ein synchrones (vergleichsweise 'geschlossenes') System, das an der Schwelle zur Diachronie stehe, man könnte sagen: es befindet sich demnach im Übergang zur Historizität, d. h. es ist im Begriff, sich in einer historischen, zeitlich linearen und in die Zukunft gerichteten Weise zu entwickeln. Dazu heißt es weiter, daß in der Wikingerzeit und im "frühmittelalterlichen Skandinavien" die Möglichkeit fehlte oder auch verloren gegangen sei, sich gegen äußere Einflüsse abzugrenzen und so gesellschaftliche Veränderungen abzuwehren.<sup>3</sup>

Das Gemeinwesen in der Wikingerzeit und im "frühmittelalterlichen Skandinavien" wird als 'offenes', egozentriertes System betrachtet (gemeint ist wohl insgesamt der Norden in der Wikingerzeit, d. h. Island soll hier sicher mitgedacht werden). Das Individuum (ebenso wie die Familie) habe seine Stellung in der Gesellschaft behaupten müssen. Der Blick auf die Wikingerzeit zeigt T. A. Vestergaard zufolge einen Wechsel von der agnatischen, patrilinearen zur kognatischen Verwandtschaftsordnung, wie er für diese Zeit in Nordeuropa charakteristisch gewesen sei.

<sup>1</sup> Diese Periodisierung, die vielfach in der Nordistik anzutreffen ist, muß problematisiert werden. Denn sie suggeriert, daß die isländische Gesellschaft historisch alt bzw. sehr alt sei (während es doch um die isländische bzw. nordische Wikingerzeit geht) und mit der kontinentaleuropäischen Situation im Hochmittelalter keine oder kaum eine Berührung habe.

<sup>2</sup> T. A. Vestergaard a. a. O., 1991, S. 34.

<sup>3</sup> Ebd., S. 33: "What was lacking, or lost, in Viking Age and early medieval Scandinavian society was a closed, socio-centric system with the ability to prevent the intrusion of change and history into society (...). What they had was an open, ego-centred system where each individual or family had to defend his/its position in an arena containing obligatory relationships with people to whom they were already related by descent or contract, and potential, but unspecified, relationships with everyone else. It is symptomatic that the kinship system in this period shifted its emphasis from ancestor-centred patrilineal descent groups towards ego-centred bilateral kindreds".

Er erläutert aber auch, daß dennoch - obwohl eine egozentrierte Systematik im Prinzip vorherrschte - für die Praxis, d. h. bei der Abstammungsrechnung und der Erbordnung, Patrilinearität, vorausgesetzt werden könne, weil männliche Nachkommen gegenüber weiblichen bevorzugt worden seien.<sup>1</sup> Allerdings müsse dies nicht zwangsläufig bewirkt haben, daß die Patrilinearität das gesellschaftliche Gefüge umfassend bestimmte und die Ausformung von komplexen Lineages bedingte.

M. Clunies Ross argumentiert in diesem Zusammenhang für eine prinzipielle Differenzierung: Die (auch nach ihrer Periodisierung) "frühe und frühmittelalterliche" isländische Verwandtschaftsordnung zur Zeit des (in der Nordistik vielfach sogenannten, von mir später noch kritisch diskutierten<sup>2</sup>) "Commonwealth" müsse abgegrenzt werden von der altnorwegischen, die ursprünglich agnatisch bzw. patrilinear gewesen sei.<sup>3</sup>

-> Zu der isländischen Sonderentwicklung und Auseinandersetzung mit Norwegen

Im Übergang von Norwegen nach Island hätten sich sukzessive strukturelle Veränderungen der gleichsam 'exportierten' Regularien vollzogen, heißt es also.<sup>4</sup> Mit dem Verlassen der altnorwegischen Gesellschaft, der Umsiedlung nach Island und der Bildung eines isländischen Gemeinwesens gestalteten sich die mitgebrachten Gewohnheiten und Kenntnisse offenbar neu.<sup>5</sup>

Um die Faktoren zu erfassen, die diese Sonderentwicklung Islands begünstigten, konzentriert man sich auf die Prämissen und Konsequenzen, die die Umsiedlung von Norwegen nach Island begleiteten. Als Erklärung dafür, daß eine in Norwegen ursprünglich patrilineare Sozialstruktur bei ihrer Übertragung auf isländische Bedingungen nach und nach kognatische Züge annahm, verweist M. Clunies Ross darauf, daß sich bei der Besiedlung Islands wohl kaum vollständige (als originär agnatisch aufgefaßte) *ættir* niederließen. Somit fehlte dieses soziale Bezugssystem, das man durch alternative Beziehungsformen ersetzte - die sich als kognatische Muster darstellen -, um eine gesellschaftliche Ordnung aufbauen zu können:

"Because it is unlikely that intact *ættir* migrated to Iceland, compensatory links based on cognation and such fictive kinship relations as blood-brotherhood, fosterage and formalised friendships and trading partnerships (*vinfengi*, *vinátta*,

<sup>1</sup> Ders. a. a. O., 1988, S. 180.

<sup>2</sup> Vgl. dazu Kapitel III, 5.

<sup>3</sup> Vgl. M. Clunies Ross a. a. O., 1994, S. 89 ff.

<sup>4</sup> Vgl. etwa T. A. Vestergaard a. a. O., 1991, S. 33 f.; K. Hastrup a. a. O., 1990, S. 44-58 (Kinship in medieval Iceland), S. 49 und S. 57; M. Clunies Ross a. a. O., 1994, S. 89 ff.

<sup>5</sup> M. Clunies Ross a. a. O., 1994, S. 90: "(T)he kinship system of early Iceland had changed somewhat from that of Viking Age Norway, which was the one familiar to the majority of the earliest settlers when they emigrated in the late ninth and early tenth centuries. That change had been from an ancestor-centred system of patrilineal descent groups towards an alliance-oriented system based on ego-centred bilateral kinship. (...) The nature of Icelandic governance in the commonwealth period likewise favoured a move away from patrilineality towards a network of relationships centering on individuals". Diese Tendenz, so heißt es weiter, die patrilineare durch die egozentrierte Systematik abzulösen, habe sich auch in Norwegen ganz allmählich durchgesetzt (sogar "in some areas persisting well into modern times"), jedoch wesentlich langsamer als in Island.

*félag*) were at a premium. Affinal ties of kinship by marriage were also, in practical terms, as important as those formed through consanguines".<sup>1</sup>

Diese Maßnahmen für eine engere soziale Vernetzung in der isländischen Gesellschaft dürften nicht nur wechselseitige Unterstützungen in schwierigen Situationen gewährleistet, sondern auch ökonomische Interessen der Einwohner erfüllt haben.<sup>2</sup>

Bei deren Betrachtung müssen jedoch grundsätzlich die diametral verschiedenen Prinzipien der agnatischen und der kognatischen Ordnung berücksichtigt werden. Ein Vergleich der sozialen und wirtschaftlichen Bindungen zwischen Brüdern in den beiden Sozialsystemen verdeutlicht die Differenzen: "In a patrilineal group with joined ownership of land, brothers would be equals by definition, whereas they would not be so in a cognatic society with a more individualistic economy".<sup>3</sup> Mit anderen Worten: In einer patrilinearen Gesellschaft besitzt die Verwandtengruppe gemeinschaftlich das Eigentum, und damit gelten Brüder grundsätzlich als Gleichgestellte (die eben alle miteinander z. B. das Land besitzen), was sich aber in einer kognatischen Gesellschaft - als solche betrachtet K. Hastrup die isländische Gesellschaft seit der Zeit um 870 bis zur politischen Anbindung an Norwegen in den Jahren 1262/64, in der Forschung auch "Icelandic Freestate" genannt (worauf ich kritisch zurückkomme<sup>4</sup>) - darstellt. Für die kognatische Gesellschaft typisch sei eine wirtschaftliche Ordnung mit individuellem (anstelle von kollektivem) Eigentum.<sup>5</sup>

Die kognatische Entwicklung wird in der Nordistik also als ein Prozeß betrachtet, der auf agnatische Systematik aufbaue und diese weiterführe, und zwar nicht zuletzt dadurch, daß sich individueller Besitz herausbilde.<sup>6</sup> Die isländischen Siedler, die sich gerade nicht in Begleitung ihrer vollständigen Verwandtenverbände (d. h. *ættir*) einfänden, sondern sich vergleichsweise zufällig zu Gruppen verbänden, büßten mit dem Verlassen ihrer Patrilineages und mit ihrer Ausreise nach Island ihre bisherige soziale Position und ökonomische Basis ein. Daraus ergaben sich laut K. Hastrup zweierlei Erfordernisse: Zum einen mußten, da zu diesem Zeitpunkt kein verbindliche Ordnung bestand, in Island neue Beziehungen etabliert und möglichst 'eigene' Familien gegründet werden; zum anderen existierten keine "property owning groups" (wie bisher in Norwegen), so daß man auf kollektiven Besitz zugunsten individuellen Eigentums verzichten konnte.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Ebd., S. 90.

<sup>2</sup> Vgl. ebd., S. 90: "Such circumstances emphasised the tendency to develop bilateral and fictive kinship ties as well as ties with non-kin based upon common socio-economic goals".

<sup>3</sup> K. Hastrup a. a. O., 1990, S. 44-58 (Kinship in medieval Iceland), S. 49. Vgl. dazu U. Wesel a. a. O., 1993, S. 23; er erläutert am Beispiel der *Nuer*, daß in Stammesgesellschaften das Eigentum an Land und Vieh bei der Lineage liege, die die soziale Ordnung konstituiere; daraus ergebe sich: "Verwandtschaftsordnung und gesellschaftliche Ordnung sind identisch".

<sup>4</sup> Vgl. Kapitel III, 2 und III, 5.

<sup>5</sup> Ebd., S. 49.

<sup>6</sup> Vgl. K. Hastrup a. a. O., 1985, S. 74: "The individualistic view of ownership of land is well expressed by the individualized land-takings of the first settlers". Vgl. U. Wesel a. a. O., 1994, S. 131 und S. 136; er spricht hier die historische Entwicklung und die gesellschaftlichen Folgen von "Privateigentum" an.

<sup>7</sup> K. Hastrup a. a. O., 1990, S. 44-58 (Kinship in medieval Iceland), S. 49: "Thus, a kinship system based on kindreds fits well into an individualistic economy such as the Icelandic".

-> Zu Island gegenüber Kontinentaleuropa im Hochmittelalter als Perspektive

Die Möglichkeiten kollektiv organisierter Sozialsysteme, ihren Status quo zu bewahren, d. h. äußere Einflüsse abzuwehren oder eventuell aufzunehmen, um (potentiell weitreichende) Neuerungen auszuschließen, sind laut Torben A. Vestergaard von bestimmten Wechselbeziehungen in der betreffenden Gesellschaft abhängig: Das ist in ökonomischer Hinsicht die Abhängigkeit von Eigentum und Prestige, in sozialer Hinsicht sind es die Voraussetzungen für die sozialen Ränge und Beziehungen (anders formuliert: für die Relationen der Einzelnen in bestimmten Stellungen untereinander). T. A. Vestergaard erklärt, daß sich kollektive Gesellschaften dann veränderten, wenn soziale Positionen und Relationen durch individuelle - statt wie zuvor durch kollektiv regulierte - Besitzverhältnisse beeinflußt würden.<sup>1</sup> Sobald sich persönliche Interessen manifestierten (wobei man ergänzen kann: solche, die vom Gemeinwesen nicht mehr zu kontrollieren sind), treten die gemeinschaftlichen Regularien in den Hintergrund. Auf längere Sicht werde eine damit konfrontierte Gesellschaft die materiellen und sozialen Dominanzansprüche und die damit einhergehenden Differenzierungsprozesse nicht abwenden können.

Die spezielle isländische Entwicklung bis ins Hochmittelalter faßt T. A. Vestergaard so zusammen: "Indeed the concentration of landed property in fewer hands and the king's access to assets partly outside community control (the church, landed property, and the retinue) did cause changes in the social system".<sup>2</sup>

M. Clunies Ross grenzt in ihrer Darstellung den kulturhistorischen Wandlungsprozeß in Island und die Situation in Teilen des kontinentalen Europas voneinander ab. Das folgende Zitat soll nicht nur einen Einblick in die Geschichte Islands geben, sondern an dieser Stelle zu den weiteren Abschnitten in Kapitel III überleiten:

"Unlike most other European political systems of the early Middle Ages, the Icelandic commonwealth was very 'light on' in terms of formal structures of government and the official maintenance of order. (...) In theory, and to some extent in expressed ideology, the system was egalitarian, but in practice individuals had unequal access to resources and were hierarchically ranked. Moreover, there is clear evidence that social and economic inequalities grew greater, and, in the case of the half-dozen or so leading families of the Sturlung Age, much greater, as the commonwealth aged, even though the rise of a substantial middle class of well-to-do farmers (*stórboendr*) in the thirteenth century to some extent challenged the traditional power and authority of the chieftains".<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Vgl. T. A. Vestergaard a. a. O., 1991, S. 33 f.: "The ability of such systems to withstand change depends on which assets are allowed to influence the relative positions of the participants. If 'cultural' relationships with assets that can be differentially appropriated are allowed to play a part, the system may prove just as unable to prevent the fortunate from rising above the communal level of equality".

<sup>2</sup> Ebd., S. 34.

<sup>3</sup> M. Clunies Ross a. a. O., 1994, S. 90 f.; vgl. auch Kapitel III, 5; hier wird dieser Passus noch einmal aufgegriffen.



### 3. Konzeptionen sozialer Verwandtschaft:

#### a. Korrelationen biotischer und affinaler Beziehungen

\* Prämissen und ethnologische Explikationen: Biotische und affinale Verwandtschaft \* *Affinale* Verwandtschaft in der altisländischen Terminologie \* Soziale Funktionen als Charakteristikum verwandtschaftlicher Relationen \* Zum sozialen Netzwerk in der Ethnologie: "Dynamische transaktionale Flexibilität" und "strukturelle soziale Reziprozität"

#### \* Prämissen und ethnologische Explikationen: Biotische und affinale Verwandtschaft

E. W. Müller beschreibt *Verwandtschaft* in vorstaatlichen, agnatischen Gesellschaften generell als ein System gesellschaftlicher Vorstellungen und Normen. Deren wichtigste Funktion ist die Etablierung sozialer Solidaritätssysteme. Zwar sind die Verwandtengruppen nach genealogischen Prämissen geordnet, jedoch richten sich die Aufgaben dieser einzelnen Verbände primär auf "politische" (i. S. v. für das Gemeinwesen wesentliche) sowie wirtschaftliche und religiöse Erfordernisse.<sup>1</sup>

Hierauf bezieht sich T. A. Vestergaard hinsichtlich der Wikingerzeit im Norden.<sup>2</sup> Damit das Gemeinwesen funktionieren konnte, mußten neben blutsverwandten Bindungen auch weitere Beziehungen geschaffen werden, etwa durch Eheschließung. Solche sozial, politisch und wirtschaftlich nützliche Vereinbarungen konnten dann praktisch ausgeschöpft werden,<sup>3</sup> wie andernorts ebenfalls die kritische Sozialethnologie betont. T. A. Vestergaard faßt in diesem Sinne zusammen: "(T)he issue is not biological relationships of kinship, but the cultural use of kinship categories in the ordering of social relations".<sup>4</sup>

Die biotische Verwandtschaft, d. h. (wie oben erwähnt) die biologische Abkunft einer Person (die sich von der genealogischen Zuordnung des Egos unterscheiden kann, wie sich noch im einzelnen zeigen wird) vom *Genitor* und von der *Genetrix*, ist laut E. W. Müller zwar eine Tatsache (die als eine 'biologische' bezeichnet werden kann), die aber in vorstaatlichen Gesellschaften häufig *nicht* zugleich auch eine größere Rolle bei der Abstammungsrechnung spielt.<sup>5</sup>

Ernst W. Müller stellt zu den Termini *Genitor* und *Genetrix* im engeren Sinne fest:

---

<sup>1</sup> Vgl. E. W. Müller a. a. O., 1992, S. 164-169; er äußert sich hier speziell zu Heiratsregelungen.

<sup>2</sup> Vgl. T. A. Vestergaard a. a. O., 1991, S. 21: "(K)inship was an integral part of the social order and may be seen as an important key to the nature of the system in which it operated".

<sup>3</sup> Ebd., S. 21 f. Die Vertreter der isländischen Gesellschaft seien zwar nicht allesamt verwandt oder verschwägert gewesen, aber dennoch habe ein stabiles Sozialgefüge mit den nötigen Voraussetzungen existiert.

<sup>4</sup> T. A. Vestergaard a. a. O., 1988, S. 161; vgl. K. Hastrup a. a. O., 1985, S. 70: "In short, when anthropologists talk about kinship, they are talking about social and cultural categories and not about biological facts".

<sup>5</sup> Vgl. dazu im nordistischen Kontext K. Hastrup a. a. O., 1985, S. 70: "The patterns of biological kinship serve mainly as vehicle for social and cultural classifications; it is these classifications that social anthropologists are interested in and have analysed in great detail".

Es handele sich um "die Personen, von denen der Same und das Ei stammen, die zur Entstehung eines Menschen geführt haben, in bezug auf dieses Kind. Mit dem Gebrauch dieser Begriffe will man unterscheiden zwischen dem biotischen Erzeuger und den rechtlichen Eltern. (...) Aus verständlichen Gründen spielt der Unterschied von Vater/ Genitor eine größere Rolle als bei (*sic*) der von Mutter/ Genetrix. Der Unterschied ist wichtig; zu beachten ist, daß in vielen Gesellschaften für die Vaterschaft nicht das Wissen um den G. (Genitor, die Verf..) wesentlich ist, sondern allein rechtliche Argumente".<sup>1</sup>

Im weiteren Sinne konnotiert der Terminus *Genetrix* über die biologisch zu nennende Aufgabe hinaus die gesellschaftlich unverzichtbare Funktion der Frau als die sozialisierende Instanz (was für meinen Kontext speziell, aber nicht allein für den vorstaatlichen Bezugsrahmen relevant ist).

Biotische Verwandtschaft bildet sehr oft *nicht* die Grundlage für soziale Beziehungen. Das bedeutet aber nicht, daß diese darum fiktiv wären (wie vereinfachte Ausdrucksweisen in der Nordistik nahelegen könnten).<sup>2</sup> Das Gegenteil ist der Fall, wie E. W. Müller skizziert: Die soziale Verwandtschaft ist in ihren gesellschaftlichen Wirkungen meistens viel konkreter, sogar 'realer', als dies in biotischen Formationen zu beobachten ist.<sup>3</sup>

Soziale, als verwandtschaftlich geltende Verbindungen werden in vorstaatlichen Gesellschaften mit agnatischer Ordnung (man spricht auch von segmentären Gesellschaften) in erster Linie durch die Eheschließung hergestellt. Die *exogame Eheschließung* zwischen zwei Lineages stellt die wichtigste Institution zur Etablierung von Verwandtschaftsbeziehungen dar, die die eigene Gruppe überschreiten. Die Ehe gewährleistet eine enge Verkettung der involvierten Lineages. Aus der sozialen (oder affinalen) Allianz, die mit der Heirat eingegangen wird, entsteht im weiteren eine genealogische Bindung. Die aus der exogamen Ehe hervorgehenden Kinder werden - je nach Sozialordnung entweder matrilinear oder patrilinear - der gemeinsamen Lineage ihrer Eltern zugerechnet (die sich gemäß den weiter oben erläuterten Prinzipien etabliert), und doch werden sie - in der einen oder anderen Weise - in beiden genealogischen Systemen berücksichtigt. Darum werden die sogenannten *Affinalrelationen* (d. h. Verschwägerungen) in der englischsprachigen Forschung zur *cultural anthropology* oft mit den *konsanguinalen* (d. h. im engeren Sinne mit den blutsverwandten) Verbindungen unter dem Titel "kinship and marriage" thematisch zusammengefaßt.

Affinalität bezeichnet das durch die *exogame Eheschließung* bestimmte verwandtschaftliche Verhältnis zwischen Personen, die zwei verschiedenen

---

<sup>1</sup> Neues Wörterbuch der Völkerkunde a. a. O., 1988, S. 177 (Genitor, Genetrix, E. W. Müller); außerdem sei verwiesen auf J. A. Barnes: Genetrix: Genitor: Nature: Culture. In: Jack Goody (Hg.): The character of kinship, Cambridge University Press, Cambridge/ London/ New York/ Melbourne 1973, S. 61-73.

<sup>2</sup> Man spricht hier oftmals von der in altisländischen Zeugnissen dargelegten "fiktiven" Verwandtschaft, z. B. J. L. Byock a. a. O., 1988, etwa S. 127, oder W. I. Miller a. a. O., 1983a, S. 166.

<sup>3</sup> Vgl. Neues Wörterbuch der Völkerkunde a. a. O., 1988, S. 177 (Genitor, Genetrix, E. W. Müller); er betont darüber hinaus, daß Konzeptionen von Verwandtschaft, die sich auf biotische Tatbestände im engeren Sinne konzentrieren, nicht selten gefährliche Fiktionen darstellen; s. detaillierter zu diesem Problem in Kapitel III, 3.Exkurs.

Lineages angehören. (In bestimmten Gesellschaftsordnungen kann eine soziale Allianz auch dann eingegangen werden, wenn die Partner bereits genealogische Verwandte sind. Die Heirat innerhalb einer Lineage wird endogam genannt).<sup>1</sup> Affinalität kann in etwa mit dem in der Sozialethnologie verwendeten Begriff Schwiegerverwandtschaft wiedergegeben werden.<sup>2</sup> Der nächste affinale Verwandte eines Ego ist sein/e Ehepartner/in. Die nächstfolgenden affinalen Verwandten von Ego sind die genealogischen Angehörigen des - männlichen oder weiblichen - Ehepartners.<sup>3</sup>

#### \* Affinale Verwandtschaft in der altisländischen Terminologie

Zur *ætt*, d. h. zur Verwandtengruppe im Altisländischen, zählen neben den genealogischen die affinalen (oder, ganz allgemein, verschwägerten) Verwandten. Weitere Details erläutert die Nordistik wie folgt:<sup>4</sup>

Die Begriffe *frændr* (m. pl.), Verwandter, und *frændsemi* (f.), Verwandtschaft, sind weder auf konsanguinale (d. h. blutsverwandte) noch auf affinale Relationen festgelegt. Sie signalisieren, daß dieser Personenkreis in der Kollektivität der *ætt* aufgeht. Als allgemeinere Bezeichnung für Verwandte stehen also *frændi* (m. sg.) und *frændkona* (verkürzt *fræn[d]ka*, f. sg.). Jenen Terminus, *frændi*, spezifiziert P. Meulengracht Sørensen als "en form af præsens participium af verbet frjá 'elske, holde af', og ordene udtrykker således et nært følelsesbestemt forhold mellem beslægtede".<sup>5</sup>

Wenn die Verschwägerung (oder Affinalrelation) ausgedrückt werden soll, treten diese Bezeichnungen nicht auf. Statt dessen wird gesprochen von *mágr* (m. sg.) bzw. *mágrkona* (f. sg.), was sich auf die nächsten affinalen Verwandten bezieht. Die Schwägerschaft wird *mágrsemd* (f.) genannt (nach heutigen Begriffen also Schwägerschaft). Die *mágar*, die Beziehungen zwischen Verschwägerten, bestehen in der männlich organisierten Gesellschaft zwischen Schwiegervater, Schwiegersohn und Schwager (i. S. v. "Schwiegerbruder"). Diese verschwägerten Personen werden mit illegitimen Söhnen und Stiefsöhnen als *sakaukar* zusammengefaßt, d. h. als diejenigen, die sich an Bußzahlungen beteiligen müssen.<sup>6</sup> Schwäger sind einander zur *mágrastöd* (f.),

<sup>1</sup> Vgl. Neues Wörterbuch der Völkerkunde a. a. O., 1988, S. 117 (Endogamie, W. Hirschberg).

<sup>2</sup> Vgl. E. W. Müller a. a. O., 1992, S. 153; vgl. Neues Wörterbuch der Völkerkunde a. a. O., 1988, S. 14 (Affinalität, E. W. Müller).

<sup>3</sup> Vgl. E. W. Müller a. a. O., 1992, S. 155; er erklärt hier, daß die Verschwägerung zwei Werte annehmen könne, *Konsanguinalität* und *Affinalität*. "Die erste Kategorie umfaßt Personen, die ego nur durch ascendente und/ oder descendente Beziehungen verwandt sind, die zweite solche, bei denen eine der Verbindungsrelationen die Relationen 'Ehemann von ...' oder 'Ehefrau von ...' sind". Anders ausgedrückt: *Konsanguinalität* kann aufgefaßt werden als *Affinalität 0. Grades*, *Affinalität 1. Grades* bezeichnet die *Schwiegerverwandtschaft* und *Affinalität 2. Grades* läßt sich als sog. "*Schwipp-Schwiegerverwandtschaft*" bezeichnen (gemeint ist z. B. Ehemanns Schwesters Mann).

<sup>4</sup> Ich beziehe neben der zitierten Sekundärliteratur außerdem ein: W. Baetke a. a. O., 1987.

<sup>5</sup> P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1993a, S. 225-226; auch K. Hastrup a. a. O., 1990, S. 44-58 (Kinship in medieval Iceland), S. 46 ff. - beide auch im weiteren.

<sup>6</sup> K. Hastrup a. a. O., 1990, S. 44-58 (Kinship in medieval Iceland), S. 51; sie führt aus, daß mit diesen Termini Verwandte außerhalb der *ætt* bezeichnet würden, die jedoch auf der persönlichen Ebene nahe Verwandte seien.

zur gegenseitigen Unterstützung, verpflichtet.<sup>1</sup> Dieses Verhältnis, das solche Pflichten beinhaltet, wird *skuldleikr* (m.) genannt.<sup>2</sup>

Für affinale Beziehungen im allgemeinen steht *sifjar* (f. pl.). Die verschwägerten Personen werden als *sifjungr* (m. sg.) und *sifkona* (f. sg.) bezeichnet: "Ordenens stamme synes at dække et betydningsområde fra 'slægtsskab' til 'venskab'".<sup>3</sup> Im altisländischen Sprachgebrauch seien diese Begriffe vorwiegend zur Unterscheidung von Verschwägerten und Blutsverwandten benutzt worden. Dagegen stehe das Wort *tengðir* (f. pl.) für affinal oder auch konsanguinal etablierte verwandtschaftliche Verbindungen.

#### \* Soziale Funktionen als Charakteristikum verwandtschaftlicher Relationen

Auch im altisländischen Kontext und speziell bezogen auf die *Íslendingasögur* basiert die Verwandtschaft nicht unbedingt auf nachweislichen biotischen Charakteristika, jedoch regelmäßig auf sozialen Konstellationen.<sup>4</sup> Auch hier bildet die Verwandtschaft ein zentrales Regulativ des gesellschaftlichen Lebens, und folglich stellt sie eine im wesentlichen die Gemeinschaft insgesamt betreffende, weniger eine nichtöffentliche, familiäre Systematik dar.

Die Grenzen eines als verwandt geltenden Personenkreises sind selten eindeutig, wie die Sozialethnologie darlegt. Die Verwandtschaft im engeren, genealogischen Sinne überschneidet sich stets mit sozialen Verbindungen wie Freundschaft und Nachbarschaft. Diese Beziehungsmuster werden dabei vom kulturspezifischen kollektiven Normen- und Wertesystem bestimmt. Dieser kongruente, für alle Mitglieder der vorstaatlichen Gemeinschaft gleichermaßen verbindliche Kodex erlaubt den Einzelnen, aktiv Bindungen einzugehen und bestimmte Personen in die Position als Angehörige zu erheben. Da mit der Vereinbarung einer Allianz auch - je nach Verwandtschaftsgrad abgestufte - Ansprüche und Pflichten einhergehen,<sup>5</sup> bieten solche Vertragsabschlüsse die Möglichkeiten der aktiven Gestaltung sozialer Beziehungen. Diese wirken sich nicht nur auf eine einzelne Person aus, sondern auf die Lineage, deren Repräsentant die Person ist.

<sup>1</sup> Ebd., S. 46: "The *mágar* were supposed to support one's enterprises, as directly expressed in the notion of *mágastöd* ('-support')"; vgl. W. Baetke a. a. O., 1987, S. 606: "*stoð* f." - (u.a.) Hilfe, Unterstützung; vgl. auch etwa Th. M. Andersson, W. I. Miller a. a. O., 1989, bes. S. 18; vgl. außerdem z. B. Kapitel V, 2b.

<sup>2</sup> Vgl. P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1993a, S. 225-226; er erwähnt *skuldingi* für den einzelnen Verwandten, der einem anderen Solidarität schuldet; vgl. K. Hastrup a. a. O., 1990, S. 44-58 (Kinship in medieval Iceland), S. 46; sie führt die Bezeichnung *skyldskapr* an, die, abgeleitet von *skylda* (f.), verwandtschaftliche Bindungen und daraus resultierende Verpflichtungen umfaßt.

<sup>3</sup> Vgl. P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1993a, S. 225.

<sup>4</sup> Vgl. dazu Wörterbuch der Ethnologie a. a. O., 1987, S. 237-240 (Verwandtschaft, B. Ganzer), bes. S. 237.

<sup>5</sup> W. I. Miller a. a. O., 1983a, S. 168 (und S. 173); er unterscheidet im Altisländischen, um darauf vorab hinzuweisen, vor allem: "blood, affinal, fictive, or sponsorial (kinship)".

Der Ethnologe Burkhard Ganzer formuliert dazu:

"Verwandtschaft stellt also nicht ausschließlich einen vorgegebenen und feststehenden Komplex von Ordnungskategorien dar, sondern ist auch eine Ressource symbolischer Werte für jene auf eigenen Vorteil bedachten Handlungen (Transaktionen), aus denen das soziale Leben zu einem nicht geringen Teil besteht".<sup>1</sup>

\* Zum sozialen Netzwerk in der Ethnologie: "Dynamische transaktionale Flexibilität" und "strukturelle soziale Reziprozität"

Nach der Erklärung der *transaktionalen Ethnologie* ist das soziale Netzwerk einer Gesellschaft nicht allein durch die Abstammungsrechnung und die entsprechenden Ordnungskriterien festgelegt, sondern zugleich durch Möglichkeiten, die charakteristischen Institutionen und Regularien auszulegen. Das aktiv handelnde soziale Subjekt kann mithin die das Gemeinwesen konstituierenden verbindlichen Normen in gewissen Grenzen nach eigenen Interessen, die im Normalfall die seiner Lineage einschließen, benutzen. In diesem Sinne konzentriert sich die transaktionale (oder auch "Wirtschafts-") Ethnologie auf *Flexibilität*.

Dagegen zielt der Ansatz der *Strukturfunktionalisten* in der Ethnologie auf die umfassend bindende Norm der Gegenseitigkeit, d. h. der *sozialen Reziprozität*, die alle Mitglieder des Gemeinwesens verpflichtet und als universal bestimmendes Prinzip sozialen Handelns in vorstaatlichen Gesellschaften betrachtet wird.

Um die Reziprozität, die in dieser Studie noch wichtig sein wird, zu veranschaulichen, folgen hier in Parenthese einige Erläuterungen zur Entwicklung des Begriffes.<sup>2</sup> Die Reziprozität ist zuerst von Richard Thurnwald (1869-1954) beobachtet und als "do ut des", d. h. "ich gebe, damit du gibst", bezeichnet worden. Sie wird auch heute klassifiziert als "ein Grundprinzip allen Rechts", d. h. als eine grundlegende Funktion vorstaatlicher Kulturen.<sup>3</sup> R. Thurnwald wurde als erster Ethnologe durch seine Feldforschung bei den Bánaro in Neuguinea auf das Phänomen sozialer Reziprozität aufmerksam (1921). Der Autor beschrieb jedes Recht vorstaatlicher Sozialsysteme als Weltanschauung. Marcel Mauss (1872-1950) erklärte wenig später Reziprozität als universales Prinzip (1925), das Bronislaw Malinowski (1884-1942) als Grundlage der "inneren Symmetrie aller sozialen Transaktionen" (1926) beschrieb. Alfred R. Radcliffe-Brown (1881-1955) war der Auffassung, daß die Reziprozität in einer Gesellschaft die Übereinstimmung von Sozialstruktur und Rechtssystem signalisiere (1952), und daß dieser Modus weniger die strikte Befolgung von Gesetzen, sondern vielmehr die verbindliche Orientierung an Traditionen und Konventionen zeige. Meyer Fortes (1906-1983) sprach von "präskriptivem Altruismus" (1969),

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu Wörterbuch der Ethnologie a. a. O., 1987, S. 237-240 (Verwandtschaft, B. Ganzer), bes. S. 239 f.

<sup>2</sup> Vgl. dazu im weiteren etwa Kapitel III, 3c.

<sup>3</sup> Vgl. Rüdiger Schott: Rechtsethnologie. In: H. Fischer (Hg.): Ethnologie. Einführung und Überblick, 1992, S. 185-211, bes. S. 191 f.

der vergleichsweise weniger bekannte Christian Sigrist von "regulierter Anarchie" (1967), und Emile Durkheim (1858-1917) beschrieb die durch Reziprozität regulierten vorstaatlichen (von ihm erstmals [1893] sogenannten "segmentären Gesellschaften") als sich selbst erhaltende Austauschsysteme, deren Gleichgewicht bei rasch eintretender Veränderung zur "Anomie" werde, durch die Konflikte und Abweichungen entstünden.<sup>1</sup>

*Transaktionale Ansätze* basieren - anders als strukturfunktionalistische - auf der Prämisse, daß diese in den betreffenden Sozialsystemen gültige normative Leitlinie des Handelns der Einzelnen, die ich (wie noch zu erläutern ist) als *kollektive Individuen* bezeichne, überschritten werden kann. Man geht davon aus, daß sich die Strategien des Verhaltens nach der beabsichtigten "Verlustvermeidung" bzw. dem angestrebten "Gewinn" richten. Die Voraussetzung für Aktivitäten ist demnach, daß sich jeder Einsatz irgendwie lohnen muß und diese Bedingung den Grad der Normanpassung bzw. Normübertretung bestimmt.<sup>2</sup>

Jürgen Jensen gibt aber bei seinen Ausführungen zur Wirtschaftsethnologie,<sup>3</sup> die sich vor allem mit den Mechanismen bei der Transaktion beschäftigen, zu bedenken, daß in *Stammesgesellschaften* (oder, anders formuliert, in agnatischen bzw. segmentären Gesellschaften) Institutionen mit rein wirtschaftlichem Charakter, die man etwa als Wirtschaftsbereiche bezeichnen könnte, nicht existieren. Faktisch wird die Versorgung mit Gütern und Leistungen überwiegend durch die sozialen Gruppen in der Gemeinschaft - von der "nuclear lineage" über den Clan und bis zum Kollektiv - geregelt. Diese Verbände erfüllen, das bestätigt die wirtschaftsethnologische Forschung, auch Aufgaben im politischen und kommunikativen Bereich.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Vgl. Wörterbuch der Ethnologie a. a. O., 1987, S. 174-177 (Recht, B. Streck), bes. 175 f.; vgl. dazu auch U. Wesel a. a. O., 1993, S. 24. S. außerdem Kapitel III, 5.

<sup>2</sup> Vgl. Wörterbuch der Ethnologie a. a. O., 1987, S. 149-152 (Netzwerk, B. Streck).

<sup>3</sup> Vgl. Jürgen Jensen: Wirtschaftsethnologie. In: H. Fischer (Hg.): Ethnologie. Einführung und Überblick, 1992, S. 119-147, bes. S. 119 f.; er skizziert die Problemstellung der Wirtschaftsethnologie, die sich "mit den sozialen Prozessen der Versorgung von Menschen mit Gütern und Leistungen - dies eben ist Wirtschaft - befaßt" (S. 119). Wirtschaftliche Vorgänge werden als Bestandteil sozialer Institutionen und Beziehungen betrachtet, wobei diese von den Vorstellungen und Werten der betreffenden Kultur beeinflußt seien.

<sup>4</sup> Vgl. ebd., S. 119 f. Vgl. Wörterbuch der Ethnologie a. a. O., 1987, S. 224-227 (Tausch, K. Hesse); hier werden drei *Basistypen der Transaktion* differenziert und als *soziokulturelle Integrationsformen* aufgefaßt: *Reziproke Beziehungen* zwischen festen Partnern, *redistributive Beziehungen* zwischen einem Zentrum und peripheren Teilnehmern und *Marktbeziehungen*. Die Typen schlossen sich gegenseitig nicht aus, bezeichneten aber eine Entwicklung - vom reziproken Gabentausch bis zur Marktökonomie: "Wie die Reziprozität sind auch die Redistribution und die einfachen Marktbeziehungen noch unmittelbar in die Sozialbeziehungen 'eingebettet', im Gegensatz zum Warentausch der entwickelten Ökonomie, in denen sich die Tauschbeziehungen über den Preis und das Preissystem regeln" (S. 225 f.).

## b. Soziale Allianzen: Ziehkindschaft, Blutsbrüderschaft, politische Freundschaft

\* Prämissen und ethnologische Explikationen: Zur Korrelation der Formen sozialer Allianzen \* Zur Beschreibung von Ziehkindschaft \* Zur Illustration: Ziehkindschaften in der *Njáls saga* \* Zur Beschreibung von Blutsbrüderschaft als Funktion der Ziehbrüderschaft \* Die Konzeption der *vinátta*: Zur Unterscheidung von Freundschaft als politische Funktion und persönliche Emotion \* Formelle Regularien für die Etablierung von Allianzen \* Fazit und Perspektive: Zu Konvergenzen sozialer Allianzrelationen und institutionalisierter Staatsmacht

### \* Prämissen und ethnologische Explikationen: Zur Korrelation der Formen sozialer Allianzen

Soziale Allianzen haben entscheidende Bedeutung im Saga-Sozialsystem und ähnlich in segmentären Gesellschaften. Neben den affinalen Beziehungen, die durch Eheschließung etabliert werden, existieren (wie in oben einleitend erwähnt) weitere Formen sozialer Bindungen. Während die Funktionen des Ehebündnisses in einem gesonderten Abschnitt eingehend dargelegt werden,<sup>1</sup> interessieren im vorliegenden Passus die Charakteristika der *Ziehkindschaft* als einer Variante der sozialen Verwandtschaft,<sup>2</sup> bevor die Institutionen Blutsbrüderschaft und politische Freundschaft erläutert werden. K. Hastrup bekräftigt, daß die Ziehkindschaft - und fraglos ebenfalls die später berücksichtigte Ehe - in den *Isländersagas* bezeugt ist:

"(T)here existed two ways of creating mutually binding relationships other than through consanguineal kin ties: marriage and fostering. In both cases the matter was decided by seniors in order to create alliances between the kin groups involved".<sup>3</sup>

Die Darstellungen der Sagas machen nach ihrer Auffassung wahrscheinlich, daß diese Institutionen de facto auch in der Zeit, von denen die Sagas erzählen, d. h. in der Periode des (u. a. von Kirsten Hastrup) sogenannten "Freistaates Island", des "Icelandic Freestate", existierten.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Vgl. Kapitel III, 3c.

<sup>2</sup> Die *Ziehkindschaft* in Stammesgesellschaften stellt eine soziale Institution dar, die sich von der *Adoption* im heutigen Sinne grundlegend unterscheidet.

<sup>3</sup> K. Hastrup a. a. O., 1985, S. 100, S. 89-97 (zur Eheschließung), S. 98-100 (zur Ziehkindschaft).

<sup>4</sup> Vgl. dies., a. a. O., 1990, S. 83-102 (Defining a society: the Icelandic Freestate between two worlds); sie erläutert - exemplarisch für die Nordistik -, daß der Terminus "Freestate" nicht authentisch sei: "Freestate" is not an indigenous term, but one which has been used in Scandinavia in particular for what in anglophone literature is also referred to as the 'Icelandic Commonwealth'. The medieval Icelanders would use *vár lög* ('our law') whenever they spoke of their society, or they would just refer to their country as their *land* ('land')" (S. 83). Hier sei vorab angemerkt, daß diese beiden Begriffe als problematisch zu bewerten sind; bereits die expliziten bzw. impliziten terminologischen Anklänge an 'staatliche' Konstellationen lösen Skepsis aus. Sie suggerieren eine uneingeschränkt auf Gleichheit und Gemeinwohl basierende Gesellschaftsordnung, die so jedoch weder für die isländische Wikingerzeit noch für das Hochmittelalter vorauszusetzen ist. Solche Tendenzen, die in der Überlieferung z. T. bezeugt sind (namentlich die *Isländersagas*), müssen vielmehr als ideologisch überformt gelten. Vgl. dazu Kapitel III, 5.

Bei der Ziehkindschaft in der männlich formierten Gesellschaft wachsen dem "Geber" unmittelbar höherer Status und mittelbar Ressourcen zu. Die Übergabe eines Kindes stellt die Bindung an die Gruppe um die 'Pflegeeltern' her, ganz ähnlich wie dies der Fall ist, wenn eine Tochter in die Ehe gegeben wird. Das führt auch K. Hastrup aus.<sup>1</sup> Sie weist aber darauf hin, daß auch der "Nehmer" zusätzlich Ansehen und Solidarbeziehungen gewinnt. Der Kontakt zwischen den beiden in die Transaktion involvierten Parteien funktioniert nach den Prinzipien der Reziprozität, heißt es weiter. Die Verbindung zwischen den "Gebern" und "Nehmern" ist charakterisiert durch wechselseitige Anerkennung und Ausgewogenheit, sie basiert auf einem symmetrischen Verhältnis.

In der Ethnologie sei aber, in allgemeiner Sicht (die sich nicht speziell auf den gesellschaftlichen Kontext im Norden bezieht), doch auch ein Statusunterschied zwischen den Parteien konstatiert worden, die die Transaktion durchführen, erklärt K. Hastrup weiter. Diesen Unterschied expliziert, wie ich ergänzen möchte, beispielsweise die *Laxdœla saga*. Demnach erzielen die "Geber" bei der Bildung einer Allianz strenggenommen größere Vorteile als die "Nehmer".<sup>2</sup>

"There is an interesting asymmetrical relationship between 'child-givers' and 'child takers' which parallels the relationship between wife-givers and wife-takers, so well documented in the anthropological literature (e.g. Lévi-Strauss 1949; Leach 1954). Conceptually, and presumably materially as well, the child-giver ranked above the child-taker".<sup>3</sup>

Folglich dominiert der "Geber" des Ziehkinds (oder der Braut), ihm wächst mit dem Tausch die größere Ehre zu, weil er über die 'Ressource' verfügt. Das bedeutet zugleich auch - und dürfte ein Grund für das hohe Ansehen des "Gebers" sein -, daß er vorab, mittelfristig und strategisch, für die reproduktive Weiterführung seiner Lineage gesorgt und in das Großziehen der Nachkommen investiert hat. Auch W. I. Miller bestätigt: "The fosterer in each case being the party who is humbling himself before the other".<sup>4</sup>

Kirsten Hastrup resümiert im Hinblick auf die denkbare Situation in der isländischen Gesellschaft im Hochmittelalter - wobei ein solcher Sachverhalt für diesen Kontext nicht eigentlich belegt werden könne: "(A)ffines would rank below consanguines, as generally implied in the relationship between wife-givers and wife-takers".<sup>5</sup> Zur Begründung wird ausgeführt, daß die hochmittelalterliche isländische Verwandtschaft, in deren Zentrum das Ego stehe, als - gewissermaßen gleichgewichtete - kognatische zu identifizieren sei.

<sup>1</sup> Vgl. K. Hastrup a. a. O., 1985, S. 99.

<sup>2</sup> S. KLNLM, Bd. 4, Kopenhagen 1959, S. 544 f. (Fostring, M. M. Lárusson); vgl. K. Hastrup a. a. O., 1985, S. 99 f.; sie weist auf die *Haralds saga ins hárfagra* in der *Heimskringla* hin "*þvi at þat er mál manna, at sá væri ótignari, er öðrum fósttraði barn*" ('it is a rule among men, that he ranks lower, who foster's another man's child' (S. 99). Daneben wird die *Laxdœla saga* erwähnt, worauf ich hier näher eingehe, vgl. *Laxdœla saga* a. a. O., Kap. 27, S. 75: Óláfr bietet seinem Bruder Þorleikr an, dessen Sohn Bolli als Ziehsohn aufzunehmen, "*at fósttra son þinn, ok er sá kallaðr æ minni maðr, er öðrum fósttra barn*". Vgl. dazu auch W. I. Miller a. a. O., 1983b, S. 325 f.; er nennt darüber hinaus weitere Beispiele, z. B. *Brennu-Njáls saga* (Njáll nimmt Höskuldr Þráinsson als Ziehsohn auf). Ich weise außerdem hin auf *Harðar saga*, Bd. I, a. a. O., Kap. 9, S. 132.

<sup>3</sup> K. Hastrup a. a. O., 1985, S. 99.

<sup>4</sup> W. I. Miller a. a. O., 1983a, S. 167 und S. 167, Anm. 34.

<sup>5</sup> K. Hastrup a. a. O., 1985, S. 100: "For medieval Iceland we cannot document this".



Dagegen beobachtet man in Gemeinschaften mit agnatischer Ordnung (von K. Hastrup näher bestimmt als "unilineal kinship and lineage exogamy") asymmetrische Beziehungsmuster.

Diese Erläuterung verdeutlicht eine grundsätzliche Problematik, die zurückgeht auf die weitgehend geteilte Auffassung in der Nordistik bzw. insbesondere der Sagaforschung, daß die *Íslendingasögur* substantiell kognatische Verwandtschaft zeigten. Die Paradoxie, die K. Hastrup aber bei ihrer Diskussion altisländischer Zeugnisse und sozioethnologischer Erkenntnisse thematisiert und die oben skizziert worden ist, kann zum Anlaß einer eingehenden Überprüfung nordistischer Postulate genommen werden:

Die - wie sich im Detail zeigen soll, nur vermeintliche - Widersprüchlichkeit kann, vor allem in den *Isländersagas*, wahrscheinlich als eine erzählerisch nicht problematisierte, sondern (nicht zuletzt infolge der charakteristischen "epischen Objektivität" der Texte) akzeptierte Koexistenz kognatischer und - möglicherweise sogar primär - agnatischer Verwandtschaftsordnung erfaßt werden.

Im weiteren werden die Positionen der Nordistik als Ausgangspunkt für eine Reihe von Fragen genutzt: Warum erwecken *Isländersagas* trotz aller kognatischer Tendenzen auch den Eindruck, daß agnatische Verwandtschaft existiert, wenn nicht sogar dominiert? Worin liegt die Motivation für die spezielle Präsentation der genealogischen und sozialen Konstellationen in der Saga-Überlieferung? Welche Stadien historischer sozialer Realität im Norden - von der Wikingerzeit bis in die hochmittelalterliche Zeit - lassen sich erkennen bzw. erschließen, wenn man die Koexistenz der kognatischen und der agnatischen Elemente in den *Íslendingasögur* berücksichtigt? Und wiederum: Auf welche Motivation wird man zurückführen können, daß diese Schichten gesellschaftlicher Wirklichkeit in den *Isländersagas* artikulieren bzw. evozieren werden? P. Meulengracht Sørensen bringt das Problem auf den folgenden Punkt: "We lack thorough investigation of the Icelandic kinship system and its function".<sup>1</sup>

Diese Studie will versuchen, hier möglichst Abhilfe zu schaffen. Dazu komme ich jetzt zurück auf die Formen sozialer Allianzen und erläutere zunächst die Institution Ziehkindschaft:

Die Funktion einer Allianz, die durch die Übernahme einer Ziehkindschaft etabliert wird, beschreibt W. I. Miller, und zwar "as a status marker between the fosterer and the party giving the child out to be fostered".<sup>2</sup> Das heben auch Jesse L. Byock und E. Paul Durrenberger hervor (auf die ich hier exemplarisch verweise).<sup>3</sup> J. L. Byock erläutert mit Bezug auf die *Íslendingasögur*, daß sich solche Verträge sozialer Verwandtschaft, verglichen mit blutsverwandten Beziehungen, in der Krise als zuverlässiger erwiesen: "In the sagas such arrangements, usually including obligations to take vengeance, were frequently more reliable than blood ties".<sup>4</sup> Diese Auffassung teilt W. I. Miller, der auch die

<sup>1</sup> P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1993b, S. 27.

<sup>2</sup> W. I. Miller a. a. O., 1983b, S. 325 f.

<sup>3</sup> E. Paul Durrenberger: *The dynamics of medieval Iceland: Political economy and literature*, University of Iowa Press, Iowa City 1992, S. 72 f.: "It is generally a man of lower social status or prestige who offers fosterage to another"; vgl. J. L. Byock a. a. O., 1982, S. 247.

<sup>4</sup> J. L. Byock a. a. O., 1988, S. 127.

Gesetze berücksichtigt: "The sagas consistently portray the bonds created by fostering as running as deep as, if not deeper than blood, and the laws are in accord".<sup>1</sup> Er differenziert die Folgen von Verbindungen, die durch Verschwägerung und Ziehkindschaft geschlossen werden. Der aus dem jeweiligen Bündnis resultierende Sozialstatus unterscheidet sich ebenso wie die soziale Qualität der Beziehung. Die letztere Institution dürfte, so vermutet er, größere soziale Verantwortung implizieren: "Fosterage is a different type of link and more, perhaps, is to be gained from it".<sup>2</sup>

Jesse L. Byock ergänzt, daß in den *Íslendingasögur* neben der Ehe und der Ziehkindschaft weitere Formen sozialer, der Klassifikation des Autors nach fiktiver Verwandtschaft ("fictive kinship bonds") vorkommen (eine, wie erwähnt, problematische Bezeichnung<sup>3</sup>): "The sagas often distinguish between blood kinsmen (*frændr*) and the nearest affinal male relatives, such as fathers-, brothers-, and sons-in-law (*mágar*)";<sup>4</sup> Ziehkindschaft oder Blutsbrüderschaft vervollständigt das Muster.<sup>5</sup> Insbesondere auf die Kategorien sozialer Verwandtschaft wird im folgenden detailliert eingegangen.

#### \* Zur Beschreibung von Ziehkindschaft

Die Ziehkindschaft (oder Pflegekindschaft), altisländisch *fóstr* (n.), etabliert - ähnlich wie genealogische Verwandtschaft - eine verbindliche soziale, als verwandtschaftlich geltende Beziehung zwischen zwei Verwandtenverbänden (oder: Lineages) in vorstaatlichen Gesellschaften. Die Sozialethnologie legt dar, daß das betreffende Kind die Gruppe, der es aufgrund seiner Abstammung angehört, verläßt und zusätzlich ein Mitglied des Haushaltes von Ziehvater und (seltener: oder) Ziehmutter wird. Kurz: Das Ziekind lebt im Regelfall, wie in ethnologischen Studien und ebenso im "Sagauniversum" beschrieben, mit den Zieheltern und den Ziegeschwistern zusammen.<sup>6</sup>

Die Ziehkindschaft hat ähnliche Konsequenzen wie die Eheschließung:<sup>7</sup> Sie dient einerseits der Vernetzung von Lineages, andererseits der Erziehung von Kindern als kompetente Mitglieder der Gesellschaft. Sie bereitet das Kind auf seine Rolle als Erwachsene/r vor, d. h. das Kind lernt von Erwachsenen (die in dem Falle also nicht zu den nächsten genealogischen Verwandten gehören), auf der Grundlage des für alle geltenden Normen- und Wertekodex wie ein 'vollwertiges' Mitglied der Gesellschaft zu handeln und zu entscheiden. Joseph M. Nyasani faßt dazu zusammen: "Thus aside from biological parents other

<sup>1</sup> W. I. Miller a. a. O., 1983a, S. 166.

<sup>2</sup> Ders. a. a. O., 1983b, S. 325.

<sup>3</sup> Soziale Verwandtschaft ist keineswegs im eigentlichen Sinne fiktiv, sondern vielmehr gesellschaftlich gesehen das Reale, wie eingangs in diesem Kapitel III erläutert worden ist.

<sup>4</sup> J. L. Byock a. a. O., 1988, S. 126 f.

<sup>5</sup> Vgl. ebd., S. 127.; vgl. T. A. Vestergaard a. a. O., 1991, S. 21; vgl. W. I. Miller a. a. O., 1983a, S. 167, Anm. 32, zu den zitierten Termini.

<sup>6</sup> Vgl. W. I. Miller a. a. O., 1983a, S. 167: Der Terminus *fóstbróðir* bezeichne zwei Jungen, die als Ziehbrüder aufwachsen ("because one is being fostered by the other's parents").

<sup>7</sup> Vgl. K. Hastrup a. a. O., 1985, S. 98: "In many respects, the alliance created through fostering was similar to the one created by marriage; in the matter of payment, the dowry of the bride and the wealth transferred with the child from father to foster-father were parallel. Both were under the administration of the male guardian of the child or the woman, once the relationship had been established."

shadow or spiritual parents equally count in the moulding of the children's character without fear of transgression".<sup>1</sup> Eine Institution wie die Ziehkindschaft, die auf solche sozialen Konsequenzen abzielt und dabei den Regeln der Reziprozität folgt, kann entsprechend nur in homogenen Gesellschaften praktiziert werden. Der Transfer von Personen, der auf kollektiv geteilten und verbindlichen Normen basiert, ist nur möglich in Sozialsystemen, die in allen Bereichen die gleichen gesellschaftlichen Bedingungen und Grundvorstellungen teilen.<sup>2</sup>

Nur in Ausnahmefällen, (hier) in männlich formierten Gesellschaften, von denen im weiteren gesprochen wird, steht es einem unmündigen Sohn, allgemeiner formuliert: einem jungen Verwandten, zu, auch im engeren Kreis seiner Abstammungsgruppe in die soziale Rolle des abwesenden Erwachsenen zu treten und dessen soziale Position zu übernehmen. Dies ist etwa dann möglich, wenn der Vater nicht anwesend ist, oder aber, sollte er nicht mehr leben, wenn der nächste erwachsene Verwandte nicht präsent ist.<sup>3</sup>

In der Regel gilt ein unmündiger Sohn, der in einer patrilinearen Ordnung im väterlichen Haushalt aufwächst, als sozial und rechtlich mit einem Knecht gleichgestellt.<sup>4</sup> Typischerweise ist in dieser Konstellation das Verhältnis des heranwachsenden Sohnes, der sich im Sinne des Normen- und Wertesystems bewähren will, zu seinem - biotischen und zugleich sozialen - Vater durch Generationskonflikte gekennzeichnet, die sich aus der Konkurrenz zwischen Vater und Sohn ergeben.<sup>5</sup> Der ältere Mann muß stets gewärtigen, in seiner

<sup>1</sup> Joseph M. Nyasani: An African metaphysical conception of the absolute. In: *Actualitas omnium actuum*. Festschrift für Heinrich Beck zum 60. Geburtstag, mit ee. Vorwort v. A. Rieder, hg. v. E. Schadel. Schriften zur Triadik und Ontodynamik, Bd. 3, hg. v. Hrch. Beck, E. Schadel, Frankfurt/Main/ Bern/ New York/ Paris 1989, S. 83-87, bes. S. 86; er nennt ein Beispiel: "Every offending child can be punished or and disciplined by a concerned adult. Every child can be commandeered to perform an urgent duty so long as it is not injurious to him, or prejudicial to the well being of his family. There is not point where a child can decline to carry out a reasonable request by an adult merely because he claims that the request is being made by a stranger".

<sup>2</sup> Ebd., S. 86: "In the extended family set-up no man can starve if the neighbour is not starving. In this set-up moreover no child can strictly be orphaned since every child belongs to the community and amenable to the community code of conduct. His obedience and allegiance are not family duty exclusively but a community duty too in every respect".

<sup>3</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 25, S. 286 f.; hierauf weist das Verhalten des jungen Sohnes des Bauern Njáll gegenüber Barði, während Vater (und Mutter) außer Haus sind (und sich um die Versorgung der Gäste kümmern).

<sup>4</sup> Vgl. *Sörla þátr.* In: *Ljósvetninga saga*, h. g. v. B. Sigfússon. ÍF 10, Reykjavík 1940, S. 107-113, Kap. 1, S. 109; vgl. *Die Geschichte von den Leuten aus Lautersee* a. a. O., Kap. 5, S. 141; hier wird berichtet, daß die jungen Söhne angesehenen Männer, die Guðmundr inn ríki beherbergt, keiner Tätigkeit nachgehen müssen, was eine Anerkennung sein soll - denn die Tradition sieht anderes vor; vgl. auch W. I. Th. M. Andersson, W. I. Miller a. a. O., 1989, S. 10.

<sup>5</sup> Der Generationenkonflikt zwischen Vater und Sohn wird in einigen *Isländersagas* besonders deutlich, etwa anhand der Beziehung zwischen Egill und seinem Vater Skallagrímur (*Egils saga*) oder zwischen Grettir und seinem Vater Ásmundur (*Grettis saga*). Interessant dabei ist u. a., daß beide jungen Männer keinen Ziehvater haben. Konflikte gibt es auch in der *Gunnlaugs saga* zwischen Gunnlaugr und seinem Vater Illugi inn svarti. Von Auseinandersetzungen zwischen Halldór und seinem Vater Guðmundr inn ríki berichtet ferner, wie zitiert, die *Ljósvetninga saga*, aber auch in der *Vatnsdoela saga* wird ein Konflikt thematisiert, die *hvöt* des Vaters Ketill raumr Ormsson gegenüber seinem Sohn Þorsteinn. Als ein wichtiger Aspekt bei Vater-Sohn-Konflikten in den *Isländersagas* erscheint mir dabei folgender: Ein Kind "will respect and revere an elder not so much because he happens to be physically weak but more because an elder symbolizes or, shall we say, represents an advanced age group in that universal ontological hierarchy naturally present in the cosmic arrangement. Indeed such a hierarchy extends

sozialen Funktion und Position von seinem (i. d. R. ältesten) Sohn abgelöst zu werden.<sup>1</sup> Dieses soziale wie psychische Konfliktpotential besteht zwischen Ziehvater und Ziehsohn nicht. Ihre Verbindung ist in dieser Hinsicht unbelastet, sie ist statt dessen geprägt von hoher gegenseitiger Achtung. Ein Ziehkind gilt prinzipiell im Haushalt und im sozialen Kontext der Pflegeeltern als Repräsentant seines Clans, und damit wird es als Gast behandelt. Mit dem Status als Gast in der Lineage, die der Ziehvater (im patrilinearen System) repräsentiert, genießt ein Ziehkind die Achtung, die ihm gemäß dem Gastrecht als zentralem gesellschaftlichen Prinzip zusteht.

Wegen der wichtigen Funktion, die das Gastrecht im "Sagauniversum" eindeutig hat, sei der Charakter der Gastlichkeit in den *Isländersagas* anhand einiger Beispiele verdeutlicht:<sup>2</sup>

Die Bewirtung von Gästen läßt sich auch in den Sagas als Form des zeremoniellen reziproken Tausches erkennen, der ökonomische und ethische Werte betrifft (diese repräsentieren, wie noch deutlicher wird, das Ökonomische schlechthin).<sup>3</sup> Im Grundsatz führen Einladungen zur Belastung des eigenen Haushaltes, und im Idealfall sollen dem Gast die Ressourcen und das Eigentum des Wirtes zur Verfügung stehen. Großzügige Bewirtungen stellen in den *Isländersagas* symbolische Situationen mit positiven Konnotationen dar. Das Angebot und die Annahme von Gastlichkeit bedeuten hier, daß eine Solidarbeziehung und damit ein Vertrauensverhältnis eingegangen wird. In einer anderen Perspektive erlaubt die Gastfreundschaft umgekehrt die Kontrolle von (potentiellen oder konkreten) Konflikten, also von destruktiven Einwirkungen in gefährlichen Situationen.

Die *Íslendingasögur* zeigen beispielsweise Guðmundr inn ríki als Gastgeber: Einerseits wird er im *Sörla þáttur* (wie erwähnt) als idealer 'Langzeitgastgeber' für die Söhne angesehener Leute stilisiert.<sup>4</sup> Andererseits erzählt der *Ófeigs þáttur*, ein Bestandteil der *Ljósvetninga saga*, von Guðmundrs Verletzungen des Gastrechts.<sup>5</sup> Ein solcher Tabubruch hat in den Sagas regelmäßig dramatische Folgen. Der Gode Ófeigr Járngerðarson beispielsweise kritisiert als Fürsprecher der Kleinbauern den 'Freund' ("vinr") Guðmundr inn ríki. Guðmundr belaste seine Thingbauern wirtschaftlich zu sehr, da er sein Gastrecht bei ihnen allzu häufig wahrnehme und stets mit vielen Begleitern (und Pferden) eintreffe. Indem der Protagonist diese Regelwidrigkeit problematisiert, wird in der Saga gleichzeitig die Norm ins Bild gesetzt. Das gilt auch für die *Egils saga*; hier ergeben sich ähnliche Schwierigkeiten, indem der Bauer Bárðr das Gastrecht

---

rights from the most inferior organism to the most advanced form of life. And quite invariably this order of relationship is observed and obeyed as a matter of natural course. Thus no child is supposed to question the wisdom of an elder and no elder is supposed to doubt a manifest sign of an aggrieved ancestor of spirits of the clan", vgl. J. M. Nyasani a. a. O., 1989, S. 87.

<sup>1</sup> Vgl. W. I. Miller: Beating up on women and old men and other enormities: A social historical inquiry into literary sources. In: Mercer Law Review 39, 1988, S. 753-766, bes. S. 761: "Neither sagas nor laws give us a very good idea of the age at which parents retired, handing over their farms to the next generation. We know that authority was often shared when sons grew up and fathers grew older, but we don't know when authority was formally handed over".

<sup>2</sup> Vgl. weiteres dazu in Kapitel IV, 2.

<sup>3</sup> Vgl. Wörterbuch der Ethnologie a. a. O., 1987, S. 224-227 (Tausch, K. Hesse), bes. S. 224.

<sup>4</sup> Vgl. *Sörla Þáttur (Ljósvetninga saga)* a. a. O., Kap. 1, S. 109.

<sup>5</sup> Vgl. *Ófeigs Þáttur (Ljósvetninga saga)* a. a. O., Kap. 1 f., S. 117 ff.

verletzt:<sup>1</sup> Als Egill und seine Begleiter bei ihm überraschend eine Unterkunft für die Nacht erbitten, entschuldigt er sich für die vergleichsweise magere Bewirtung, aber er habe nur Grundnahrungsmittel im Haus. Daran wird im "Sagauniversum" grundsätzlich nicht das geringste ausgesetzt - sofern es der Wahrheit entspricht. Der Bauer jedoch bereitet insgeheim ein opulentes Mahl für den angekündigten Besuch von König Eiríkr blóðöx und Königin Gunnhildr vor. Als die Gäste, d. h. die Männer um Egill, das bemerken, bedeutet es für sie gemäß der Norm eine drastische Beleidigung und Herabsetzung. Dafür rächt sich Egill, indem er den Bauern erschlägt.<sup>2</sup>

Mit Bezug auf die Position als Gast, die ein Ziehkind bei den Zieheltern einnimmt, wird deutlich, daß die Pflegekindschaft nicht allein hilft, die gesellschaftlichen Regularien weiterzugeben, sondern auch (in bestimmtem Umfang), ökonomische Interessen zu verfolgen. Das gilt nicht nur, weil sozialer Status ökonomischen Kapazitäten korrespondiert. Es kann auch aus praktischen Gründen (insbesondere in einem eher als wirtschaftliche 'Mangelgesellschaft' zu bezeichnenden Gemeinwesen, das die *Isländersagas* mehr oder weniger darstellen) von Vorteil sein, wenn ein Kind von Pflegeeltern ernährt und ausgestattet wird - materiell etwa mit Kleidung und Waffen, immateriell mit gesellschaftlich wichtigem Wissen und sozialem Rang, wobei alle diese Zuwendungen im Wertesystem als Statussymbole gelten und als Geschenke aufgefaßt werden. Überdies wird ein Ziehvater beispielsweise auch die Heirat seines Ziehkindes arrangieren und finanzieren, die idealerweise für beide Parteien, für die Lineage von Ziehsohn und von Ziehvater, günstig ist.<sup>3</sup>

Eine gemäß der Norm praktizierte Ziehkindschaft garantiert den Beteiligten beträchtliches Ansehen sowie Verpflichtungen. Der Konflikt der einen Lineage bezieht auch die andere, sozial verbundene ein. Die Bindung an die sozial verwandte Gruppe der Zieheltern bleibt, ebenso wie die an die genealogische Abstammungsgruppe, ein Leben lang erhalten und auch dann unverändert, wenn etwa der Ziehsohn als junger Erwachsener heiratet.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Vgl. *Egils saga* a. a. O., Kap. 43 f., S. 106 ff.

<sup>2</sup> Vgl. ebd., Kap. 43 f., S. 106 ff.

<sup>3</sup> Vgl. J. Jensen a. a. O., 1992, S. 125; er differenziert hier zwischen alltäglichem, routinemäßigem und außerordentlichem, meist mit Festen verbundenem Konsum. "Der alltägliche Konsum findet überwiegend in den erwähnten Konsumgemeinschaften statt: man wohnt in demselben Gehöft und nutzt dessen Wohnkomfort, organisiert die Mahlzeiten usw. Neben dem alltäglichen Konsum im Haushalt kann man ihn auch in der gemeinsamen Inanspruchnahme allgemeiner Einrichtungen (...) beobachten. (...) Der allgemeinste, in allen Kulturen vorkommende Ereignistyp ist der Aufwand für Gäste des Hauses. In aller Regel werden dann ausgewählte Speisen und sonstige Dinge von Wert und hoher, symbolischer Bedeutung (Schmuck, Kleidung, Möbel, Geschirr, Unterhaltungsdarbietungen u.a.) mobilisiert. Der außergewöhnliche Konsum bei Festen der verschiedensten Art ist zumeist noch viel auffälliger. (...) Es geht stets um Anlässe, die den sozialen Zusammenhalt von Verwandtschaftsgruppen, Dorfgemeinschaften, Kultgemeinschaften, politischen Einheiten u.a. fördern und demonstrieren. (...) Es zeigt sich immer wieder, daß der reine Nutzeffekt des Konsums durch die kulturspezifischen Wertsetzungen in außerordentlicher Weise akzentuiert wird". Vgl. im weiteren Sinne dazu J. M. Jochens: *Gender and drinking in the world of the Icelandic sagas*. In: *A special brew. Essays in honour of Kristof Glamann*, hg. v. Th. Riis, Odense University Press, Odense 1993, S. 155-181, bes. S. 156.

<sup>4</sup> Vgl. K. Hastrup a. a. O., 1985, S. 98; vgl. auch Kapitel V, 2d.

\* Zur Illustration: Ziehkindschaften in der *Njáls saga*

Den Mechanismus und die Motivationen bei der Etablierung einer Ziehkindschaft und die gesellschaftlichen Funktionen dieser Institution veranschaulicht W. I. Miller am Beispiel der *Njáls saga*:

Hier bietet der einflußreiche Gode Njáll Þorgeirsson an, eine Ziehkindschaft zu übernehmen. Sein Vorschlag richtet sich an Höskuldr Þránínsson.<sup>1</sup> Dahinter steht vor allem die Absicht, den Vergleich, der zwischen den bisher gegnerischen Parteien um Njáll und um Þránín Sigfússon, zu der Höskuldr gehört, erzielt worden ist (der aber stereotyp in den Sagas keine Gewähr für dauerhaften Frieden bietet), zu festigen.<sup>2</sup> So bemüht man sich, die Beilegung durch weitere 'vertrauensbildende' Maßnahmen zu konsolidieren.<sup>3</sup> Diese Funktion erfüllt eine Ziehkindschaft ebenso wie eine Eheschließung.<sup>4</sup> W. I. Miller erläutert, Njáll hätte zu diesem Zweck eigentlich auch eine Eheallianz vorschlagen können - falls eine passende Verwandte von seiner Gruppe als künftige Braut für die Partei um Höskuldr Þránínsson verfügbar gewesen wäre.

Weiter heißt es, daß das Anerbieten Njalls als eine nivellierende Geste zu verstehen sei, weil sich Njáll gegenüber den Söhnen seines vormaligen Gegners Sigfúss mit der Position als Ziehvater begnügt, die im Blick auf den Sozialstatus niedriger eingestuft wird. Insofern ordne sich Njáll unter. Gleichzeitig erleide aber auch die gegnerische Partei um Sigfúss zweifellos eine Demütigung, weil sie einem materiellen Ausgleich für die Erschlagung einer ihrer Angehörigen zustimmt, statt die Rache zu initiieren.

In der *Njáls saga* kommt dann die Vereinbarung zwischen Njáll und Höskuldr Þránínsson zustande. Die Söhne von Njáll werden erst anschließend informiert und mißbilligen den Schritt des Vaters ausdrücklich.<sup>5</sup> Ihre Kritik indiziert laut W. I. Miller, daß die Söhne möglicherweise nicht in gleichem Maße wie ihr Vater an diese Vereinbarung gebunden sind. Um diesen Sachverhalt genauer zu erfassen, differenziert er: Ein Ziehsohn gelte nicht gleichzeitig auch als Ziehbruder der Söhne des Ziehvaters.<sup>6</sup> Grundsätzlich habe ein Mann unterschiedliche Verpflichtungen gegenüber seinem Ziehbruder und dem Ziehsohn seines Vaters. Konkret bedeutet das: Wenn Skarpheðinn mit der Erschlagung Höskuldrs den Ziehsohn seines Vaters tötet, hat er nicht unbedingt seinen Ziehbruder erschlagen: "Killing a *fóstbróðir* would seem to qualify as a nithing's deed, but whatever Höskuldr is to the Njálssons, he is not their *fóstbróðir*".<sup>7</sup> Nur im Hinblick auf das Verhältnis von Ziehsohn und Ziehvater

<sup>1</sup> Vgl. *Brennu-Njáls saga* a. a. O., Kap. 94, S. 237.

<sup>2</sup> Vgl. W. I. Miller a. a. O., 1983a, S. 192: "(C)ompensation rarely concluded the feud".

<sup>3</sup> Vgl. W. I. Miller a. a. O., 1983b, S. 324 f.

<sup>4</sup> Vgl. J. L. Byock a. a. O., 1988, S. 104: "When arbitrators wished to ensure the closure of a feud, the resolution might include an offer of alliance, marriage, or fosterage. The creation of fictitious kin bonds often led to the quieting of old animosities".

<sup>5</sup> Vgl. W. I. Miller a. a. O., 1983b, S. 322.

<sup>6</sup> Vgl. W. I. Miller a. a. O., 1983b, S. 319; vgl. ders. a. a. O., 1983a, S. 166 ff.

<sup>7</sup> Ders. a. a. O., 1983b, S. 319.

stehe die Verpflichtung fest, daß beide einander rächen müßten; "sons were obliged to avenge fathers, and foster-sons, foster-fathers".<sup>1</sup>

Über diesen Erklärungsansatz von W. I. Miller hinaus ist allerdings ein anderes Phänomen zu erkennen: So teilt zum einen der Vater seinen Söhnen nichts über seine Absichten mit, auf dem Wege einer Ziehkindschaft eine Allianz einzugehen. Es kommt einem Normbruch gleich, daß er diese wichtige Information an die Jungen nicht weitergibt. Njáll mißachtet die Regel, daß bei der Fehde im weitesten Sinne, d. h. auch bei Konfliktbeilegungen, interne Absprachen mit den Angehörigen nötig sind: "(P)eople were encouraged to take counsel before they acted".<sup>2</sup> Das ist nicht zuletzt deshalb bedeutend, weil sämtliche Mitglieder einer Gruppe von Angriffen der Gegner betroffen werden können. Zum anderen reagieren die Söhne Njálls darauf, und zwar - offenbar - mit einem weiteren Tabubruch: Sie attackieren die durch Ziehkindschaft etablierte Allianz ihres Vaters. Dieser Vertrag ist zwar im Prinzip verbindlich, aber man könnte den Eindruck gewinnen, daß sich die Söhne - eben wegen der zunächst im Verborgenen geschlossenen und nicht mit ihnen abgestimmten Übereinkunft Njálls - daran nicht in vollem Umfang gebunden sehen. Der unerwünschte Kontrakt, der in der Sicht der Söhne Njálls die Rache für die früheren Schädigungen blockiert, wird von ihnen letztlich aufgehoben - bzw. buchstäblich durchtrennt.<sup>3</sup> So kann auch die soziale Allianz den Frieden nicht langfristig konsolidieren. Ein Muster, das die *Íslendingasögur* stereotyp beschreiben.

#### \* Zur Beschreibung von Blutsbrüderschaft als Funktion der Ziehbrüderschaft

Die *Blutsbrüderschaft* bildet eine Variante der Beziehung von Ziehbrüdern (*fóstbroœðr*, m. pl., *fóstbróðir*, m. sg.), erläutert W. I. Miller; Jesse L. Byock ergänzt, daß die wechselseitigen Verpflichtungen zweier Verwandtengruppen durch rituelles Vermischen des Blutes hergestellt werden:<sup>4</sup> "They were formed when individuals, after a ritual blending of blood, became, for example, foster brothers (*fóstbróðir*), sworn brothers (*svaribróðir*), or oath brothers (*eiðbróðir*".<sup>5</sup>

Im Unterschied zur Ziehkindschaft im engeren Sinne, die den Sozialstatus des "Gebers" maximiere und den des "Nehmers" minimiere, gelte die Blutsbrüderschaft als ein Vertrag zwischen gleichberechtigten Partnern ("an affair of equals").<sup>6</sup> Die beteiligten Männer, die also auf einer Stufe der sozialen Hierarchie stehen, leisten einen Eid. So wird ein nicht primär biotisches, sondern ein primär soziales Verhältnis eingegangen, das erst sekundär,

<sup>1</sup> Ders. a. a. O., 1983a, S. 192. Er nennt hier als ein Indiz dafür, daß sich sowohl aus genealogischer als auch sozialer Verwandtschaft (wie Ziehkindschaft) verbindliche, wechselseitige Verpflichtungen ergeben, außerdem die *Grágás* nahe, vgl. ders. a. a. O. 1983a, S. 166, Anm. 29.

<sup>2</sup> Ebd., S. 164 f.

<sup>3</sup> Vgl. im einzelnen zu dieser Art der Allianzlösung bes. Kapitel V, 2b-2d.

<sup>4</sup> Vgl. W. Baetke a. a. O., 1987, S. 58: "*blóð n.*" - die Formel im Altisländischen lautet "*blanda blóði saman*", "das Blut mischen (zum Zwecke der Blutsbrüderschaft)".

<sup>5</sup> J. L. Byock a. a. O., 1988, S. 127; zur einer solchen Differenzierung vgl. auch W. I. Miller a. a. O., 1983a, S. 167, Anm. 32.

<sup>6</sup> Ebd., S. 167.

symbolisch, mit Blut befestigt wird. Die Blutsbrüder schwören einander Unterstützung und übernehmen die Verantwortung für die Bruderrache für den jeweils anderen, etwa in der *Gísla saga* und der *Fóstbrœðra saga*.<sup>1</sup> Die Formen der Blutsbrüderschaft haben ebenso wie die Ziehkindschaft und Verschwägerung den Charakter als vertraglich gegründete, soziale Verwandtschaft und sind entsprechend verbindlich.<sup>2</sup>

\* Die Konzeption der *vinátta*: Zur Unterscheidung von Freundschaft als politische Funktion und persönliche Emotion

Das Ausmaß der Hilfe, das eine Partei der anderen leisten muß, ist abhängig von der (genealogischen oder sozialen) Bindung, auf der die Verpflichtung beruht. W. I. Miller ist aber in diesem Zusammenhang der Auffassung: "The duties imposed by kinship, whether blood, affinal, fictive, or sponsorial, did not constitute a closed and altogether consistent system of obligation".<sup>3</sup> Die Norm, welche die umfassende Pflicht zur wechselseitigen Unterstützung vorgibt, dürfte zwar sämtliche Formen von Verwandtschaft im Altisländischen einbezogen haben, doch seien für sich genommen weder konsanguine noch affinale, noch etwa durch Ziehkindschaft gegründete Allianzen allein entscheidend gewesen. Dazu führt auch J. L. Byock weiter aus: "Thing bonds, along with kin bonds, were the underlying ties of reciprocal obligation in the Icelandic system".<sup>4</sup> Die letztlich umfangreichste Verpflichtung besteht demnach zwischen einem Goden und seinen Thingbauern: "The pervasive concept of obligation was founded in the relationship between *goði* and *bóndi*, although it operated in almost all relationships in Icelandic society".<sup>5</sup>

An dieser Stelle ist zur Veranschaulichung - aber vor allem auch zur Differenzierung zwischen literarischen Konzeptionen und historischen Konstellationen - ein Blick auf die isländische Geschichte sinnvoll: J. L. Byock geht davon aus, daß im ausgehenden 11. Jahrhundert rund 4000 bis 5000 Kleinbauern (*boendr*, m. pl., *bóndi*, m. sg.) in der rechtlich verankerten Position als "freie" Männer einem eigenen Haushalt vorstanden und ein Mindestmaß an Eigentum besaßen, etwa eine Kuh oder ein Boot. Jeder von ihnen war verpflichtet, sich als Thingbauer (*þingmaðr*, m. sg., *þingmenn*, m. pl.) einem Großbauern, d. h. einem Goden (*goði*, m. sg., *goðar*, m. pl.), anzuschließen.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Ders. a. a. O., 1983a, S. 167, Anm. 35: "The parties confirmed the oaths of reciprocal vengeance by passing under raised strips of turf where they mingled their blood with the earth", mit Hinweisen auf die *Gísla saga*, Kap. 6, und die *Fóstbrœðra saga*, Kap. 2.

<sup>2</sup> Ebd., S. 167.

<sup>3</sup> Ebd., S. 168.

<sup>4</sup> J. L. Byock a. a. O., 1982, S. 212.

<sup>5</sup> Ebd., S. 76; vgl. ders. a. a. O., 1988, S. 128.

<sup>6</sup> Vgl. J. L. Byock a. a. O., 1982, S. 213: "The *bóndi* was legally free to ally himself with any chieftain in his quarter and had to renew the bond annually (*GG* Ia, 136-139, 140-141; II. 272-276, 277-278). The right to choose a leader, highly unusual in medieval times, was possible because the thingmen of one chieftain could, and often did, live interspersed with the followers of another chieftain. When a chieftain becomes overbearing, a thingman was free to move away from the area". Umgekehrt konnte auch ein Gode einen Bauern ablehnen, wie die Sammlung *Grágás* belege: "Although a *bóndi* could shift his allegiance from one chieftain to another, such changes were infrequent because of personal and family loyalties or proximity to a particular *goði*" (S. 213 f.). Vgl. in diesem Sinne auch W. I. Miller a.



Die Thingbauern (*þingfararkaupsböendr*) mußten eine Thingsteuer an ihren Goden entrichten.<sup>1</sup> Umgekehrt war es die Aufgabe des *goði*, seine *þingmenn* zu unterstützen.<sup>2</sup> Wenn er diese Erwartungen der Kleinbauern erfüllte, konnte er mit Popularität rechnen und dadurch die - durchaus veränderliche - Zahl seiner Gefolgsleute steigern (*manna forráð*, n.).<sup>3</sup> Insgesamt sei dieser quasi 'politische' Kontrakt zwischen *goði* und *bóndi* reziprok und auf gegenseitigen Vorteil ausgerichtet gewesen.

Die Bedeutung der Ziehkindschaft und der Blutsbrüderschaft, die neben agnatischen und kognatischen Konstellationen in der frühen isländischen Gesellschaft existiert hätten, wird in weiteren nordistischen Arbeiten bestätigt. Exemplarisch weist M. Clunies Ross außerdem auf die Institutionen formeller Freundschaft und Handelspartnerschaft hin.<sup>4</sup> Für diese Zusammenschlüsse nennt die Autorin diese Bezeichnungen "*vinfengi*", "*vinátta*" und "*félag*".<sup>5</sup> J. L. Byock geht darauf näher ein: "(V)*infengi* was yet another way to supplement blood kinship relationships and the nonblood kinship bonds formed by marriage, fosterage, and sworn brother-hood".<sup>6</sup>

Es bietet sich an, der Sachlage zu verdeutlichen, indem man zunächst - zumindest denkbare - historische Konstellationen in Island einbezieht (soweit sich diese erschließen lassen):

Die *Íslendingasögur* beschreiben (mit anderer Akzentuierung als andere altnordische Quellen) laut Jón V. Sigurðsson den sozialen Abstand zwischen Bauern und Goden stereotyp als gering. Auch in der isländischen Landnahmezeit sei die materielle Basis generell bescheiden gewesen, und doch habe man das wirtschaftliche Gleichgewicht durch die Zusammenarbeit gewährleisten können. Erst gegen Ende des 11. Jahrhunderts setzte mit der Einführung des Zehnten die Entwicklung eines Ungleichgewichts zugunsten der Goden ein, die um Besitz, Einfluß und Prestige konkurrierten. Die Zahl der Godentümer nahm ab, "Machtbezirke" entstanden und die Zahl der Gefolgsleute der Goden, ihr *mannaforráð*, wuchs. Noch in dieser Phase müsse allerdings die Loyalität zwischen Goden und Gefolgsleuten nach Einschätzung von J. V. Sigurðsson groß gewesen sein, da ihre Beziehung von gegenseitiger Abhängigkeit geprägt war. Die *þingmenn* eines *goði* bedurften dessen Unterstützung und bestimmten umgekehrt zu einem wesentlichen Teil dessen

a. O. 1983a, S. 171 f. (und zusätzl. S. 171-172, Anm. 59-60, mit Hinweisen auf die *Grágás*), und s. ferner ders. a. a. O., 1989, S. 8 f.

<sup>1</sup> Vgl. J. L. Byock a. a. O., 1982, S. 213: "One of every nine farmers was required to follow his *goði* to the Althing, although when important cases were pending a chieftain might press more of his thingmen to ride with him. In order to underwrite the expenses incurred in taking supporters to the Althing, a *goði* collected the thing tax, *þingfararkaup*, from the *þingfararkaupsböendr*. Because it covered only actual expenses, this tax was not a lucrative source of income for chieftains. The money was paid to the supporting farmers after their arrival at the Althing, were they carried out judicial responsibilities and supported their chieftain in legal cases".

<sup>2</sup> Vgl. Kapitel III, 5, mit weiterführender Literatur zur Sozialstruktur, speziell zur Beziehung von Goden und Bauern.

<sup>3</sup> Vgl. P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1993a, 132 ff.; außerdem heißt es über mächtige Bauern und Goden: "Slægten er den vigtigste forudsætning for disse menneskers status" (S. 132).

<sup>4</sup> Vgl. M. Clunies Ross a. a. O., 1994, S. 90.

<sup>5</sup> Vgl. dazu W. Baetke a. a. O., 1987, S. 740: "*vinfengi*", und S. 741: "*vinátta*" - beide Begriffe bedeuten Freundschaft, sowie S. 134: "*félag-skapr*" - Genossenschaft, Bund, Kameradschaft, Freundschaft.

<sup>6</sup> J. L. Byock a. a. O., 1988, bes. S. 131.

Autorität. Insofern bezeichnet J. V. Sigurðsson die *þingfararkaupsboendr* als "the society's politically important population".<sup>1</sup>

Die *vinátta*, die 'politische Freundschaft', ist im einzelnen wie folgt zu charakterisieren:

"Political alliances were often formed through contractual friendship agreements called *vinfengi* or *vinátta*. Such agreements, found widely in the sagas, extended a person's sphere of influence beyond kinship and the standard *góði-bóndi* relationship. Most *vinfengi* arrangements were expected to bring political or financial gain to both parties to the agreement. Breaking *vinfengi* was a breach of faith and (...) signaled severe consequences".<sup>2</sup>

In den *Isländersagas* zeigt sich somit, daß sich eine Freundschaft, wie sie (um ein Beispiel zu nennen) Njáll und Gunnarr in der *Njáls saga* verbindet, in ihren weitreichenden sozialen Funktionen und Konsequenzen von eher persönlicher und emotionaler Freundschaft im heutigen Wortsinne unterscheidet. Eine solche Beziehung war (im Sinne der *Isländersagas*) demnach nicht ein Selbstzweck auf der Basis gegenseitiger Zuneigung, sondern eine planvoll arrangierte und auf die praktische Umsetzung bestimmter Interessen abzielende soziale Verbindung. "*Vinátta* is less a state of reciprocal affection than a juridical status of political state of affairs".<sup>3</sup>

Die Qualität einer *vinátta* wird bestimmt von der Beziehung zweier 'politischer' Freunde und beeinflusst von den Verbindungen zwischen den beiden involvierten Lineages. Aber auch bei Auseinandersetzungen zwischen beiden Parteien können zwei Männer als *vinir* anstreben, eine Konfrontation mit dem 'Freund' (oder Allianzpartner) bzw. eine Kollision von Interessen zu vermeiden, was im besten Fall dazu führen kann, daß bewaffnete Konflikte ganz unterbleiben oder ein Waffenstillstand herbeigeführt werden kann: "When the *vinir* or their kin groups are already in a state of feud, or their relations are otherwise hostile, *vinátta* indicates an arrangement in which people agree not to act inconsistently with the interests of each other in spite of their feud".<sup>4</sup> Damit ist also eine bestehende oder beabsichtigte *vinátta* hilfreich bei der Beilegung von Konflikten und bei der Befestigung von Friedensverträgen. Besonders (aber nicht nur) in dieser Situation ist die *vinátta* wichtig, denn sie steht zur Verfügung als "one of the few ties non-kin had available to them which obliged them not to act contrary to the other's interests". So vermag die *vinátta* ein - wenn auch fragiles - Gleichgewicht zwischen gegnerischen Parteien zu konstituieren. Fällt diese Verbindung jedoch weg, fehlt auch die Motivation für gemeinsame Beratungen und Bemühungen, so daß die Gefahr besteht, daß eine ruhende Fehde wieder akut wird.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> J. L. Byock a. a. O., 1988, S. 124; vgl. auch P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1993b, S. 29; überdies erläutert J. V. Sigurðsson a. a. O., 1993, S. 281 ff., daß diese existentielle Beziehung eine Absicherung der Gefolgschaft, etwa durch einen Loyalitätseid, überflüssig gemacht habe.

<sup>2</sup> J. L. Byock a. a. O., 1982, S. 217; vgl. ferner ders. a. a. O., 1988, bes. S. 130 ff. und S. 203 ff.

<sup>3</sup> W. I. Miller a. a. O., 1983b, S. 339; dazu heißt es weiter: "(*Vinátta*) is described as mutual consultation, not mutual affection" (S. 340).

<sup>4</sup> Ebd., S. 339.

<sup>5</sup> Vgl. ebd., S. 340 f.

### \* Formelle Regularien für die Etablierung von Allianzen

Die wichtigste Funktion von sozialen Allianzen in vorstaatlichen Gesellschaften ist die Festlegung von Verpflichtungen und Sicherheiten für beide Seiten. Verlässliche Vertragspartner sind im Alltag ebenso wie im Konfliktfall unverzichtbar, und solche Solidarbeziehungen tragen außerdem zur Stabilität des Gemeinwesens bei. Besiegelt werden die beschriebenen Varianten sozialer Allianzen durch die entsprechenden Vereinbarungen und den Handschlag (*handsal* oder *handlag*).<sup>1</sup> Um Bindungen zu stärken, initiiert man einen regen Austausch, der (u. a.) von Einladungen, Besuchen und großzügigen Bewirtungen bis zu Geschenken reicht.

Die formellen Regularien, die Absprachen begleiten und diese beglaubigen, haben Zeichencharakter, wenn man an die Darstellungen der *Íslendingasögur* denkt.<sup>2</sup> Eine vertragliche Vereinbarung und ihre praktische Umsetzung gehen hier einher mit 'Signalen', d. h. mit typischen Handlungen und symbolischen Gesten, die für die Mitglieder der Gemeinschaft sichtbar sind. In aller Regel werden Übereinkünfte unter Männern geschlossen, häufig auf dem *þing*, und sie werden vor Zeugen mit einem Handschlag geradezu beurkundet. Auch ein erst vereinbarter und dann vollzogener Tausch (gemeint ist die Übergabe von einer Lineage in die andere) von Tochter bzw. Sohn als Braut bzw. Bräutigam wird begleitet von den skizzierten Maßnahmen; der mit einer Eheschließung einhergehende Wohnsitzwechsel dokumentiert zusätzlich und nach außen hin, d. h. in der Öffentlichkeit, sichtbar diese neue Abmachung. Ähnliches gilt auch für die Etablierung einer Blutsbrüderschaft, die, wie man sagen könnte, symbolisch und öffentlich durch einen 'Tausch' von Blut vollzogen wird. Der Gütertransfer ist ebenfalls ein Ereignis, das vor 'Publikum' stattfindet. So wechseln z. B. Geschenke meist anlässlich von Festen, d. h. in Anwesenheit vieler Gäste, ihre Besitzer. Auch später bleibt der Transfer von wertvollen und häufig aussagekräftigen Stücken in Erinnerung und auch sichtbar, wenn die betreffenden Gegenstände getragen oder ausgestellt werden.<sup>3</sup> Auch die Folgen von sozialen Allianzen sind öffentlich zu erkennen. Dabei kann es sich um Nachkommen handeln, die aus einer Ehe hervorgehen, oder um die tatkräftige, solidarische Unterstützung der (sozialen) Verwandten, seien es z. B. Schwager, Ziehsohn, Ziehbruder oder Blutsbruder, in schwierigen Lebenssituationen.

W. I. Miller resümiert dazu und hinsichtlich der in den *Isländersagas* dargebotenen Gesellschaft: "No one in this society could act without the support of others. This is why the relations established by virtue of co-residence, kinship, friendship, marriage, fostering, and contract were so crucial".<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Vgl. J. L. Byock a. a. O., 1982, S. 75: "Bonds can be sealed with a formal *handsal*, an agreement of *vinfengi*, the creation of a fictitious kinship alliance of marriage or fosterage, the exchange of gift"; vgl. auch ders. a. a. O., 1988, S. 126 f.

<sup>2</sup> Vgl. J. L. Byock a. a. O., 1982, S. 75 f.; er umschreibt Loyalitätsbeziehungen in den *Isländersagas* als "formalized ties of mutual dependence between members of the society".

<sup>3</sup> Vgl. Kapitel V, 2a, zum Thema 'Wertträger'.

<sup>4</sup> Th. M. Andersson, W. I. Miller a. a. O., 1989, S. 8.

\* Fazit und Perspektive: Zu Konvergenzen sozialer Allianzrelationen und institutionalisierter Staatsmacht

Die Gesellschaft, die in den *Isländersagas* dargestellt wird, basiert laut W. I. Miller nicht auf Strukturen, die zu politischen Konstellationen im heutigen Sinne führen (wie ich bereits erwähnt habe): "There simply were no structures available within which only political action took place. In other words, much of what today would pass for politics was embedded in structures like friendship, marriage, and especially the bloodfeud".<sup>1</sup>

Das bedeutet also, wie zu ergänzen ist, daß sich die 'quasi-politischen' Institutionen im Saga-Sozialsystem grundlegend unterscheiden von den politischen in 'modernen' Nationalstaaten im heutigen Sinne des Begriffs. Die Rede ist vom *alþingi* bzw. *þing*-System mit *goðar*, *boendr*, *lög* und einem jeweiligen *lögsögumaðr* auf der einen und von Parlamenten und Parteien auf der anderen Seite.<sup>2</sup> Die letzteren, in der Tradition der Neuzeit stehenden Gesellschaften sind durch eine institutionalisierte Staatsmacht und die Differenzierung von Legislative, Judikative und Exekutive im staatlichen Rahmen charakterisiert, kurz, durch Gesetze und Gerichte, von denen objektive Urteile und ihre rechtskräftige Umsetzung erwartet werden. Dagegen wird die isländische Gesellschaft der Wikingerzeit, jedenfalls in den *Íslendingasögur*, als eine vorstaatliche Gesellschaft klassifiziert, in der eine analoge institutionalisierte Macht insofern nicht existiert, als es keine Exekutive gibt. E. Paul Durrenberger deutet zwar an, daß die "politischen" Dimensionen der sozialen Allianzen, insbesondere in der Fehde, das Fehlen der staatlichen Exekutive kompensierten.<sup>3</sup> Dennoch bedeutet das aber wohl nicht, daß man es mit einem staatlichen Kontext zu tun hat.

Die *Blutfehde*, eine fraglos nicht staatliche Kategorie, führt nicht notwendigerweise nur zu anhaltender Feindschaft und endlosen Serien von Vergeltung und Gegenangriff zwischen gegnerischen Parteien, sondern auch zu Freundschaft, die Loyalitäten sichert und dazu verhilft, Konflikte beizulegen. W. I. Miller setzt sich mit der Konfliktführung und Konfliktlösung in den *Isländersagas* auseinander:<sup>4</sup>

"Icelandic bloodfeud, as described in the sagas, has many facets. The feuding groups may go to law rather than take blood; they may settle differences; they may agree to intermarry, enter into fostering relationships, or exchange feasts and gifts to secure settlements or reaffirm them; they may enter into friendship; and then they may abandon friendship, break settlements, take blood and start the cycle all over again".<sup>5</sup>

Die Mechanismen der Fehde hängen eng zusammen mit den Strukturen genealogischer und sozialer Bindungen und mit den Interessen dieser Gruppen.

<sup>1</sup> W. I. Miller a. a. O., 1983b, S. 340. Vgl. ferner E. Paul Durrenberger a. a. O., 1992, S. 57 f.

<sup>2</sup> Vgl. dazu Kapitel III, 5.

<sup>3</sup> Vgl. E. P. Durrenberger a. a. O., 1992, S. 58 f.

<sup>4</sup> Blutfehden bildeten in der altisländischen Überlieferung konstitutive Bestandteile der altisländischen Rechtsauffassung und Gesellschaftsordnung. Damit ist nicht unmittelbar etwas ausgesagt über die soziale Situation in der frühen und frühmittelalterlichen Wirklichkeit.

<sup>5</sup> W. I. Miller a. a. O., 1983b, S. 339 f.

Die Konstellationen von Rache und Ausgleich in den Sagas erlauben, das legt W. I. Miller indirekt nahe, Rückschlüsse auf die Beziehungsmuster in und zwischen den Konfliktparteien zu ziehen. Daß dies detailliert möglich ist, hat die Netzwerkanalyse der *Heiðarvíga saga* gezeigt.

Das Gemeinwesen der *Isländersagas* wird grundlegend reguliert durch die "reziproke Unterstützungspflicht der Verwandten", heißt es weiter bei W. I. Miller. Die Pflicht, die Rache zu initiieren und auch die Verantwortung für die Folgen zu tragen, ist ihm zufolge hier die wichtigste Funktion der Verwandtschaft: "(A)ccording to the sagas, a vengeance-taking party was likely to draw on the non-kin members of the household as on kin who might live at a greater distance".<sup>1</sup> Auch Knechte oder landlose Freie fielen als Repräsentant eines Haushalts zusätzlich der Fehde gegen den Bauern zum Opfer.

Auch die Goden spielen eine wichtige Rolle bei der Fehde, und insbesondere auch bei der Beilegung von Konflikten. Ihre Bemühungen um Ausgleich zugunsten ihrer *þingmenn*, mit denen sie eine soziale, im spezifizierten Sinne 'politische' Allianz verbindet, bezeichnet Jesse L. Byock als "brokerage relationship".<sup>2</sup> Die 'Vermittlungs-Beziehung', so könnte man den Terminus übersetzen, stellt demnach eine Institution dar, die im Konfliktfall aktiviert wird. Als Vermittler tritt der einflußreiche und wohlhabende Gode ein: "Brokers were identifiable, not by office or by training, but by prestige, power, and wealth".<sup>3</sup> Der Gode ist von einem Streit seines Thingbauern zunächst nur am Rande betroffen, kann aber, weil er der Allianzpartner des *þingmaðr* ist, als unmittelbarer Beteiligter mobilisiert werden - oder, vergleichsweise mittelbar, als Vermittler eintreten.

Jesse L. Byock betont die wirtschaftlichen Interessen nicht nur bei der Übernahme der Rolle als Vermittler, sondern bereits bei der Gründung der gesellschaftlichen Einrichtung "brokerage relationship". Man habe lange übersehen, daß die Fehde in den *Íslendingasögur* gerade für die Vermögenden, d. h. besonders für Großbauern mit Godenstatus und in diesem Zusammenhang in der Position als Vermittler, profitabel gewesen ist: "Because brokers, especially chieftains, were in an advantageous position to lend support to others, they were able, through the process of feud, to acquire wealth. Saga literature portrays wealth changing hands most rapidly during the bartering in brokerage and arbitration".<sup>4</sup>

E. Paul Durrenberger vertieft diese Ansicht und führt aus, daß die Akkumulation von Eigentum stets eine Machtfrage und unmittelbar beeinflusst ist von der Zahl der Allianzen, über die eine Person verfügen kann. Insofern besaßen gerade die isländischen Goden - mit ihrem *mannaforráð* - optimale Voraussetzungen für die Konzentration von Eigentum und Einfluß in den Händen weniger

<sup>1</sup> W. I. Miller a. a. O., 1983a, S. 169; vgl. zudem ders. a. a. O., 1983b, S. 318: "The network of support also extends to include those who have no direct obligation to them". Vgl. K. Hastrup a. a. O., 1990, S. 44-58 (Kinship in medieval Iceland), S. 50; sie faßt zusammen, daß die *ætt* laut der *Grágás* aufzufassen sei als "a body of potential allies".

<sup>2</sup> J. L. Byock a. a. O., 1982, S. 75.

<sup>3</sup> Ebd., S. 75.

<sup>4</sup> Ebd., S. 76.

---

Männer, was nach diesem Prinzip geschehen sei: "Wealth was accumulated and lost in social manoeuvring, not through trade".<sup>1</sup>

J. L. Byock geht im weiteren davon aus, daß in der isländischen Besiedlungszeit primär angestrebt wurde, den Anspruch auf das 'eigene', 'nicht-öffentliche' Territorium zu sichern. Weil es existentiell wichtig war, das ursprünglich bei der Landnahme eingenommene Gebiet von Generation zu Generation als Eigentum zu erhalten, stützte man sich wahrscheinlich auf jede verfügbare genealogische und soziale Beziehungen, um jede mögliche Unterstützung auszuschöpfen: "The landowner in the early period had to look to anyone capable of lending support - cognates, affines, or nonkin landowners who would find an advantage in lending assistance".<sup>2</sup> Je enger bzw. komplexer die Bindungen waren, desto größere Sicherheit boten sie für die Existenz - und Prosperität. J. L. Byock resümiert im Blick auf primär ökonomische Interessen, daß in dieser Hinsicht "politische" Beziehungen effektiver als verwandtschaftliche gewesen seien: "In this situation support for maintaining landownership claims, the crucial issue in the early period, was provided more by political associations than by kinship groupings".<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> E. P. Durrenberger a. a. O., 1992, S. 49.

<sup>2</sup> J. L. Byock a. a. O., 1988, S. 128.

<sup>3</sup> Ebd., S. 128.

### c. Affinale Allianzen: Exogame Eheschließung (und der *festu þáttur*)

\* Prämissen und ethnologische Explikationen - Funktionen der exogamen Eheschließung: -> Der exogame Ehekontrakt im Interesse von Allianzbildung und Friedenssicherung - nordistische Auffassungen und ethnologische Beispiele, -> Exogamie und die Rolle der Braut und Ehefrau - die Frau als (das) Fremde in ethnologischen Beobachtungen und Beispielen, -> Die Reproduktion von Söhnen und der Statuszuwachs der Mutter \* Das Klimakterium als Statuszuwachs der Mutter erwachsener Söhne \* Zur Illustration: Der 'überindividuelle' Mutterstatus in der Gesellschaft Palaus als Exempel für die 'kollektive' Relevanz der Reproduktion \* Zur Beschreibung der Exogamie als Transaktion: -> Exogamie als ökonomischer Transfer im Kontext balancierter Reziprozität - Basistypen und Prämissen sozialer Transaktionen in agnatischen Gesellschaften, -> Exogamie als Funktion balancierter Reziprozität in den *Isländersagas* \* Das altisländische Eherecht im *festu þáttur* und Hochzeitszeremonien in vorstaatlichen Gesellschaften \* Genealogische und soziale Prämissen und Funktionen der Exogamie: Zu Inzesttabu und Statuskriterien bei der Partnerwahl in vorstaatlichen Gesellschaften \* Zu Inzesttabu und Partnerwahl im Altisländischen - Resümees der Nordistik \* Exogamie und Ökonomie - Formalitäten, Funktionen, Formen: -> Reziproker Transfer von Braut und Besitz in segmentären Gesellschaften, -> Ehekontrakt und Besitztransfer im Kontext westgermanischer Rechtsnormen, -> Ehevertrag und Gütertausch im Altnordischen \* Der Brautpreis als Äquivalent für die Nachkommen in patrilinearen Gesellschaften \* Die ökonomische Transaktion als Äquivalent für das weibliche Reproduktionspotential im Altisländischen \* Fazit: -> Strukturmerkmale später "komplexer Gesellschaften" in der Ethnologie, -> "Elementare" und "komplexe" Sozialstrukturen in der Nordistik \* Perspektive: Das "Sagauniversum" als Reflex einer frühen "komplexen Gesellschaft"?

#### \* Prämissen und ethnologische Explikationen - Funktionen der exogamen Eheschließung:

#### -> Der exogame Ehekontrakt im Interesse von Allianzbildung und Friedenssicherung - nordistische Auffassungen und ethnologische Beispiele

Wie bereits im Zusammenhang mit der *Njáls saga* erwähnt, dient nicht nur die Ziehkindschaft (wie zwischen Njáll und Höskuldr) dazu, einen Vergleich zu bekräftigen. Auch und vor allem die Eheschließung wird für die Gründung einer verbindlichen Allianz genutzt,<sup>1</sup> wobei die Ehe vor allem ein sozialer Vertrag sei;<sup>2</sup> in diesem Bereich sozialen Handelns figurieren die Frau sowohl in den *Isländersagas* als auch in der altisländischen Gesellschaft als wertvollstes Kapital ihrer Familie.<sup>3</sup>

Als allianzbildende soziale Funktion wird die Eheschließung eingesetzt für die Konsolidierung von Friedensbündnissen gegnerischer Parteien. Insbesondere die Heirat habe ein friedliches Miteinander in der Gesellschaft ermöglicht;<sup>4</sup> die Frau stelle dabei eine Garantie für den Frieden dar.<sup>5</sup> Somit fungiere sie als eine

<sup>1</sup> Im weiteren wird speziell auf den altisländischen Kontext eingegangen. Der Vollständigkeit halber sei aber auch hingewiesen auf die eher allgemeinen, breit angelegten Erläuterungen zum Stichwort *Ehe*, vgl. Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 3, hg. v. W. Kasper u. a., 3., neubearb. Aufl., Freiburg/Basel/Rom/Wien 1995, S. 467-491; vgl. außerdem Theologische Realenzyklopädie, Bd. IX, hg. v. G. Krause, G. Müller, Berlin/New York 1982, S. 308-362.

<sup>2</sup> Vgl. P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1993b, S. 31: "Marriage was above all a social contract".

<sup>3</sup> Vgl. ebd., S. 31; hier ist erneut darauf hinzuweisen, daß ich den Begriff "Familie" konsequent vermeide, da er allzu leicht die Kategorie "Familie" im Sinne der heutigen (bürgerlichen) Gesellschaft evoziert; vgl. eingehender Kapitel III, 2.

<sup>4</sup> Vgl. ders. a. a. O., 1993a, S. 134: "Ægteskabet besegler venskabet og fællesskabet".

<sup>5</sup> Vgl. ders. a. a. O., 1993b, S. 22; es heißt, sie sei "a guarantee of peace between her father's and her husband's family".

Art wertvolle Handelsware ihrer Verwandten: "A daughter, a sister, and a widowed mother were valuable commodities: they could be married into other kin groups".<sup>1</sup> Auf den gesellschaftlichen Stellenwert der Frau geht außerdem J. M. Jochens ein und verweist auf das sozial relevante physiologische Potential des Weiblichen.<sup>2</sup> Darüber hinaus repräsentiere gerade die Verheiratete die zwischen Männern getroffene Vereinbarung.<sup>3</sup> Dazu erklärt W. I. Miller im Hinblick auf die Ehe, die eine Konfliktbeilegung bekräftigen sollte: "The woman given in marriage as a part of a settlement between feuding kin groups was probably more hostage than wife. (...) Her kin often took care to provide her with a retinue sufficient to protect her against the ruder types of mistreatment".<sup>4</sup> Weniger soziologisch sondern sozioökonomisch argumentiert M. Clunies Ross in bezug auf den altisländischen Kontext: "(A) bride's family had a strong interest in her protection and the protection of the property invested in her".<sup>5</sup>

Im Blick auf die Spezifika vorstaatlicher und agnatisch formierter Gesellschaften, die auch als "segmentäre Gesellschaften" bezeichnet werden,<sup>6</sup> gilt, daß hier die *exogame Eheschließung* bestimmend ist und einen Vertrag zwischen zwei Lineages darstellt.

U. Wesel erläutert den Begriff der *segmentären Gesellschaft*, den Émile Durkheim geprägt hat und der später weiterentwickelt worden ist;<sup>7</sup> er spielt in meiner Arbeit eine zentrale Rolle soll darum hier vorab geklärt werden.

Der Terminus bezeichnet in Lineages (oder Segmente) gegliederte Gemeinschaften, die durch das gleichberechtigte Nebeneinander von exogamen Lineages gekennzeichnet sind, die wechselseitig durch vielfältige Eheallianzen in Beziehung stehen. In segmentären Gesellschaften formiert sich somit ein Stamm aus dem Nebeneinander einer Vielzahl von Verwandtschaftsgruppen, die als selbständige Segmente einerseits fest in sich geschlossen und andererseits durch vielfältige Heiraten miteinander verbunden sind. "Das gesellschaftliche Gleichgewicht bei ihnen bleibt erhalten durch die Exogamie der Segmente und die Endogamie des Stammes".<sup>8</sup> Das Modell der Exogamie<sup>9</sup> ist bereits höher erläutert, die Endogamie<sup>10</sup> nur erwähnt worden: Die endogame Heiratsordnung im engeren Sinne schreibt vor, daß der Ehepartner innerhalb der eigenen sozialen Gruppe bzw. Lineage (und im weiteren Sinne

<sup>1</sup> W. I. Miller a. a. O., 1983a, S. 166.

<sup>2</sup> Vgl. J. M. Jochens a. a. O., 1991a, S. 365: "A young girl was an asset to her family (...) for her potential as mother of the next generation".

<sup>3</sup> Vgl. dazu auch ebd., S. 358 f.; demnach werde die Ehe in der *Grágás* als Handelsvertrag ("commercial contract") beschrieben, meist arrangiert vom (potentiellen) Bräutigam und dem *marieur*, dem Rechtsvertreter der Frau.

<sup>4</sup> W. I. Miller a. a. O., 1983a, S. 169, Anm. 43, wo er sich zur Verantwortlichkeit der nächsten männlichen Verwandten für die Frau äußert; vgl. dazu ferner P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1993b, S. 30 f.

<sup>5</sup> M. Clunies Ross a. a. O., 1994, S. 92.

<sup>6</sup> Vgl. Wörterbuch der Ethnologie a. a. O., 1987, S. 191-195 (segmentäre Gesellschaft, I. Leverage); hier heißt es, daß der Terminus im Kontext der strukturfunktionalen Analyse entstand, er "bezeichnet eine bestimmte politische Organisationsform von Gesellschaften, ohne Staat und Zentralinstanz, in denen die Abstammungsgruppen das dominierende Ordnungssystem abgeben" (S. 191).

<sup>7</sup> Vgl. ebd., S. 192, mit näheren Angaben dazu.

<sup>8</sup> U. Wesel a. a. O., 1993, S. 24.

<sup>9</sup> Vgl. o., Kapitel III, 2 und hier, III, 3c.

<sup>10</sup> Vgl. o., Kapitel III, 1 und 3a.



innerhalb des Stammes) zu wählen ist.<sup>1</sup> Segmentäre Gesellschaften existieren ohne institutionalisierte Zentralinstanz, d. h. sie sind, anders formuliert, akephal (ohne Kopf, griechisch: kephalos, also ohne Herrschaft in einer gesellschaftlichen Hierarchie).<sup>2</sup> Das bedeutet, daß Konflikte kollektiv gelöst werden, durch gemeinsame Schlichtung bzw. gemeinschaftlich getragene Maßnahmen der Entschädigung innerhalb der Systematik der Fehde. Das zentrale Charakteristikum segmentärer Gesellschaften stellt die Identität von verwandtschaftlicher und 'politischer' Ordnung dar.<sup>3</sup>

In der patrilinearen Gesellschaft mit exogamer Heiratsordnung muß die Abstammungsgruppe der Frau einen Brautpreis entrichten, der unter anderem als ein Unterpand für ihr Wohlergehen in der 'fremden' Lineage des Ehemannes betrachtet wird. Insofern stellt also die materielle Leistung der Verwandten der Frau auch eine Berechtigung sicher, über ihre gute Behandlung zu wachen. Insgesamt wirkt sich der ökonomische Transfer als Stabilisator der Ehe aus.<sup>4</sup> In dieser Hinsicht werden also auch in der sozioethnologischen Perspektive indirekt die vorab skizzierten nordistischen Thesen bekräftigt, die sich speziell auf den altisländischen Kontext beziehen.

Ein in gewisser Weise kontrastierendes Beispiel aus der Ethnologie veranschaulicht die Sachlage noch weiter:

Bei den patriarchalen und besonders traditionsbewußten *Ma'dan*-Stämmen, ansässig am Unterlauf des Euphrat und Tigris, kann die Lineage der Frau keinen Einfluß darauf nehmen, wie ihre Verwandte bei den Verschwägerten behandelt wird: "Die Familie des Mädchens kann nach der Eheschließung bei voll bezahltem Brautpreis nur wenig Einfluß auf das Schicksal ihrer zur Heirat fortgegebenen Töchter nehmen".<sup>5</sup> Als Erklärung für diese Beobachtung weist Sigrid Westphal-Hellbusch in ihrer historisch vergleichsweise frühen Feldstudie auf die Gesellschaftsordnung der arabischen Stämme im Süden des Irak hin, die als "extrem vaterrechtlich" und vom islamischen Recht bestimmt klassifiziert wird: Nach islamischen Grundsätzen hat die Frau weder in ihrer Verwandtengruppe noch im öffentlichen Leben eine Stimme, und nach ihrer Heirat gilt das auch für ihre genealogischen Angehörigen gegenüber der verschwägerten Lineage. Zu den Normen im Zusammenhang mit der Heirat und der Eheführung werden Gewährsleute zitiert, deren Berichte die Problematik illustrieren: Zwei Männer geben einander die jeweilige Schwester in die Ehe. Dieser wechselseitige Austausch der Schwestern führt zwischen diesen beiden Männern zu Schwierigkeiten. Als ein Bruder von der Gewaltanwendung des Schwagers gegen seine Schwester erfährt, steht ihm kein anderes Mittel für eine Vergeltung zur Verfügung, als umgekehrt die eigene Ehefrau, d. h. die Schwester des Schädigers, zu schlagen. Und dabei gilt der Grundsatz: "Was sich aber immer ereignen mag, die der Frau durch das Gesetz

<sup>1</sup> Vgl. U. Wesel a. a. O., 1994, S. 153.

<sup>2</sup> Vgl. dazu ebd., S. 149.

<sup>3</sup> Vgl. ebd., S. 153.

<sup>4</sup> Vgl. Neues Wörterbuch der Völkerkunde a. a. O., 1988, S. 71 f. (Brautpreis, Brautpand, Frch. Klausberger).

<sup>5</sup> Sigrid Westphal-Hellbusch: Transvestiten. Institutionalisierte Möglichkeiten des Ablehnens üblicher Frauen- und Männerrollen im Süd-Irak (1956). In: Brigitta Hauser-Schäublin (Hg.): Ethnologische Frauenforschung. Ansätze, Methoden, Resultate, Berlin 1991, S. 176-189, S. 179.

vorgeschriebene Rolle ist völlig passiv".<sup>1</sup> Der Ehemann und seine Lineage - die der Mann in der gleichen Weise repräsentiert wie die Frau ihre vergleichsweise geringer geschätzte Lineage - haben mit der Eheschließung die vollständige Verfügungsgewalt über die Frau erworben. Eventuelle Einschränkungen gelten, sofern überhaupt vorgesehen, ausschließlich gemäß dem islamischen Recht.

K. E. Müllers allgemeine Zusammenfassung arabischer Gegebenheiten unterscheidet sich vom speziell auf die *Ma'dan* bezogenen, zitierten Bericht, wenn es heißt: "In arabischen Ländern z.B., in denen noch traditionellere Verhältnisse herrschen, besitzt die Frau nach wie vor ihren Hauptrückhalt in ihren nächsten männlichen Blutsverwandten. Hier sind es vor allem wieder ihr Vater und ihre Brüder, auf deren Hilfe sie jederzeit zählen kann".<sup>2</sup> Die Frau besitzt demnach den Handlungsspielraum, bei schlechter Behandlung durch den Ehemann oder seine Lineage bei ihrem Vater oder ihren Brüdern Schutz zu suchen; dort darf sie sich aufhalten, bis sich die Situation, die ihren Schritt veranlaßt hat, in ihrer Sicht zum Besseren gewendet hat und sie die Rückkehr wünscht.

-> Exogamie und die Rolle der Braut und Ehefrau: Die Frau als (das) Fremde in ethnologischen Beobachtungen und Beispielen

Bei den beiden vorstehend skizzierten Beispielen klingt bereits das grundsätzliche Problem an, das mit der exogamen Eheschließung in agnatischen Gesellschaften einhergeht: Bei geltender Patrilinearität wird die Frau als (das) Fremde zum neuen Mitglied der Lineage des Ehemannes, und sie verlegt ihren Wohnsitz *patrilokal* zum Haushalt des Ehemannes.

Um die Thematik systematisch aufarbeiten zu können, zitiere ich zuerst K. E. Müllers Erklärung der Exogamie:<sup>3</sup>

"Gewöhnlich heiraten die Frauen, aufgrund eben der üblicherweise herrschenden Exogamie, in die Gattengruppe ein. Beide erscheinen dabei einander zunächst gleichermaßen als 'Fremde', mit all den Konsequenzen, die das für die beiderseitige Einstellung und das Kontaktverhalten mit sich bringt. Aber die Männer sind insofern im Vorteil, als sie die 'Wirtsgruppe' bilden und in der Solidargemeinschaft der Ihren, der das Land mit all seinen Ressourcen gehört und die den legitimen Anspruch besitzt, die traditionelle Kultur mit ihren Normen, Werten und Institutionen gültig zu repräsentieren, einen stärkeren Rückhalt zu finden. Ihre Möglichkeiten, auf das Bedrohliche des Kontaktes in geeigneter Weise zu reagieren, waren daher immer ungleich größer. Als Angehörige der 'Eigengruppe' verfügten sie über das Gesetz des Handelns".<sup>4</sup>

Im kulturhistorischen Überblick werden vorstaatliche Gesellschaften als wildbeuterische Gesellschaften, als Pflanzergesellschaften und als bäuerliche (bzw. in bestimmtem Sinne städtische) Gesellschaften differenziert, aber auch

<sup>1</sup> Ebd., S. 17.

<sup>2</sup> K. E. Müller a. a. O., 1984, S. 231.

<sup>3</sup> Außerdem verweise ich auf Kapitel III, 3c.

<sup>4</sup> K. E. Müller a. a. O., 1984, S. 364.

schematisch charakterisiert:<sup>1</sup> In *wildbeuterischen Gesellschaften*, in denen zum Teil eine vergleichsweise beachtliche Ausgewogenheit der Geschlechterbeziehungen beobachtet worden ist, heiraten Frauen überwiegend in die Gruppen der Männer ein.<sup>2</sup> Hier existiert gewöhnlich Patrilinearität, aber auch Matrilinearität sowie variierende Mischformen beider Ordnungssysteme. Auch in *Pflanzergesellschaften* heiraten die Frauen als Fremde in die Lineage des Mannes ein, und die patrilokale Aufnahme in die Schwiegergruppe gestaltet sich schwierig. Die Situation entspannt sich erst mit der Geburt von Kindern. Vor allem, wenn Söhne zur Welt kommen, wachsen die Einflußmöglichkeiten der Frau. Ähnlich wie bei Pflanzern dominieren in *bäuerlichen Gesellschaften* weitgehend Patrilinearität und Exogamie, mit den genannten Integrationsschwierigkeiten für die Frau.<sup>3</sup>

In Einklang damit schildert L. Lamphere am Beispiel der traditionellen *taiwanesischen Gesellschaft* die Voraussetzungen und Folgen der Heirat: "Women enter patrilocal households as strangers, legitimize their place through the birth of male offspring, and spend their lives in domestic cores and the socialization of children".<sup>4</sup> Eine Mutter werde sich beim Großziehen ihrer Kinder bemühen, sich der Loyalität ihrer Söhne zu versichern. Da die Braut des Sohnes diese Solidarbeziehung zwischen Mutter und Sohn (potentiell) untergräbt, wird die junge Frau als Bedrohung betrachtet.<sup>5</sup> Die Autorin resümiert: "Women's strategies revolve around 'working through men', either their husbands or their sons. Women's interests never coincide; competition and conflict are to be expected".<sup>6</sup>

Auch bei den weiter oben genannten arabischen *Ma'dan* gilt die Frau in der Gruppe des Mannes als eine Fremde. Die aus ihrer eigenen Lineage auf sie übergehenden Güter - ob als Erbteil beim Tode des Vaters oder anlässlich der Hochzeit - machen sie wirtschaftlich nicht unabhängig; statt dessen gilt: "Ihr Ansehen bemißt sich nach der Zahl der von ihr zur Welt gebrachten und großgezogenen Kinder, je mehr Söhne darunter sind, um so höher ist es".<sup>7</sup> Die Aufgaben der Frau beschränken sich auf das Umfeld in der Verwandtengruppe.

<sup>1</sup> Vgl. K. E. Müller a. a. O., 1984, S. 38 und S. 178 (wildbeuterische Gesellschaften), S. 46 und S. 179 ff. (Pflanzergesellschaften), S. 224 ff. (bäuerliche und städtische Gesellschaften). Dabei ist zu bemerken, daß zwischen Pflanzergesellschaften und bäuerlichen Gesellschaften in der ethnologischen Terminologie eine graduelle Unterscheidung getroffen wird: Die ersteren gelten als agrarische Gemeinwesen, die durch "Landwechselwirtschaft", den Einsatz des Grab- bzw. Pflanzstocks oder der Hacke und die Haltung einiger Haustiere charakterisiert sind (S. 42). Die letzteren, die als entwicklungsgeschichtlich folgende "Bauernkulturen" betrachtet werden, betreiben "Dauerfeldbau" mit "Bodenverbesserungsmaßnahmen", bearbeiten den Boden mit dem Pflug und halten Klein- sowie Großvieh (S. 58).

<sup>2</sup> Vgl. auch U. Wesel a. a. O., 1994, S. 141 f., der sich ähnlich äußert; er folgert, daß generell verschiedene Formen der Intensität von Herrschaft existierten, so daß man ein "allgemeines Patriarchat" nicht voraussetzen könne (S. 141).

<sup>3</sup> Vgl. zusammenfassend K. E. Müller a. a. O., 1984, S. 379; s. ferner U. Wesel a. a. O., 1994, S. 130 ff.

<sup>4</sup> Louise Lamphere: Strategies, cooperation, and conflict among women in domestic groups. In: M. Zimbalist Rosaldo, L. Lamphere (Hgg.): Women, culture and society, Stanford University Press, Stanford/ Calif. 1974, S. 97-112, hier S. 105.

<sup>5</sup> Ebd., S. 105: "As a young bride a woman enters the group in the lowest status, but as her children grow she gains influence with her husband and builds loyalty in her sons. As a mother-in-law, she has authority over her daughters-in-law but also sees them as competing for what little influence she has been able to achieve".

<sup>6</sup> Ebd., S. 105.

<sup>7</sup> S. Westphal-Hellbusch a. a. O., 1991, S. 179.

Der Mann hat das Recht, ein öffentliches Leben (mit sozialen und politischen Funktionen) zu führen. Je mehr die Frau leistet, desto mehr Zeit bleibt ihm dafür.<sup>1</sup> Bei Zusammenkünften der Männer wird auch die Heirat eines jungen Paares vereinbart. Die jungen Leute können nur in seltenen Fällen ihre eventuell vorhandenen Wünsche hinsichtlich des Ehepartners durchsetzen. Grundsätzlich fühlt man sich einem 'fremden' Mädchen niemals voll verbunden, man erwartet von ihr auch keine ernsthaften Zugehörigkeitsgefühle zu den Angehörigen des Mannes. Darum heiratet man bei den *Ma'dan* bevorzugt *endogam*, d. h. ein Mädchen aus der eigenen Lineage. Bei einer Scheidung bleibt dann aller Besitz 'in der Familie'. Heiratet der Mann dagegen eine fremde Frau, dann weiß er - so die allgemeine Auffassung - auch während der Ehe nicht, woran er eigentlich ist. Es wird als sicher unterstellt, daß eine Fremde bei Konflikten dem Ehemann Böses zufügen will und dabei, auch das gilt als selbstverständlich, Unterstützung bei ihren eigenen Verwandten findet.

Klaus E. Müller faßt die Bedingungen in vorstaatlichen Gesellschaften zusammen: Die Sozialstruktur ist gekennzeichnet durch Exogamie in Verbindung mit überwiegend patrilinearer Deszendenz und virilokaler bzw. patrilokaler Heiratswohnfolge.<sup>2</sup> Dadurch wechseln die Frauen bei ihrer Verhehlung gewöhnlich aus ihrer eigenen in die Abstammungsgruppe ihres Mannes über. Sie sind damit "Sippenfremde",<sup>3</sup> die ebenso wie Angehörige fremdethnischer Gruppen mindestens als suspekt, wenn nicht als gefährlich gelten. Bei der Exogamie herrscht die Vorstellung vor, daß Ehefrauen generell dieser "gefährlichen Außenwelt"<sup>4</sup> entstammen. Traditionen, Verhaltensvorschriften und Rituale sollen sicherstellen, daß sich die Eingliederung der jungen Frau in die Gruppe des Mannes, die als die am stärksten gefährdete Partei betrachtet wird, möglichst ohne Risiko vollzieht.<sup>5</sup>

Die Abstammungsverwandtschaft bildet also den Inbegriff der Kohäsion und Identität der Gruppe. Damit müssen Überführungen von einer Lineage zur anderen, wie bei der Heirat oder anderen Formen sozialer Allianzen, z. B. Adoptionen, als bedrohlich empfunden werden. Die Eheschließung stellt (unter den Voraussetzungen des agrarischen und sesshaften Daseins) einen der "wichtigsten, risikoreichsten und folgenschwersten" Übergangsprozesse dar, hat sie doch "die Herstellung quasi-blutsverwandtschaftlicher Beziehungen zwischen der Braut, im weiteren Sinne auch ihrer Angehörigen (fortan den 'Schwiegerverwandten') und der Abstammungsgruppe des Bräutigams zum Ziel".<sup>6</sup> Man bewegt sich, oft mit der Hilfe eines 'neutralen Vermittlers', behutsam und schrittweise aufeinander zu, bis man sich, manchmal erst nach Jahren, geeinigt hat und der Weg für die junge Frau bereitet ist, in die Sippe des künftigen Gatten überzuwechseln. Anschließend werden eine Reihe von Übergangs- und Angliederungsriten praktiziert, d.h. die eigentlichen

<sup>1</sup> Vgl. ebd., S. 180 f.

<sup>2</sup> Vgl. K. E. Müller a. a. O., 1984, S. 178; vgl. dazu auch Neues Wörterbuch der Völkerkunde a. a. O., 1988, S. 525 f. (Wohnsitzregeln, Wohnfolgeordnung, J. Salat, E. W. Müller); hier wird erläutert: Bei der *virilokalen* Wohnsitzregelung siedelt sich die Ehefrau am Wohnort ihres Ehepartners an, bei der *patrilokalen* Wohnsitzordnung nehmen die Verheirateten ihr Domizil am Wohnsitz des Vaters des Ehegatten.

<sup>3</sup> K. E. Müller a. a. O., 1984, S. 180.

<sup>4</sup> Ebd., S. 181.

<sup>5</sup> Vgl. ebd., S. 181.

<sup>6</sup> Ebd., S. 182.

Hochzeitszeremonien, und auch nachher gelten für die Frau und ihre engeren Verschwägerten noch zahlreiche Tabus.<sup>1</sup>

-> Die Reproduktion von Söhnen und der Statuszuwachs der Mutter

Mit der Geburt des ersten Kindes, vor allem eines Sohnes, verändert sich der Sozialstatus der Frau entscheidend: "(S)ie gewann mit der Mutterschaft gewissermaßen eine 'zweite Natur', die ihr neue und bedeutsame Einflußmöglichkeiten in der Familie ihres Gatten gewährte".<sup>2</sup> Dagegen bleibt sie als kinderlose Ehefrau trotz aller Rituale für die Aufnahme eine Fremde, der Unheilskräfte zugeschrieben werden. Wenn eine Frau nur Mädchen zur Welt bringt, gilt dies häufig als Scheidungsgrund. Einige Gesellschaften gehen sogar so weit, die Mädchen - die später nur durch hohen materiellen Aufwand verheiratet werden können - gleich nach ihrer Geburt zu töten.<sup>3</sup>

Klaus E. Müller faßt die soziale (hier ausdrücklich nicht eine emotionale) Beziehung zwischen Söhnen und ihrer Mutter einerseits zusammen, und andererseits die Konsequenzen der Geburt von Söhnen für die gesellschaftliche Stellung der Ehefrau:

"Die entscheidende Wende, die dann zu einer zunehmenden Auflockerung in den Beziehungen führte, trat mit der *Geburt des ersten Kindes* ein - vor allem natürlich, wenn es sich dabei um einen Sohn handelte, der in patrilinearen Gesellschaften ja allein die blutsverwandtschaftliche Abstammungsfolge fortzusetzen vermochte. Die Kinder erst, die ja auch Blut vom Blute ihrer Mutter waren, stellten eine echte, quasi blutsverwandtschaftliche Beziehung her zwischen der jungen Frau und ihren Schwiegerverwandten, in der man gewöhnlich denn auch die eigentliche Vollendung und den Abschluß des so langwierigen und komplizierten Integrationsprozesses, den die Verehelichung darstellte, sah. Die Kinder bildeten im Verhältnis der Gatten und ihren Familien das *zentrale Bindeglied*. (...) Die Zugehörigkeit der Frau zur Familie ihres Mannes definierte sich also sehr wesentlich über ihre Kinder. Je mehr sie gebar und am Leben erhielt - vor allem wieder, wenn es sich um Söhne handelte -, desto tiefgreifender festigte und stärkte sich ihre Position in ihrer Schwiegerverwandtschaft".<sup>4</sup>

Die besondere Bindung zwischen Mutter und Sohn beeinflusst in vorstaatlichen Gesellschaften, wie erwähnt, auch das Verhältnis der Ehefrau als Mutter und ihren Verschwägerten. So nimmt die Schwiegermutter die Ehefrau ihres Sohnes als Bedrohung für ihre eigene Stellung in der Lineage ihres Gatten und Sohnes wahr und sieht in der Schwiegertochter eher eine gefährliche Rivalin als eine Verbündete. Im besten Fall wird der jüngeren Ehefrau und Mutter (um sie von der Schwiegermutter abzugrenzen) ein eigener Hof zugebilligt, auf dem sie sich zumindest zeitweise dem Einfluß der Schwiegerverwandten entziehen und

<sup>1</sup> Vgl. ebd., S. 182 f.

<sup>2</sup> Ebd., S. 183.

<sup>3</sup> Vgl. ebd., S. 197 f.

<sup>4</sup> Ebd., S. 182 f.

selbständiger wirtschaften kann.<sup>1</sup> Die Situation einer Frau verbessert sich erst dann, wenn sie über einen eigenen Haushalt verfügt oder selbst in die Position als Schwiegermutter aufrückt. Erst dann kann sie eine gewisse Selbständigkeit an den Tag legen und vielleicht sogar Autorität ausüben.<sup>2</sup>

-> Das Klimakterium als Statuszuwachs der Mutter erwachsener Söhne

Das Optimum gesellschaftlicher Anerkennung und Autorität erreichen Frauen in vorstaatlichen Gesellschaften erst, wenn sie das Klimakterium überschritten und eine - möglichst große - Anzahl erwachsener Söhne aufzuweisen haben. Sie rückten dann der sozialen Position und dem Sozialstatus von Männern näher, und man billigte ihnen "den Adel einer zumindest quasi-männliche Artung" zu, formuliert Klaus E. Müller kritisch und geradezu sarkastisch.<sup>3</sup>

Historisch hat sich bei Pflanzern und bei Hirtennomaden die gesellschaftliche Stellung der Frau nach der Position und dem Prestige ihres Ehegatten bemessen.<sup>4</sup> Unter bäuerlichen und mehr noch unter städtischen Lebensbedingungen wandeln sich die traditionellen Strukturen der Verwandtschaft. Hier können die Männer Beziehungen in größerem Radius unterhalten, entsprechend haben sie größere Auswahlmöglichkeiten und heiraten damit gelegentlich auch Frauen aus entlegeneren Landstrichen; deren Situation verschlechtert sich damit weiter, weil sie nun keinerlei Schutz von ihren entfernt wohnenden genealogischen Verwandten mehr erwarten kann, während sie in der Rolle als "Fremde" verbleibt.<sup>5</sup>

In der Folge entwickeln sich zunehmend komplexe Heiratszeremonien in bäuerlichen (und städtischen) Gebieten. Hinzu kommen Veränderungen bei der Aufgabenverteilung, von denen die Position der jungen Frau in der Lineage des Ehemannes weiter geschwächt wird.<sup>6</sup> Die 'fremde' und zunächst noch kinderlose junge Ehefrau schuldet ihren Verschwägerten, d. h. der Patriline ihres Gatten, Loyalität; erst als "Älteste", und als erste Frau des Oberhauptes der Lineage, steigt sie schließlich ihrerseits zur Herrin des Haushaltes auf.<sup>7</sup>

Mit anderen Worten: "Ganz generell jedoch besserte sich die Lage (der Frauen) auch in bäuerlichen und städtischen Gesellschaften, sobald sie das *Klimakterium überschritten* hatten".<sup>8</sup> Damit gewinnt also die Frau größere Bewegungsfreiheit. Ihr ist nun erlaubt, sich in der Nähe ihres Ehemannes oder

<sup>1</sup> Vgl. ebd., S. 183; man denke bereits an dieser Stelle etwa an Melkorka in der *Laxdæla saga*; ich komme im Folgenden darauf zurück.

<sup>2</sup> Vgl. ebd., S. 183, und dazu auch S. 186.

<sup>3</sup> Ebd., S. 223.

<sup>4</sup> Vgl. vorab eine Analogie im altisländischen Kontext, s. P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1993a, S. 226 f.; er bezieht sich hier auf die *Ljósvetninga saga*.

<sup>5</sup> Vgl. K. E. Müller a. a. O., 1984, S. 224 f.

<sup>6</sup> Vgl. ebd., S. 224: "Sehr im Gegensatz zu den Verhältnissen in Pflanzerkulturen sind die Frauen von der eigentlichen Feldarbeit, der Basis der bäuerlichen Ökonomie, vielfach ausgeschlossen und in ihrer Tätigkeit noch rigoroser auf den *engeren Binnenbereich von Haus und Hof* eingeschränkt - der mühselige und oft konfliktreiche Anpassungsprozeß, der einer jungen Frau nach der Verheiratung abverlangt wird, findet also auf engstem Raum und im ständigen, unmittelbaren Kontakt mit der Übermacht ihrer einheimischen Kontrahentinnen statt".

<sup>7</sup> Vgl. ebd., S. 225.

<sup>8</sup> Ebd., S. 233.

männlicher Gäste aufzuhalten, ohne den Raum verlassen zu müssen, und sie darf gemeinsam mit Männern Mahlzeiten einnehmen: "Der physiologische Wandel hatte die Frauen der vollkommenen Kreatürlichkeit der Männer wieder ein Stück näher gebracht", heißt es auch hier wieder sarkastisch.<sup>1</sup>

Der Autor faßt zusammen: "Die rigorosere Einengung der Frauen auf die begrenzte Welt von Haus und Hof (in agrarischen Gesellschaften) schwächte ihre Position vor allem in einer Beziehung: Sie lockerte zwangsläufig die Bindung zu ihrer eigenen Verwandtschaft, der Instanz also, die ihnen (...) den wirksamsten Schutz gegen Mißhandlung und Willkür seitens des Gatten und seiner Angehörigen gewährte".<sup>2</sup> In anderen Fällen bleibt der Frau lediglich eine Art "*passiven Widerstandes*":<sup>3</sup> "Namentlich in mediterranen Gesellschaften kommt es in dieser Hinsicht mitunter schon zu quasi matriarchalischen Verhältnissen, zu einer Art 'Tyranis der Mütter', deren kordiale Gewalt vor allem die Söhne, teils aber auch die Ehemänner ins Joch zwingt. Sie bietet den Frauen einerseits (...) wirksame Mittel zur Gegenwehr, liefert ihnen auf der anderen Seite jedoch auch nicht unerhebliche positive Einflußmöglichkeiten. Zumindest indirekt können sie durch entsprechend geschickt geführte Gespräche etwa im vertrauten Familienkreis und zumal, wenn sie über die erforderliche Intelligenz und Persönlichkeit verfügen, auf die Haltung, die ihre Männer und Söhne in der Öffentlichkeit einnehmen, und die Entscheidungen, die sie in den Gremien treffen, maßgeblich einwirken".<sup>4</sup>

Aus der sozialen Position und vor allem Funktion insbesondere der jungen Frau und künftigen Mutter als Objekt männlichen sozialen Handelns bei der exogamen Eheschließung ergibt sich, daß für eine etwaige aktive Partnerwahl der Frau (die vielleicht aus subjektiven, emotionalen Gründen denkbar wäre) in der Praxis männlich formierter (d. h. patrilinearere) Gesellschaften wohl kaum Spielraum besteht.

Ein gewichtiger Grund dafür ist, daß in der Systematik vorstaatlicher Gesellschaften das "Individuum" im heutigen Sinne weder vorhanden noch in sozialer Hinsicht bedeutsam ist.<sup>5</sup> Im diskutierten Kontext agieren dagegen, wie sich immer deutlicher abzeichnet, 'kollektive Individuen'. Ein Ego ist also weniger ein einzelnes, unabhängiges und für sich allein verantwortliches Individuum, sondern vielmehr eine Person, die ihrer Lineage und im weiteren Sinne dem Gemeinwesen verpflichtet ist. Das Handeln des Egos als kollektives Individuum, das kollektiv integriert und kontrolliert ist, richtet sich nach den Maßgaben des für alle Mitglieder der Gesellschaft obligatorischen und von allen akzeptierten Normen- und Wertesystems.

Diese Prinzipien, die bestimmend sind für das Verhalten des 'kollektiven Individuums', illustrieren einige der symbolisch aussagekräftigen Regularien in der palauischen Gesellschaft; Palau ist eine Inselkette im Pazifischen Ozean, östlich der Philippinen gelegen. Zunächst sei ein Exempel angeführt, das einen wichtigen Unterschied zwischen einer Einzelperson und einem 'kollektiven

<sup>1</sup> Ebd., S. 234.

<sup>2</sup> Ebd., S. 231.

<sup>3</sup> Ebd., S. 231.

<sup>4</sup> Ebd., S. 232.

<sup>5</sup> Vgl. dazu Kapitel III, 2, und im weiteren, Kapitel III, 5, zu den Funktionen des 'kollektiven Individuums'; vgl. Kapitel III, 6, zum 'modernen' Individuumsbegriff.

Individuum' mit bestimmter gesellschaftlicher Funktion zeigt: Auf Palau wird der soziale Rang dem 'kollektiven Individuum' von der Gemeinschaft offiziell und rituell verliehen. Im Todesfall wird er vor dem Begräbnis vom Kollektiv zurückgenommen.<sup>1</sup> Die rituelle Handlung wird für Frauen wie für Männer gleichermaßen angewendet, und beide Geschlechter können gesellschaftlich wichtige Ämter bekleiden. Durch verschiedene Rituale entfernt man also den Status vom verstorbenen Ego, um ihn neuerlich zu vergeben: Im einzelnen wird der "Titel"<sup>2</sup> vom Leichnam auf Palmblätter und von ihnen auf die Nachfolgerin oder den Nachfolger übertragen. Die Person umarmt die Blätter, verbeugt sich leicht und legt sie rechts neben sich als Zeichen, daß sie die Verantwortung tragen kann. Nachdem der Titel auf diese Weise von der bzw. dem Verstorbenen genommen worden ist, wird sie/er mit dem Geburtsnamen beerdigt.

\* Zur Illustration: Der 'überindividuelle' Mutterstatus in der Gesellschaft Palaus als Exempel für die 'kollektive' Relevanz der Reproduktion

Eine kollektive gesellschaftliche Orientierung läßt sich auch am 'überindividuellen', einer Mutter zuerkannten Sozialstatus ablesen. Wenn die Frau ihr erstes Kind bekommen hat, wird sie *von der Gemeinschaft* geehrt, geradezu verehrt.<sup>3</sup> Die Feier ähnelt der rituellen Huldigung der Götter. Die junge Mutter läßt sich bei dieser Zeremonie des ersten Kindes auf einer eigens dafür errichteten Schaubühne nieder (die traditionell auch bei Festen zu Ehren der Götter aufgestellt wird).<sup>4</sup> Sie unterzieht sich, erhöht sitzend und damit für die Gemeinschaft zu sehen, öffentlich diversen Zeremonien. Dazu gehören heiße Bäder, das Dampfbad und eine Auszeichnung, die der Frau von der Schwester des Ehemannes verliehen wird. Sie erhält einen Wertträger, ein palauisches Geldstück "buldil",<sup>5</sup> das ihr um den Hals gelegt wird: "Der Wert der Frau ist damit gestiegen, und künftige Ehemänner haben ein Geldstück zu geben, das höher im Wert ist".<sup>6</sup>

Die jüngst zur Mutter gewordene Frau wird weder von der Dorfgemeinschaft als Individuum betrachtet, noch sieht sie sich selbst oder ihr Baby als Individuum, und ebenso wenig agiert sie im narzißtischen Sinne als Individuum.<sup>7</sup> Sie 'freut' sich nicht persönlich über ihr Kind und ist nicht 'stolz' auf ihre 'Leistung', vielmehr erfüllt die palauische Frau ihre soziale Funktion als Mutter.<sup>8</sup> Jede Person, ob männlich oder weiblich, gilt hier als Repräsentation ihres Clans, zu dem Vorfahren, Zeitgenossen und Nachfahren zählen. Eine Gesprächspartnerin

<sup>1</sup> Vgl. Evelyn Heinemann a. a. O., 1995, bes. S. 92 ff.

<sup>2</sup> Vgl. ebd., S. 94.

<sup>3</sup> Vgl. ebd., S. 85: "Die bedeutendste Zeremonie in Palau ist die des ersten Kindes".

<sup>4</sup> Vgl. ebd., S. 85.

<sup>5</sup> Vgl. ebd., S. 86; zum palauischen "Geld" im weiteren mehr.

<sup>6</sup> Ebd., S. 86.

<sup>7</sup> Vgl. ebd., S. 90.

<sup>8</sup> Ebd., S. 90: "Die Mutter wurde für ihre Gebärfähigkeit bezahlt. So galt die narzißtische Gratifikation, der Stolz beim Auftritt, nicht der Mutter selbst, sondern dem 'buldil' (...). Narzißtische Wünsche werden durch rituellen Tausch abgewehrt". Vgl. zudem K. E. Müller a. a. O., 1984, S. 91 ff.; ferner B. Hauser-Schäublin a. a. O., 1991, S. 306-331 ("Verwandtschaft" und ihre "Reproduktion". Vaterschaft, die Entleiblichung der Frau und die Entseelung des Menschen), bes. S. 318 f.



von E. Heinemann in Palau formuliert dies so: "Wir sind keine Individuen, die Familie ist eins. Wenn etwas geschieht, sind alle betroffen".<sup>1</sup>

Die *Unfruchtbarkeit* aber bildet die Kehrseite der sozialen Funktion Fruchtbarkeit. Diese trägt positive Konnotationen und ist existentiell wichtig; die Kinderlosigkeit in der Ehe dagegen liefert dem Mann einen eindeutigen Scheidungsgrund und die Legitimation, sich eine zweite Frau zu suchen. K. E. Müller führt zu diesem physiologischen Anlaß für die Trennung aus, daß in Pflanzergesellschaften und auch in Bauernkulturen die Verantwortung für Kinderlosigkeit gewöhnlich allein der Frau zugewiesen wird - sehr inkonsequent im Sinne des männlichen Dominanzanspruchs bei der Zeugung, demzufolge eine großer Kinderzahl umgekehrt der besonderen Potenz des Vaters zugeschrieben wird.<sup>2</sup> Eine Frau, die mit diesem Übel geschlagen erscheint, hat in der Regel ein "bitteres Los",<sup>3</sup> denn sie wird verspottet, gilt als anstößig und wird vielleicht auch mit Trennung oder Scheidung konfrontiert.

Die Reproduktion von Nachkommen ist also - zusammen mit der Etablierung der Allianz, um die involvierten Lineages zu stärken und den Kompromiß nach einem Konflikt zu festigen - das wesentlichste Ziel der Eheschließung.

Im weiteren verzichte ich zugunsten einer komprimierten Darstellung in dieser Arbeit auf eine allgemeinere ethnologische Klärung des Begriffs Reproduktion, auch wenn diese eventuell wünschenswert wäre. Hier sei lediglich bemerkt, daß man in der neueren Ethnologie für eine differenzierte Verwendung des Terminus Reproduktion plädiert, da er soziale, wirtschaftliche und biologische Spektren umfasse. Für meinen Zusammenhang sind vor allem die *soziale* und die *biologische Reproduktion* relevant; erstere bedeutet die Kontinuität der spezifischen Sozialordnung einer Gesellschaft; letztere basiert auf dem physiologischen Unterschied zwischen den Geschlechtern - ohne sich allerdings darin zu erschöpfen. B. Hauser-Schäublin formuliert, daß von Reproduktion ist in der Regel immer dann die Rede sei, "wenn damit der Fortbestand einer Gesellschaft durch die Zeit hindurch ausgedrückt werden soll, wenn immer wieder neue Mitglieder einer Gemeinschaft die alten ersetzen, deren Aufgaben übernehmen und das Weiterfunktionieren des Ganzen sichern. Diese vielschichtigen Prozesse werden mit 'Reproduktion einer Gesellschaft' zusammengefaßt".<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Ebd., S. 68.

<sup>2</sup> Vgl. K. E. Müller a. a. O., 1984, S. 78: "Daß die Ursache auch beim Mann liegen könnte, wird nur sehr selten in Erwägung gezogen; meistens ist man der festen Überzeugung, daß ein Mann niemals steril sein kann und somit Unfruchtbarkeit eben ein *spezifisch weibliches* Phänomen darstellt".

<sup>3</sup> Ebd., S. 78, und zudem S. 89.

<sup>4</sup> B. Hauser-Schäublin a. a. O., 1991, S. 306-331 ("Verwandtschaft" und ihre "Reproduktion". Vaterschaft, die Entleiblichung der Frau und die Entseelung des Menschen), S. 313.

\* Zur Beschreibung der Exogamie als Transaktion:

-> Exogamie als ökonomischer Transfer im Kontext balancierter Reziprozität - Basistypen und Prämissen sozialer Transaktionen in agnatischen Gesellschaften

In enger Verbindung mit der Reproduktion als sozialer Funktion steht in segmentären Gesellschaften, wie sich bereits angedeutet hat, die Eheschließung. Erst die Reproduktion innerhalb der Ehe gewährleistet die erwünschten bzw. notwendigen gesellschaftlichen bzw. ökonomischen Konsequenzen - für die aber die *Exogamie* eine entscheidende Voraussetzung bildet.

Die *Exogamie* in agnatischen (matrilinearen und patrilinearen) Gesellschaften läßt sich als eine Form des Tauschs beschreiben. Heiratet eine Frau der Lineage A einen Mann der Lineage B, und eine Frau der Lineage B einen Mann der Lineage A, dann kann das in der Sicht der Frauen ein Tausch der Männer sein; in der Sicht der Männer ist es ein Tausch der Frauen, und als solchen faßt Claude Lévi-Strauss die Exogamie auf.<sup>1</sup> Er betrachtet diesen - reziproken<sup>2</sup> - Tausch als grundlegendes Kulturelement vorstaatlicher Gesellschaften, als eine unvergängliche Struktur menschlicher Kultur.<sup>3</sup>

Marcel Mauss sieht in der Gegenseitigkeit des Tausches, in der "réciprocité", einen primär gesellschaftlichen Prozeß, der nicht von materiellen Interessen bestimmt wird, sondern auf gegenseitige Anerkennung und Hilfe, also auf Solidarität zielt. Claude Lévi-Strauss bekräftigt diese Auffassung im wesentlichen, ergänzt aber, daß dieser gesellschaftliche Prozeß weniger auf dem Tausch von beliebig wechselnden und kulturell variierenden Gütern basiert, sondern auf einem universalen Tauschvorgang, der zu allen Zeiten und in allen Gesellschaften immer der gleiche ist: dem Tausch von Frauen. C. Lévi-Strauss betrachtet den Frauentausch als einen Tausch ohne weitere Bedingungen. Der Brautpreis spiele dabei keine Rolle, er sei ein unwesentliches Ereignis am Rande des Geschehens. Zentral sei der reziproke Austausch: die eine Gruppe gibt der anderen ihre Frauen, und umgekehrt. So etablierte sich Exogamie.

Dieser Ansicht wird auch heute noch insofern zugestimmt, als die Regularien der Reziprozität den Ablauf beim Frauentausch und damit bei der exogamen Eheschließung in der agnatischen Gesellschaft bestimmen. Der Frau als Braut

<sup>1</sup> Vgl. Claude Lévi-Strauss: Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft, übers. v. E. Moldenhauer, 2. Aufl., Frankfurt/Main 1984, zit. n. U. Wesel a. a. O. 1994, S. 138 ff.

<sup>2</sup> C. Lévi-Strauss baut die Theorie der *Reziprozität* seines Lehrers Marcel Mauss aus, vgl. dazu Wörterbuch der Ethnologie a. a. O., 1987, S. 224-227 (Tausch, K. Hesse), S. 225: "Mauss' Kernthese besagt, daß die archaische Form des Austauschs mit den drei Verpflichtungen des Gebens, Nehmens und Zurückgebens in fast allen Gesellschaften vorkommt und die sozialen Beziehungen unterstützt und bekräftigt. Der Gabentausch sei gleichzeitig von religiöser, legaler, moralischer, ökonomischer, ästhetischer, mythologischer und anderer Bedeutung. Die damit verbundenen Verpflichtungen werden symbolisch ausgedrückt und die ausgetauschten Güter - denen eine besondere Kraft innewohnt - betrachtet und behandelt man als nie vollständig von den Gebern und Nehmern losgelöst".

<sup>3</sup> Vorab sei für den altnordischen Kontext hingewiesen etwa auf W. I. Miller: Gift, sale, payment, raid: Case studies in the negotiations and classification of exchange in medieval Iceland. In: Speculum 61, 1986, Nr. 1, S. 18-50.

und dann als Ehefrau wachsen bestimmte soziale Funktionen zu. Ihr Verhalten wird weniger von individuellen Bedürfnissen und Gefühlen geleitet, sondern vielmehr von ihrer Position im Kollektiv als Repräsentantin ihrer Lineage. Die Frau setzt die mit den gesellschaftlichen Zuweisungen verbundenen sozial relevanten Aufgaben handelnd um, indem sie Kinder - idealerweise Söhne - zur Welt bringt und aufzieht. Durch ihre reproduktiven und sozialisierenden Kompetenzen gewährleistet sie als *Mutter/Genetrix* sowohl die Existenz der Gemeinschaft als auch die Kontinuität des Normen- und Wertesystems. Die Frau, die in ihrer 'fruchtbaren' Lebensphase diese Aufgaben erfüllt hat, wird sich mit zunehmendem Alter und mit dem Eintritt in das Klimakterium größere Autorität und größeren Spielraum sichern können.

Als soziale Institution garantiert die Exogamie die gesellschaftliche Balance. Dabei spielt zugleich aber der Besitztransfer eine wichtige Rolle: Die exogame Ehe wird geschlossen, indem der Austausch von Braut (bzw. Bräutigam, je nach Perspektive) vollzogen und der Brautpreis gezahlt wird, der je nach Kultur auch durch eine Mitgift der Braut ergänzt werden kann. Anders als Claude Lévi-Strauss bewertet die neuere sozioethnologische Forschung den ökonomischen Transfer bei Frauentausch und Eheschließung. Heute interessiert vor allem die Funktion des Brautpreises, der lange als ein Geschäft über die Frau galt, und mit seiner Entrichtung sah man eine dem mitteleuropäischen Kaufvertrag entsprechende Vereinbarung etabliert. Inzwischen hat sich die Erkenntnis durchgesetzt, daß der Brautpreis einen wirtschaftlichen Ausgleich erbringt. Der Transfer zwischen den Lineages bezieht sich auf die gewonnene Arbeitskraft auf der einen und den Anspruch auf die erwarteten Nachkommen auf der anderen Seite.

Die Sozioethnologie unterscheidet drei Basistypen der *sozialen Transaktion*, und zwar reziproke Beziehungen zwischen festen Partnern, redistributive Beziehungen zwischen einem Zentrum und peripheren Teilnehmern, und Marktbeziehungen.<sup>1</sup> In dieser Diskussion interessieren besonders die ersteren:

Demnach kommt in agnatischen Gesellschaften auf der Basis einer reziproken Beziehung zwischen Tauschpartnern eine Transaktion zustande, d. h. die Partner geben bzw. nehmen. Der Tauschakt konstituiert oder stabilisiert diese Beziehungen, die auf der annähernden Gleichheit der ausgetauschten Gegenstände und Dienstleistungen beruhen. Die Voraussetzung dafür, daß das System funktioniert, ist es, daß ein Produkt oder Gegenstand auf ein Bedürfnis trifft, das sozialer, materieller oder ritueller Natur sein kann.<sup>2</sup>

Obwohl Tausch meist "gleiche Reziprozität" beinhaltet, kann er aber auch "zwischen sozial Ungleichen in ungleicher Reziprozität"<sup>3</sup> stattfinden, was meistens im rituellen und ökonomischen Tausch auftritt. Dabei werden die Tauschgüter (im Sinne der Reziprozität) gleichgesetzt. Der rituelle Tausch hat jedoch im wesentlichen symbolischen Charakter, es fehlen der ökonomische Tauschwert und der materielle Gebrauchswert, d. h. hier sind andere als ökonomische Werte betroffen, auch wenn die Gegenstände gleichwertig oder annähernd gleichwertig sind. Allerdings ist nicht jeder ökonomische Tausch ein

<sup>1</sup> Vgl. Wörterbuch der Ethnologie a. a. O., 1987, S. 224-227 (Tausch, K. Hesse), bes. S. 224.

<sup>2</sup> Vgl. ebd., bes. S. 224.

<sup>3</sup> Ebd., S. 225.

einfacher Warenaustausch; er ist keineswegs frei von sozialen und zeremoniellen Implikationen und subjektiven Wertmaßstäben.

Um die Regularien der Transaktion zu erfassen, unterscheidet man heute zwischen *balancierter*, *generalisierter* und *negativer Reziprozität*.<sup>1</sup> Reziproke Prozesse werden demnach bestimmt durch das Maß von Nähe und Distanz, von engerer und weiterer Verwandtschaft, von Freundschaft, Nachbarschaft, Fremdheit und Feindschaft. *Balancierte Reziprozität* umfaßt das Miteinander-Teilen und die Großzügigkeit, d. h. Leistungen, die nicht allein ökonomisch gewertet und ohne ausdrückliche Erwartung einer Gegengabe aufgewendet werden. *Generalisierte Reziprozität* bezieht sich auf die direkte und zeitgleiche Übergabe von Äquivalenten, und *negative Reziprozität* stellt eine unpersönliche Form des Austauschs dar, die Arglist, Diebstahl und Gewalt einschließt. Diese Kategorien werden bei der eingehenden Analyse exemplarischer *Íslendingasögur* in Kapitel V hilfreich sein.

In einem Resümee bezieht Jürgen Jensen bei der Differenzierung der ausgeglichenen (oder balancierten) und generalisierten Reziprozität explizit die exogame Eheschließung ein:

"Eine weitverbreitete Form der ausgeglichenen Reziprozität ist die Übereignung einer Braut an den zukünftigen Ehemann und seine Lineage - genauer geht es dabei um die Übereignung der Rechte an der Arbeitskraft und um die Rechte an den Kindern der Frau - gegen eine Brautgabe, deren Art und Ausmaß zumeist vorher ausgehandelt wurde (z. B. in weiten Teilen Afrikas). Eine andere Form der ausgeglichenen Reziprozität ist der zeremonielle Austausch von Prestigeobjekten - den schon angesprochenen Wertträgern - zwischen Partnern, die zumeist verschiedenen politischen Gemeinden angehören und Leute von besonderem Ansehen und Rang sind".<sup>2</sup>

Für die generalisierte Reziprozität auf der anderen Seite gilt, daß sich die symbolische Funktion der Gaben positiv auf die sozialen Beziehungen auswirkt und auf weite Sicht die gesellschaftliche Sicherheit stützt - was allerdings in noch größerem Maße die ausgeglichene (oder balancierte) Reziprozität charakterisiert:

"Es geht dabei in sehr vielen Fällen um eminent Politisches, nämlich um die Schaffung und Erhaltung friedlicher Beziehungen zwischen politischen Einheiten und Gruppierungen; friedliche Beziehungen sind aber die Voraussetzung für die Festigung sozialer Sicherheit im weitesten Sinne, auch für den Austausch von Gebrauchsgütern. Daß Heiraten gerade in vielen ungeschichteten Gesellschaften politischen Charakter tragen, ist gesicherte Erkenntnis".<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Vgl. ebd., S. 226.

<sup>2</sup> J. Jensen a. a. O., 1992, S. 138.

<sup>3</sup> Ebd., S. 139.

-> Exogamie als Funktion balancierter Reziprozität in den *Isländersagas*

In den *Isländersagas* ist der Tausch bei der Gründung nahezu aller Formen sozialer Vernetzung in der Gesellschaft wichtig, von der Ehe über die Ziehkindschaft und Blutsbrüderschaft bis zur politischen Freundschaft. Der reziproke Tausch, d. h. der konsequente Austausch von Gütern des täglichen Lebens und von Wertträgern, kennzeichnet diese Allianzen.

Ein von Männern ausgehandelter und geschlossener Ehevertrag zielt regelmäßig darauf, sich weiterer Loyalitäten zu versichern. So gewährleistet eine Heirat die Unterstützung der Verschwägerten für eine (sich eventuell bereits abzeichnende) Krise oder für die Festigung der Einigung nach einem Streit. Die von ihren männlichen Verwandten - als Objekt des sozialen Handelns ihrer Repräsentanten - in die Ehe gegebene Frau stellt eine Bekräftigung dar, ein Symbol für die verpflichtende Vereinbarung der verantwortlichen Männer beider Clans. Mit ihrer Verheiratung fungiert die Frau, technisch gesprochen, als Bindeglied zwischen den beiden nunmehr verschwägerten Lineages.

M. Clunies Ross bestätigt diesen Gedankengang, wobei sie sich auf die *Grágás* und "individuelle Einzelfälle" in der Sagaliteratur bezieht<sup>1</sup>: "(O)n a formal level (...), women are objectified as those things that men exchange, even though the texts may make it perfectly clear in some cases that certain women exerted a powerful influence behind the scenes and may often have initiated the relationship that led to the marriage".<sup>2</sup>

Der Status der jungen Ehefrau als potentielle *Mutter/Genetrix* ist grundsätzlich von großer Bedeutung für die 'Reproduktion der Gesellschaft'. Die weibliche Gebärfähigkeit wirkt sich entscheidend auf die Verbindung der beiden verschwägerten Lineages aus: Denn eine soziale Eheallianz gilt, wie sich gezeigt hat, erst als gefestigt und als endgültige verwandtschaftliche Bindung, wenn Nachkommen geboren worden sind. Diese Kinder stellen den genealogischen Konnex zwischen den durch eine Heirat zunächst 'nur' vertraglich verpflichteten Schwiegervarianten her.<sup>3</sup> Die exogame Eheschließung bildet also die zentrale und einzige Institution, die mit einer sozialen Allianz zugleich genealogische Strukturen etablieren kann, und zwar durch die Geburt ehelicher Nachkommen.<sup>4</sup>

Die Prozesse bei der Brautwerbung und den Heiratsverhandlungen in den *Isländersagas* lassen sich mit den skizzierten sozioethnologischen Modellen erfassen und demnach als Funktion des balancierten reziproken Transfers charakterisieren. Die Frau in den Sagas hat, wie sich noch im einzelnen zeigen soll, als 'Ressource' ihrer Lineage und als potentielle Mutter großes gesellschaftliches Gewicht.

<sup>1</sup> M. Clunies Ross a. a. O., 1994, S. 93.

<sup>2</sup> Ebd., S. 93.

<sup>3</sup> Vgl. bes. Kapitel V, 2b-d, zu den entsprechenden Darstellungen in den *Isländersagas*.

<sup>4</sup> Vgl. T. A. Vestergaard a. a. O., 1988, S. 161f.; hier heißt es im Blick auf altnordische Konstellationen: "Upon marriage an affinal link is created between the families. When subsequently children are born, these will be consanguineal relatives of both of the intermarrying families".

Die nächsten männlichen Verwandten der noch unverheirateten Frau als potentielle Braut sind in den *Isländersagas* als Rechtsvertreter ermächtigt, entsprechende Gespräche zu führen und die Bedingungen für die Heirat, darunter die Höhe des Brautpreises, zu vereinbaren - sofern es nicht um eine verwitwete Frau handelt, die weitere Spielräume hat, worauf ich eingehen werde. Bei der ledigen Frau sind die Verhandlungen im Vorfeld sind Bestandteil männlicher sozialer Strategien, die häufig bei *þing*-Versammlungen geführt werden, und fallen, wie auch die Folgen des Vertrages, in die Verantwortung der männlichen Repräsentanten der betreffenden Lineage.

Nach J. Jensens Erklärung werden gerade in ungeschichteten (hier vorstaatlichen) Gesellschaften Ehen nach den Regularien der ausgeglichenen Reziprozität geschlossen, und sie haben in höchstem Maße sozialen, öffentlichen (nicht inoffiziellen, intimen) Charakter. In politischer - bzw. soziopolitischer<sup>1</sup> - Hinsicht zielen die affinalen Allianzen darauf, friedliche Beziehungen zwischen den Lineages herzustellen.

Indirekt bestätigt W. I. Miller diese Sicht auf den Sagakontext: Die Eheschließungen der Großbauern und Goden in den *Íslendingasögur* könnten in gewissem Maße als politisch gelten. Zur Begründung bezieht er sich auf das Verfahren in den Sagas, wenn es darum geht, bei einem Konflikt Unterstützung zu rekrutieren: "(S)upport was mustered for marriage proposals in a way almost identical to the way it was gathered for lawsuits. One of a prospective spouse's chief virtues was his or her kin connections".<sup>2</sup>

R. Frank betont hierzu, daß bei der Verheiratung einer jungen Frau - die altisländische Formel lautet "*gefin til fjár*"<sup>3</sup> - meist keineswegs Liebe den Ausschlag gebe,<sup>4</sup> positiv wirke sich in den *Isländersagas* vor allem der Gütertransfer aus. Er mache sinnfällig, daß eine Ehe zwischen Partnern und Parteien auf gleichem sozialen Niveau geschlossen werde, was eine langfristige Wahrung der gesellschaftlichen Balance verspreche.<sup>5</sup> Romantische Leidenschaft aber führe in den fünf *Isländersagas*, die davon erzählten, unweigerlich zu Katastrophen.<sup>6</sup> Im besten Fall erhalte ein Mann nach sorgfältigen sozialen und ökonomischen Erwägungen die erwünschte Frau und führe eine dauerhafte Ehe, wobei sich die Sagas gerade dafür offenkundig am wenigsten interessierten.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Man sollte zur deutlicheren Abgrenzung gegenüber politischen Strukturen in staatlichen Kontexten im heutigen Sinne für jenen Kontext die Bezeichnung 'soziopolitisch' wählen.

<sup>2</sup> Th. M. Andersson, W. I. Miller a. a. O., 1989, S. 18 f.

<sup>3</sup> Vgl. R. Frank a. a. O., 1973, bes. 477, Anm. 21.

<sup>4</sup> Vgl. ebd., bes. S. 476 f.; sie stützt sich bei ihren Ausführungen im wesentlichen auf die *Grágás*, aber auch auf weitere norröne Zeugnisse, die über die Ehe im isländischen 12. und 13. Jh. informierten.

<sup>5</sup> Ebd., S. 477: "(M)arriage worked best when the prospective partners were of equal status".

<sup>6</sup> Ebd., S. 476 f. Dabei hat gerade das offensichtlich geringe Interesse der *Íslendingasögur* an weiblichen Gefühlen und Bedürfnissen die Kritik feministisch orientierter nordistischer Positionen provoziert. Vgl. hierzu vorab etwa H. Kress a. a. O., 1980, S. 266 f.

<sup>7</sup> Vgl. ebd., bes. S. 476 f. Vgl. dazu auch J. M. Jochens: Before the male gaze: The absence of the female body in Old Norse. In: Joyce E. Salisbury (Hg.): Sex in the Middle Ages. A Book of Essays, Garland Publishing, New York/ London 1991, S. 3-29 (im weiteren zit. als 1991b), bes. S. 7; sie formuliert umgekehrt in patriachatskritischer Perspektive: "Since marriages were primarily based on property and politics, it is extremely rare to find references to love and beauty in the negotiations leading to marital unions between two families".

P. Meulengracht Sørensen beurteilt den letztgenannten Aspekt so, daß ein Mangel an Zuneigung zwischen Ehepartnern häufig positive Entwicklungen in der Allianz verhindere. Dadurch, daß die Eheschließung ein kritisches Moment im Leben jedes Menschen darstelle, könne auch dann ein Problem bzw. Ungleichgewicht entstehen, wenn die Verbindung zwischen prinzipiell gleichgestellten Partnern geknüpft werde: "I stedet for at være et middel til fred indebærer sådanne ægteskaber derfor kimen til sociale konflikter".<sup>1</sup> Dagegen könne Sympathie zwischen den Partnern als Katalysator bei Streitigkeiten wirken, so daß man in der Praxis darauf wohl geachtet habe.<sup>2</sup>

Die Darstellungen der *Íslendingasögur*, die (wie Beispiele vor allem in Kapitel V noch illustrieren) deutlich auf den primär soziopolitischen und sozioökonomischen Charakter von Eheallianzen hinweisen, werden in einigen nordistischen Studien, insbesondere in feministisch orientierten Arbeiten, anders aufgefaßt und in gewisser Weise nivelliert. Man betont hier, daß die Sagas als Voraussetzung funktionierender Ehen ganz im Gegenteil auf emotionale Begründungen setzten; so scheitere die Heirat regelmäßig, die - von den männlichen Verantwortlichen - explizit aus finanziellen Gründen veranlaßt wird. Solche Fehlschläge zeigten deutlich, daß hier (die englischsprachige Literatur subsumiert die Thematik unter dem Stichwort "consent in marriage") die Zustimmung der Frau bei der Ehevereinbarung fehlen und sich der Vertrag damit zerschlagen würden.<sup>3</sup> In der nordistischen Diskussion wird vor allem herausgestellt und auch bemängelt, daß die Frau in den *Isländersagas* von ihrem Rechtsvertreter, d. h. von ihrem (oder ihren) nächsten männlichen Verwandten, verheiratet wird, und zwar im allgemeinen ohne Berücksichtigung der subjektiven Anliegen und individuellen Emotionen der Braut. Die allianzbildenden Maßnahmen waren nach Lage der Indizien im "Sagauniversum" im wesentlichen Sache der Männer. Die feministisch orientierte Sagaforschung konzentriert sich auf Ausnahmen von dieser Regel in den Erzählungen, um daran erkennen zu können, inwieweit Frauen in der Praxis der Wikingerzeit und des Hochmittelalters in Island Möglichkeiten aktiver Einflußnahme hatten.<sup>4</sup>

R. Frank skizziert als Ausnahme von dieser Regel die Ehe von Njáll und Bergþóra in der *Njáls saga*.<sup>5</sup> Bergþóra stelle eine ideale Ehefrau dar, nicht zuletzt, weil sie Njálls Konkubine in Kauf nehme (anders als Jörunn gegenüber Melkorka in der *Laxdæla saga*, könnte man hinzufügen<sup>6</sup>). Bergþóra bleibe sogar gelassen, als die Konkubine sie ihrerseits "elja", d. h. Nebenfrau bzw. Konkubine, nennt.<sup>7</sup> Diese Auffassung scheint mir in gewisser Weise verzerrt zu sein. Ginge man konsequent von einer solchen, eher 'aktuellen' (d. h. nicht hochmittelalterlichen, sondern 'heutigen') Anschauung aus, dann müßte man sich doch fragen, ob der Respekt der Eheleute füreinander wirklich auf einer

<sup>1</sup> P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1993a, S. 135.

<sup>2</sup> Vgl. ebd., S. 134 ff.; er geht hier exemplarisch von der *Egils saga* aus, in der sich die beiden zentralen Konflikte aus entsprechend problematischen Ehen entwickelten.

<sup>3</sup> Vgl. vorab exemplarisch J. M. Jochens a. a. O., 1991a, bes. S. 359.

<sup>4</sup> Darauf gehe ich noch näher ein, vgl. Kapitel III, Exkurs.

<sup>5</sup> Vgl. R. Frank a. a. O., 1974, S. 478; diese Saga liefere "a fullest picture of marriage based on mutual love and loyalty".

<sup>6</sup> Vgl. *Laxdæla saga* a. a. O., Kap. 13, bes. S. 28.

<sup>7</sup> Vgl. R. Frank a. a. O., S. 479, Anm. 28.

breiten Basis der Gegenseitigkeit beruht, oder ob - nach solchen heutigen Vorstellungen - nicht doch die Ehefrau mehr Toleranz aufbringen muß. Dabei stellt sich aber die weit wichtigere Frage, ob solche relativ aktuellen Einschätzungen tatsächlich auf das "Sagauniversum" übertragen werden können, das doch, wie sich bereits abzeichnet, eine ganze Reihe von Zügen aufweist, die womöglich den Regeln vorstaatlicher Gesellschaften nahestehen.<sup>1</sup> Dazu kann man in diesem Kontext beispielsweise - uns heute eher weniger vertraute - Konzeptionen von Moralität und Sexualität heranziehen, sowie damit verbundene Vorstellungen zu den sozialen Beziehungen der Geschlechter, die ebenfalls auf sozialer Reziprozität basieren. Dazu soll weiter untersucht werden, ob oder inwieweit die Darstellungen der *Isländersagas* eventuell zurückweisen auf Strukturen und Anschauungen, wie sie für vorstaatliche Gesellschaften typisch sind. Roberta Frank betont am Beispiel der *Njáls saga* außerdem, daß sich die moralische Idealität der Protagonistin Bergþóra schließlich in der Extremsituation manifestiere, als sie sich entscheidet, zusammen mit Njáll im brennenden Gehöft zu sterben;<sup>2</sup> dies begründet Bergþóra mit ihrem Eheversprechen, wonach sie dem Gatten stets verbunden bleibe - nun also bis in den Tod. Dieses Verhalten lasse die angeblichen Defizite der Frau in bezug auf Schönheit und Abkunft vergessen, so R. Frank. Aber auch hier stellt sich wieder die Frage: Wird Bergþóra im Sinne etwaiger christlicher Moralität als Idealtypus der treuen Ehefrau präsentiert? Oder wird sie stilisiert, weil die Institution Ehe auch schon vorchristlich als unverbrüchlich dargestellt und Ehebruch streng geahndet wurde? Womöglich sollte ihre Haltung weniger als 'Großtat' von Bergþóra als Individuum aufgefaßt werden, sondern als (literarisch stilisierte) ideale Ausübung einer sozial relevanten Funktion des 'kollektiven Individuums'.

#### \* Altisländisches Eherecht im *festu þáttu* und Hochzeitszeremonien in vorstaatlichen Gesellschaften

Roberta Frank referiert auch die in der *Grágás* im Abschnitt *festu þáttu* verzeichneten Grundsätze für Brautwerbung und Eheschließung.<sup>3</sup> Diese Regeln, die ich anschließend skizziere, werden von ihr als Reflexe der

<sup>1</sup> Vgl. Kapitel III, 5.

<sup>2</sup> Vgl. R. Frank a. a. O., 1973, S. 478 f.

<sup>3</sup> Vgl. ebd., S. 475, Anm. 13; sie verweist hier auf *Grágás* 1.29-75 und 2.152-208. Dazu ist zu ergänzen: Der *festu þáttu* ist der "Verlobungs-Paragraph" in der *Grágás*, auf den ich detailliert in Kapitel III, 4a eingehe. Als grundsätzliche Erklärung sei hier erläutert: Es existieren drei Hauptmanuskripte der *Grágás*, auf die sich die Forschung üblicherweise bezieht. Die gängigen Abkürzungen (die alternativ auch in römischen Zahlen auftreten) lauten dabei: *Grágás* 1a und 1b, *Grágás* 2 und *Grágás* 3. Gemeint sind damit die folgenden Ausgaben: *Grágás I (Förste Del, Anden Del)*, *Konungsbók*, efter det Kongelige Bibliotheks Haandskrift, Gl. kgl. Sml. 1157 fol. (um 1260), hg. v. Vilh. Finsen, Kopenhagen 1852 (Codex Regius), Wiederabdr., Odense Universitets Forlag, Odense 1974; *Grágás II*, *Staðarhólsbók*, efter det Arnarnagnæanske Haandskrift, AM 334 fol. (um 1280), hg. v. Vilh. Finsen Kopenhagen 1879, Wiederabdr., Odense Universitets Forlag, Odense 1974. *Grágás III*, Stykker, som findes i det Arnarnagnæanske Haandskrift, AM 351 fol. (Skálholtsbók), hg. v. Vilh. Finsen, Kopenhagen 1883, Wiederabdr., Odense Universitets Forlag, Odense 1974. Vgl. dazu die Hinweise in *Laws of early Iceland. Grágás I*. The Codex Regius of Grágás with material from other manuscripts, in engl. Übers. hg. v. A. Dennis, P. Foote, R. Perkins (University of Manitoba Icelandic Studies, hg. v. H. Bessason, R. J. Glendinning, Bd. III), University of Manitoba Press, Winnipeg Canada 1980, bes. S. 277 f.; außerdem K. Hastrup a. a. O., 1990, S. 44-58 (Kinship in medieval Iceland), S. 50 f., Anm. 6.



gesellschaftlichen Praxis im Island des frühen 13. Jahrhunderts betrachtet,<sup>1</sup> was jedoch als problematisch gelten muß.

(1) Der Heiratsantrag des potentiellen Bräutigams oder seines Repräsentanten wird an den Rechtsvertreter der Frau gerichtet. (2) Stimmt letzterer der Heirat zu, ist die Befragung der Frau bzw. ihre Zustimmung von Rechts wegen nicht erforderlich. (3) Drei Zeremonien, in Anwesenheit von Zeugen durchgeführt, sichern die Rechtsgültigkeit der Ehe, die Rechtmäßigkeit aller aus ihr hervorgehenden Nachkommen sowie deren Erbrecht und Erbfolge, die der *fasta þáttir* regelt. Verheiratet z. B. ein Sohn seine Mutter, muß a) die formelle Verlobung vorangehen und b) die Heirat mit der Zahlung des gesetzlichen Preises (von "acht Unzen" oder mehr) einhergehen, und sie muß c) vor Zeugen, in Anwesenheit einer "Eheversammlung", stattfinden.<sup>2</sup> Die Anwesenheit möglichst vieler Zeugen gilt stets, auch bei der Verlobung, als vorteilhaft, weil mündliche Vereinbarungen so lange rechtsgültig sind, wie Zeugen der Übereinkunft leben.<sup>3</sup>

Zweck und Inhalt des Abkommens bei der Verlobung sind die Festlegung der Höhe von Brautpreis und Mitgift. Der Vertrag wird durch Handschlag zwischen dem Rechtsvertreter der Frau und dem Bräutigam bzw. dessen Repräsentanten besiegelt; die Anwesenheit der Braut bei der Verlobung ist nicht erforderlich. Die Heiratszeremonie findet spätestens ein Jahr nach der Verlobung vor mindestens sechs Zeugen statt. Elemente der Zeremonie sind das gemeinsame Trinken von "Brautbier" sowie die "offizielle" Begleitung der Zeugen ("*í ljósi*"), die den Bräutigam zum Ehebett der Brautleute geleiten.<sup>4</sup> Hierzu führt P. Meulengracht Sørensen aus: "*Lýsing var et alment princip i retslige anliggender. Det var grundlaget for ægetskabsritualet, hvor brud og brudgom ábenlyst, í ljósi, 'i lys', dvs. i vidners nærvær, gik i samme seng, og derved symboliserede ækteskabets lovlighed til foskel fra det forbudte samleje, legorð*".<sup>5</sup> Am Morgen nach der Hochzeitsnacht ist der Ehemann verpflichtet, der Ehefrau Güter zu übereignen.

Der *Grágás* zufolge und auch den *Isländersagas* nach gilt für eine eventuell erwünschte Scheidung, was bereits für vorstaatliche Gesellschaften konstatiert worden ist: Beide Ehepartner haben von Rechts wegen die Möglichkeit, die Scheidung der Ehe zu initiieren. Sie wird rechtskräftig, sobald die Ehefrau bzw. ihre Repräsentanten, die den Besitz in manchen Fällen verwalten, den Brautpreis, die Mitgift und die Morgengabe zurückzahlen, resümiert Roberta Frank: "If at any time either partner desired to separate, the marriage might end with a divorce, the wife retaining the bride-price, dowry, and morning-gift as her portion".<sup>6</sup> Konflikte, wie sie sich in den *Isländersagas* häufig allein durch die

<sup>1</sup> Vgl. R. Frank a. a. O., 1973, bes. S. 474.

<sup>2</sup> *Grágás* 1.222; 2.66: "*Sá maðr er eigi arfgengr, er móðir hans er eigi munde keypt, mörk eða meira fé, eða eigi brullaup til gert, eða eigi föstnoð*", zit. n. R. Frank a. a. O., 1973, S. 475, Anm. 14 (mit engl. Übers.).

<sup>3</sup> Vgl. *Grágás* 2.174, zit. n. R. Frank a. a. O., 1973, S. 475 f., Anm. 15.

<sup>4</sup> Vgl. *Grágás* 1b.222; 2.204: "*Þá er brullaup gert at lögum, ef lögráðandi fastnar konu, enda sé sex menn at brullaupi et fæsta, ok gangi brúðgumi í ljósi í sama sæng konu*", zit. n. R. Frank a. a. O., 1973, S. 475 f., Anm. 15 (mit engl. Übers.).

<sup>5</sup> P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1993a, S. 209, unter Hinweis auf *Grágás* Ia: 222; II: 66.

<sup>6</sup> R. Frank a. a. O., 1973, S. 476.

Androhung der Trennung oder Scheidung ergeben, werden in diesem Zusammenhang nicht thematisiert.<sup>1</sup>

Zieht man zum Vergleich die Hochzeitszeremonien 'tatsächlicher' vorstaatlicher Gesellschaften hinzu, die ethnographisch untersucht worden sind, dann ergibt sich folgendes Bild - wobei vorzuschicken ist: Der Charakter solcher Informationen unterscheidet von den herangezogenen altisländischen Zeugnissen insofern, als diese keinesfalls historisch authentisch sind, sondern (hier) als literarisch konzipiertes Sagakorpus bzw. als präskriptive Gesetzessammlung lediglich überliefert, aber nicht direkt zu beobachten sind und sich deren Gebrauchswert in bzw. Verhältnis zu der 'Realität' heute kaum noch bestimmen läßt.

K. E. Müller zufolge, um zur Argumentation zurückzukehren, gehen der eigentlichen Hochzeit häufig Übergangs-, Binde- und Angliederungsriten voran.<sup>2</sup> Diese ähneln, denkt man an die (historisch fraglos stilisierten bzw. ideologisierten) Darstellungen der *Isländersagas*, strukturell den Strategien bei der Annäherung zweier Parteien bei der Werbung und vor der Verlobung. Als Charakteristika der speziellen Hochzeitszeremonien werden Absonderung und Seklusion genannt, partielle oder totale Verschleierung, unbewegliches Dsitzen, Enthaltensamkeitsgebote und dann ein Wiederaufleben, das häufig die Rückkehr zur Hochzeitsgesellschaft bedeutet. Direkte Analogien hierzu weisen die Sagas nicht auf. Allerdings könnte, gleichsam als gedankliches Experiment, die in den *Isländersagas* stereotyp unternommene Auslandsfahrt des künftigen Bräutigams<sup>3</sup> als eine Form der Absonderung aufgefaßt werden, die mit der Rückkehr des Mannes aufgehoben und, sofern keine Konflikte entstehen, durch dessen Wiedereingliederung in das isländische Gemeinwesen abgeschlossen wird. Im Blick auf die sozioökonomischen Funktionen allerdings sind die Parallelen der Hochzeitszeremonien in vorstaatlichen Gesellschaften und im "Sagauniversum" unzweideutig, wie in Kapitel V noch im einzelnen ausgeführt werden wird. K. E. Müller erläutert weiter, daß bei dem Ritual der Eheschließung das Paar gemeinsam ein besonderes Mahl einnimmt, das an das im altisländischen Kontext beschriebene, gemeinsam mit den Zeugen getrunkene Brautbier erinnert. Die Zeremonie endet vorläufig damit, daß - ganz ähnlich wie dies auch altisländische Regelularien zeigen - die Brautleute "schließlich, abermals auf eine in spezifischen Formen ritualisierte Weise, die Brautnacht vollzogen, d. h. erstmals sozusagen 'offiziell' das eheliche Beilager teilen".<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Vgl. Kapitel V; dort werden diese Konstellationen anhand zahlreicher Beispiele der *Íslendingasögur*, darunter der *Heiðarvíga saga*, detailliert analysiert.

<sup>2</sup> Vgl. K. E. Müller a. a. O., 1984, S. 182.

<sup>3</sup> Vgl. vorab zu dieser Thematik ganz allgemein K. Hastrup a. a. O. 1990, S. 83-102 (Defining a society: The Icelandic Freestate between two worlds).

<sup>4</sup> K. E. Müller a. a. O., 1984, S. 182.

\* Genealogische und soziale Prämissen und Funktionen der Exogamie: Zu Inzesttabu und Statuskriterien bei der Partnerwahl in vorstaatlichen Gesellschaften

Eine zentrale Prämisse bei der Etablierung einer Allianz in vorstaatlichen Gesellschaften ist es, daß eine einzelne Kandidatin oder ein einzelner Kandidat (für die Eheschließung oder für die Gründung einer anderen sozialen Beziehung) keineswegs eine isolierte gesellschaftliche Position als singuläres 'Individuum' einnimmt. Sie fungieren, ebenso wie ihre Rechtsvertreter, als offizielle Repräsenten ihrer Lineage. Bei der Wahl von Ehefrau bzw. Ehemann ist eines der entscheidenden Kriterien der Sozialstatus (nicht etwa der individuelle Charakter) der als Partner/in erwünschten Person. Ihr Rang, der sich von der Stellung ihrer Lineage in der Gesellschaft ableitet, muß übereinstimmen mit der Position des Clans der potentiellen Schwägerten. Die Kriterien für einen Zusammenschluß sind folglich das Ansehen in der Öffentlichkeit, die Besitzverhältnisse und die genealogischen Beziehungen beider Gruppen; im Sinne der Exogamie und des damit verbundenen Inzesttabus müssen die künftigen Partner von zwei verschiedenen Lineages abstammen. Mit anderen Worten: Ein Gleichgewicht in bezug auf den Sozialstatus, das Ehrpotential und die Ökonomie stellt die optimale Voraussetzung für den erfolgreichen exogamen Tauschvorgang bei der Eheschließung dar, während ein Ungleichgewicht, und sei es auch nur bei einem Merkmal, Zurückhaltung bedingt. Es dürfen demnach weder verwandtschaftliche noch soziale bzw. ökonomische Vorbehalte bestehen.

Für die exogame Eheschließung kommen also ausschließlich Personen in Frage, die - in der Perspektive einer Lineage - von anderen Gruppen außerhalb der eigenen Genealogie abstammen. Der Grad der Verwandtschaft von Braut und Bräutigam muß außerhalb der Grenzen des *Inzest* liegen, d. h. außerhalb der rechtlich ausgeschlossenen Verwandtschaftsgrade für sexuelle und eheliche Beziehungen.<sup>1</sup>

Claude Lévi-Strauss beschreibt das *Inzestverbot* bei der Exogamie als nicht biologisch motiviert. Es diene vielmehr allein der Aufrechterhaltung der Systematik des Frauentauschs und damit der sozialen Ordnung vorstaatlicher Gemeinschaften. Da den Männern damit verboten sei, sich den Frauen der eigenen Gruppe sexuell zu nähern, werde der Tausch geradezu erzwungen, faßt U. Wesel diese Thesen von Claude Lévi-Strauss zusammen und resümiert, daß das Inzesttabu bis heute die entscheidende Grundlage für die Entstehung und den Fortbestand von Kultur und Gesellschaft bildet.<sup>2</sup>

Im Hinblick auf die Exogamie und den Frauentausch bezeichne es C. Lévi-Strauss außerdem als eine Konstante bzw. grundlegende Funktion, daß sich - anders als bei materiellen Gütern - die gesellschaftlichen Wertvorstellungen gegenüber Frauen nicht veränderten, weder innerkulturell im Geschichtsprozeß noch interkulturell; Frauen stellten generell und universal ein "natürliches

<sup>1</sup> Vgl. E. W. Müller a. a. O., 1992, S. 164 f., mit einigen wissenschaftstheoretischen Differenzierungen zu Exogamie und Inzestverbot. Heute werde Inzestverbot meist auf sexuelle Beziehungen bezogen, z. T. aber auch auf Heiratsvorschriften.

<sup>2</sup> Vgl. U. Wesel a. a. O., 1994, bes. S. 139 f.

Stimulans" dar, skizziert U. Wesel.<sup>1</sup> Er zitiert einige feministische Positionen, die diese Sicht als sexistisch ablehnen, und stimmt dieser Kritik an den sich in der Auffassung von C. Lévi-Strauss artikulierenden "unbewußten männlichen Vorurteilen" und an der sich manifestierenden "männlichen Exzentrik" zu.<sup>2</sup> Darüber hinaus erhebt er Einwände gegen diese Theorie des Frauentauschs; sie sei zu wenig differenziert.<sup>3</sup> So existierten etwa in Järgergesellschaften keine ähnlich festen Regeln für die Exogamie wie in agnatischen (Lineage-) Gesellschaften. Diese wiesen, trotz großer Kohärenz, Ausnahmen auf. In matrilinear und matriloal organisierten Gemeinwesen etwa gelte das Prinzip des Frauentauschs nicht. Der *Matrilokalität* entsprechend ziehe ein Mann mit seiner Heirat in das Dorf der Ehefrau. Damit wird U. Wesel zufolge ein "Tausch von Männern" praktiziert, während die Frauen an Ort und Stelle bleiben, also nicht getauscht werden, denn: "Zum Tausch gehört die äußere Bewegung".<sup>4</sup> Diese "äußere Bewegung" finde bei der patrilokalen Residenzordnung statt (meistens, wenn auch nicht ausschließlich, tritt Patrilokalität in patrilinearen Sozialsystemen auf). Hierbei wechselten Güter und Frauen zwischen den Patrilineages ihre Besitzer, wobei sich Sachwertvorstellungen zunächst vorwiegend auf die getauschten Produkte und weniger auf die Frauen erstreckten: "Hier setzt ein Prozeß ein (...), der sich langsam verstärkt, der die Frauen zu Objekten eines Tauschprozesses werden läßt".<sup>5</sup> Zunehmend bezögen sich die Berechnungen von Werten nicht nur auf den Brautpreis, sondern auch auf die bei der Exogamie getauschte Frau. Die Männer würden zu Akteuren in diesem Verfahren, die Frauen dabei instrumentalisiert. Er folgert, daß erst die Kombination von Exogamie, Patrilokalität, Brautpreis und Polygynie, d. h. die Ehegemeinschaft eines Mannes mit mehreren Frauen, (die jeweils für sich genommen eine sinnvolle soziale Funktion darstellten) zur gesellschaftlichen Diskriminierung der Frau als Objekt männlichen Handelns geführt habe: "Die Kombination verfälschte die Exogamie zu einer Zirkulation von Frauen, zu einem Tauschprozeß, in dem sie die passiven Objekte sind, die, über den Brautpreis, auch noch einen Sachwert haben".<sup>6</sup>

In einer historischen Perspektive wird resümiert:

"Der Brautpreis ist ursprünglich nicht gegen Frauen gerichtet gewesen, bedeutet an sich keine ungleiche Behandlung von Frauen und Männern. Verhängnisvoll an ihm waren seine langfristigen Folgen, nicht nur Polygynie und Sachwertvorstellungen. Mit ihm verstärken sich nämlich andere Tendenzen zur Ungleichheit, die ohnehin in einem großen Teil der lineage-Gesellschaften existieren. Es sind Vorstellungen vom Frauentausch, die zunächst unabhängig sind vom Sachwert, der im Brautpreis liegt. Sie beruhen ganz einfach darauf, daß die Exogamie der lineages mit einem Tausch von Heiratspartnern verbunden ist, von Männern und Frauen. (Es) ... erscheinen nun öfter die Frauen allein als die Getauschten, als Objekte, und die Männer als die tauschenden Subjekte".<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Ebd., S. 140.

<sup>2</sup> Ebd., S. 140.

<sup>3</sup> Vgl. ebd., S. 140.

<sup>4</sup> Ebd., S. 140.

<sup>5</sup> Ebd., S. 140.

<sup>6</sup> Ebd., S. 141.

<sup>7</sup> Ebd., S. 138.

\* Zu Inzesttabu und Partnerwahl im Altisländischen - Resümees der Nordistik

K. Hastrup identifiziert im altisländischen Kontext zwei Formen von Inzest, die vom Verwandtschaftsgrad der potentiellen Partner abhängen.<sup>1</sup> Beide Varianten stellen sich als (im rechtlichen Sinne) illegale sexuelle Beziehungen dar, einerseits zwischen 'Blutsverwandten',<sup>2</sup> andererseits zwischen Verschwägerten; erstere heißen altisländisch *frændsemisspell*, letztere *sifjaspell*.<sup>3</sup> Die in der *Grágás* vorgesehenen Maßnahmen bei einer Verletzung des Inzesttabus, d. h. bei einer illegitimen sexuellen Beziehung, zeigen, daß hierbei im Prinzip die nahen affinalen Verwandten von Ego mit Egos direkten Vorfahren bzw. Nachkommen (d. h. den Verwandten ersten Grades) nahezu gleichgesetzt werden.<sup>4</sup>

Die Reglements der *Grágás*, die Heirat und Ehe im weiteren Sinne betreffen,<sup>5</sup> sind 1217 mit der Einführung des *nýmæli* (dem "neuen Gesetz") modifiziert worden.<sup>6</sup> Danach wird die Grenze für die unmittelbare biotische Verwandtschaft neu festgesetzt.<sup>7</sup> Ab dem fünften Verwandtschaftsgrad gelten demnach Heirat bzw. sexuelle Kontakte als legitim. Allerdings werden Übertretungen dieser Richtlinien mit eher geringfügigen Geldstrafen belegt. Dagegen sieht die *Grágás* (noch, im Vergleich zum *nýmæli*) für solche Tabubrüche den Landesverweis vor.<sup>8</sup> Einen gravierenden Normbruch, *frændsemisspell it meira*, stellt hiernach der sexuelle Kontakt zwischen nahen 'Blutsverwandten' bis zum dritten Grad dar; als vergleichsweise geringfügiges Vergehen, *frændsemisspell it minna*, wird hingegen die sexuelle Beziehung zwischen Personen betrachtet, die im vierten oder fünften Grad miteinander verwandt sind.<sup>9</sup> Daneben gilt die sexuelle Affäre bei affinalen Verwandten dritten bis fünften Grades, *sifjaspell it minna*, als geringerer Tabubruch, jedoch als empfindliche Normverletzung bei affinalen Verwandten zweiten Grades, "*sifjaspell it meira*".<sup>10</sup>

Mit der historischen Entwicklung kirchlicher Richtlinien und Gesetze werden, wie sich also andeutet, die zulässigen Verwandtschaftsgrade bei der Wahl des Ehepartners eingeschränkt. Mit wachsendem Einfluß der Kirche sei die Heirat erst ab dem fünften bzw. siebten Verwandtschaftsgrad möglich gewesen.<sup>11</sup>

<sup>1</sup> Vgl. K. Hastrup a. a. O., 1985, S. 92 (vgl. ergänzend, auch im weiteren: sie gibt hier Hinweise auf die entsprechenden Vorgaben in der *Grágás*).

<sup>2</sup> Den Begriff 'Blutsverwandtschaft' setze ich zunächst in Anführungszeichen, bevor ich dazu in Kapitel III, 3a, Näheres erläutere und speziell an die *Íslendingasögur* und die *Grágás* anknüpfe.

<sup>3</sup> Vgl. K. Hastrup a. a. O., 1985, S. 92.

<sup>4</sup> Vgl. ebd., S. 92: "From these rules against incest we can see that affinal relationships, once established, were treated conceptually almost as consanguineal relationships at one remove".

<sup>5</sup> Vgl. Kapitel III, 4a.

<sup>6</sup> Vgl. K. Hastrup a. a. O., 1985, S. 92; als Grundlage der Änderungen gelten die zwei Jahre zuvor verabschiedeten Beschlüsse des Laterankonzils.

<sup>7</sup> Vgl. K. Hastrup a. a. O., 1985, S. 92 f.: "'Kinship' included reference to kinsmen of the fourth degree, but no more".

<sup>8</sup> Vgl. ebd., S. 92 f.

<sup>9</sup> Vgl. ebd., S. 92 f.

<sup>10</sup> Vgl. ebd., S. 92.

<sup>11</sup> Vgl. M. Clunies Ross a. a. O., 1994, S. 71, Anm. 2 (mit weiteren Literaturangaben): "The extent to which the Christian Church influenced the reckoning of degrees of kinship and therefore influenced the promulgation of prohibited degrees as a basis for marriage exclusions is not clear, but the extension beyond the fifth degree is almost certainly ecclesiastical"; vgl. zudem auch T. A. Vestergaard a. a. O.,

Als grundlegende Vorgabe in der isländischen Heiratsordnung der Wikingerzeit gilt in der Nordistik, daß man Verwandte nicht heiraten sollte; über die verwandtschaftlichen Einschränkungen hinaus gab es jedoch keine weiteren rechtlichen Auflagen bei der Wahl des Ehegatten gegeben, das System sei insofern offen gewesen.<sup>1</sup> Dennoch könne aber kein Zweifel an der Bedeutung des sozialen und ökonomischen Status der involvierten Gruppen bestehen,<sup>2</sup> was auch andernorts bekräftigt wird.<sup>3</sup>

Bereits an dieser Stelle möchte ich darauf aufmerksam machen, daß mit diesen Beschreibungen nordistischer Forschung vor allem zur *Grágás*, aber in Ansätzen auch zu den *Íslendingasögur*, genau die Begriffe, die oben im soziaethnologischen Sinne geklärt worden sind, d. h. die Institutionen Exogamie, Frauentausch und Gütertransfer - die speziell für agnatische Gesellschaften charakteristisch sind - evoziert bzw. implizit, aber auch explizit (und im Rekurs auf die Soziaethnologie) angesprochen werden.

Bezogen auf die ökonomischen und sozialen Ziele der bei einer Heirat involvierten Parteien heißt es etwa bei M. Clunies Ross (und ich verweise auf meine allgemeineren Ausführungen dazu in vorstaatlichen Gesellschaften): "From the perspective of the bride-givers, there was a strong pressure to ensure that the groom's family were persons of sufficient wealth and influence to give the bride's family confidence in their new affines' potential as supporters in the wider socio-political arena. Not only did the bride's family give their daughter away but they also gave a dowry (*heimanfylgja*) with her. There was therefore a tendency to try to make as good a match as possible, to try and marry girls upwards or hypergamously. On the other hand, because the Icelandic marriage system also required a bride-payment from the groom's family, it is unlikely that there would have been great socio-economic disparity between the two sides".<sup>4</sup> Dabei weist P. Meulengracht Sørensen darauf hin, daß eine Eheschließung prinzipiell nur denjenigen möglich war, die über ein Minimum an Eigentum verfügten.<sup>5</sup> So gingen Kleinbauern, die die Möglichkeit zur Selbstversorgung besaßen, Ehen ein, während Hilfskräfte wie besitzlose Knechte bzw. 'unfreie' Männer, die von ihrem Haushaltsvorstand existentiell abhängig waren und ihren Lebensunterhalt nicht selbständig bestreiten konnten, gewöhnlich nicht heiraten durften.

---

1991, S. 22: "With the Christianisation of Scandinavia, prohibitions against marrying kin were introduced, extending in the later twelfth century to the seventh degree (canonical counting)".

<sup>1</sup> Vgl. T. A. Vestergaard a. a. O., 1988, S. 188, zit. n. M. Clunies Ross a. a. O., 1994, S. 91.

<sup>2</sup> Vgl. M. Clunies Ross a. a. O., 1994, S. 91 f.: "(C)onstraints imposed by social hierarchy acted as powerful limiting force upon the openness of the marriage exchange process. This occurred in Iceland as well as in other medieval European communities and was closely linked with the manner in which property was transferred when a woman was married". Ein Einwand sei insofern erhoben, als weder die *Íslendingasögur* noch die *Grágás* Einschränkungen in Bezug auf eine etwaige Ständeordnung machen; vgl. zwei kontrastierende Beispiele in Kapitel III, 4a, und zu den Prämissen oben, Kapitel II, 7c, sowie im weiteren, Kapitel III, 3c.

<sup>3</sup> Vgl. T. A. Vestergaard a. a. O., 1991, S. 21 f.; er macht darauf aufmerksam: "Marriage exchange was an inter-group relationship governed by considerations relating to the properties of potential spouses and their families".

<sup>4</sup> M. Clunies Ross a. a. O., 1994, S. 92; vgl. meine darauf bezogenen Analysen, bes. Kapitel V, 2b-2d.

<sup>5</sup> Vgl. P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1993b, S. 29; vgl. auch ders. a. a. O., 1993a, S. 134 f.; s. dazu insbes. Kapitel V, 3.

Weiter heißt es, daß Verhandlungen ebenso wie Einigung und Abschluß eines Ehevertrags die soziale Balance beeinflussten. In den *Isländersagas* komme eine Heirat idealerweise zwischen Partnern bzw. Gruppen mit vergleichbarem gesellschaftlichen Niveau zustande, und die Kinder aus einer solchen Verbindung teilten dann diesen Status der Verwandten von Vater und Mutter.<sup>1</sup> Dagegen seien Ehen, die trotz sozialer Unterschiede geschlossen werden, unerwünscht, weil sie das soziale Gleichgewicht störten.<sup>2</sup> Auch der in den *Isländersagas* nur vereinzelt bezeugten Eheallianz von Großbauern und Jarlen mißt der Autor an der Stelle keine größere Bedeutung bei und geht davon aus, daß die sozialen Unterschiede hierbei in den Sagas als unwesentlich erachtet würden: "Hvor de alligevel tilsyneladende forekommer i de ovennævnte eksempler på storbønders alliancer med jarlefamilier, er det udtryk for, at det sociale skel ikke er væsentligt".<sup>3</sup>

Nicht unberücksichtigt bleiben sollte allerdings, daß die Benennung solcher Verbindungen - jedenfalls in den *Isländersagas* - im Gegenteil wahrscheinlich eher in bestimmtem Sinne ein besonderes Selbstverständnis großbäuerlicher Kreise im isländischen 13. und frühen 14. Jahrhundert ausdrücken.<sup>4</sup> Dies klingt auch bei der allgemeinen Folgerung von M. Clunies Ross an: "The summary of the Icelandic system of kinship and marriage (...) adopts the perspective of the dominant class of male freeborn landowners (sg. *bóndi*, pl. *bændr*), as do most of the written documents of medieval Iceland".<sup>5</sup> Das verhindert aber m. E. auf der anderen Seite nicht, daß in den *Íslendingasögur* insbesondere durch das Personal (und auch die Toponymie) das Bild einer "Totalität"<sup>6</sup> der isländischen Ethnie<sup>7</sup> entworfen wird, das, sicher nicht selbstverständlich, auf der Insel noch im Hochmittelalter identitätsstiftenden Charakter hat.

Der Begriff der "Totalität", der hier im Anschluß an Hegel und im Blick auf die kontinentale Epik des Mittelalters und des Altertums eingeführt und auf die *Isländersagas* bezogen wird, ist in diesem Zusammenhang wie folgt aufzufassen: Die Sagas suggerieren nach meiner Auffassung, ähnlich wie die heroischen Gattungen im zeitgenössischen Europa, eine "Totalität" des im Korpus der Erzählungen evozierten "epischen Weltzustands". Das Sagapersonal repräsentiert dabei - auch wenn vorwiegend (aber nicht ausschließlich) von großbäuerlichen Kreisen berichtet wird - das "Sagauniversum" insgesamt.

Gestützt und bekräftigt wird dieses 'totale' Bild der isländischen Gesellschaft in den Sagas nach meiner Auffassung zudem durch die umfassende Evokation der isländischen Geographie, deren Kenntnis vorausgesetzt wird. Eine explizite 'Klassenmoral' existiert nicht, und nominell wird keine Gruppierung des Gemeinwesens in den Sagas ausgeschlossen bzw. diffamiert, d. h. es fehlt eine

<sup>1</sup> Vgl. P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1993a, S. 134: "Herved bekræfter de den status, som parterne i forvejen har i kraft af deres slægt, og børnene fødes med den status, som faderens og moderens slækter har".

<sup>2</sup> Vgl. ebd., S. 134: "Ægteskaber på tværs af sociale klasseskel må afvises, fordi de vil føre til social uorden".

<sup>3</sup> Ebd., S. 134.

<sup>4</sup> S. o., etwa Kapitel II, 4b und 7c.

<sup>5</sup> M. Clunies Ross a. a. O., 1994, S. 92.

<sup>6</sup> H. Bartels a. a. O., 1982, S. 139, und auch S. 139 ff.

<sup>7</sup> Vgl. insbes. Kapitel II, 7c, zur näheren Bestimmung dieser Termini in meinem Kontext.

explizite Polemik gegen solche Gruppen. Eventuell fehlende oder nur am Rande erwähnte Bevölkerungsgruppen oder Örtlichkeiten fallen im Rezeptionsprozeß nicht unmittelbar auf, sie kommen erst mittelbar, bei der Analyse, in den Blick.

Diese Konstellationen, die sich hinsichtlich der *Isländersagas* abzeichnen, erweisen sich - letztlich aber nur vermeintlich - als paradox: Einerseits wird diese Gattung im isländischen Hochmittelalter hervorgebracht von einer wohl im wesentlichen großbäuerlichen Gruppe, die sich quasi aristokratisch und mithin als Elite versteht. Andererseits wird (in eine hochmittelalterlichen Perspektive) die ursprüngliche soziale Struktur in der agrarischen Gesellschaft als durch homogene Basiswerte bestimmt stilisiert, ganz wie dies auch in vorstaatlichen, agnatisch formierten Gemeinwesen der Fall ist, und wie es im übrigen auch in den literarisch verschiedenen Spiegelungen der jeweiligen "heroischen Zeitalter", wie sie etwa seit Hegel in den *Heroic Ages* in den Blick kommen, nachweisbar erscheint.<sup>1</sup>

#### \* Exogamie und Ökonomie - Formalitäten, Funktionen, Formen

Um die Erklärungen zu der sozialen Institution 'Brautpreis und Frauentausch' weiter zu vertiefen, gehe ich nun auf dafür bestimmende Rechtsnormen und Regularien ein, die in agnatischen Gesellschaften, aber auch in altisländischen Zeugnissen - und ferner in germanischen Kontexten, allerdings mit anderem Hintergrund, anzutreffen sind.

#### -> Reziproker Transfer von Braut und Besitz in segmentären Gesellschaften

Der Brautpreis wird im Regelfall bei Patrilinearität kollektiv von der Lineage aufgebracht, keineswegs allein vom Bräutigam (oder etwa von ihm und seinen Eltern). Umgekehrt verfügen selten nur die Eltern der Braut über den als Brautpreis eingegangenen Besitz, sondern die gesamte Gruppe. So wird der Brautpreis in der Lineage der Frau mindestens ebenso "fächerförmig"<sup>2</sup> verteilt, wie er zuvor "flächenförmig" von der Gruppe des Mannes zusammengetragen worden ist. Somit ermöglicht erst ein komplexes soziales Netzwerk, den Brautpreis aufzubringen;<sup>3</sup> dabei drückt sich das Netz sozialer Bindungen zugleich durch diese Leistungen aus, und dabei kann es nur durch den ökonomischen Transfer erhalten werde. Ausdrücklich ist zu betonen, daß "Privateigentum" in vorstaatlichen und agnatischen (bzw. segmentären) Gesellschaften nicht existiert.<sup>4</sup> Damit ist eine grundsätzliche Differenzierung der Leistungen bei einer Heirat erforderlich, die einerseits in kognatischen, andererseits in agnatischen Systemen fällig werden:

<sup>1</sup> Vgl. H. Bartels a. a. O., 1982, S.140 ff., und bes. auch S. 162 f. Vgl. dazu außerdem Kapitel VI, 2 - mit Bezug auf K. von See a. a. O., 1981, S. 154-193 (Was ist Heldendichtung?), bes. S. 182 ff.

<sup>2</sup> U. Wesel a. a. O., 1994, S. 136.

<sup>3</sup> Vgl. ebd., S. 136.

<sup>4</sup> Vgl. ebd., S. 136.



In kognatischen Gesellschaften stellt die *Mitgift* (bzw. *Aussteuer*) eine Institution dar, bei der es sich um ein 'Individualgeschäft' handelt, d. h. um ein Geschäft zwischen Einzelpersonen, etwa dem Vater der Frau und ihrem Bräutigam. Hier geht es um den Transfer von persönlichem Eigentum, der als Auszahlung einer vorweggenommenen Erbschaft der Tochter gilt.<sup>1</sup> Die Höhe der Mitgift bemisst sich nach der Höhe des Vermögens des Vaters und wird im einzelnen nach individuellem Erbrecht reguliert. Wenn der Erbfall eintritt, wird die bereits als Mitgift entrichtete Summe vom Erbteil abgezogen, das der Tochter zusteht. Während die Mitgift auf die materielle Sicherung der Tochter abzielt, ist ein solches 'individuelles' Prinzip in segmentären Gesellschaften weder notwendig noch denkbar, weil hier eine kollektive Ökonomie besteht.<sup>2</sup>

Mit dem *Brautpreis* wird kollektives Eigentum einer Lineage an die zukünftig verschwägerte Lineage übertragen. Der Brautpreis stellt einen Ausgleich für den Verlust von Arbeitskraft dar (wie noch ausgeführt wird), der in kognatischen Gesellschaften mit persönlichem Eigentum und individueller Wirtschaft nicht benötigt wird, da in dieser auch die Arbeit einer Person und die Resultate als individuelle Kategorien gelten. Sehr wichtig ist die Unterscheidung: "In agnatischen Gesellschaften mit Gentileigentum gibt es den Brautpreis, in kognatischen Gesellschaften mit Privateigentum die Mitgift".<sup>3</sup>

#### -> Ehekontrakt und Besitztransfer im Kontext westgermanischer Rechtsnormen

Nun soll über die allgemeinen Beobachtungen im kulturellen Vergleich hinaus, die bisher referiert wurden, auf historische Zusammenhänge eingegangen werden. Dabei blicke ich auf - zu erschließende - germanische, aber dann speziell auf spätere nordgermanische und isländische Rechtslage und ihre - wohlgemerkt - keineswegs identische Terminologie. Hieraus ergibt sich folgendes Bild - und zwar zunächst hinsichtlich der germanischen Phase: Es gab in älteren germanischen Rechtsauffassungen natürlich ebenfalls Konzepte, die den Gütertransfer bei der Heirat regelten, und zwar von der *Munt* und der *Aussteuer* oder *Brautgabe* bzw. *Morgengabe* bis zum *Wittum*.<sup>4</sup>

Der Terminus *Munt* - wohlgemerkt mit derselben Wurzel, aber mit inzwischen gewandelter Bedeutung (im Vergleich zum altisländischen *mundr*, auf den ich zurückkomme) - bezeichnet in den westgermanischen Rechten ein Schutzverhältnis, darunter die Verantwortung des Oberhauptes für die Mitglieder der Familie (was zum Teil auch Vasallen einschließt). Im Laufe des Mittelalters wird *Munt* zu einem familienrechtlichen Begriff: Sie steht insbesondere dem Vater als dem Muntherrn (Vormund) zu und erlischt bei weiblichen Angehörigen mit der Verheiratung, da sie in die *Munt* ("Ehevogtei")

<sup>1</sup> Vgl. ebd., S. 134; hier wird auf das römische Recht und das Bürgerliche Gesetzbuch verwiesen.

<sup>2</sup> Vgl. ebd., S. 134; ich erinnere dabei an die zitierten islamischen *Ma'dan* im Süd-Irak, die eine *patrilineare Erbfolge* haben, d. h. es wird an die Söhne vererbt; vgl. S. Westphal-Hellbusch a. a. O., 1991, bes. S. 179 f.

<sup>3</sup> U. Wesel a. a. O., 1994, S. 134.

<sup>4</sup> Vgl. dazu im Folgenden, wie jeweils zitiert wird: Eugen Haberkern, Joseph F. Wallach: *Hilfswörterbuch für Historiker. Mittelalter und Neuzeit. Erster Teil: A-K*, mit einem Geleitwort v. H. Oncken, 6. Aufl., Tübingen 1980; diess.: *Hilfswörterbuch für Historiker. Mittelalter und Neuzeit. Zweiter Teil: L-Z*, 7. Aufl., Tübingen 1987.

des Ehemannes übergeht. Bei männlichen Familienmitgliedern erlischt die *Munt*, sobald sie einen selbständigen Haushalt gründen oder in eine fremde Hausgenossenschaft übergehen, oder aber durch rechtsförmliche Aufhebung. Generell endet die *Munt* mit dem Tod des Vaters, wobei sie dann, soweit noch nötig, auf den nächsten volljährigen Verwandten übergeht, in aller Regel auf den ältesten Sohn (des Verstorbenen).<sup>1</sup>

Die *Aussteuer* bzw. *Brautgabe* ist zu verstehen als das Gut, das der Frau bei der Eheschließung vom Vater bzw. dessen Stellvertreter mitgegeben wird (ähnlich wie bei der *Munt*). Sie bildet einen Teil des "Frauengutes".<sup>2</sup> Der Terminus wird auch gebraucht, um den Besitzanteil der aus dem väterlichen Haushalt ausscheidenden Kinder zu benennen. Da die *Brautgabe* in einigen Rechten als Gabe der Frau an den Mann aufgefaßt wird, bezeichnet man sie auch als *Wittum*. Ursprünglich ist dieses der Preis, der für die Braut an den Verlober gezahlt wird. Später bezeichnet der Begriff die Zahlung für den Erwerb der *Munt* über die Frau. Daraus entsteht die Bedeutung des *Wittum* auch als *Muntschatz*. Schon historisch früh ist das *Wittum* vom Verlober der Braut überlassen worden; es nähert sich im Laufe der Zeit der Funktion der *Morgengabe* an und kann an deren Stelle treten. *Morgengabe* heißt die nach germanischem Recht vom Mann an die Frau am Morgen nach der Brautnacht gegebene *pretium virginitatis*. Ursprünglich beinhaltet sie nur Mobilien, später auch Immobilien, und sichert zunächst vor allem nach dem Tod eines Ehepartners die wirtschaftliche Situation des anderen, überlebenden Partners. Danach aber dient die *Morgengabe* wie auch das *Wittum* der eigentlichen Witwenversorgung und bleibt ein Leben lang Eigentum der Frau.<sup>3</sup> Teilweise fallen im Mittelalter diese beiden Institutionen ineins, teilweise verschwindet die *Morgengabe* und das *Wittum* bleibt, oder umgekehrt. In einigen deutschen Rechten wird als *Morgengabe* auch eine Gabe der Frau an den Mann bezeichnet, die sie der *Aussteuer* entnimmt. In Frankreich ist die Mitgift mit der *donatio propter nuptias* zum *douaire* verschmolzen, über das vor allem die Witwe verfügte.<sup>4</sup>

Im Vorwort der zitierten Bände wird erklärt, daß man bei den Darstellungen einen allgemeinen historischen Rahmen zugrunde legt, der von der Völkerwanderungszeit als Grenze in der Vergangenheit bis zur thematisch angemessenen zeitlichen Grenze in die Gegenwart reiche.<sup>5</sup> Die geographische Sicht umfaßt vor allem das deutsche Sprachgebiet, Mittel- und Westeuropa und England.<sup>6</sup> Informationen, die sich auf das übrige Europa, auf die Kolonien europäischer Staaten, auf Amerika und auf islamische Länder sowie auf China und Japan beziehen, werden allerdings beschränkt auf die knappe Darstellung von Hauptzügen in den betreffenden Verwaltungen. Ganz abgesehen wird dagegen explizit von den "Eingeborenenstaaten Afrikas und Amerikas".<sup>7</sup> Über Skandinavien speziell erfährt man wenig.

<sup>1</sup> Vgl. E. Haberkern, J. F. Wallach a. a. O., 1987, S. 436 f.

<sup>2</sup> Vgl. diess. a. a. O., 1980, S. 54.

<sup>3</sup> Vgl. diess. a. a. O., 1987, S. 665.

<sup>4</sup> Vgl. ebd., S. 433.

<sup>5</sup> Diess. a. a. O., 1980, S. 11; dieser Gedanke wird hier sinngemäß ausgedrückt; vgl. auch S. 12 (Vorwort zur 1. Aufl., 1935).

<sup>6</sup> Vgl. ebd., S. 12.

<sup>7</sup> Ebd., S. 12.

Vor dem Hintergrund dieser Auslassungen resümiere ich zuerst die kontrastierende Qualität des Brautpreises in segmentären Gesellschaften, bevor ich auf die altnordische Situation zu sprechen komme.

In der Sozialethnologie wird darauf hingewiesen, daß kein adäquater 'moderner' Begriff existiert, der sämtliche sozioökonomischen Funktionen dieser Institution umfaßt.<sup>1</sup> Der Brautpreis dient als "Beweiszeichen", d. h. als Symbol für den Ehevertrag, als "Pfand" für die gute Behandlung der Frau in der Lineage des Ehemannes, als Sicherung des "Aufsichtsrechts" der Abstammungsgruppe der Braut über ihre Behandlung und als "Stabilisator" der Ehe.<sup>2</sup> Er ist als Ausgleich für die gesellschaftlichen und biotischen Potentiale der Frau zu werten, und nicht selten bemißt sich dessen Höhe nach dem Status des Bräutigams. Als unweigerlich erforderliche Zahlung reguliert der Brautpreis die Nachfrage nach Frauen (die in polygynen Gesellschaften im Prinzip unbegrenzt ist), jedoch ohne daß sich dadurch ein "Kauf" entwickelt, der den 'Erwerb' der Frau als 'Ware' bedeutet;<sup>3</sup> sie tritt zwar mit der Heirat in die Lineage des Ehemannes ein, wird aber keineswegs "Eigentum" der Schwiegergruppe. Insgesamt ist der heutige europäische Eigentumsbegriff im Zusammenhang mit Frauentausch, Eheschließung und Besitztransfer in segmentären Gesellschaften generell als problematisch zu bewerten.

#### -> Ehevertrag und Gütertausch im Altnordischen

In der altisländischen Überlieferung sind die Brautgabe, *mundr*,<sup>4</sup> und die Mitgift (d. h. alle Güter, die die Braut von zu Hause begleiten), *heimanfylgja*,<sup>5</sup> bezeugt. Während die Regularien des *mundr* in der *Grágás* verzeichnet sind, wird die *heimanfylgja* hier nicht erwähnt. Man hat daraus gefolgert, daß die Ausstattung der Braut in Form der *heimanfylgja* eher eine persönliche Angelegenheit gewesen sei, die für die Gemeinschaft nur am Rande relevant war: "(I)t was not society's concern; it was purely a family affair to decide the size of the dowry - in clear contrast to the bridewealth".<sup>6</sup> Es mag, so viel sei hier zunächst festgestellt, überraschen, daß die Mitgift in den Gesetzestexten nicht vorkommt, wenn man diese Situation mit dem oben (in Anlehnung an Haberkern/ Wallach) umrissenen westgermanischen Kontext vergleicht.

Anders stellen sich, folgt man T. A. Vestergaard, die Verhältnisse im weiteren altnordischen Kontext dar. Denn die altnorwegischen *Ældre Gulapingslög*<sup>7</sup> beispielsweise thematisierten den Transfer des *mundr* und der *heimanfylgja* als übliche Transaktion bei der Heirat.<sup>8</sup> Diese erhält die Braut von ihrem

<sup>1</sup> Vgl. Neues Wörterbuch der Völkerkunde a. a. O., 1988, S. 71 f. (Brautpreis, Brautpfand, F. Klausberger).

<sup>2</sup> Ebd., S. 71.

<sup>3</sup> Ebd., S. 71.

<sup>4</sup> Vgl. W. Baetke a. a. O., 1987, S. 429: "*mundr* m." - "Summe, die der Bräutigam für die Braut zahlen muß (geht nach der Hochzeit in das Eigentum der Frau über, daher auch) Brautgabe".

<sup>5</sup> Vgl. ebd., S. 242: "*heimanfylgja* f." - "Mitgift".

<sup>6</sup> K. Hastrup a. a. O., 1990, S. 44-58 (Kinship in medieval Iceland), S. 53.

<sup>7</sup> Vgl. Lexikon der altnordischen Literatur a. a. O., 1987, S. 102 f. (Gesetze), hier u. a. zu den altnorwegischen *Gulapingslög*, aufgezeichnet um 1100, wobei die erhaltenen Handschriften aus viel späterer Zeit stammen.

<sup>8</sup> Vgl. T. A. Vestergaard a. a. O., 1988, S. 188.

Rechtsvertreter, meist von Vater oder Bruder als dem nächsten männlichen Verwandten, während der Bräutigam den *mundr* - ebenfalls an die Braut - entrichtet; dabei solle der Wert der Brautgabe (*mundr*) mindestens dem Wert der Mitgift (*heimanfylgja*) entsprechen.<sup>1</sup>

Außerdem heißt es, daß in den skandinavischen - gemeint sind wohl die norrönen - Quellen die "Kaufehe" nicht bezeugt sei.<sup>2</sup> Das bedeutet, daß eine Tochter nicht verheiratet worden ist, um - wie in einer Reihe anderer Kulturen üblich - ihrer Familie die nötigen finanziellen Mittel einzubringen, mit denen der Sohn optimal verheiratet und dadurch Prestige gewonnen werden kann.<sup>3</sup> Ganz im Gegenteil können die Zahlungen der beiden Parteien, von denen die Allianz geschlossen wird, d. h. die Brautgabe von der Seite des Bräutigams und die Mitgift von der Seite der Braut, zumindest zeitweilig der Frau zufallen.<sup>4</sup> Allerdings verbinden beide Gruppen mit ihren Leistungen auch Forderungen, und im Blick darauf behalten sie den Anspruch auf das investierte Vermögen, bis sich mit der Geburt von Nachkommen die Erwartungen erfüllen.<sup>5</sup>

Danach, so heißt es, seien die Kinder die rechtmäßigen Erben von Mutter *und* Vater. Allerdings bezeichnet T. A. Vestergaard die Verwandtschaftsordnung als agnatisch und patrilinear. Im einzelnen wird ausgeführt, wieder vor allem bezogen auf die *Gulapingslög*, daß mit dem Tod der Ehefrau und Mutter die Brautgabe und die Mitgift an die Kinder des Ehepaares übergehen: "If she got children, the dowry and the bridegift would devolve on these at her death and thus remain in both families, i.e. in the matriline of the bride's family (ZS) and in the patriline of the groom's family (S)".<sup>6</sup> Die Güter verbleiben also in beiden Familien, was damit begründet wird, daß z. B. ein Sohn in der Perspektive der Verwandten seiner Mutter (d. h. matrilinear), etwa als Sohn der Schwester, dieser Gruppe angehört. Analog dazu zählt er in der Sicht der Gruppe seines Vaters (d. h. patrilinear), als dessen Sohn, zu dieser. Dabei werden der *mundr* und die *heimanfylgja* wie folgt weitergegeben: Die Mitgift wird stets von einer 'brautgebenden' an eine 'brautnehmende' Partei überführt. Die Brautgabe jedoch, die ebenfalls bei der Eheschließung transferiert wird, bleibt bei der Patrilineage des Ehemannes (als deren Mitglied nach ihrer Heirat auch die Ehefrau gilt). Dieser Besitz geht, wenn die Frau stirbt, auf die Söhne des Ehepaares über. Die Herkunftsgruppe der Frau partizipiert an dieser Ordnung ganz einfach deshalb, weil die Erben der Frau ihre Söhne sind. Sie werden zwar originär ihrer väterlichen Lineage zugerechnet, aber sie sind zugleich auch mit ihrer mütterlichen Lineage in biotischer Hinsicht verwandt.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Vgl. dazu außerdem ders. a. a. O., 1991, S. 22; hier führt er aus: "(T)he bride-gift from the groom should at least match the dowry provided by her family which implies that women should marry equals or superiors in terms of wealth".

<sup>2</sup> Vgl. ebd., S. 27.

<sup>3</sup> Vgl. ebd., S. 27.

<sup>4</sup> Vgl. ebd., S. 27, und außerdem M. Clunies Ross a. a. O., 1994, S. 92; sie bekräftigt dies: "(B)oth bride-payment and dowry were the property of the bride, though often administered by the husband".

<sup>5</sup> Vgl. T. A. Vestergaard a. a. O., 1988, S. 188; dazu heißt es: "The prestations from both sides ended up in the hands of the bride, at least for some time, but each family maintained a claim on its own contribution until the bride got children".

<sup>6</sup> Ebd., S. 188; die Abk. "ZS" bedeutet 'Sohn der Schwester', "S" meint 'Sohn'.

<sup>7</sup> Vgl. ebd., S. 188; er formuliert: "Over generations the course of the prestation would be that the bridegift passed on within the patriline via the wives married into it, while the dowry passed on between patrilines, from bridegiving to bridgetaking families".

Sozialethnologisch argumentiert zielt die Reproduktion von Nachkommen in männlich formierten Gesellschaften primär auf die Kontinuität der Patrilineage. Matrilinearität existiert in patrilinearen Gesellschaften normalerweise nicht. Die Patrilinearität wird gewährleistet dadurch, daß eine Ehefrau in die Gruppe des jeweiligen Ehemannes übertritt und die Kinder der väterlichen Lineage zugerechnet werden. Bei Matrilinearität würden die Kinder der Abstammungsgruppe der Mutter zugerechnet. Der Umstand, daß die Kinder mit beiden Seiten im engeren Sinne biotisch verwandt sind, führt zu einer Solidaritätsbindung, die dadurch bekräftigt ist, daß eine Ehefrau und junge Mutter mit der Geburt von Kindern eine quasi verwandtschaftliche Beziehung zwischen ihrer genealogischen und der verschwägerten Gruppe etabliert. Das zieht aber keine weiteren Transaktionen nach sich, die über den bereits vollzogenen Besitztransfer bei der Allianzbildung hinausgehen.<sup>1</sup>

Nun stellt sich allerdings die Frage, inwieweit diese agnatischen Konstellationen mit den Strukturen des Saga-Sozialsystems bzw. der isländischen Gesellschaft in der Wikingerzeit zu tun haben, die insgesamt in der Nordistik, wie bereits ausgeführt, überwiegend als kognatisch beurteilt werden. Dieses Problem greife ich im Fazit zu diesem Abschnitt auf. Zuvor gehe ich auf weitere gesellschaftliche Institutionen segmentärer Gesellschaften ein, um sie mit der sozialen Situation, wie sie in der altnordischen Überlieferung dargestellt wird, zu kontrastieren; dadurch können sowohl Gemeinsamkeiten als auch Unterschiede (zunächst ansatzweise) verdeutlicht werden.

#### \* Der Brautpreis als Äquivalent für die Nachkommen in patrilinearen Gesellschaften

In patrilokalen Gesellschaften (in denen die jung vermählte Ehefrau zum Ehemann übersiedelt) wechselt die Arbeitskraft der in die Schwiegergruppe gegebenen Frau zu dieser neuen Gruppe. Ihre Arbeitskraft, und später auch die Arbeitskraft der Nachkommen, die patrilinear dem väterlichen Clan zugerechnet werden, kommen entsprechend der Lineage des Mannes zugute. Dabei wird einmal mehr deutlich, daß der Brautpreis in agrarischen, patrilinearen und patrilokalen Gesellschaften, in denen die Landwirtschaft im wesentlichen auf der Arbeit des Mannes beruht, nicht als Ausgleich für den Verlust der Arbeitskraft der Frau im Haushalt aufzufassen ist.<sup>2</sup> Denn auch in diesen sozialen Kontexten wird die Hausarbeit im engeren Sinne wohl nicht hoch bewertet.<sup>3</sup> Wenn die Männer die landwirtschaftliche Arbeit bestreiten, bedeutet der Gütertransfer bei der Heirat eine Entschädigung an die Lineage der Braut für den "Verlust" ihrer Kinder und insbesondere wieder ihrer Söhne, deren Arbeit später der Patrilineage zugute kommen wird.<sup>4</sup> Der Grund hierfür ist, daß die Nachkommen der Frau nicht ihrer Abstammungsgruppe, sondern patrilinear dem verschwägerten Clan zugerechnet werden. Die "Ausgleichszahlung" richtet

<sup>1</sup> Vgl. dazu auch hier wieder K. E. Müller a. a. O., 1984, S. 224 f.; diese Zusammenhänge greife ich im Blick auf exemplarische *Isländersagas* insbesondere auf in Kapitel V, 2b-2d.

<sup>2</sup> Vgl. U. Wesel a. a. O., 1994, S. 134.

<sup>3</sup> Vgl. K. E. Müller a. a. O., 1984, etwa S. 190.

<sup>4</sup> Vgl. U. Wesel a. a. O., 1994, S. 134.

sich entsprechend nur tendenziell auf die weibliche Arbeitskraft,<sup>1</sup> aber ganz wesentlich geht es um das Potential von ökonomischem Zugewinn und sozialem Prestige, das die erwarteten Nachkommen für die Patrilineage versprechen. Für agrarische patrilineare Gesellschaften gilt entsprechend als Formel: "Brideprice is childprice".<sup>2</sup> Resümierend kann man sagen, daß mit dem Brautpreis der wirtschaftliche Verlust ausgeglichen wird, der der Lineage der Brautgeber entsteht. Mit anderen Worten: Die Lineage, die Arbeitskraft verliert, erhält eine wirtschaftliche Entschädigung.

Im Falle einer Trennung, wenn eine Frau im patrilinearen System ihren Ehemann verläßt, braucht der Brautpreis von der Gruppe der Frau dann nicht zurückgezahlt werden, wenn bereits Kinder geboren worden sind; die Kinder sowie ihre Arbeitskraft und ihre weiteren Potentiale verbleiben, der Patrilinearität entsprechend, in der väterlichen Lineage: "Das Vieh ist, wo die Kinder nicht sind", lautet eine Redewendung der Afrikaner.<sup>3</sup> Eine interessante Beobachtung ist, daß die Höhe des Brautpreises oft mit der des Blutgeldes übereinstimmt, das für die Tötung eines Menschen als Ausgleich fällig wird.<sup>4</sup> Es geht hier um festgelegte Leistungen, die jedes Mitglied einer Lineage für diesen Verband zu erbringen imstande und verpflichtet ist. Der gemeinschaftliche, verbindliche Normen- und Moralkodex sieht spezielle Aufgaben und Rollen vor, deren Zuweisung von der Stellung der betreffenden Person in der Lineage und von ihrem Geschlecht, Alter und Sozialstatus abhängig ist.

Im Unterschied zu patrilinearen Systemen stellt der Brautpreis in matrilinearen Gesellschaften einen Ausgleich für den Verlust der Arbeitskraft der Frau dar, wenn sie patrilokal mit ihrer Heirat zur Gruppe des Ehemannes umsiedelt, aber nicht für den Verlust an Nachkommen, weil diese der Lineage der Mutter zugerechnet werden.<sup>5</sup> Der Brautpreis wird also in matrilinearen Gesellschaften nur bei Patrilokalität, nicht bei Matrilokalität fällig, mithin dann nicht, wenn die Frau nach der Eheschließung am angestammten Wohnort bleibt und der Mann hierhin umzieht. Die Begründung dafür lautet: "Meistens wird in matrilokalen Gesellschaften die Landarbeit von Frauen geleistet. Die Männer jagen, roden oder bauen Häuser. Und die Frauenarbeit wird höher bewertet. Männerarbeit ist nicht so wichtig. Deshalb gibt es keinen Ausgleich".<sup>6</sup> In matrilinearen Gesellschaften, die gleichzeitig patrilokal organisiert sind und in denen die Landwirtschaft zum großen Teil von Frauen verrichtet wird, gleicht also die ökonomische Transaktion bei der Eheallianz den Verlust der Arbeitskraft der Braut aus. Hier, im patrilokalen System, wechselt die junge Frau ihren Wohnsitz, so daß ihre Herkunftsgruppe diese Arbeitskraft einbüßt.<sup>7</sup>

---

<sup>1</sup> Vgl. ebd., S. 134.

<sup>2</sup> Ebd., S. 135.

<sup>3</sup> Vgl. ebd., S. 135.

<sup>4</sup> Vgl. ebd., S. 135.

<sup>5</sup> Vgl. ebd., S. 135.

<sup>6</sup> Ebd., S. 138.

<sup>7</sup> Vgl. ebd., S. 138; vgl. dazu ebenfalls Louise Lamphere a. a. O., 1974, S. 97-112 (Strategies, cooperation, and conflict among women in domestic groups), bes. S. 98 ff.; sie bestätigt diese Ausführungen.

\* Die ökonomische Transaktion als Äquivalent für das weibliche Reproduktionspotential im Altisländischen

Eine Ehe wird folglich in vorstaatlichen Gesellschaften nicht zuletzt dadurch verbindlich geschlossen, daß der Brautpreis ordnungsgemäß entrichtet wird. Über das Verfahren und die Funktionen im einzelnen besteht Konsens in der neueren Ethnologie. Im Grundsatz erkennen viele matrilineare und (vielleicht überraschend, ebenfalls) patrilineare Gesellschaften die Vaterschaft eines *Genitors* - die insbesondere in sozioökonomischer Hinsicht interessant ist - nur dann an, wenn der Brautpreis korrekt gezahlt worden ist. Die mit Vertragsabschluß und Besitztransfer etablierte rechtskräftige Verbindung ist die Voraussetzung dafür, daß die Kinder des Paares als dessen *legitime Nachkommen* gelten. Nur dann besitzen sie alle entsprechenden Rechte, die etwa die wirtschaftliche Situation, darunter den Besitz und die Erbordnung, betreffen, und haben sämtliche Pflichten, die sich z. B. auf die Zahlung von Bußgeldern oder Abgaben, aber auch auf gewisse immaterielle Leistungen beziehen. Auf der anderen Seite wird auch das Ende einer Eheverbindung in vielen Gesellschaften vor allem an die Rückgabe des Brautpreises gebunden, seltener an den Tod eines Partners oder eine etwaige Scheidung.<sup>1</sup>

Auch für den altnordischen Kontext sind die gesellschaftlichen Funktionen ehelicher Nachkommen wesentlich: "Marriage was required for the offspring of a union between a man and a woman to be legitimate, that is to count as full heirs to their parents' property".<sup>2</sup> Dafür, daß die Kinder als legitim und folglich als rechtmäßige Erben ihrer Eltern gelten, müssen also - gemäß der *Grágás* im *fasta þátr* - mehrere Formalitäten erfüllt sein: Zuerst ist die Verlobung (*festar*) wichtig, d. h. die Vereinbarung der Modalitäten für die Eheallianz, die gebildet werden soll; dann der Besitztransfer (*mundr*), und schließlich das Heiratsritual (*brúðlaup*).<sup>3</sup> Auch die *Íslendingasögur* bringen diese Regularien zum Ausdruck, als unerläßliche Maßnahmen für die Bildung einer verbindlichen Eheallianz, und zwar, folgt man R. Frank, stereotyp in einer bemerkenswerten Übereinstimmung mit der *Grágás*.<sup>4</sup>

Erst die legitimen Kinder aus einer Ehe, insbesondere die Söhne, gewährleisten (wie noch detailliert ausgeführt wird) in der *Grágás* und, in gewisser Weise vergleichbar, in den *Íslendingasögur* das Fortbestehen der Verwandtengruppe (ein Wort, das an der Stelle im allgemeinsten Sinne verstanden werden soll). Gemessen an den Sagas, so viel kann hier vorab konstatiert werden, garantieren männliche und weibliche (und in bestimmtem Umfang ebenfalls illegitime) Nachkommen nicht nur in biotischer, sondern auch in sozialer und ökonomischer Hinsicht die Kontinuität der isländischen Gesellschaft im "Sagauniversum".

<sup>1</sup> Vgl. Neues Wörterbuch der Völkerkunde a. a. O., 1988, S. 71 f. (Brautpreis, Brautpfand, F. Klausberger), bes. S. 71; auch diese Themen werden bei der eingehenden Analyse exemplarischer *Isländersagas* wichtig sein.

<sup>2</sup> K. Hastrup a. a. O., 1985, S. 90.

<sup>3</sup> Vgl. ebd., S. 90; sie formuliert: "In order to produce legitimate heirs, a marriage had to consist of three elements: *festar* ('betrothal'), *mundr* ('bridewealth'), and *brullaup* (*brúðlaup*) ('wedding')".

<sup>4</sup> Vgl. R. Frank a. a. O., 1973, S. 476.

---

\* Fazit

Neuere nordistische Forschungsansätze beschreiben zum einen, daß das soziale Handeln im Altisländischen vielfach auf gesellschaftliches Gleichgewicht bzw. auf dessen Wiederherstellung ziele. Zum anderen konstatiert man auch ein Gewinnstreben, das, gleichsam marktwirtschaftlich orientiert, den Zugewinn von Allianzen, die Anhäufung von (persönlichem) Vermögen und insgesamt die Steigerung von Prestige und Macht ansteuere.

Dieses widersprüchliche Bild, in dem sich einerseits auf Reziprozität basierende soziale Aktivitäten abzeichnen, und andererseits auf Akkumulation von Besitz und Einfluß zielende Strategien, die im Grundsatz eine ungleiche Verteilung bedeuten, macht Begriffsklärungen erforderlich. Wie läßt sich das in den *Íslendingasögur* präsentierte Gesellschaftssystem charakterisieren? Während die Ethnologie Reziprozität als die zentrale, die Balance garantierende Norm der kollektiven vorstaatlichen Gesellschaft definiert, weisen demgegenüber Gewinnstrategien auf eine marktwirtschaftliche Dynamik hin, die vorwiegend im vergleichsweise 'modernen' staatlichen Sozialgefüge anzutreffen ist.

Welche Kategorie setzen aber die *Isländersagas* voraus? Reflektieren sie ein vorstaatliches, 'archaisches', egalitär strukturiertes und somit balanciertes Gemeinwesen (das, wie sich fast von selbst versteht, in der erzählten Zeit angesiedelt wird)? Oder präsentieren sie eine eher geschichtete, tendenziell 'feudalstaatliche' Ordnung (die in die Richtung der Strukturen weist, die im kontinentalen europäischen Hochmittelalter, d. h. zur Saga-Erzählzeit, anzutreffen sind)? Mit anderen Worten: Sind im erstgenannten Sinne sogenannte elementare oder im letztgenannten Sinne komplexe Konzeptionen anzutreffen?

Oder sollten in gewisser Weise beide Modelle in den Sagas Thema sein, auch wenn diese sich in ihrer Systematik grundlegend unterscheiden? Koexistieren sie, werden sie differenziert und dezidiert voneinander abgegrenzt, oder werden sie im "Sagauniversum" als eine (in der Ethnologie sogenannte) "komplexe Gesellschaft" dargestellt? Auf diese Problematik konzentriert sich im weiteren vor allem Kapitel III, 5. Hier sei aber eine einführende Skizze "elementarer" und "komplexer" Strukturen vorangestellt, wie sie in der Ethnologie und Nordistik diskutiert werden.



-> Strukturmerkmale später "komplexer Gesellschaften" in der Ethnologie

In der Ethnologie wird die "komplexe Gesellschaft" charakterisiert als heterogenes soziales Milieu mit Tendenzen zur Regelmäßigkeit:

"Für den Gesellschaftstypus, der weder wie der 'einfache' vom Brauchtum bestimmt, noch wie der 'moderne' durch die Institutionen der westlichen Gemeindeverfassung geprägt ist, hat Eisenstadt (1961) den Ausdruck 'komplex' vorgeschlagen. Idealtypisch sind solche Gesellschaften, in denen heute der größte Teil der Menschheit lebt, nicht vom Bürgersinn, aber auch nicht von der Klansolidarität getragen; sie passen in das Entwicklungsschema von der *societas* zur *civitas* (Morgan) allenfalls als Übergangsphänomen. Doch hat das manchmal brüchige Mosaik aus unterschiedlichen Sinnsetzungen und Ordnungsfragmenten eine überraschende Dauerhaftigkeit bewiesen".<sup>1</sup>

Wenn hier auf die Unterscheidung zwischen Stadt und Land angespielt wird, so ist das, wenn man einerseits an die Situation im frühen und hohen Mittelalter (sowohl in Kontinenteuropa als auch in Island und Skandinavien) denkt, und andererseits die Sachlage im "Sagauniversum" berücksichtigt, sicher ein deutlicher historischer Vorgriff. Allerdings erscheint der Blick auf diese vergleichsweise (d. h. im Vergleich zur Thematik dieser Dissertation) breiter angelegten ethnologischen, teilweise auch soziologisch orientierten Ausführungen sinnvoll, um die isländischen Konstellationen - vor allem in struktureller Hinsicht - klarer erkennen und damit deutlicher abgrenzen zu können.

Für die Charakterisierung der "komplexen Gesellschaft" ist Max Webers Auffassung vom "Nebeneinandergelten verschiedener, einander widersprechender Ordnungen innerhalb des gleichen Menschenkreises" zu beachten.<sup>2</sup> Für die Träger einer "komplexen Gesellschaft" ist es demnach offenbar weniger wichtig, das breite Angebot zu nutzen, das sich aus der Koexistenz verschiedener, auch widersprüchlicher Kulturelemente ergibt. Entscheidend sind vielmehr "unterschiedliche Vertrautheitsgrade, die die eigenen und die fremden Kulturelemente im Sinne eines 'konzentrischen Dualismus' (Lévi-Strauss) anordnen - als Spannung zwischen Innen und Außen oder Eigen und Fremd".<sup>3</sup>

Die Ethnologie zeigte sich dem vielschichtigen Phänomen und der Phänomenologie "komplexer Gesellschaften" erst nach und nach gewachsen. Mit der in den vierziger Jahren entstandenen "Stadt-Anthropologie" hat man sich methodisch neu orientiert. Es ist erkannt worden, daß viele Stammesgesellschaften - infolge ihrer "Kolonialisierung", bleibt zu ergänzen - zu Bestandteilen "komplexer Gesellschaften" geworden sind. Das erforderte eine Erweiterung des ethnologischen Horizontes. Einige Konsequenzen daraus werden so beschrieben:

<sup>1</sup> Wörterbuch der Ethnologie a. a. O., 1987, S. 110-113 (Komplexe Gesellschaft, B. Streck), S. 110.

<sup>2</sup> Ebd., S. 110.

<sup>3</sup> Ebd., S. 113.

"(D)er Gegensatz zwischen Land und Stadt wurde als Kontinuum (Southall) erkannt, auf dem Kulturelemente in beide Richtungen transportiert werden, und die Mitglieder komplexer Gesellschaften erschienen wie Pendler zwischen verschiedenen departments of social life (Epstein). Die reichhaltigen (multiplexen) Sozialbeziehungen der einfachen Gesellschaften verschwanden aber in komplexen Zusammenhängen keineswegs; sie lösten sich nicht in die Vielzahl einfacher Beziehungen auf, mit denen der Mensch der modernen Gesellschaft einen großen Teil seines Lebens bestreitet. Teils wurden die Bindungen der Verwandtschaft und der Nachbarschaft in die Stadt mitgenommen, teils bildeten sich neue Primärgruppen, in denen wiederum dieselben Prinzipien von Reziprozität, Solidarität und Seniorität (galten)".<sup>1</sup>

Neuere Ansätze in der Ethnologie haben ergeben, daß die sogenannte "Personen-Orientierung",<sup>2</sup> mit der einem Mangel an institutioneller Sicherheit häufig begegnet wird, für die "komplexe Gesellschaft" typisch ist. Diese Erkenntnis führt im weiteren zum transaktionalen Netzwerkbegriff.<sup>3</sup>

Bei der Entwicklung der "Ethnologie komplexer Gesellschaften" sei man "evolutionistischen Vereinfachungen" überzeugend entgegengetreten";<sup>4</sup> man habe erkannt, daß in Kontexten, in denen die Traditionen ihre Dominanz verloren und Wahlmöglichkeiten zugenommen haben, neue Normsetzungen eine Chance erhalten.

Als eines der zentralen Strukturmerkmale "komplexer Gesellschaften" ist für meinen Kontext, d. h. vor allem zunächst für das Saga-Sozialsystem, insbesondere die "Patronage" von Interesse, d. h. die "verfestigte instrumentelle Freundschaft mit eindeutigem Gefälle",<sup>5</sup> die in dieser Gesellschaftsform als die "Primärbeziehung" gilt.

#### -> "Elementare" und "komplexe" Sozialstrukturen in der Nordistik

In kulturhistorischer Sicht entwickelten sich *komplexe* Sozial- bzw. Verwandtschaftsstrukturen aus *elementaren* Systemen, erläutert in der Nordistik etwa T. A. Vestergaard;<sup>6</sup> für die Wikingerzeit und das Hochmittelalter im Norden (so formuliere ich gemäß der in der Dissertation relevanten Periodisierung) könnten erstere vorausgesetzt werden.

Das Verfahren bei der Heirat etwa sei im Island der Wikingerzeit nicht in einer Weise geregelt, die für (nachstehend spezifizierte) *elementare* Systeme - die man auch als agnatische Strukturen bezeichnen könnte - typisch ist. Das zeige sich daran, daß die altnordischen Quellen weder in der Verwandtschaftsterminologie noch bei den Heiratsbestimmungen entsprechende Aussagen machten. Zudem wiesen die Möglichkeiten bei der

<sup>1</sup> Ebd., S. 111.

<sup>2</sup> Ebd., S. 111.

<sup>3</sup> Vgl. Kapitel II, 1.

<sup>4</sup> Wörterbuch der Ethnologie a. a. O., 1987, S. 110-113 (Komplexe Gesellschaft, B. Streck), S. 111.

<sup>5</sup> Ebd., S. 112; dazu heißt es: "Der ungleiche Tausch von ökonomischer Hilfe gegen Loyalität hat im Zeitalter der formalen Demokratie zu neuen Erscheinungen wie Stimmenkauf und Handel mit den Stimmen der jeweiligen Klientschaft geführt".

<sup>6</sup> Vgl. T. A. Vestergaard a. a. O., 1991, S. 23.

Partnerwahl auf eine *komplexe* Systematik hin. Denn während man in *elementaren* Sozialkontexten den Ehegatten aufgrund interner Kriterien wähle, die insbesondere die soziopolitischen männlichen Beziehungen innerhalb der Gruppen betreffen, seien in *komplexen* Gefügen kulturelle Charakteristika für die Wahl entscheidend, die sich auf die Verbindungen der Mitglieder der Gruppen mit der 'äußeren Welt' bezögen.<sup>1</sup>

Hingegen sei in der Wikingerzeit bzw. im hochmittelalterlichen Norden die Entscheidung für einen Ehepartner nicht reglementiert worden (bzw. nur hinsichtlich der von Rechts wegen ausgenommenen Verwandtschaftsgrade). Das weise auf *komplexe* Verwandtschaftsstrukturen hin, die die Eheschließung ungeachtet kollektiver und statt dessen aufgrund persönlicher Interessen erlaube.

Im Grundsatz, so T. A. Vestergaard weiter, ähnelten *komplexe* und *elementare* Strukturen einander, obwohl also erstere überwiegend durch kulturelle und letztere vor allem durch soziale Prämissen bestimmt würden.<sup>2</sup> Diese Differenzierung soll offenbar bedeuten, daß man hierbei zwischen individuellen Vorlieben und kollektiv relevanten Regeln unterscheiden muß - wobei allerdings beide gleicherweise, wenn auch in verschiedenem Maße, gesellschaftliche Werte beinhalten und praktikabel sein müssen.

Damit bleiben indessen die Kriterien für eine Unterscheidung von sozialen und kulturellen Elementen noch immer relativ unbestimmt. Soll man hierbei vielleicht davon ausgehen, daß 'soziale' *elementare* Prinzipien notwendigerweise auf gemeinschaftliche, vielleicht sogar (provokativ, in einem rousseauistischen Sinne formuliert) auf 'natürliche' Gesellschaftsstrukturen hindeuten, während 'kulturelle', *komplexe* Prozesse auf (wiederum provokativ, im evolutionistischen Sinne formuliert) 'weiter entwickelte', stärker individualisierte gesellschaftliche Konzeptionen aufmerksam machen?<sup>3</sup> Tatsächlich wird man vielmehr davon ausgehen dürfen, daß soziale und kulturelle Kriterien gleichermaßen kulturell bedingt und kulturspezifisch sind, und daß sich soziale und kulturelle Kategorien in jeder Gesellschaft wechselseitig bedingen (wie es in T. A. Vestergaards Argumentation zumindest anklingt).

#### \* Perspektive: Das "Sagauniversum" als Reflex einer frühen "komplexen Gesellschaft"?

Die neuere, ethnologisch und (in thematischer Hinsicht) gleichsam 'integrativ' orientierte Sagaforschung diskutiert - ohne bereits auf endgültige Ergebnisse zurückgreifen zu können - die Koexistenz von einander im Grunde ausschließenden sozialen Strukturen in den *Íslendingasögur*.

Bisher besteht ein Konsens darüber, daß die Gesellschaft in den *Isländersagas* als ein primär kognatisches System aufzufassen sei, das dabei nur Tendenzen der agnatischen Systematik aufweise. Damit stellt sich die Frage, die sich im Prinzip noch an die nordistische Forschung anschließt, inwieweit es

<sup>1</sup> Vgl. ebd., S. 22 f.

<sup>2</sup> Vgl. ebd., S. 22.

<sup>3</sup> Vgl. meine kritische Diskussion in Kapitel III, 2, Exkurs, der sich sogleich anschließt.

grundsätzlich legitim ist, die Prozesse der exogamen Eheschließung als Erklärungsmodell für das in den Sagas Erzählte heranzuziehen. Gegen ein solches Vorgehen könnte eingewendet werden, daß die Exogamie ein entscheidendes Regulativ speziell vorstaatlicher Lineage-Gesellschaften darstellt, während aber die *Íslendingasögur* insgesamt lediglich sekundär als agnatisch, aber im wesentlichen als patrilinear beschrieben werden. Es sei daran erinnert, daß die agnatische Verwandtschaft charakterisiert ist durch einlinige Abstammungsgruppen, die sich als Lineages voneinander abgrenzen. Die Kinder gelten entweder nur mit den Angehörigen der Mutter (bei Matrilinearität) oder lediglich mit denen des Vaters (bei Patrilinearität) als verwandt. Dagegen wird die kognatische Verwandtschaft, auch als Blutsverwandtschaft bezeichnet, dadurch bestimmt, daß sämtliche Mitglieder einer Familie als miteinander verwandt betrachtet werden (ganz so, wie wir das in unserer Gesellschaft heute kennen). Nicht immer werden, soweit ich sehe, diese Muster in der Sagaforschung expliziert bzw. differenziert. Ebenfalls häufig bloß implizit bezieht man sich auch auf die Regularien der Exogamie (wobei auch der Terminus oftmals nicht ausdrücklich genannt wird) und auch der Verwandtschaftsordnung segmentärer Gesellschaften, ohne jedoch eine das Saga-Sozialsystem umfassend bestimmende agnatische Struktur belegt zu sehen.

Meines Erachtens werden die genannten Mechanismen der Verwandtschaft und der Exogamie faktisch auch in den *Isländersagas* geschildert (was daneben auch für Rechtsabschnitte in der *Grágás* gilt).<sup>1</sup> Die zentrale Richtlinie bei Besitztransfer und Frauentausch bildet offenbar die Reziprozität, wie bereits die soziale Netzwerkanalyse der *Heiðarvíga saga* verdeutlicht hat; es ist hier nach meiner Auffassung die planvolle Absicht der Protagonisten, einen akzeptablen Ausgleich zu schaffen und die gesellschaftliche Balance zu gewährleisten.

In den *Isländersagas* zeichnet sich also nicht ausnahmslos das kognatische, sondern ganz wesentlich auch das agnatische Verwandtschaftssystem ab. Neben Zügen der egalitären Gesellschaftsordnung sind außerdem Tendenzen zu erkennen, die an die stratifizierte (d. h. an die ansatzweise hierarchische) Ordnung erinnern. Kann damit das Sozialsystem der *Isländersagas* möglicherweise als "komplexe Gesellschaft" identifiziert werden?

Das spezifische "Sagauniversum" mit seinem speziellen Geschichtshorizont - das aber keinesfalls als historisch authentisch bzw. im historiographischen Sinne verlässlich zu bewerten ist - zeigt eine gesellschaftliche Situation, die in gewisser Weise der eben vorstellten Beschreibung "komplexer Gesellschaften" zu korrespondieren scheint. Denn auch die *Isländersagas* lassen konkurrierende Strukturen erkennen, die innerhalb Islands und in der Beziehung zwischen Island und Norwegen festzustellen sind. Damit soll aber noch nichts über die tatsächlichen historischen Bedingungen in Island (soweit sie bekannt sind bzw. sich erschließen lassen) ausgesagt sein.

Die Saga-Erzählungen lassen (wie bereits angedeutet worden und nach dem folgenden Exkurs zu vertiefen ist) in besonderer Weise, und dabei nur scheinbar widersprüchlich, eine Koexistenz erkennen: Erstens werden für segmentäre Gesellschaften charakteristische und zweitens für komplexe

---

<sup>1</sup> Vgl. Kapitel III, 4.

Gesellschaften typische Strukturelemente ins Bild gesetzt, die auch deutlichere, tendenziell feudalistische Züge aufweisen können. Im weiteren wird angestrebt, diese Konstellationen in den *Isländersagas* darzulegen und zu deuten.

## Exkurs: Zur Entmythisierung wissenschaftlicher Mythen über altnordische soziale Konstellationen

\* Vorbemerkungen \* Kritik: -> Zu evolutionstheoretischen und soziobiologischen Sichtweisen, -> Zum Konzept einer Dominanzrelation von Kultur gegenüber Natur, -> Zu Legitimationsstrategien männlichen Dominanzanspruchs: Mann und Frau als Parallele zu Kultur und Natur, -> Zu Konstruktion, Generalisierung und Mythisierung der Geschlechterdichotomie, -> Zur Sicht der Frau in Matriarchatsmythen \* Zu Konzeptionen von Männlich und Weiblich gegenüber Kultur und Natur in altisländischen Zeugnissen

### \* Vorbemerkungen

Im vorigen Abschnitt 2 sind biotische, genealogische und soziale Formen von Verwandtschaft dargestellt worden.<sup>1</sup> Danach setzt Verwandtschaft, die stets auf einem System von Vorstellungen, Normen und Loyalitäten basiert, (gerade auch in vorstaatlichen Gesellschaften) nicht unbedingt biotische Verbindungen voraus. Die Gründung von sozialer Verwandtschaft ist dabei unabhängig von biotischer Abstammung möglich. Letztere gilt oftmals nicht als faktischer Ausgangspunkt. E. W. Müller betont die Erfordernis, die Konzeptionen sozialer Verwandtschaft - die heutigem westeuropäischem Bewußtsein gemeinhin nicht unmittelbar vertraut und zugänglich sind - nicht als Fiktion abzutun.<sup>2</sup> Die sozialen Konstellationen und die auf ihnen beruhenden Beziehungen repräsentieren in gesellschaftlicher Hinsicht das Reale. Als - ideologisch befrachtete, etwa in rassistischer Propaganda wirksame und gefährliche - Fiktion habe sich dagegen vielmehr die Zurückführung von Verwandtschaft auf biotische Tatbestände erwiesen.

Da es hier darum geht, die Regularien paganer segmentärer Gesellschaften zu erfassen und mit dem im isländischen Hochmittelalter entworfenen Saga-Sozialsystem zu kontrastieren, erscheint es nötig, die Begriffe, die ich benutze, eindeutig zu klären - nicht zuletzt, um hier die Assoziation evolutionistischer sowie biologistischer Denkschemata definitiv auszuschließen. Deshalb wird an dieser Stelle ausdrücklich betont: Die Diskussion im Zusammenhang mit biotischen und sozialen Beziehungen ist keineswegs evolutionstheoretisch oder soziobiologisch orientiert und will keinesfalls in diesem oder ähnlichem Sinne ideologisieren. Eine Klarstellung zu diesem Punkt, wie sie in den folgenden Ausführungen gegeben wird, erscheint mir im Hinblick auf die bisher in Kapitel III diskutierten Kategorien und vor dem Hintergrund der noch weiter auszuführenden Thematik unabdinglich, wie zudem die zitierte Argumentation von Ernst W. Müller verdeutlicht. In dem folgenden Exkurs werden zentrale Aspekte von evolutionistischen, biologistischen und ethnozentristischen Sichtweisen präsentiert und problematisiert. Damit soll jede ideologische Befrachtung der Arbeit im Sinne dieser Ansätze entschieden ausgeschlossen und dabei ermöglicht werden, daß der Leser die kritische Perspektive dieser Analyse explizit nachvollziehen kann.

<sup>1</sup> Vgl. E. W. Müller a. a. O., 1992, S. 152; dessen kritische Hinweise wurden hierbei berücksichtigt; vgl. einleitend Kapitel III, 3a.

<sup>2</sup> Vgl. E. W. Müller a. a. O., 1992, S. 169.

\* Kritik:-> Zu evolutionstheoretischen und soziobiologischen Sichtweisen

Einen kritischen Einblick in die Evolutionstheorie seit dem 19. Jahrhundert gibt K. E. Müller, der als wichtige Richtungen und Vertreter diese nennt:<sup>1</sup> Die Abstammungslehre von der Entstehung der Arten von Charles Darwin (1809-1882), die auf Vorstellungen von der Evolution und Selektion sowie dem Konkurrenzkampf und Fortschritt basiert; den Entwicklungsgedanken des Zoologen Ernst Haeckel (1834-1919) und den Sozialdarwinismus von Herbert Spencer (1820-1903), der auf dem Konzept Darwins aufbaut und ein universales System der sozialen Evolution der Menschheit propagiert.<sup>2</sup> In einer soziologisch orientierten Arbeit skizziert Guntram Knapp die historischen Hintergründe für die Entstehung des Entwicklungsbegriffs bei Darwin und Haeckel.<sup>3</sup> Zudem erfaßt er das historische, zeitgenössische Bewußtsein, das sich aus der genannten Ideenlehre entwickelt, in bezug auf die Verbindung von Natur und Kultur und, davon abgeleitet, von Natur und Mensch. Dabei werden philosophisch-metaphysische Reflexionen berücksichtigt, und zwar exemplarisch von Immanuel Kant (1724-1804) und Johann Gottfried Herder (1744-1803).<sup>4</sup>

Während sich Charles Darwins Theorie auf die "natürliche Entstehung der Arten" konzentriert, führt Ernst Haeckels Ansatz Naturgeschichte und Weltgeschichte zusammen.<sup>5</sup> Hierfür wird vorausgesetzt, daß sich die "bewegte Materie" zu kontinuierlich höher organisierten und weiter differenzierten anorganischen und organischen Formen entwickelt.<sup>6</sup> Der Idee nach soll dieser Prozeß seine Dynamik aus Fortschritt und Konkurrenzkampf beziehen, die Haeckel als Phänomene der Entwicklungsgeschichte betrachtet. Dadurch, daß die sozialdarwinistische Theorie die Kategorien Entwicklung, Fortschritt und Konkurrenz gleichsetzt, schafft sie sich selbst ihr zentrales Argument und die grundlegende Legitimation für ihre Weltanschauung. Danach gilt der Standard westlicher 'Kulturvölker' als die Spitze der Zivilisation, Gesellschaften mit anderen kulturellen Charakteristika als solchen, die der westlichen Mentalität vertraut sind, werden hingegen als noch "natürlich" und damit tendenziell als "zurückgeblieben" klassifiziert.<sup>7</sup> So kann man, scheinbar begründet durch die zuvor konstruierte (sozialdarwinistische) Argumentation, die letzteren Gemeinschaften als "Naturvölker", als primitiv und als unkultiviert bewerten.

<sup>1</sup> Vgl. K. E. Müller a. a. O., 1984, bes. S. 389 f. (und S. 394 ff., mit einer eingehenden Kritik an der Entwicklungslehre des Darwinismus); vgl. zu Evolutionismus und Darwinismus ebenfalls U. Wesel a. a. O., 1994, S. 23 ff.

<sup>2</sup> Vgl. Neues Wörterbuch der Völkerkunde a. a. O., 1988, S. 140 f. (Evolutionismus, J. Stagl); hier werden die wichtigsten Vertreter des klass. Evolutionismus genannt; vgl. zudem J. W. Raam a. a. O., 1992, S. 283-309; aus der Kritik am klass. Evolutionismus entwickelte sich u.a. der Neo-Evolutionismus, vgl. dazu Neues Wörterbuch der Völkerkunde a. a. O., 1988, S. 340 f. (Neo-Evolutionismus, J. Stagl).

<sup>3</sup> Vgl. Guntram Knapp: Naturgeschichtliche Auffassung von Kultur bei Darwin und Haeckel. In: Naturplan und Verfallskritik. Zu Begriff und Geschichte der Kultur, hg. v. H. Brackert, F. Wefelmeyer, Frankfurt/ Main 1984, S. 250-288; er befaßt sich hier mit sozialdarwinistischen Auffassungen seit Ende des 19. Jh.s.

<sup>4</sup> Vgl. ebd., S. 252 ff.

<sup>5</sup> Ebd., S. 266.

<sup>6</sup> Ebd., S. 266.

<sup>7</sup> Ebd., S. 273, und außerdem S. 374 ff.

Dieser ethnozentristischen Logik zufolge zeigt sich die (westliche) "Kultur" letztlich als "naturgeschichtlich" (d. h. als von Natur aus) prädestiniert und dominant, weil "die sie tragende Vernunft als Ergebnis des höher entwickelten Gehirns" betrachtet wird.<sup>1</sup>

Zudem läßt sich für die heutige Soziobiologie allgemein und dabei kritisch konstatieren, daß sie auf Paradigmen der darwinistischen Entwicklungstheorie basiert.

Der Terminus Soziobiologie bezeichnet einen Ansatz, der die biologischen Grundlagen von Sozialverhalten erfassen will. Man mißt dem angeblich festzustellenden biologisch determinierten Handeln in der Gemeinschaft, das in der Entwicklungsgeschichte variiere, besondere Bedeutung bei.<sup>2</sup> Prinzipiell interessiert sich die Soziobiologie für das Zusammenspiel der - in soziobiologischen Konzeptionen vorausgesetzten - "natürlichen Auslesekräfte" und "willkürlicher genetischer Variation".<sup>3</sup> Als den entscheidenden Faktor der natürlichen Selektion bewertet man das Gen; jedes einzelne strebe seine maximale Verbreitung an. Dadurch gesteuert kontrolliere das Gen alle morphologischen, physiologischen und sozialen Merkmale der Lebewesen. So habe auch jedes einzelne Geschöpf das durch seine genetische Programmierung vorgegebene Ziel, sich (bzw. seine Gruppe) durch eine möglichst große Zahl von Nachkommen zu reproduzieren.<sup>4</sup>

In einer kritischen Haltung, die die ideologische Dimension von Darwinismus, Sozialdarwinismus und auch Soziobiologie reflektiert, betont K. E. Müller, daß schon bei der Theoriebildung die problematischen, "klassischen Zirkelschlüsse" bestimmten: "Das Ergebnis einer Entwicklung wird als Bestätigung für die Wirksamkeit des Selektionsmechanismus aufgefaßt - dessen Existenz aber bereits *a priori* postuliert war".<sup>5</sup>

So schreibt die ethnozentristische Auffassung den beobachteten gesellschaftlichen Erscheinungen bereits von vornherein einen "Sinn" zu, der die Postulate bei der Untersuchung zu bekräftigen scheint.<sup>6</sup> Durch solche Zuschreibungen bzw. durch die Ideologisierung werden jedoch die Wahrnehmung und damit unvermeidlich auch die Deutung dessen verzerrt, was erst noch zu entschlüsseln wäre. Zu kritisieren ist in diesem Zusammenhang grundsätzlich der - vielfach anzutreffende - Mangel an Reflexion, der erst dazu führt, daß die entwicklungstheoretischen Prämissen und Resultate in den Rang von - letzten Endes nur vermeintlicher - umfassender Wahrheit und allgemeiner Gültigkeit erhoben werden.

<sup>1</sup> Ebd., S. 275 f.

<sup>2</sup> Vgl. Peter Meyer, Jan Wind, Marcel Roele: Männerbünde in soziobiologischer Sicht. In: Männerbünde - Männerbünde. Zur Rolle des Mannes im Kulturvergleich, Bd. 1, hg. v. G. Völger, K. v. Welck. [...], Köln 1990, S. 73-84; sie nehmen eine deutlich unkritische Haltung gegenüber ihrem Thema ein.

<sup>3</sup> Ebd., S. 75.

<sup>4</sup> Vgl. ebd., S. 75; vgl. außerdem den sozialdarwinistischen Ansatz von Lionel Tiger: Männerbünde aus soziobiologischer Sicht: Reaktion und Rezeption. In: Männerbünde - Männerbünde. Zur Rolle des Mannes im Kulturvergleich, Bd. 1, hg. v. G. Völger, K. v. Welck. [...], Köln 1990, S. 65-72.

<sup>5</sup> K. E. Müller a. a. O., 1984, S. 398.

<sup>6</sup> Vgl. ebd., S. 398: "Das Resultat der Konklusionen ist, als quasi gesicherte Erkenntnis, bereits in den Prämissen enthalten!".



-> Zum Konzept einer Dominanzrelation von Kultur gegenüber Natur

Man wird in analytischer Sicht konstatieren dürfen, daß die sozialdarwinistische Entwicklungsidee ursprünglich dazu diente, die Vorstellung einer kulturellen Dominanz westlicher Kolonialstaaten gegenüber den "primitiven Naturvölkern"<sup>1</sup> (sowie den daraus resultierenden Anspruch) zu legitimieren. Im ethnozentristischen Sinne ist letzteren Gesellschaften ein Status "fern jeder Zivilisation" zugeordnet. Ein vergleichbares Konzept, das auf der Vorstellung einer Dominanz von "Kultur" gegenüber "Natur" basiert, artikuliert sich auch heute, und zwar im Modell der Natur-Kultur-Dichotomie.<sup>2</sup>

K. E. Müller vertieft diesen Aspekt der sozialdarwinistischen Theorie und erläutert die Konsequenzen der Dominanzrelation von Kultur gegenüber Natur - als Kategorien "Fortschritt" und "Selektion" - für die soziale Wirklichkeit und das gesellschaftliche Bewußtsein.<sup>3</sup> So habe die Entwicklungsidee des 19. Jahrhunderts erhebliche "Akzentverschiebungen" in der Vorstellung dessen, was Natur sei, ausgelöst.<sup>4</sup> Diese seien durch die Industrialisierung hervorgerufen und - scheinbar - bekräftigt worden. Durch die Ausdehnung der Industrie (die zugleich deren Verdichtung bedeutet haben dürfte) rückten das nähere ländliche Umfeld - und ähnlich auch entferntere "koloniale 'Besitzungen'" in der "'Südsphäre' der Dritten Welt"<sup>5</sup> - scheinbar an die gesellschaftliche Peripherie. Aber auch dort, wo man der 'Natur' in diesem Kontext den Anschein der Urwüchsigkeit zu erhalten versuche, sei sie im ganzen bereits gleichsam "domestiziert", weil - durch den (hier im wesentlichen) westlichen "Kultur-"Raum - "vereinnahmt", ideologisch befrachtet.<sup>6</sup> Inzwischen habe sich ein vergleichsweise nostalgischer Naturbegriff durchgesetzt, geprägt von einer "Sehnsucht nach den einfacheren Formen des Daseins",<sup>7</sup> die man gleichsam konservieren möchte; eine Auffassung, die mit der verbreiteten Ansicht einhergehe, daß die "Natur" vor der Zivilisation, vor den Folgen des "Fortschritts", geschützt werden müsse.

"Natur" habe daher in erster Linie und in jedem Falle als ein kulturhistorisch und kulturspezifisch bestimmtes "Gedankenkonstrukt" zu gelten.<sup>8</sup> Dabei repräsentiere "Natur" eine "relative Vorstellungsgröße, die stets auch Abbild der jeweils bestehenden Interessenkonflikte, der Macht- und Abhängigkeitsbeziehungen und (...) des Geschlechterverhältnisses sein muß".<sup>9</sup>

<sup>1</sup> Ebd., S. 13; er erläutert die Begriffe "Naturvölker", "naturvölkische Gesellschaften" und ähnliche Wendungen. Heute spricht man in der Ethnologie meist von vorschriftlichen, archaischen oder segmentären Gesellschaften.

<sup>2</sup> Vgl. dazu etwa G. Knapp a. a. O., 1984, S. 250-288.

<sup>3</sup> Vgl. K. E. Müller a. a. O., 1984, S. 396 ff.

<sup>4</sup> Ebd., S. 396.

<sup>5</sup> Ebd., S. 396.

<sup>6</sup> Ebd., S. 396, und auch S. 398.

<sup>7</sup> Ebd., S. 396.

<sup>8</sup> Ebd., S. 396.

<sup>9</sup> Ebd., S. 397.

-> Zu Legitimationsstrategien männlichen Dominanzanspruchs: Mann und Frau als Parallelen zu Kultur und Natur

Machtinteressen, Dominanzideen und Rollenzuschreibungen sind nicht nur der problematischen ethnozentristischen Ansatzweise inhärent, sondern häufig auch der Beurteilung der gesellschaftlichen Beziehung der Geschlechter. Gemeint ist an dieser Stelle die konzeptionelle Ausweitung der (konstruierten) Natur-Kultur-Dichotomie auf die (ebenfalls konstruierte) Frau-Mann-Relation in der sozialen Wirklichkeit: Dabei wird dem Weiblichen die Nähe zur "Natur" und zu einer 'Ursprünglichkeit' zugeschrieben, während das Männliche als die Repräsentanz von "Kultur" und 'Überlegenheit' gilt. In kritischen Analysen zeigt sich übereinstimmend, daß diese imaginäre, letztlich ideologische Verknüpfung (Frau = Natur : Mann = Kultur) den männlichen Dominanzanspruch in der Gesellschaft legitimieren soll.<sup>1</sup>

Solche Vorstellungen verfestigen sich typischerweise im gesellschaftlichen Bewußtsein, sie etablieren sich nach und nach von Jäger- und Sammlergesellschaften über Ackerbau- und Hirtengesellschaften bis hin zu Gesellschaften der Moderne. Die Begründung dafür ist, daß kulturelle Bedingungen von ihrer ursprünglichen "zweckrationalen" Basis gleichsam 'entfremdet' und statt dessen als Grundlage für Stilisierungsvorgänge benutzt werden.<sup>2</sup> Die (eventuelle) Ideologisierung von praktischen Voraussetzungen für gesellschaftliches Handeln läßt sich besonders deutlich anhand der Aufgabenverteilung zwischen Frau und Mann in einer Gesellschaft erkennen; gerade sie wird regelmäßig, insbesondere im Patriarchat, herangezogen, um die männliche Dominanz gegenüber der Frau zu begründen.<sup>3</sup>

Bei der "geschlechtlichen Arbeitsteilung"<sup>4</sup> zeichnet sich in diesen Kontexten, bei aller interkulturellen Variabilität, ein dominierendes soziales Muster ab, das auf die Physiologie von Frau und Mann zurückgeht. Da nur Frauen Kinder austragen, gebären und stillen können, verrichten Frauen *eher* Arbeiten am und ums Haus, während Männer *vorwiegend* außer Haus, etwa mit der Jagd, beschäftigt sind.<sup>5</sup> Ein praktisches und in diesem Sinne "zweckrationales" Prinzip, das in der Forschungsliteratur als "parental investment" bezeichnet wird.<sup>6</sup>

Die physiologischen Charakteristika der Frau und des Mannes werden im Laufe der Zeit und im Zuge sich vollziehender gesellschaftlicher Veränderungen in den Dienst der Ideologisierung gesellschaftlicher Relationen und Funktionen der Geschlechter gestellt.<sup>7</sup> In patriarchalen Gesellschaften entwickelt sich die - von männlicher Seite etablierte - Vorstellung von der Unterlegenheit des Weiblichen. Dabei knüpfen die männlichen Zuschreibungen (oder Projektionen)

<sup>1</sup> Vgl. etwa Chr. Rohde-Dachser a. a. O., 1992, bes. S. 23-30.

<sup>2</sup> Vgl. ebd., S. 24.

<sup>3</sup> Vgl. auch K. E Müller: Die Natur der Geschlechter. Zur Ethnologie des Geschlechterkonflikts. In: Die Braut. Geliebt-verkauft-getauscht-geraubt. Zur Rolle der Frau im Kulturvergleich, Bd.1, hg. v. G. Völger, K. v. Welck. [...], Köln 1985, S. 52-59.

<sup>4</sup> Ebd., S. 24 f.

<sup>5</sup> Vgl. etwa U. Wesel a. a. O., 1994, etwa S. 84 f.

<sup>6</sup> Chr. Rohde-Dachser a. a. O., 1992, S. 24 f.

<sup>7</sup> Vgl. dazu Kapitel III, Exkurs.

bei der weiblichen biologischen Ausstattung an. Die Physis und die Psyche der Frau werden also mit 'Natur' assoziiert, sie gelten als 'naturwüchsig', 'wild' und 'ungebändig'. Aus dieser Konstruktion ergibt sich scheinbar unmittelbar die Erfordernis - und mithin anscheinend auch die Berechtigung - für den Mann, das Weibliche zu kontrollieren, um so die 'Kultur' zu bewahren. Indem das Weibliche als sozialer, kultureller und prinzipiell problematischer 'Gegenpol' imaginiert wird, können die Männer so ihre vorgebliche Überlegenheit demonstrieren und ihren Machtanspruch legitimieren.

-> Zu Konstruktion, Generalisierung und Mythisierung der Geschlechterdichotomie

In diesem Prozeß werden folglich angebliche Gefahren für die patriarchale Gesellschaft, die von der Frau ausgehen sollen, durch die männliche Kontrolle scheinbar gebannt. Die ideologischen Konzeptionen, und mit ihr der Status quo der Asymmetrie der Geschlechter im Patriarchat, stabilisieren sich dadurch, daß die - im Entwurf als typisch geltenden - männlichen und weiblichen Rollen und Rollenzuschreibungen verallgemeinert werden.

Bei der Generalisierung (d. h. Verallgemeinerung) verfestigen sich die den Geschlechtern erst sekundär zugewiesenen sozialen Rollen und erscheinen als vermeintlich 'natürliche' gesellschaftliche Funktionen, die im Falle des Mannes aufgewertet, im Falle der Frau abgewertet werden. Solche und ähnliche Zuordnungen (bzw. daneben Absichten der Kontrolle) werden dadurch gefestigt, daß sie einen ideologischen Überbau erhalten, durch den sie vermeintlich unmittelbar begründet erscheinen.

Weltanschauliche Entwürfe dieser Art können als soziale Mythen bezeichnet werden und sind regelmäßig anzutreffen.<sup>1</sup> Dabei variieren die Inhalte und Aussagen je nach Status der betreffenden Gemeinschaft (der im kulturhistorischen Vergleich erschlossen werden kann). In den Erzählungen und Darstellungen, die diese Gesellschaft hervorbringt - und darunter, erst in vergleichsweise jüngerer Zeit, in wissenschaftstheoretischen Analysen - artikulieren sich, direkt oder indirekt, unter anderem deren Vorstellungen des Weiblichen und des Männlichen. Die Rollenentwürfe etablieren sich hierbei, mehr oder weniger unbewußt oder bewußt, als normative und ethische Grundlagen des gesellschaftlichen Zusammenlebens.<sup>2</sup>

Die Mechanismen der Ideologisierung und Mythisierung des Weiblichen und des Männlichen illustriert die pointierte Kritik von K. E. Müller am Sozialdarwinismus:

<sup>1</sup> Vgl. O. Paz a. a. O., 1990, S. 191 f.; diese Ausführungen illustrieren das Gesagte exemplarisch.

<sup>2</sup> Vgl. Chr. Rohde-Dachser a. a. O., 1992; sie diskutiert hauptsächlich (aber nicht ausschließlich) die psychoanalytische Theorie Sigmund Freuds und analysiert eingehend die im Subtext von dessen Konzeption für die Frau vorgesehenen Rollen; vgl. dazu auch Joh. Reichmayr a. a. O., 1995, bes. S. 22-27; allerdings konzentriert er sich vor allem auf evolutionistische ideologische Einflüsse bei Freud.

"Seit Darwin besitzen die Männer auch die *wissenschaftliche* Bestätigung dafür, daß sie im Vergleich zu den Frauen tatsächlich das überlegene, höhergeartete Geschlecht darstellen: Sie haben sich im Lauf der Geschichte (...) eindeutig durchgesetzt und alle führenden Positionen in der Gesellschaft nicht nur zu erobern, sondern erfolgreich zu behaupten vermocht. Das Selektionsprinzip beweist ihnen, daß ihre Suprematie gleichsam *naturgesetzlich fundamntiert*, somit absolut legitim - und *irreduzibel* ist. Damit steht Männlichkeit abermals für *Zivilisation und Fortschritt*, Frauen aber werden (...) wieder dem *Urständlichen und 'Naturhaften'* näher gesehen (...); sie bedürfen daher der *leitenden Hand und Kontrolle*, zumal ihre Geistesgaben ihrer geschöpflichen Minderartung entsprechend immer nur von begrenztem Umfang sind".<sup>1</sup>

### -> Zur Sicht der Frau in Matriarchatsmythen

Vor dem Hintergrund der skizzierten Zusammenhänge könnte man meinen, daß sogenannte Matriarchatsmythen ein Gegengewicht zur männlichen Vorherrschaft bilden. Sie berichten von einer Dominanz der Frauen in der frühen Zeit der betreffenden Gesellschaft. Der im Blick auf die weibliche soziale Position positive Eindruck täuscht aber, wie sich zeigen wird (aber auch bereits angedeutet worden ist<sup>2</sup>). Dennoch stilisieren Vertreterinnen der feministisch orientierten Ethnologie solche Erzählungen, deren Thema die politische Herrschaft von Frauen sei, zu einem Vorbild für weibliches Handeln in der Gegenwart.<sup>3</sup> Diese Auffassung ist jedoch aus mehreren Gründen problematisch. Trotzdem nimmt man an, daß der Rückgriff auf ein Matriarchat und auf Matriarchatsmythen die Unrechtmäßigkeit des Ungleichgewichtes der Geschlechter beweisen könne.

Dazu muß auf der einen Seite die vielfach anzutreffende feministische Schlußfolgerung kritisch beurteilt werden, die da lautet: "(T)he idea of matriarchy has currency today as a source of hope for women".<sup>4</sup> Mit einer solchen Stilisierung von (grundsätzlich schwer einzuordnenden) matriarchalen Strukturen wird letztlich weniger eine größere weibliche Autonomie im Patriarchat eingefordert, sondern vielmehr gerade das Dogma männlicher Dominanz fortgeschrieben - und das, geradezu paradoxerweise, sogar in der weiblichen Auffassung. Damit werden ungewollt die - zweifellos unbedingt berechtigten - Ansprüche der weiblichen Hälfte der Menschheit konterkariert, aber nicht kritisch vorangetrieben.

Auf der anderen Seite fassen feministisch orientierte Ethnologinnen die genannten Mythen als Zeugnis für matriachale Sachverhalte auf, in denen Frauen tatsächliche Macht hätten. Durch sie soll laut feministischen

<sup>1</sup> K. E. Müller a. a. O., 1984, S. 397 (die Hervorhebungen stammen von K. E. Müller).

<sup>2</sup> Vgl. dazu Kapitel I, 4.

<sup>3</sup> Vgl. M. Zimbalist Rosaldo, L. Lamphere a. a. O., 1974, S. 1-15 (Introduction), bes. S. 3 f.; hier heißt es dazu: "Matriarchal accounts of past societies have, of course, the advantage of suggesting that contemporary sexual asymmetry is in no way natural. And one might even argue that the idea of matriarchy constitutes a useful myth, a guide for present action, and that it is important insofar as it enjoins us to imagine a world in which women have real power" (S. 3 f.).

<sup>4</sup> Ebd., S. 4.

Vorstellungen der Anspruch auf praktischen und politischen Einfluß der Frau in der Gesellschaft begründet werden. Allerdings müssen Forscherinnen hierbei einen "Nachteil" von Matriarchatsmythen einräumen, und zwar "the disadvantage of highlighting woman's failure as a ruler, and so legitimize a social order dominated by men".<sup>1</sup>

Das verwundert nicht. Denn Matriarchatsmythen fungieren in der Tat - universal im kulturellen und historischen Vergleich - als Legitimationsmythen, die gerade der Stabilisierung der männlichen Dominanz in der Gesellschaft dienen. So wird in den entsprechenden Darstellungen typischerweise von der weiblichen Herrschaft in frühester Zeit berichtet. Dabei interessiert besonders, daß die Frauen entweder leichtsinnig oder ausdrücklich schlecht mit ihrer Verantwortung umgegangen seien. Häufig erzählen diese Mythen auch von moralisch anstößigem Verhalten der Frauen sowie vom Mißbrauch ihrer Macht, wobei es schließlich den Männern gelingt, die Vorherrschaft der Frauen zu brechen. Fortan wird in den heute vielfach sogenannten, aber doch nur vermeintlichen Matriarchatsmythen von der besseren Zeit berichtet, die mit der Machtübernahme der Männer angebrochen sei.

Auch andernorts wird unterstrichen, daß Matriarchatsmythen gerade die Unterdrückung der Frau in den jeweils bestehenden Geschlechter- und Herrschaftsverhältnissen begründen und (sofern sie nicht auf Mißverständnissen beruhen) dazu dienen, "die bestehende Patriarchatsherrlichkeit als sakrosankt zu legitimieren".<sup>2</sup> Folgt man diesen Auffassungen, dann ist zu konstatieren, daß es ein Matriarchat im Sinne einer politischen Herrschaft von Frauen in der Geschichte wohl zu keiner Zeit gegeben hat.<sup>3</sup>

Im speziellen Blick auf die (nach heutigen Maßstäben) historisch 'aktuelleren' Zuschreibungen an das Weibliche können solche und ähnliche ideologisierten Darstellungen - die als "patriarchaler Mythos" bezeichnet werden<sup>4</sup> - die Dämonisierung oder aber die Idealisierung der Frau enthalten und damit, jeweils anders abgeleitet, deren (männlicherseits intendierte) 'Domestikation'

<sup>1</sup> Ebd., S. 4; vgl. dazu außerdem Joan Bamberger a. a. O., 1974, S. 263-280.

<sup>2</sup> Vgl. K. E. Müller a. a. O., 1984, S. 11 f, und zudem etwa S. 375; vgl. U. Wesel a. a. O., 1994, S. 62 ff.

<sup>3</sup> Vgl. U. Wesel a. a. O., 1994, S. 64 f.: er führt aus, daß Johann Jakob Bachofen (1861) auf Matriarchatsmythen gestoßen sei, nicht aber auf das Matriarchat, das niemals existiert habe. Dieser betrachte Mythen fälschlicherweise - und dabei, so könnte man ergänzen, in einer rousseauistischen Sicht - stets als Reflex einer frühen historischen Kulturstufe der Menschheit. Da er nicht zwischen dem Mythos als Legende und der jeweils spezifischen Historie einer Kultur bzw. Gesellschaft unterscheide, sei von Bachofen ein neuer Mythos ins Leben gerufen worden, in dessen Zentrum - kaum überraschend - die sittliche und geistige Überlegenheit der Männer stehe, die sich nach langen Kämpfen schließlich gegen die kultische Dominanz der Frauen durchsetzen konnten. Dieser neue Mythos besitze auch die objektive Funktion der Legitimierung der Männerherrschaft zu Bachofens Zeit und bis heute. So sei der "große Mytheninterpret", vermutlich ohne sich dessen bewußt zu sein, auch ein "Mythenproduzent" gewesen (S. 65) - und das umso wahrscheinlicher und deutlicher, als "aitiologische Mythen" (d. h. hier Bestätigungen einer ursprünglichen männlichen Vorherrschaft) angesichts einer sich ankündigenden Frauenbewegung dringend benötigt worden seien. "Und so fein gewebt waren die Netze dieses Mythos, so stark seine ideologische Kraft, daß die Unterdrückten, große Teile der Frauenbewegung, sich wieder freiwillig an den Webstuhl gesetzt, ihn begeistert ausgeweitet und seine Ausbreitung selbst übernommen haben" (S. 65); vgl. auch Chr. Rohde-Dachser a. a. O., 1992, S. 141, Anm. 2.

<sup>4</sup> Chr. Rohde-Dachser a. a. O., 1992, S. 99.

festschreiben. Dabei spielt stets auch die der Frau - mehr oder weniger absolut - zugewiesene reproduktive Funktion (als Gebärerin) eine Rolle.<sup>1</sup>

\* Zu Konzeptionen von Männlich und Weiblich gegenüber Kultur und Natur in altisländischen Zeugnissen

In der Forschung zu den *Íslendingasögur* werden die sozialen Funktionen und Positionen der Frau und des Mannes im Saga-Sozialsystem beschrieben. Die Nordistik identifiziert in diesem Kontext die Frau mit der häuslichen Sphäre ("*innan stokks*"), worauf nicht zuletzt die - von der verheirateten Frau - am Gürtel getragenen Schlüssel hinwiesen.<sup>2</sup> Typische Aufgaben der Frau waren demnach die im Gehöft ("*distaff side*")<sup>3</sup> anfallenden Tätigkeiten wie das Melken oder das Erzeugen von Wolle, während der Mann dagegen die öffentliche Sphäre ("*spear side*")<sup>4</sup> repräsentierte und Arbeiten außerhalb des engeren Hofbereichs verrichtete; er kümmerte sich um Fischerei und Landwirtschaft, um Handel und Reisen, um Politik und Recht.<sup>5</sup>

An anderer Stelle heißt es, daß die Grenze der Bereiche, für die die Frau auf der einen und der Mann auf der anderen Seite verantwortlich seien, zwischen dem sozialen, gleichsam domestizierten "Innenraum" und dem wilden, gewissermaßen ungezähmten "Außenraum" verlaufe.<sup>6</sup> Insofern müßte also die 'Trennungslinie' letztlich zwischen 'Kultur' und 'Natur' existieren; so wird dann im Blick auf überlieferte altnordische Vorstellungen ausgedrückt, daß die Frau - die der "äußeren", ungebändigten Natur ("the men's wild") nicht standhalten könne<sup>7</sup> - im Inneren der Gesellschaft, d. h. im Bereich der kontrollierten Natur, angesiedelt werde.<sup>8</sup> Der Mann hingegen besitze das Potential ("a tinge of wildness"<sup>9</sup>), sich im 'ungezähmten' Naturraum zu behaupten: "Men might meet with catastrophe and natural dangers outside the social, but since immemorial they had had to face them. Their social virtue, or the honor of the *ætt*, was not at stake. On the contrary, manliness involved confronting the uncontrolled realm".<sup>10</sup>

<sup>1</sup> Vgl. ebd., S. 24 f.

<sup>2</sup> Vgl. P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1993b, S. 30.

<sup>3</sup> Vgl. C. J. Clover a. a. O., 1993, S. 380 f.

<sup>4</sup> Vgl. ebd., S. 380.

<sup>5</sup> Vgl. P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1983, S. 20 f.

<sup>6</sup> Vgl. Kirsten Hastrup a. a. O., 1990, S. 298-313 (Studying a remote island: inside and outside Icelandic culture), S. 302; hier heißt es: "The activities of both sexes continuously re-create the boundary between inside and outside".

<sup>7</sup> Ebd., S. 302.

<sup>8</sup> Vgl. ebd., S. 302 f.; hier könne sie mit (vor allem sexuellen) Gefahren konfrontiert werden. Als typisches Risiko im "Naturraum" werden die potentiellen sexuellen Übergriffe von übernatürlichen Wesen ("*huldumenn*") genannt (S. 303).

<sup>9</sup> Ebd., S. 302.

<sup>10</sup> Ebd., S. 303; vgl. dies. a. a. O., 1990, S. 253-268 (Fieldwork among friends: ethnographic exchange within the Northern civilization), S. 255 f.; sie beschreibt hier die Sennhütte als eine besondere "Insel" der Kultur inmitten der Sphäre der Natur, die - noch heute - in den weiblichen Aufgabenbereich falle, während die Schafzucht zu den Aufgaben der Männer gehöre. Die Hütten würden zwar in der Wildnis liegen, aber doch einen von Frauen bewohnten und bewirtschafteten 'Kulturraum' darstellen, d. h. gleichsam ein 'gebändigtes' Stück Natur. Allerdings herrsche die Vorstellung vor, daß ein

Neben den *Isländersagas* verwende laut M. Clunies Ross,<sup>1</sup> die ich hier exemplarisch zitiere,<sup>2</sup> auch die altnordische Mythologie die Kategorien 'Natur' und 'Kultur'. Im *Mythos* werden die Riesen mit 'Natur' und die Götter mit 'Kultur' identifiziert. Diese repräsentierten als 'Kulturgröße' in der altnordischen Konzeption eine Fortentwicklung von 'natürlichen' Gegebenheiten der 'Natur', ohne daß aber in der Beschreibung dieses Prozesses die Natur insgesamt diskreditiert würde.<sup>3</sup> Trotzdem erscheine im altnordischen *Mythos* die Natur tendenziell abgewertet, und mit ihr die Frau im Vergleich zur Kultur und zum Mann: "Nevertheless, there is ample evidence in Norse myth, as in most cultural ideologies, that the natural was devalued in comparison with the cultural. Further, the natural was associated with the female and the cultural with the male".<sup>4</sup> Für mich stellt sich die Frage, ob sich in dieser anderen Bewertung nicht der Einfluß südlicherer Denkschemata zu erkennen gibt, der eine ursprünglichere Denkweise überlagert.<sup>5</sup>

In der altnordischen Mythologie - ähnlich wie in anderen, oben beschriebenen Beispielen - artikuliert sich die Idee männlicher Dominanz im Zusammenhang mit dem Thema Reproduktion; M. Clunies Ross bezeichnet diese spezifische Konstruktion als "male pseudo-procreation".<sup>6</sup> Das bedeutet, daß die weibliche Rolle bei der Reproduktion in den Darstellungen so weit als möglich unberücksichtigt bleibt, während die männliche Beteiligung nach Möglichkeit überzeichnet wird.<sup>7</sup> So entwickle der altnordische *Mythos* die Idee, daß im Prozeß der Reproduktion die männlichen Kompetenzen vor allem wichtig seien, etwa die dem Mann zugeordneten Fähigkeiten, bereits vorhandenes Material durch seine 'Kunsthfertigkeit' ("workmanlike skills") zu formen und durch die Beigabe von 'Seelenleben' ("spiritual life") zu beleben.<sup>8</sup>

In der Frage nach der sozialen Situation und vor allem der Geschlechterrelation in der Wikingerzeit in Island setzt man in der Nordistik meistens eine antithetische Beziehung voraus, wobei die männliche Ethik und mithin die Männer dominierten.<sup>9</sup> Dabei wird aber nicht ausgeschlossen, daß der eingeschränkte Spielraum der Frau in der Gesellschaft vor allem in der Theorie bzw. Ideologie festgelegt gewesen, aber nicht unbedingt in vollem Umfang in

---

Grenzübertritt, also ein Schritt heraus aus dem 'kontrollierten' Raum, für die Frau wiederum eine erhebliche, kaum zu bewältigende Bedrohung darstelle.

<sup>1</sup> Vgl. M. Clunies Ross a. a. O., 1994, S. 68 f.

<sup>2</sup> Vgl. daneben U. Linke a. a. O., 1992, S. 265-288, speziell zum altnordischen Schöpfungsmythos; sie konstatiert, anders akzentuiert als M. Clunies Ross, eine gleichgewichtete Beteiligung des Männlichen und Weiblichen. Darauf komme ich zurück in Kapitel III, 6.

<sup>3</sup> Vgl. M. Clunies Ross a. a. O., 1994, S. 105.

<sup>4</sup> Ebd., S. 105.

<sup>5</sup> Vgl. detaillierter Kapitel III, 6.

<sup>6</sup> M. Clunies Ross a. a. O., 1994, bes. S. 151 ff..

<sup>7</sup> Vgl. ebd., S. 158; sie spricht hier von "(t)he two principles of denial of physical maternity (or the restriction of its role) and male pseudo-procreation".

<sup>8</sup> Vgl. ebd., S. 159: "Female creator figures play virtually no part in Old Norse creation myths, for it can be seen that the model of female gestation, parturition and nurture might be inappropriate to concepts of creativity that involve creators in giving shape or direction to already existing raw materials without the need for incubation and growth".

<sup>9</sup> P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1983, S. 23.

der Praxis auch eingehalten worden ist.<sup>1</sup> Es gibt Auffassungen, die diesen Gedanken noch weiterführen;<sup>2</sup> demnach seien autonome Frauen - wie sie in den *Isländersagas* dargestellt werden - in der Wirklichkeit wohl nur vereinzelt anzutreffen gewesen. Dennoch liege nahe, daß die isländische Bauersfrau in der agrarischen Gesellschaft in Island niemals mißachtet wurde oder ohne Stimme war.

Allerdings wird auch darauf hingewiesen, daß die norröne Literatur die Vorstellung männlicher Dominanz interessanterweise nicht eindeutig bestätigen<sup>3</sup> - wie auch immer diese Diskrepanz zu erklären ist. Für das Saga-Sozialsystem identifiziert P. Meulengracht Sørensen praktisch unterschiedliche, letztlich komplementäre Beziehungen von Mann und Frau.<sup>4</sup> Während er aktiv öffentlich Ehre gewinne oder verliere, bleibe sie - jedenfalls in der Öffentlichkeit - passiv: "(K)vindens kulturelt bestemte passivitet i det offentlige liv begrænser hendes opgave til at påvirke manden (...) og i det hele taget sørge for, at den ære, som han har vundet, ikke sættes over styr".<sup>5</sup>

C. J. Clover charakterisiert die Darstellung der Geschlechter in exemplarischen *Isländersagas* als "a snarl of gender-crossings";<sup>6</sup> das Modell gehe auf Kriterien für die Genderrollen zurück, die sich grundlegend von heutigen unterschieden.<sup>7</sup> Offenbar basiere die altisländische Gesellschaft auf einem "one-sex-model",<sup>8</sup> d. h. wohl auf einem Modell, in dem Unterschiede der Geschlechter keinen prinzipiellen Gegensatz ausmachen. In ihm gelte das biologische Geschlecht nicht als bindende, sondern eher als wegweisende Kategorie - auch wenn das Männliche tendenziell dominiere. Der biologische Unterschied stelle in der altnordischen Welt gewissermaßen eine empfindliche Membran dar.<sup>9</sup> Sie erlaube dann, wenn sie durch verschiedene Faktoren in Bewegung gerate, daß biologische und soziale Rollen weiblicherseits überboten und männlicherseits unterboten werden.<sup>10</sup>

Im folgenden Abschnitt 4 des Kapitels III interessieren nach dem Blick auf die speziellen Mechanismen und allgemeinen Inhalte wissenschaftlicher Mythenbildung insbesondere die Aufgaben, die mit den besonderen sozialen Rollen von Frau und Mann in den *Íslendingasögur* verbunden sind, und darunter ganz wesentlich die spezifische gesellschaftliche Stellung und

<sup>1</sup> Vgl. M. Clunies Ross a. a. O., 1992, S. 117; hier heißt es in bezug auf die *Íslendingasögur* (d. h. anders als bei ihrer Diskussion des altnord. *Mythos*): "Male honor required that women be subordinate to men and that women's domain not extended - at least in theory - beyond the household".

<sup>2</sup> Vgl. K. Hastrup a. a. O., 1990, S. 253-268 (Fieldwork among friends: ethnographic exchange within the Northern civilization), bes. S. 255 f.

<sup>3</sup> Vgl. P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1993a, S. 213 f.

<sup>4</sup> Vgl. ebd., S. 212 f. und S. 214: "'Kønnene defineres ikke bare tol forskel fra hinanden, men også i deres forhold til hinanden"; ich komme darauf zurück und zitiere dazu vorab P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1993a, S. 246: "Den kulturelle definition af de to køn stiller dem i spillet om ære i et komplementært forhold til hinanden".

<sup>5</sup> Ebd., S. 246.

<sup>6</sup> C. J. Clover a. a. O., 1993, S. 364, und außerdem S. 365 ff.; hier spricht sie die nordistische Diskussion über eine eventuelle Opposition oder aber Komplementarität der Geschlechter im Altisländischen an; s. auch Kapitel III, 6.

<sup>7</sup> Vgl. ebd., S. 365; sie spricht von "different gender paradigms".

<sup>8</sup> Vgl. ebd., S. 379, und vgl. oben, Kapitel I, 4.

<sup>9</sup> Vgl. C. J. Clover a. a. O., 1993, S. 287.

<sup>10</sup> Vgl. ebd., S. 371.



Bedeutung des Weiblichen im Saga-Sozialsystem, aber insbesondere auch die Funktion der Reproduktion und die Position der Nachkommen.

Da sich diese Zusammenhänge in den 'erzählenden' *Isländersagas* eher nur indirekt artikulieren und mithin vielfach erst mittelbar erschließen lassen, konzentriert sich meine Analyse zunächst auf die Rechtskompilation *Grágás*; in ihr sind die in der hochmittelalterlichen Realität *expressis verbis* und mindestens dem Anspruch nach relevanten Regularien verzeichnet (die ich heranziehe, soweit sie für meinen Kontext wichtig sind). Die Erkenntnisse, die eine Kontrastierung der verwandtschaftlichen Strukturen einerseits in der Sammlung *Grágás*, d. h. hier im einzelnen im *arfa þátrr*, im *baugatal* und im *vígslóði*, und andererseits in den Gattung *Isländersaga* letztlich liefert, werden sich als aufschlußreich erweisen. So wird sich u. a., um dies vorwegzunehmen, als ein zentrales Ergebnis dieser Arbeit abzeichnen, daß die Frau sowohl in den genannten Rechtsabschnitten als auch in den *Isländersagas* in besonderen, noch näher zu bestimmenden Konstellationen die männliche soziale Rolle, gleichsam als Stellvertreterin (oder 'Variable'), temporär übernimmt und erfüllt. Außerdem ergibt sich, daß dabei nicht zuletzt die weibliche Fähigkeit, gebären zu können, eine bedeutende Rolle spielt.

Im Hinblick auf die Frage nach dem (wahrscheinlichen bzw. zu ergründenden) Grad der Stilisierung in den Rechtstexten und Saga-Erzählungen werden außerdem Beobachtungen zum Vergleich herangezogen, die in vorstaatlichen Gesellschaften gemacht - und von mir vorab erläutert - worden sind.

Nach meinem Postulat zeigt sich, letztlich in gewisser Weise überraschend, daß in den hochmittelalterlichen *Íslendingasögur* Gegebenheiten geschildert werden, die eine ganze Reihe von strukturellen Parallelen zu segmentären, (im deskriptiven, nicht chronologischen Sinne) 'archaischen' Gemeinschaften z. T. weit außerhalb des Nordens aufweisen. Als besonders bemerkenswert erscheint dabei außerdem, daß in der sicherlich patriarchalen Gesellschaft im hochmittelalterlichen Island in den *Isländersagas* ein Frauentypus wie die aktive *Rächerin* entworfen wird. Die *Rächerin*, die zugleich *Genetrix* ist, konterkariert geradezu mit ihrem Verhalten den männlichen Dominanzanspruch, den man doch in der *Isländersaga* als hochmittelalterlicher Gattung erwarten könnte. Hier scheint, zumindest auf den ersten Blick hin, die Rationalität in dieser patriarchalen Gesellschaft, in der die Gattung entsteht, aufgehoben zu werden - und es stellt sich (auch weiterhin) die Frage nach der Motivation für diese irritierende Konzeption.

#### 4. Biotische und soziale Reproduktion: Gesellschaftliche Funktionen legitimer Nachkommen und der Transfer sozialer Rollen

\* Vorbemerkungen \* Zur altisländischen Rechtstext-Kompilation *Grágás*

##### \* Vorbemerkungen

Die Berücksichtigung der Gesetzestexte im folgenden bedeutet nicht, daß das kodifizierte Rechtssystem selbstverständlich in den *Íslendingasögur* oder speziell in der *Heiðarvíga saga* gespiegelt wird (oder daß davon ausgegangen würde). Gleichwohl ist es legitim, die Kompilation in die Diskussion einzubeziehen. Denn die Sagas setzen die Kenntnis der gleichzeitigen Rechtsnormen - nach Meinung der Forschung und nach eigener Erkenntnis der Verfasserin - implizit, wie man annehmen muß, und zum Teil explizit, voraus. In Einzelfällen wird z. B. explizit auf Veränderungen der Gesetzeslage hingewiesen, wenn dies durch Vorgänge der Saga veranlaßt erscheint.<sup>1</sup> Ohne Zweifel kann die Gesetzessammlung so zur Illustration der *Isländersagas* beitragen.

In der Hauptsache soll es nun um die manifesten gesellschaftlichen Aufgaben der männlichen und auch weiblichen Mitglieder der Verwandtengruppen gehen. Hinzu kommen die wichtigen Fragen nach der sozialen Position des Mannes und der Frau sowie der Funktion der Reproduktion und der Nachkommen.

Zuvor muß allerdings das Verfahren erläutert werden, das hier - aus 'arbeitsökonomischen' Gründen - für die Darstellung der relevanten Textpassagen der *Grágás* gewählt wird: Ohne auf die besondere Quellensituation eingehen zu können, referiere ich die hierbei interessierende Sekundärliteratur, auch hinsichtlich der Quellenangaben.<sup>2</sup> Wenn meine Analyse es erforderlich macht, ziehe ich die *Konungsbók* der *Grágás* heran; die anderen Handschriften lasse ich außen vor. Es ist dabei erneut zu betonen, daß das altisländische Recht nicht der eigentliche Gegenstand der Untersuchung ist, sondern lediglich als Referenzkorpus herangezogen wird.

Im Blick auf die gesellschaftlichen Aufgaben, Pflichten und Rechte der männlichen und - unter bestimmten Voraussetzungen - auch weiblichen Angehörigen eines Verwandtenverbandes gemäß der *Grágás* kann die interessierende Thematik so zusammengefaßt werden: "The claims and duties

<sup>1</sup> Vgl. beispielsweise *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 24, S. 283; vgl. auch *Eyrbyggja saga* a. a. O., Kap. 38, S. 103 f.; vgl. Kapitel III, 4c, in dem ich darauf näher eingehe.

<sup>2</sup> Vgl. dazu Kapitel I, 1, außerdem Kapitel III, 3c; hier sind die drei Hauptmanuskripte der *Grágás* genannt, auf die sich die Forschung üblicherweise bezieht und die ich nochmals im einzelnen nenne, weil sie im Folgenden relevant sind: *Grágás I (Förste Del, Anden Del)*, *Konungsbók*, efter det Kongelige Bibliotheks Haandskrift, Gl. kgl. Sml. 1157 fol. (um 1260), hg. v. Vilh. Finsen, Kopenhagen 1852 (Codex Regius), Wiederabdr., Odense Universitets Forlag, Odense 1974; *Grágás II*, *Staðarhólsbók*, efter det Arnarnagnæanske Haandskrift, AM 334 fol. (um 1280), hg. v. Vilh. Finsen Kopenhagen 1879, Wiederabdr., Odense Universitets Forlag, Odense 1974. *Grágás III*, Stykker, som findes i det Arnarnagnæanske Haandskrift, AM 351 fol. (Skálholtsbók), hg. v. Vilh. Finsen, Kopenhagen 1883, Wiederabdr., Odense Universitets Forlag, Odense 1974. Die gängigen Abk. (die entweder in arabischen oder römischen Zahlen erscheinen) lauten dabei *Grágás 1a* und *1b*, *Grágás 2* und *Grágás 3*.

implied by *frændsemi* were of many kinds; they included, for instance, rights of inheritance, rights to guardianship over minors, marriage-guardianship over women, and rights to blood-money and to revenge in cases of adultery".<sup>1</sup>

Für meinen Zusammenhang sind dabei besonders wichtig das Erbrecht im *arfa þátrr*, das *baugatal*, das Pflichten und Rechte bei Ausgleichszahlungen vorgibt, und der *vígslóði*, der die Folgen versuchten sowie ausgeführten Totschlags verzeichnet. Letzterer klärt zugleich die Position und Funktion sowie die Verpflichtung und Berechtigung des *vígsakaraðili*, d. h. des für die Klageverfolgung Verantwortlichen.<sup>2</sup> Von der verwandtschaftlichen Systematik, die diese Klauseln bestimmt, lassen sich ferner, sekundär, die (impliziten) Funktionen der speziellen Verwandtschaftsgrade und der Nachkommen ableiten, sowie der Status des Männlichen und des Weiblichen in den jeweiligen sozialen Konstellationen (und auch in vergleichsweise allgemeinen Zusammenhängen).

#### \* Zur altisländischen Rechtstext-Kompilation *Grágás*

Die schriftliche Aufzeichnung der (bis dahin) mündlich tradierten Gesetze, der *Úlfjótslög*, die der amtierende Gesetzessprecher (*lögsögumaðr*) zyklisch innerhalb von drei Jahren vorgetragen hat, ist im Winter des Jahres 1117/ 1118 initiiert worden. Die erste, nicht erhaltene schriftliche Redaktion der Gesetze wird als *Haflíðaskrá* bezeichnet.<sup>3</sup>

Die *Íslendingabók* berichtet, daß der Norweger *Úlfjótr* um 920 die ersten Gesetze nach Island bringt, die auf den norwegischen *Gúlaþingslög* basieren und in Island im Laufe der Zeit vielfach modifiziert und ergänzt werden.<sup>4</sup> Im Jahre 1117 faßt man danach auf dem *alþingi* den Beschluß, die bisherige mündliche Rechtstradition schriftlich zu fixieren und, bei Bedarf, zu modifizieren. Im Winter 1117/ 18 beginnt ein Komitee am Hof von Haflíði Másson (im Breiðabólstaðr am Vestrhóp), der mit der Enkelin des Bischofs Ísleifr verheiratet ist, die traditionelle Rechtsnorm in eine neue, volkssprachlich-isländische Gesetzesschriftlichkeit zu übertragen.<sup>5</sup> Der Gesetzessprecher Bergþórr Hrafnsson, 1117 bis 1122 im Amt, rezitiert das Recht. Darüber hinaus tragen weitere fachkundige Männer ihr Wissen um Recht und Gesetz zusammen. In der *Íslendingabók* heißt es dazu im einzelnen:

<sup>1</sup> K. Hastrup a. a. O., 1985, S. 82; sie zitiert *Grágás* III: 613.

<sup>2</sup> Vgl. dazu vorab W. Baetke a. a. O., 1987, S. 3: "*aðili m.*" - "der zur Führung od. Verteidigung e. Rechtssache unmittelbar Zuständige, Hauptklageberechtigter"; vgl. *Laws of early Iceland* a. a. O., 1980, S. 255.

<sup>3</sup> Vgl. auch im weiteren, Kapitel III, 4a.

<sup>4</sup> Vgl. *Íslendingabók* a. a. O., Kap. 3, S. 8 f.; vgl. dazu exemplarisch *Laws of early Iceland* a. a. O., 1980, S. 1. In diesem Band wird eine englischsprachige Übersetzung der §§ 1-116 von *Grágás* 1 vorgelegt (zusammen mit einer Skizze zu der Planung weiterer zu publizierender Bände); vgl. *Isländisches Recht*. Die Graugans, übers. v. A. Heusler. Germanenrechte. Texte und Übersetzungen, Bd. 9, Weimar 1937. Vgl. für einen ersten Überblick Lexikon der altnordischen Literatur a. a. O., 1987, S. 112 f. (Gesetze).

<sup>5</sup> Vgl. P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1993b, S. 51 f.

"Et fyrsta sumar, es Bergþórr sagði lög upp, vas nýmæli þat gört, at lög ór skyldi skrifa á bók at Haflíða Mássonar of vetrinn eptir at sögu ok umbráði þeira Bergþórs ok annarra spakra manna, þeira es til þess vǫru teknir. Skyldu þeir gǫrva nýmæli þau öll í lögum, es þeim lítisk þau betri en en fornu lög. Skyldi þau segja upp et næsta sumar eptir í lögréttu ok þau öll halda, es enn meiri hlutr manna mælti þá eigi gegn. En þat varð at framfara, at þá vas skrifaðr Vigslóði ok margt annat í lögum ok sagt upp í lögréttu af kennimönnum of sumarit eptir. En þat líkaði öllum vel, ok mælti því manngi í gegn".<sup>1</sup>

Das Verfahren bei der Niederschrift des Rechts zeigt an, daß die *Grágás* keineswegs ein konsistentes, vereinheitlichtes und die Gesellschaft insgesamt umfassendes "Gesetzbuch" darstellt - auch wenn die Bezeichnung der Sammlung Geschlossenheit suggerieren könnte. So könnte der unklare, rätselhafte Titel *Grágás* genau besehen nahelegen,<sup>2</sup> daß es sich um einen Gesetzeskodex handelt, der mit den von Zentralinstanzen festgeschriebenen Kodizes (z. B. in Norwegen) zu vergleichen wäre.<sup>3</sup> Das ist nicht der Fall. Statt dessen repräsentieren die altisländischen Rechtstexte eine relativ vielfältige Kompilation.<sup>4</sup>

"What we know is a large number of laws from the early period preserved in manuscripts, whole or fragmentary, that differ a good deal in arrangement and content. We presume that all the provisions in them were law in Iceland at some time or other, but the existence of contradictory articles in them shows that they could certainly not all have been in force at the same time".<sup>5</sup>

<sup>1</sup> *Íslendingabók* a. a. O., Kap. 10, S. 23 f.; vgl. *Aris Isländerbuch* a. a. O., Kap. 10, S. 55 f., lautet: "Sie sollten auch in die Gesetze alle Neuerungen einfügen, die ihnen besser erschienen als die alten Gesetze. Die sollten dann im nächsten Sommer in der gesetzgebenden Versammlung verkündet und alle diejenigen beibehalten werden, gegen die die Mehrzahl der Männer keinen Widerspruch erhöhe. Es kam dann auch dazu, daß der Abschnitt über Totschläge und manches andere im Gesetz aufgeschrieben und im nächsten Sommer ... (vor den Geistlichen und der gesetzgebenden Kammer) vorgetragen wurde. Es waren aber alle damit einverstanden und niemand sprach dagegen".

<sup>2</sup> Der Terminus *Grágás* ist in einer mittelalterlichen Quelle als Bezeichnung für eine Sammlung norwegischer Gesetze belegt. In der nordistischen Forschung wird die Motivation für die Kennzeichnung altisländischer Texte mit der Vokabel *Grágás*, "Wildgänse", auf ein Mißverständnis im 16. Jh. zurückgeführt.

<sup>3</sup> Vgl. dazu Kapitel III, 4a; dabei wird das 'Kumulationsprinzip' altisländischer Gesetzesredaktionen seit der *Haflíðaskrá* erläutert und u. a. auch auf die wichtigsten überlieferten Handschriften der *Grágás*, die *Konungsbók* (1260) und die *Staðarhólsbók* (1280), eingegangen.

<sup>4</sup> Vgl. *Laws of early Iceland* a. a. O., 1980, S. 277 ff., und S. 9 f.; es wird darauf hingewiesen, daß die jeweilige Entstehung der *Konungsbók*, *Staðarhólsbók* und *Skálholtsbók* wird in der Forschung mit Schwankungen von zehn bis fünfzehn Jahren angegeben wird. Die überlieferten umfangreicheren Handschriften der Sammlung *Grágás* habe ich oben genannt.

<sup>5</sup> Ebd., S. 9 f.

a. Erbrecht: *arfa þátr* (und Eherecht: *fasta þátr*)

\* Prämissen: Zum altisländischen Erbrecht *arfa þátr* \* Die Erbfolge im *arfa þátr* \* Zur Identifikation agnatischer Prinzipien im *arfa þátr* \* Zum Charakter der Kompilation *Grágás* und zur Korrelation agnatischer und kognatischer Regularien \* Zu mündlicher Rechtstradition und schriftlichem Gesetzestext in Island \* Zum Kumulationsprinzip altisländischer Gesetzesredaktionen seit der *Haflíðaskrá* \* Aspekte agnatischer und kognatischer Systematik im *arfa þátr* und in der *Grágás*: -> Zum Gegenwartsbezug, -> Zum antiquarischen Hintergrund \* Soziale Mechanismen in *Ljósvetninga saga/Sörla þátr Brodd-Helgasonar* als Illustration des *arfa þátr*: -> Allgemeine Bemerkungen, -> Zur Interpretation des *Sörla þátr*, -> Zum Interesse an männlichen Nachkommen und zu Reflexen 'latenter Matrilinearität', -> Parallelen in der Rationalität der Saga-Episode und des Rechts-Abschnitts \* Parallelen und Differenzen des Eherechts im *fasta þátr* und des Erbrechts im *arfa þátr* \* Die normative männliche Genderrolle und die Relevanz von Söhnen in Rechts- und Sagakontext \* Die normative weibliche Genderrolle in Rechts- und Sagakontext und die soziale Realität der Frau: -> Problematik und Zwischenbilanz, -> Zur Rolle der Frau in der isländischen Wikingerzeit (nordistische Positionen) \* Der Transfer der weiblichen Geschlechterrolle: -> Zur erb- und eherechtlichen Funktion der Tochter als "surrogate son" in Nordistik (Carol J. Clover) und Ethnologie, -> Zur Institution "Levirat" als Heirat von Bruder und Witwe eines Verstorbenen in altisländischen und vorstaatlichen Kontexten, -> Zur frühen christlichen Reaktion auf die Leviratehe am Beispiel des heiligen Kilian, -> Zur Institution "Gynaegamie" als Heirat der Witwe als 'Ersatzmann' und einer Frau in vorstaatlichen Gesellschaften, -> Die Frau als 'surrogater Ehemann' in afrikanischen Stammesgesellschaften und am Beispiel der kenianischen *Gikuyu*, -> Die Frau als 'funktioneller Mann' im isländischen Saga-Sozialsystem und das Beispiel der *Laxdæla saga*, -> Der sukzessive Statuszuwachs der Guðrún Ósvífrsdóttir, -> Die 'potenzierte weibliche Genderrolle' der Guðrún Ósvífrsdóttir \* Die 'Korrektur' der 'potenzierten weiblichen Genderrolle' - Kontrastierung afrikanischer und isländischer Konzeption \* Fazit

\* Prämissen: Zum altisländischen Erbrecht *arfa þátr*

Für die Erbberechtigung ist laut der *Grágás* im *arfa þátr*<sup>1</sup> die rechtmäßige Abstammung der Kinder ausschlaggebend,<sup>2</sup> die also aus einer legal - d. h. gemäß den rechtlichen Regelungen im *fasta þátr* der *Grágás*<sup>3</sup> - etablierten Ehe hervorgegangen sein müssen.<sup>4</sup> Unehelich geborene Kinder werden erst in zweiter Linie als Erben berücksichtigt.<sup>5</sup>

Die im *arfa þátr* verzeichnete Reihenfolge der Erbberechtigung basiert demnach auf der verwandtschaftlichen Relation, d. h. Nähe oder Entfernung, der Hinterbliebenen Erben zur verstorbenen Person. Dieser Rechtsabschnitt stellt die genealogische Systematik vor, die von dem oder der Verstorbenen ausgeht. Der *arfa þátr* berücksichtigt, das sei betont, nahe und auch

<sup>1</sup> Vgl. *Grágás* 1a: 118-127, S. 218-249. Dabei beziehe ich mich, wie gesagt, auf diese Ausgabe: *Grágás I (Förste Del, Anden Del), Konungsbók*, efter det Kongelige Bibliotheks Haandskrift, Gl. kgl. Sml. 1157 fol. (um 1260), hg. v. Vilh. Finsen, Kopenhagen 1852 (Codex Regius), Wiederabdr., Odense Universitet Forlag, Odense 1974. Ich betone nochmals, daß ich mich bei der Untersuchung der *Grágás* im Kontext dieser Arbeit, deren Thema in der Hauptsache die *Íslendingasögur* sind, darauf beschränke, die *Konungsbók*, d. h. die - jüngere - Handschrift des *Codex Regius* der *Grágás*, heranzuziehen - sofern nicht im Rekurs auf die Sekundärliteratur zitiert wird.

<sup>2</sup> *Grágás* 1a: 118.

<sup>3</sup> Vgl. vorab Kapitel III, 3c.

<sup>4</sup> Vgl. W. I. Miller a. a. O., 1983a, S. 166, Anm. 25: "The Icelandic laws provide that in order for children to be capable of inheriting, they must be born of a mother who was 'bought' with requisite brideprice - *mundi keypt*". In den *Isländersagas* wird diese Thematik beispielsweise in der *Egils saga* im Konflikt der *Hildiríðarsynir* diskutiert.

<sup>5</sup> Vgl. K. Hastrup a. a. O., 1990, S. 44-58 (Kinship in medieval Iceland), S. 53: "(L)egitimate offspring always took precedence over illegitimate offspring".

entferntere Verwandtschaftsgrade und Verwandtengruppen.<sup>1</sup> Neben dem Grad der Verwandtschaft ist für die Erbfolge auch das Geschlecht der Person relevant, an die ein Nachlaß fällt. Bei ferneren Angehörigen wird außerdem noch der Familienstand berücksichtigt, so daß auch bei größerer verwandtschaftlicher Distanz eine Verbindung zwischen dem/der Verstorbenen und dem/der Erbenden sichtbar wird.<sup>2</sup> K. Hastrup führt dazu aus, daß prinzipiell die nächsten Angehörigen eines männlichen oder weiblichen Erblassers unmittelbar erbberechtigt seien; allerdings sei das biologische Geschlecht noch vor der genealogischen Position einer Person entscheidend.<sup>3</sup>

#### \* Die Erbfolge im *arfa þáttir*

Den ersten Abschnitt der im *arfa þáttir* spezifizierten Erbordnung zitiert Guðrún Nordal:

"*Sonr a arf at taca at föðor siN oc moðor frials borin oc arfgengr. Nu er eigi sonr til þa scal taca dottir. Nu er eigi dottir. þa scal taca faþir. þa broþir samfeðri. þa móþir. Nu er eigi hon til. þa scal taca systir samfeðra. Nu er eigi hon til þa scal broðir sammøðri. Nu er eigi hann til. þa scal taca systir sammöþra. Nu er eigi hon til þa scal taca sonr lavngetin. Nu er eigi hann til þa scal taca dóttir lavngeten*".<sup>4</sup>

"A son, freeborn and legitimate, is to inherit his father's and mother's property. Now if there is no son then the daughter shall inherit. Now if there is no daughter, then the father shall inherit, then a brother by the same father, then the mother. Now if there is none then a sister by the same father shall inherit. Now if there is none, then a brother by the same mother shall inherit. Now if there is none, then a sister by the same mother shall inherit. Now if there is none then shall an illegitimate son inherit. Now if there is none, then shall an illegitimate daughter inherit".<sup>5</sup>

Die Erbfolge in der *Grágás* sieht also als legitime Haupterben eines Verstorbenen an erster Stelle dessen Söhne vor. Bei der Zuteilung des Nachlasses gilt prinzipiell: "Within each category the heirs had to share the inheritance on equal terms".<sup>6</sup> Existieren keine Söhne (für die Position 1) als

<sup>1</sup> Vgl. ebd., S. 52, Tab. 3; hier faßt sie die Bestimmungen für die Erbberechtigung im *arfa þáttir* zusammen, die eingehend kommentiert werden; vgl. dazu auch T. A. Vestergaard a. a. O., 1988, S. 181, mit einer diesbezüglichen Tabelle.

<sup>2</sup> Vgl. K. Hastrup a. a. O., 1990, S. 44-58 (Kinship in medieval Iceland), bes. S. 52 ff., und vgl. dies. a.a.O., 1985, S. 82 ff.

<sup>3</sup> Vgl. dies. a. a. O., 1990, 44-58 (Kinship in medieval Iceland), bes. 54: "(C)onceptually the principle of sex is relatively stronger than the principle of degree". Hier folgert sie außerdem - offenkundig aufgrund der Vorgabe, daß dann, wenn Ego kinderlos gestorben ist, der Bruder des Erblassers vor dessen Mutter erbberechtigt sei ("mother gives way to the brother by the same father") -, daß der *arfa þáttir patrilinearen* gegenüber *matrilinearen* Tendenzen größeres Gewicht beimesse, bei prinzipieller Dominanz *kognatischer* Verwandtschaftsordnung; eine irritierende, wenn nicht unmögliche Kombination, wenn man an meine Erklärungen in Kapitel III, 3, denkt.

<sup>4</sup> *Grágás* 1a: 218-219, zit. n. G. Nordal a. a. O., 1998, S. 33; sie verweist auch auf *Grágás* 2: 63.

<sup>5</sup> Dies. a. a. O., 1998, S. 34; vgl. *Isländisches Recht* a. a. O., 1937. S. 203 f.

<sup>6</sup> Vgl. K. Hastrup a. a. O., 1990, S. 44-58 (Kinship in medieval Iceland), S. 52 f.

Erben, übernehmen Töchter (2) diese Funktion.<sup>1</sup> Hat ein Erblasser, der hier als Ego bezeichnet wird, weder männliche noch weibliche ehelich geborene Nachkommen, geht das Vermächtnis - in dieser Reihenfolge - an: (3) Egos Vater, (4) Egos Bruder vom gleichen Vater, (5) Egos Mutter, (6) Egos Schwester vom gleichen Vater, (7) Egos Bruder von der gleichen Mutter und (8) Egos Schwester von der gleichen Mutter. Erst in den Rängen (9) und (10) sind als Egos Erben dessen uneheliche Kinder vorgesehen. Auch bei den nicht 'legitimiert' geborenen Nachkommen werden Söhne vor Töchtern berücksichtigt. Für den Fall, daß keine der genannten Positionen beim Tod eines Erblassers von einem rechtlich adäquaten genealogischen Angehörigen besetzt werden kann, sieht der *arfa páttir* Egos unehelich geborene Verwandte vor, im einzelnen: (11) Egos unehelich geborenen Bruder vom gleichen Vater, (12) Egos unehelich geborene Schwester vom gleichen Vater, (13) Egos unehelich geborenen Bruder von der gleichen Mutter und (14) Egos unehelich geborene Schwester von der gleichen Mutter. Darüber hinaus treten dann entferntere, aber ehelich geborene Verwandte - allerdings gruppenweise - als Erben ein.<sup>2</sup> Die betreffenden Kategorien sind ab der Stelle 15 der Erbliste vermerkt: Es handelt sich um (15) FaFa, MoFa, SoSo und DaSo; (16) FaMo, MoMo, SoDa und DaDa; (17) FaBr, MoBr, BrSo und SiSo; (18) FaSi, MoSi, BrDa und SiDa.<sup>3</sup>

Sobald Rang 19 erreicht wird, den die (gleich näher zu bezeichnenden) kollateralen Verwandten einnehmen,<sup>4</sup> manifestiert sich eine Änderung des Prinzips bei der Vererbung.<sup>5</sup> Nunmehr sind bestimmte Repräsentanten der *ættir* beider Elternteile als Erben vorgesehen, d. h. aus dem Kreis der mütterlichen wie väterlichen Verwandten. Sie erben als Gruppe: (19) Egos *bræðringar* und *systrungar* (modern formuliert also die entfernteren 'Cousins' der Vater- und Mutterseite).<sup>6</sup> Das Vermächtnis des Ego wird dabei zu gleichen Teilen, "*iöfnum höndum*",<sup>7</sup> unter den Mitgliedern der betreffenden Kategorie aufgeteilt, und zwar unabhängig von ihrer Anzahl. Ab der Position 19 sehe der *arfa páttir* laut K. Hastrup nicht mehr *Kindreds* vor, d. h. Blutsverwandte als 'Familien' im kognatischen Sinne, sondern *Lineages*.<sup>8</sup> Während danach das Erbrecht in

<sup>1</sup> Zugunsten eines besseren Überblicks ergänze ich im weiteren arabische Zahlen, die sich auf die Reihenfolge der rechtlichen Positionen der relevanten Angehörigen beziehen, und zwar relativ zu Ego. Dadurch wird außerdem eine deutlichere Kennzeichnung bzw. Vergleichbarkeit gewährleistet, wenn es um die weiteren Rechtsabschnitte gehen wird.

<sup>2</sup> *Grágás* 1a: 219, zit. n. G. Nordal a. a. O., 1998, S. 33; vgl. *Isländisches Recht* a. a. O., 1937, S. 203 f.; vgl. detaillierter unten, Kapitel III, 4a-4b (letzteres zur korrespondierenden Abfolge im *baugatal*).

<sup>3</sup> Vgl. Neues Wörterbuch der Völkerkunde a. a. O., 1988, S. 505 f. (Verwandtschaftsterminologie, E. W. Müller), bes. S. 506; die demnach in der Sozialethnologie gängigen Abkürzungen werden auch hier künftig benutzt, um die (hier von mir zitierten) Zusammenhänge in der *Grágás* abzubilden, und sie basieren auf diesen Termini: **F**ather, **M**other, **B**rother, **S**ister, **S**on, **D**aughter. In der Nordistik arbeitet mit diesen Formeln auch etwa K. Hastrup a. a. O., 1990, S. 44-58 (Kinship in medieval Iceland), bes. S. 52 f.

<sup>4</sup> Vgl. Kapitel III, 3, und ich verweise dazu erneut auf K. Hastrup a. a. O., 1985, S. 82 f.

<sup>5</sup> Vgl. ebd., S. 52 f.

<sup>6</sup> In Anführungszeichen gesetzte genealogische Positionen, wie "Cousins", "Onkel", "Enkel" oder "Großväter" und deren weibliche Pendanten, sind der heutigen westlichen genealogischen Ordnung und dem entsprechenden Sprachgebrauch entnommen bzw. angepaßt, um einen höheren Grad der Schematisierung und Übersichtlichkeit sowie Nachvollziehbarkeit zu gewährleisten.

<sup>7</sup> K. Hastrup a. a. O., 1990, S. 44-58 (Kinship in medieval Iceland), S. 53 (und S. 50, Tab. 2, gemäß *Grágás* 1a: 193-194).

<sup>8</sup> Vgl. ebd., S. 52 f.; vgl. zu diesen Begriffen weiter oben, Kapitel III, 2.

erster Linie die nächsten kognatischen Verwandten des Erblasser berücksichtige, ziehe es in zweiter Linie, in bezug auf entferntere Angehörige, agnatische Verwandte heran.<sup>1</sup>

In der *Grágás* koexistieren demnach die Prinzipien kognatischer und agnatischer Verwandtschaft in spezifischer Weise. Dabei muß immer wieder betont werden, daß es sich um grundlegend verschiedene Abstammungsmodelle handelt, die auf wesensmäßig verschiedenen soziokulturellen Organisationsformen basieren und diese gleichzeitig bedingen. Meiner Argumentation nach werden im *arfa þátrr* primär die männlichen Verwandten als rechtmäßige Erben eines Ego aufgeführt, und sekundär die weiblichen Verwandten in der entsprechenden genealogischen Position. Das ist, wie sich zeigen soll, ein Hinweis auf die agnatische, genauer gesagt auf die patrilineare Systematik.

Der *arfa þátrr* sieht mithin für den Fall, daß die männlichen Vertreter des jeweiligen genealogischen Ranges nicht existieren, alternativ als Besetzung für diese Position die korrespondierenden weiblichen Angehörigen vor. Die hier vorzulegende Analyse der Erbfolge kann wahrscheinlich machen, daß mit der Einsetzung der weiblichen Linie geradezu ein 'Sicherheitsnetz' zugunsten der dominierenden männlichen Ordnung bereitgestellt wird. Bei Bedarf, d. h. bei einem Mangel an adäquaten männlichen Repräsentanten, wird folglich das weibliche Pendant 'aktiviert'. Dabei ist, zunächst noch hypothetisch, primär an die patrilineare Ordnung zu denken; die mit einem Verstorbenen verwandte Frau tritt dabei als Variable zugunsten der offenbar vorrangigen Patriline ein.

Das altisländische Eherecht sieht, um das noch zu verdeutlichen, im einzelnen nacheinander vor: Beim Fehlen eines Sohnes die Tochter des Erblassers, mangels des Vaters und nach ihm des Bruders vom gleichen Vater die Mutter des Egos und nach ihr dessen Schwester, d. h. die Tochter vom gleichen Vater wie Ego. Diese Betonung der gemeinsamen väterlichen Abstammung von dem Ego, von seinem Bruder und sekundär von seiner Schwester zeigt die Relevanz, wenn nicht die Dominanz, der männlichen Linie. Darauf folgt Egos nächster Verwandter, der von der gleichen Mutter abstammende Bruder. Hier scheint sich abzuzeichnen, daß im Interesse der kontinuierlichen männlichen Erbfolge möglicherweise tendenziell matrilinear (wie noch untersucht werden soll) auf die gemeinsame Deszendenz des Ego und dessen Erben zugegriffen wird. Im weiteren sieht der *arfa þátrr* dann, im Falle eines Mangels an männlichen Repräsentanten, die Schwester des Verstorbenen von der gleichen Mutter vor. Damit entsteht insgesamt der Eindruck, der sich in der folgenden Diskussion noch verstärkt, als halte regelmäßig die weibliche Angehörige die rechtliche Position des Mannes - gleichsam als 'Variable' - frei.

Zuerst werden demnach also ehelich geborene männliche und sekundär weibliche Verwandte berücksichtigt, zunächst Brüder und danach Schwestern des Erblassers, wobei deren Abstammung erst über die väterliche und dann

<sup>1</sup> Vgl. K. Hastrup a. a. O., 1990, S. 44-58 (Kinship in medieval Iceland), S. 54; demnach sei in bestimmten Konstellationen *agnatische* vor *uteriner* Verwandtschaft relevant. Dies bleibt jedoch letztlich unspezifisch, da *uterine*, d. h. von derselben Mutter stammende Angehörige in der Ethnologie auch als *matrilineare* Verwandte bezeichnet, so daß diese von vornherein zur *agnatischen* Ordnung zu rechnen sind (die Patrilinearität und Matrilinearität umfaßt). Insofern versteht es sich von selbst, daß agnatische Verwandtschaft uterine bzw. matrilineare Verwandtschaft impliziert.



über die mütterliche Linie von Bedeutung ist. Nach ihnen nehmen Egos unehelich geborene Verwandte, erst die Männer und dann die Frauen, die Position als Erben ein. Die Angaben für die Kategorie unehelich geborener Angehöriger entsprechen im Prinzip der Systematik bei der Erbfolge ehelich geborener. Die Bestimmungen für den zuerst genannten Personenkreis sehen vor: Nach Egos Sohn tritt sekundär dessen Tochter als Erbin ein, das Erbrecht des Bruders vom gleichen Vater übernimmt danach die Schwester vom gleichen Vater. Auch an dieser Stelle wieder wird Egos Abstammung väterlicherseits durch die Verwandtschaft über dessen mütterliche Linie ersetzt und vertreten, und so sind als Erben vorgesehen der Bruder und sekundär die Schwester von der gleichen Mutter.

Die Analyse der im *arfa pátrr* verzeichneten Abfolge der Erbberechtigung von der genealogischen Stellung 1 bis 14 legt daher nahe,<sup>1</sup> daß mit dieser Ordnung wohl in erster Linie die Kontinuität einer Erbfolge der männlichen Nachkommen gesichert werden soll. Sie wird in zweiter Linie gestützt durch die Einsetzung der (den männlichen Positionen) korrespondierenden weiblichen genealogischen Pendants. Damit manifestiert sich meiner Argumentation zufolge ein patrilineares Muster, das bei Bedarf tendenziell matrilinear stabilisiert erscheint, und zwar durch weibliche Mitglieder der Patriline. So kann offenkundig der ökonomische Status dieser Patrilineage garantiert werden.

Mit diesem Schema - wenn auch lediglich in gewisser Weise - zu vergleichen sind Regularien in segmentären Gesellschaften in Teilen des afrikanischen Kontinents, die in ethnologischen Studien beschrieben werden. Einige dieser Gemeinschaften praktizieren die in der Ethnologie sogenannte *Gynaegamie*. Diese Institution gewährleistet - letztlich, das muß besonders betont werden - die Aufrechterhaltung der patrilinearen Ordnung bei genealogischen Krisen, die dann (potentiell) drohen, wenn rechtlich adäquate männliche Repräsentanten einer Lineage fehlen. Das Problem wird aber abgewendet, indem ein bestimmtes weibliches Mitglied der betroffenen Gruppe zeitweilig die soziale Funktion des fehlenden Mannes stellvertretend übernimmt. Sie fungiert so als 'Variable' für diese 'männliche' Position, agiert gleichsam als 'Ersatzmann' und greift aktiv in gesellschaftliche Prozesse ein. Das garantiert die Kontinuität der Patrilinearität in der Gesellschaft. Die Gynaegamie bedeutet folglich für Frauen unter speziellen Voraussetzungen einen beträchtlichen Handlungsspielraum. Die Inhalte und Funktionsweisen der Institution werden in dieser Untersuchung noch im einzelnen dargelegt und mit Phänomenen nicht nur in der *Grágás*, sondern vor allem auch im "Sagauniversum" verglichen, was aber eher 'experimentellen' Charakter hat, weil die *Gynaegamie* im eigentlichen Sinne im Altnordischen nicht bezeugt ist.<sup>2</sup>

Die den *arfa pátrr* konstituierende Struktur, die also erstens die direkten männlichen Verwandten der Patriline vorsieht und zweitens die direkten weiblichen Verwandten der Patriline - in der Funktion als 'Back-up' - einsetzt, wird im weiteren Verlauf der Arbeit unter den Bezeichnungen Reihe I: Patriline sowie Reihe II: Weibliches Pendant subsumiert. Dieses Vorgehen soll größere Übersichtlichkeit gewährleisten.

<sup>1</sup> Vgl. ebd., S. 54, nochmals zur entsprechenden Zählung und tabellarischen Aufstellung.

<sup>2</sup> Vgl. Kapitel III, 4a.

Die Erbordnung folgt diesem Muster auch noch im Hinblick auf die *entfernteren Angehörigen* eines Verstorbenen. Ich führe die betreffenden Verwandtschaftsgrade auf und gebe sie nun in ihren im Deutschen gängigen Bezeichnungen wieder, auch wenn sie bereits einmal skizziert worden sind und die genealogischen Kategorien so nicht ganz korrekt erfaßt werden. Der Vorteil ist aber, daß die komplexen Zusammenhänge auf diese Weise verdeutlicht und schematisiert werden können.

Zur Vergegenwärtigung: Die Stelle 15 im *arfa pátrr* berücksichtigt, in der Perspektive des Erblassers, den Vater des Vaters (FaFa) und den Vater der Mutter (MoFa), den Sohn des Sohnes (SoSo) und den Sohn der Tochter (DaSo). Die Stelle 16 zieht die korrespondierenden weiblichen Vertreter heran, d. h. die Mutter des Vaters (FaMo), die Mutter der Mutter (MoMo), die Tochter des Sohnes (SoDa) und die Tochter der Tochter (DaDa). Die Stelle 17 erfaßt wieder männliche Erben, d. h. den Bruder des Vaters (FaBr), den Bruder der Mutter (MoBr), den Sohn des Bruders (BrSo), und den Sohn der Schwester (SiSo). Die Stelle 18 schließlich sieht wiederum die Frau in der entsprechenden genealogischen und erbrechtlichen Position vor, d. h. die Schwester des Vaters (FaSi) und die Schwester der Mutter (MoSi) sowie die Tochter des Bruders (BrDa) und die Tochter der Schwester (SiDa).

Der *arfa pátrr* erwähnt mit anderen Worten, vereinfacht darstellt, diese Angehörigen: (15) Sämtliche Großväter und Enkel des Erblassers - gestützt durch (16) alle Großmütter und Enkelinnen; (17) Egos Onkel und Neffen - gestützt durch (18) die Tanten und Nichten. Mit dem Rang 15 erweitert das Erbrecht demnach - und in diesem Aspekt also anders als von Kirsten Hastrup vertreten -, verglichen mit den davor aufgezählten genealogischen Positionen, das patrilineare Prinzip. Ab dem Rang 15 sind für die Besetzung einer erbrechtlich relevanten Position mehrere Kategorien der Verwandtschaft bedeutend. Genau betrachtet dehnt sich damit der genealogische Radius gleichzeitig in vertikale und horizontale Richtung aus. Das bedeutet, daß für jede dieser Erbpositionen eine spezifische *Gruppe* von Aszendenten und Deszendenten des Verstorbenen eingesetzt wird. Dabei berücksichtigt der *arfa pátrr* systematisch nach dem skizzierten Modus zuerst männliche und danach weibliche Verwandte. Auch dieses Raster macht also wieder das Prinzip im *arfa pátrr* deutlich, das primär die ersteren und sekundär, als 'Back-up', die letzteren einsetzt. Mit anderen Worten: Für die Ränge 15 und 16 werden genannt der Vater - und danach die Mutter - von Vater und Mutter sowie der Sohn - und danach die Tochter - von Sohn und Tochter. Für die Ränge 17 und 18 sind der Bruder - und nach ihm die Schwester - von Vater und Mutter bestimmt, und anschließend der Sohn - und dann die Tochter - von Bruder und Schwester.

Das macht, wie ich meine, sinnfällig, daß die biologischen Geschlechter in diesen Erbkategorien (15-18) nacheinander bedacht werden, während dabei die väterliche und mütterliche Abstammung der Vorfahren und der Nachfahren gleichermaßen wichtig ist. So werden unter 15 und 16 die Großeltern und die Nachfahren des Erblassers bestimmt, d. h. dessen lineare Verwandte, und

unter 17 und 18 die Geschwister der Eltern und die Nachkommen der Geschwister vom Ego, d. h. seine lateralen Verwandten.<sup>1</sup>

Nach Kirsten Hastrup dominiere hingegen, wie zitiert, im *arfa þátrr* die kognatische Verwandtschaft. Entsprechend müßten als Erben, je nach Stellung in der Reihenfolge der Erbberechtigung, die männlichen *und* weiblichen Angehörigen des Erblassers eintreten. Denn grundsätzlich gelten hier die familiären Beziehungen gleichermaßen als über den Vater und die Mutter vermittelt. Das bedeutet, daß ein Ego, ungeachtet des biologischen Geschlechts, mit sämtlichen Angehörigen des Elternpaares direkt verwandtschaftlich verbunden ist. Auch K. Hastrup weist allerdings, wie gezeigt worden ist, darauf hin, daß neben dem dominierenden kognatischen Prinzip auch agnatische Strukturen und auf diese bezogene Bestimmungen wichtig sind. Sie erläutert dazu, daß im *arfa þátrr* die einlinige Abstammungsrechnung sichtbar werde, die genealogische Bindungen in der Regel entweder über die Vaterseite, patrilinear, oder die Mutterseite, matrilinear, ableite.<sup>2</sup>

Ich tendiere zu einer demgegenüber modifizierten Sicht der verwandtschaftlichen Systematik in einigen Abschnitten der *Grágás*, nicht nur im *arfa þátrr*, sondern auch im *baugatal*, im *vígslóði* und (hier nur in Ansätzen und zur Kontrastierung herangezogen) im *fésta þátrr*. Es hat vor diesem Hintergrund den Anschein, als basiere die Sammlung der Rechtstexte auf agnatischen Strukturen mit kognatischen Tendenzen. Die im Erbrecht verzeichnete Erbfolge berücksichtigt also offenbar, um das Ergebnis zusammenzufassen, in erster Linie männliche Vertreter und in zweiter Linie weibliche Pendanten aus der Patriline, und dabei primär die Abstammung väterlicherseits und sekundär die mütterlicherseits. Durch diese Ordnung wird wahrscheinlich die patrilineare Kontinuität gewährleistet.

Eine gleichsam synchrone Betrachtung der Erbordnung ergibt, daß die männlichen und weiblichen Positionen (und Abstammungen) geradezu oszillieren. Das Gesamtbild der genealogischen und geschlechterspezifischen Implikationen im *arfa þátrr* bringt demnach, bildlich gesprochen, eine Art systematische 'Pendelbewegung' zwischen männlichem und weiblichem Erbrecht in den Blick. Im Ganzen betrachtet, d. h. im erbrechtlichen genealogischen System insgesamt, ist für jede Kategorie die Besetzung durch beide Geschlechter sowie durch die männlichen und weiblichen Angehörigen vorgesehen, seien es beispielsweise die Kinder des Verstorbenen, seine Eltern oder Geschwister. Ich weise an der Stelle auf die folgende Skizze hin, die das (agnatische) Modell illustriert (und mit dem kognatischen kontrastiert).

#### \* Zur Identifikation agnatischer Prinzipien im *arfa þátrr*

Der *arfa þátrr* sieht also als Haupterben eines Verstorbenen nacheinander dessen Sohn, Vater und Vaterbruder vor. Damit sind die als miteinander unmittelbar verwandt geltenden Mitglieder einer Patrilineage beschrieben. Die Männer mit diesem genealogischen Status sind wichtig als Träger der

<sup>1</sup> Neues Wörterbuch der Völkerkunde a. a. O., 1988, S. 257 (Kollateralbeziehungen, E. W. Müller); dies wird exemplarisch zur eindeutigen Begriffsbestimmung zitiert.

<sup>2</sup> Vgl. K. Hastrup a. a. O., 1990, S. 44-58 (Kinship in medieval Iceland), bes. S. 54.

gesellschaftlichen Ordnung. Die Frau als Tochter, dann Mutter und anschließend Vaterschwester des Erblassers fungiert, wie gesagt, als 'Back-up' des Mannes und wird damit in gewissem Umfang temporär zu einem Rechtssubjekt. So sieht das Erbrecht vor: "*Ef konor ero nanastar oc er þar oc deildar arfr með þeim*".<sup>1</sup> Im Hinblick auf den Status der Frau als Erbin und 'Subjekt' ist allerdings einzuschränken, daß sie letztlich eher als Objekt männlichen sozialen Handelns, als Stellvertreterin für den Mann und als 'Platzhalterin' zugunsten einer Stabilisierung der männlichen Ordnung eingesetzt wird. Das zeigt sich immer wieder auch daran, daß der Mann bevorzugt wird, wenn ein Mann und eine Frau mit dem Ego gleichnah verwandt sind, wie es im *arfa þátr* heißt: "*Ef iafn naenn er karl maðr oc kona. oc scal karl maðr a valt þar taca*".<sup>2</sup>

Allerdings muß in diesem Zusammenhang ergänzt und betont werden, daß diese Vorgabe nicht nur auf die patrilineare, sondern auch auf die matrilineare Systematik bezogen werden kann. Denn im Grundsatz gilt die Formel: Patrilinearität bedeutet die maskuline Dominanz, aber auch bei Matrilinearität bleibt die vorherrschende männliche Relevanz in aller Regel unberührt.<sup>3</sup>

Diese Konstellation sei hier erläutert, weil sie in bezug auf die für meine Diskussion wesentlichen Abschnitte der *Grágás* eine wichtige Rolle spielt. Im patrilinearen System stellen Frauen die Bindeglieder zwischen männlich formierten Verwandtengruppen dar, was auf der exogamen Eheschließung basiert.<sup>4</sup> Deren Qualität und Funktion liegen darin, daß sie nicht zuletzt durch den Frauentausch die Verbindungen der Patrilineages gewährleisten. In diesem Modell treten die direkten genealogischen (männlichen) Verwandten der Frau dann sozusagen in die 'zweite Reihe', wenn sie mit ihrer Heirat einem Statuswechsel unterworfen wird. Denn damit gelten der Ehemann und die verschwägerten Männer als die nächsten Angehörigen und Repräsentanten der Verheirateten. Später führt die Geburt eines Sohnes zu einer weiteren Veränderung der sozialen Situation der Frau. Der Sohn ist als biotischer Verwandter seiner Mutter zu betrachten, der mit zunehmendem Alter in die Rolle als Repräsentant seiner Mutter (buchstäblich) hineinwächst. Seine Existenz stärkt die Stellung der Frau grundlegend, und zwar nicht zuletzt deshalb, weil er - als 'Produkt' der Frau - großen 'Wert' hat für seine väterliche (und auch mütterliche) Lineage.

In der patrilinearen Ordnung steht der Sohn, der die väterliche Lineage fortsetzt, in der Genealogie vor dem Vater. Dagegen leitet sich in matrilinearen Gesellschaften die Abstammung über die weibliche genealogische Linie her. Das bedeutet keineswegs, daß die Frauen dominieren, sondern lediglich, daß sich die Abstammungsordnung der gesellschaftlich bestimmenden Männer über die weiblichen Aszendenten herleiten. So repräsentiert auch bei Matrilinearität das Männliche die zentrale soziale Kategorie. Danach ist in diesem Kontext der nächste Verwandte eines Sohnes nicht etwa dessen Mutter, sondern der Bruder seiner Mutter. Nach dem Mutterbruder folgt der Muttervater, und nach ihm der Schwestersonn. Entsprechend sichert auch im matrilinearen System

<sup>1</sup> *Grágás* 1a: 118, S. 220; vgl. *Isländisches Recht* a. a. O., 1937, S. 204.

<sup>2</sup> *Grágás* 1a: 118, S. 220.

<sup>3</sup> Vgl. K. E. Müller a. a. O., 1984, S. 13 (und detaillierter Kapitel III, 4a).

<sup>4</sup> S. o., Kapitel III, 3c, zur Exogamie.

der Sohn die Kontinuität (erstens) seiner Matrilineage (und zweitens seiner väterlichen Gruppe).

In diesem Sinne zeigt sich die sekundäre Relevanz der Frau bei sozialen Prozessen im patrilinearen ebenso wie im matrilinearen Modell. In patrilinearere Hinsicht gilt die verheiratete Frau als Bestandteil des Clans ihres Ehemannes und wird rechtlich vertreten von ihrem Ehemann, ihrem Schwiegervater und ihren Schwägern. In matrilinearere Hinsicht liegt die Verantwortung auch noch für die Verheiratete in der Regel, vor allem bei gleichzeitiger matrilo-kaler Residenzordnung, im wesentlichen bei den Männern ihres Abstammungsclans. Sie wird also in der Hauptsache vertreten von Mutterbruder, Muttervater und Schwestersonn. Interessant ist, daß sowohl bei Matrilinearität als auch bei Patrilinearität der Sohn einer Frau ihr - potentieller - Rechtsvertreter ist.

Für den *arfa pátrr* können nun resümierend folgende Zusammenhänge beschrieben werden:

Zum einen sind in den erbrechtlichen Positionen 1 bis 14 die männlichen vor den weiblichen Verwandten relevant, wobei die patrilineare Systematik tendenziell und bei Bedarf durch 'latente Matrilinearität' gleichsam gesichert wird. Zum anderen werden in den Positionen 15 bis 18 außerdem - und mit wachsender genealogischer Entfernung zum Erblasser zunehmend - Gruppen von Angehörigen genannt, die über den Vater und zugleich auch die Mutter des Verstorbenen mit ihm verwandt sind. Hier werden, um die Zusammenhänge noch einmal extrem schematisiert zu skizzieren, wieder erst Männer und danach Frauen berücksichtigt, aber nunmehr als Gruppen, und zwar, modern gesprochen, Egos Großeltern und Enkel, die Geschwister von Egos Eltern und die Nachkommen von Egos Geschwistern. Die Nachkommen der elterlichen Geschwister sind ab Rang 19 als Erben verzeichnet.

Meines Erachtens könnte die Systematik ab der Stelle 15 auch auf die kognatische Ordnung hinweisen.<sup>1</sup> Allerdings lassen sich diese Konstellationen ebenfalls als agnatische Strukturen beschreiben. In letzterem Sinne müßte man für die höheren Positionen eine zunehmend breitere horizontale (man könnte sagen kollaterale) Streuung der erbrechtlich relevanten Verwandtschaftsbeziehungen konstatieren. Die erbrechtliche Abstufung nach dem biologischen Geschlecht wird erweitert durch die Differenzierung der Abstammung väterlicherseits und mütterlicherseits. Auch in der vertikalen Perspektive weitet sich ab einer bestimmten Stelle der genealogische Radius der als Erben vorgesehenen Personen aus. Das geschieht dadurch, daß auch Egos Aszendenten und Deszendenten einbezogen werden. Zuletzt, in noch

<sup>1</sup> Diese Auffassung stünde der von K. Hastrup allerdings dennoch entgegen. Nach der *kognatischen* Verwandtschaft orientiert sind die Erbberechtigung an der Verwandtschaftskategorie, völlig unabhängig vom Geschlecht (*sex*) der Erben. Der Nachlaß wird zu gleichen Teilen in jeder Kategorie der Erben aufgeteilt. Die jeweils nächste 'Erposition' wird dann relevant, wenn keine Vertreter der vorangehenden mehr existieren. Exemplarisch, nach heutigem deutschen - kognatischen - Erbrecht, gelten Ehepartner (sofern vorhanden) als zuerst erbberechtigt. Danach erben die Kinder eines Erblassers, Söhne *und* Töchter, ungeachtet ihrer ehelichen oder unehelichen Geburt. Wenn keine Kinder existieren und mithin die Erben erster Ordnung fehlen, treten die Eltern des Ego, Vater *und* Mutter (Erben zweiter Ordnung) als Erben ein, und nach ihnen *beide* Großelternpaare (Erben dritter Ordnung); danach werden die Geschwister des Erblassers und nach ihnen deren Kinder berücksichtigt. Kindeskinde, d.h. Enkel und Urenkel, erben nur dann, wenn deren Eltern bereits gestorben sind. Vgl. dazu Bundesministerium der Justiz (Hg.): Erben und Vererben, 22. Aufl., Bonn 1995.

höheren Erbpositionen, sind darüber hinaus Egos entferntere kollaterale Verwandte vorgesehen (bis zu den, modern formuliert, "Cousins" vierten Grades).<sup>1</sup> Dennoch bleibt aber letztlich (mehr oder weniger unmittelbar) auch der Eindruck bestehen, daß möglicherweise zugleich kognatische Regularien einfließen.

Die systematische Erbordnung 'oszilliert' geradezu zwischen den beiden Geschlechtern - und in gewisser Weise womöglich zwischen zwei unterschiedlichen Sozialsystemen. Man könnte die komplexe und differenzierte Systematik im *arfa þátrr* ansatzweise wie folgt schematisieren:

| <b>Agnatische Ordnung</b>       |                         | <b>Kognatische Ordnung</b>       |
|---------------------------------|-------------------------|----------------------------------|
|                                 |                         |                                  |
| <i>Patrilinearität</i> : Männer | <i>Back-up</i> : Frauen | <i>Männer und Frauen</i>         |
| I. A. Sohn                      | II. a. Tochter          | I. Sohn <i>und</i> Tochter       |
| I. B. Vater                     | II. b. Mutter           | II. Vater <i>und</i> Mutter      |
| I. C. Vaterbruder               | II. c. Vaterschwester   | III. Bruder <i>und</i> Schwester |
|                                 |                         |                                  |
| <i>Matrilineare Tendenz</i>     |                         |                                  |
| I. D. Mutterbruder              | II. d. Mutterschwester  | IV. Onkel <i>und</i> Tanten      |
|                                 |                         |                                  |
| ... etc.                        | ... etc.                | ... etc.                         |

Tab. 5 : Zum männlichen Erblasser und zur Erbfolge

\* Zum Charakter der Kompilation *Grágás* und zur Korrelation agnatischer und kognatischer Regularien

Welche Aussagen können über die Koexistenz des im Prinzip grundlegend voneinander verschiedenen agnatischen und kognatischen Systems im *arfa þátrr* getroffen werden? Welche gesellschaftliche Motivation könnte bestehen? Welche Funktion dieser Kombination der Regularien zweier unterschiedlicher Ordnungen ist denkbar? Und welche Möglichkeiten mögen sich daraus in der Praxis des täglichen Lebens ergeben haben? Damit stellt sich die wichtige Frage: Geht das 'Oszillieren' der Erbberechtigung männlicher *und* weiblicher Angehöriger und die 'latente' Wirksamkeit von agnatischen *und* kognatischen Prämissen in den Bestimmungen des *arfa þátrr* möglicherweise zurück auf eine überwiegend kognatische Erfahrung im hochmittelalterlichen Island, von der die eventuell historisch älteren agnatischen Strukturen des tradierten Rechts teilweise überlagert oder auch in gewisser Weise, in der damaligen 'modernen' hochmittelalterlichen Sicht, ergänzt werden?

Die Wahrscheinlichkeit, daß die kognatische Sozialordnung praktisch wirksam gewesen ist, indiziert die *Íslendinga saga* von Sturla Þórðarson aus dem 13.

<sup>1</sup> Vgl. K. Hastrup a. a. O., 1990, S. 44-59 (Kinship in medieval Iceland), S. 50, Tab. 2 (laut *Grágás* 1a: 193-194), und vgl. Kapitel III, 4b; demnach werden die kollateralen Seitenverwandten hinsichtlich der Abfolge der Verwandtschaftsgrade differenziert, wenn es um Kompensationszahlungen geht.

Jahrhundert;<sup>1</sup> sie gilt als Kernteil der hochmittelalterlichen Kompilation *Sturlunga saga*.<sup>2</sup> Laut G. Nordal beschreibt die *Íslendinga saga* einen Modus bei Erbschaften, der dem kognatischen Modell nahestehe;<sup>3</sup> hier teilten die Söhne ihr Erbe untereinander und mit ihren Schwestern. Im Unterschied zu den Bestimmungen in der *Grágás* beziehe das Muster des Erbens, das sich in der *Íslendinga saga* abzeichne, konsequent beide Geschlechter ein. Verglichen mit der *Grágás* weise die in der *Íslendinga saga* beschriebene Praxis vielfältigere Möglichkeiten auf, um Erbansprüche den eigenen Interessen anzupassen.<sup>4</sup>

Während also die *Íslendinga saga*, die zur Illustration, jedoch nicht im Detail herangezogen wird, G. Nordal zufolge eher kognatische Systematik reflektiert, evoziert der Rechtstext *arfa þátttr* m. E. vorwiegend die agnatische Struktur, aber auch eine Art 'Schnittstelle' agnatischer und kognatischer Prämissen.

Nun stellt sich allerdings die Frage, wie weit sich die in diesem Rechtspassus verzeichneten Bestimmungen mit historischen Tatsachen in Island decken.

Im Versuch einer Bewertung ist zu berücksichtigen, daß die *Grágás* eine Sammlung von Rechtstexten repräsentiert, die sich von erzählenden Quellen und von den Voraussetzungen für diese Genres (die noch detailliert Thema sein werden)<sup>5</sup> unterscheidet. Dennoch wird auch die Kompilation *Grágás* aktuelle soziokulturelle Gegebenheiten kaum vollständig unberücksichtigt lassen,<sup>6</sup> und das gilt ebenso für die bis zu ihrer ersten Aufzeichnung in der *Hafliðaskrá* und noch darüber hinaus zugleich mündlich tradierte Rechtsnorm (worauf ich unten zurückkomme). Dabei dürfte also die mündlich weitergegebene Rechtstradition bei ihrer Niederschrift nicht ganz unbeeinflusst von der gegenwärtigen gesellschaftlichen Situation bleiben. Damit liegt nahe, daß die älteren Bestimmungen bei ihrer schriftlichen Niederlegung mit jüngeren Vorstellungen und Verfahren der Gesetzlichkeit (mehr oder weniger bewußt) verknüpft werden, auch wenn sich dabei andere als für die Erzählprosa charakteristische Stilisierungsprozesse auswirken, die sich sehr unterschiedlich artikulieren können.

Höchst wahrscheinlich sind Brüche zwischen der Rechtspraxis und den schriftlich fixierten rechtlichen Regularien anzunehmen. Solche Überschneidungen oder Widersprüche dürften aus historischen Veränderungen der gesellschaftlichen Verhältnisse und der Übertragung von mündlichem Recht in die neue Schriftlichkeit des Gesetzes resultieren. Eine wichtige Rolle spielt dabei, daß die Partikularinteressen bestimmter Gruppen, die an der Aufzeichnung der Rechtstradition beteiligt sind, die Formulierungen und mithin

<sup>1</sup> Vgl. G. Nordal a. a. O., 1998; sie konzentriert sich vor allem auf diese Saga.

<sup>2</sup> Vgl. eingehend Kapitel I, 1, und Kapitel V, 4. Vgl. zudem M. Clunies Ross a. a. O., 1992, bes. S. 106 f.; sie setzt voraus, daß insbes. die *Sturlunga saga*, aber in bestimmter Weise auch die *Isländersagas*, ermöglichen, Rückschlüsse auf die im 12. und 13. (und wohl bis ins frühe 14.) Jh. relevanten Vorstellungen und Normen weiblichen Verhaltens zu ziehen; beides lasse sich anhand der Handlungsweisen bzw. Bewertungen der weiblichen Figuren erkennen.

<sup>3</sup> Vgl. G. Nordal a. a. O., 1998, S. 34 f.

<sup>4</sup> Vgl. ebd., S. 40: "The evidence of inheritance claims in *Íslendinga saga* shows more variety than is afforded by the law. (...) these cases show the flexibility in the execution of the law".

<sup>5</sup> Vgl. bes. Kapitel IV, 2.

<sup>6</sup> Vgl. K. von See a. a. O., 1988, etwa S. 137 ff.; er setzt sich kritisch mit der Rolle der *oral tradition* im Altnordischen auseinander, wobei speziell auch die *Grágás* berücksichtigt wird (S. 140), was für meine Auseinandersetzung mit dem Thema Mündlichkeit und Schriftlichkeit besonders interessant ist.

die fortan geltende Rechtsauffassung beeinflussen. Das ist soweit möglich, wie die gegenüber Veränderungen relativ widerständige Rechtstradition, auf der die Redaktionen basieren, dies erlaubt. Die niedergelegten bzw. zitierten Gesetzesvorschriften, die also einerseits mündlich weitergegebenes Rechtsmaterial schriftlich umsetzen und die in ihm verankerten Grundvorstellungen fixieren, reflektieren andererseits auch aktuelle zeitgenössische Inhalte und Interessen. So wird die Motivation für die Verschriftlichung der Rechtstradition sicher in der Absicht zu suchen sein, die Verfügbarkeit der Rechtsnorm zu sichern - aber zu einem gewissen Teil eben zugleich auch darin, die eigenen Interessen im Umfeld der Schreiber möglichst zu begünstigen.<sup>1</sup> So einten P. Meulengracht Sørensen zufolge zentralisierende Tendenzen die einflußreichen Kreise der isländischen Gesellschaft im frühen 12. Jahrhundert und führten 1117 zu dem Entschluß einer Kommission, die sich zusammensetzt aus dem *lögsögumaðr*, weiteren Rechtsexperten, Mitgliedern mächtiger Familienverbände und Vertretern der Kirche, einen vereinheitlichten und verbindlichen Gesetzeskodex zu schaffen.

Der analytische Blick auf die Konstellationen bei der ersten Niederschrift des Rechts in Island, bei der die Kompilation *Hafliðaskrá* entsteht, zeigt,<sup>2</sup> daß sich somit, neben etwaigen Interessen an der Konservierung isländischer Traditionen, zugleich pragmatischen zeitgenössische Intentionen abzeichnen. Entsprechend werden die seit dem Winter 1117/ 1118 hervorgebrachten Gesetzestexte sowohl Elemente des traditionellen Rechts als auch jüngerer

<sup>1</sup> Vgl. Ernst E. Metzner: Råte iu wol ein tumbe! Zu Titel, Thema, Textbestand und Textgestalt der Beispielerzählung vom Helmbrecht. In: ZfdA 107, 1978, Nr. 4, S. 276-297. E. E. Metzner verdanke ich an der Stelle den Hinweis auf die Erzählung vom *Helmbrecht* (2. Hälfte 13. Jh.), die Rückschlüsse auf den Zusammenhang von mündlichem Recht und Rechtsbewußtsein einerseits und schriftlichem Gesetz und Rechtspraxis andererseits erlaubt. Dieser Text beleuchtet in bestimmter Sicht eine historische Konstellation (das Interregnum), in der die Rechtspraxis und das "gute alte Recht" auseinanderklaffen. E. E. Metzner stellt in seinem Aufsatz heraus, daß der 'weise', lebenserfahrene Vater rein rational und vernünftig (statt moralisierend oder belehrend) argumentiert, gewissermaßen psychologisch, weil er nicht an die Durchsetzung bereits vorhandener ständerechtlicher Vorschriften (Kleiderordnung etc.) glaubt. Dagegen nimmt der unreife Sohn in seiner Vermessenheit den "realistischen Rat" nicht an und die "desillusionierende Wirklichkeit", die letzten Endes doch sein Fehlverhalten abstrafte, nicht wahr (S. 288 f.). Die Beispielerzählung vom *Helmbrecht* gibt demnach mit ihrem konstituierenden "Narrenthema" eine Antwort auf die aktuelle Rechtsunsicherheit, auf das gebrochene Rechtsbewußtsein, auf die "Rechtsverwilderung" in einer politischen Krisenzeit, die das Interregnum in besonderem Maße darstellt (S. 296 f. und S. 296, Anm. 71). Eine ähnliche Diskrepanz zwischen Anspruch und Wirklichkeit signalisiert, um weitere Parallelen aus dem übrigen europäischen Raum heranzuziehen, die *Kaiserchronik* (2. Hälfte 12. Jh.), in der objektiv spätere Rechtsnormen in bezug auf die Ständeordnung fälschlicherweise auf Karl den Großen zurückgeführt werden, um sie dadurch zu legitimieren; vgl. *Deutsche Kaiserchronik*. In: Deutsche Chroniken und andere Geschichtsbücher des Mittelalters, hg. v. Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde, Bd. 1, 1. Abt., 3. Aufl., Frankfurt/Main 1969, hier 14791-14814, S. 349. Ganz ähnliche Nähe von Gesetzesüberlieferung und 'Königsgeschichte' findet sich natürlich auch im Norden in anderer Form, etwa im Nebeneinander der "legendarischen" *Óláfs saga hins helga* und den *Frostapingslög* in der Hs. Delagard. saml. nr. 8<sup>II</sup>; vgl. *Ólaf's saga hins helga* a. a. O., 1982.

<sup>2</sup> Vgl. W. I. Miller a. a. O., 1983a, S. 159, Anm. 2 (mit Literaturhinweisen); ihm zufolge datieren die Bearbeitungen der überlieferten Statuten der *Grágás* größtenteils aus dem 12. und 13. Jh.; vgl. *Laws of early Iceland* a. a. O., 1980, S. 83, Anm. 79; hiernach scheint es, als seien die in den ersten schriftlichen Kodizes verzeichneten Klauseln bereits bei der Einführung der "fünften Gerichtsversammlung" (*fimtardómur*) in Kraft gewesen. Der *fimtardómur* ist zur Zeit des Gesetzessprechers Skapti Þorodsson (1004-30) institutionalisiert worden



Konzeptionen beinhalten; letztere sind dabei sicherlich gemäß den Zielen einflußreicher isländischer Gruppen und Institutionen entwickelt worden.

In den folgenden Jahrzehnten nahm das Interesse einflußreicher Kreise an weiterer Zentralisierung und deren Konkurrieren um Autorität zu.<sup>1</sup> Den stärksten Impuls in dieser Richtung setzte wohl der Bischofssitz im ausgehenden 12. Jahrhundert, so daß in der isländischen Gemeinschaft, die ohne institutionalisierte Zentralmacht war, die Bischöfe zentrale Autorität anstrebten.<sup>2</sup> Durch diese Tendenzen und Einflüsse, aber auch durch Kontroversen veränderte sich die isländische Gesellschaft.<sup>3</sup>

#### \* Zu mündlicher Rechtstradition und schriftlichem Gesetzestext in Island

Bei der Übertragung der mündlichen Rechtstradition in eine - im frühen 12. Jahrhundert 'neue' - Gesetzeschriftlichkeit werden also der Verpflichtung gegenüber der bislang geltenden Norm, mithin zugleich auch einem antiquarischen Interesse an vorgefundenen historischen Informationen und 'Wirklichkeiten', Rechnung getragen.

Das isländische Recht, das in der Kompilation *Grágás* verzeichnet worden ist, basierte, wie es vielfach heißt, ursprünglich vermutlich auf den norwegischen *Gúlaþingslög*.<sup>4</sup> Als Begründung dafür, daß keine weitreichenden Parallelen der überlieferten Handschriften der *Grágás* und der *Gúlaþingslög* zu konstatieren seien, weist man darauf hin, daß sich norwegisches und isländisches Recht nicht in einem gleichlaufenden Prozeß entwickelten. Auch wenn beide Sammlungen sukzessive verschriftlicht worden seien, so werde die *Grágás* im Vergleich zu den mit ihr etwa zeitgleich entstandenen Kompilationen der *Gúlaþingslög* wahrscheinlich ältere Bestimmungen enthalten - auch wenn diese Auffassung in Ermangelung überlieferter mittelalterlicher Handschriften der *Gúlaþingslög* nicht unmittelbar zu überprüfen ist.<sup>5</sup> Insgesamt betrafen die umfangreichen historischen Veränderungen Norwegen ungleich stärker als Island,<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Vgl. etwa P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1993b, S. 51-68; betont wird hier, daß der Wunsch nach einer Konzentration von Macht eine wesentliche Motivation für die Verschriftlichung bzw. bei den Neuredaktionen der Gesetze im 12. und 13. Jh. vorausgesetzt werden könne, die bei den Repräsentanten einflußreicher Institutionen oder Clans, die auch gesellschaftliche Institutionen repräsentieren, bestanden habe.

<sup>2</sup> Vgl. ders. a. a. O., 1993a, S. 111f.

<sup>3</sup> Vgl. *Laws of early Iceland* a. a. O., 1980, S. 14: "From the 1220's the intervention of Norwegian royal authority in Icelandic affairs grew more pressing and from 1238 Norwegian bishops occupied the Icelandic sees".

<sup>4</sup> Vgl. Th. A. Vestergaard a. a. O., 1988, S. 160 und S. 180 ff. (Exkurs über Herkunft und Abweichungen des isländischen vom norwegischen Verwandtschaftssystem).

<sup>5</sup> Vgl. dazu auch Lexikon der altnordischen Literatur a. a. O., 1987, S. 102 f. (Gesetze); die *Gúlaþingslög* sind überliefert in einem einzigen, später als 1100 entstandenen umfangreichen Kodex (Codex Rantzovianus, Universität Kopenhagen) und in einigen Fragmenten erhalten.

<sup>6</sup> Vgl. zur norwegischen Geschichte J. V. Sigurðsson a. a. O., 1993, bes. S. 287 ff.; vgl. zudem, in anderer Sicht, Gerd W. Weber: *Intellegere historiam. Typological perspectives of Nordic prehistory* (in Snorri, Saxo, Widukind and others). In: Ders.: *Mythos und Geschichte. Essays zur Geschichtsmythologie Skandinaviens in Mittelalter und Neuzeit*, eingel. v. M. Clunies Ross. Hesperides. Studien zur Kultur des Okzidents, Bd. XII, hg. v. M. Dallapiazza, O. Hansen, G. W. Weber, Edizioni Parnaso, Trieste

so daß sicherlich die *Gúlapingslög* vergleichsweise vielfältiger und weitreichender modifiziert worden sind als die isländischen Rechtstexte.<sup>1</sup>

In 'mündlicher Zeit' war die autoritative und dabei kollektiv kontrollierte 'Rechtsinstanz' durch den Gesetzessprecher *lögsögumaðr* repräsentiert, der offiziell mit der Aufgabe betraut war, das Recht zu memorieren und öffentlich zu rezitieren. Eine Amtszeit des *lögsögumaðr* betrug drei Jahre, und in diesem Zeitraum wurde das Recht insgesamt, jährlich zu jeweils einem Drittel, auf dem *alþingi* vorgetragen. Einerseits besaß der *lögsögumaðr* die erforderlichen Kenntnisse, und andererseits kannten auch die Einwohner Islands die Rechtsnorm und mit ihr die sozialen und ethischen Basiswerte und vermochten so, in gewissem Umfang, die Richtigkeit des Vortrags des *lögsögumaðr* zu überwachen. Charakteristische Mnemotechniken mündlicher Traditionen unterstützten die Beständigkeit des geltenden Rechts, aber sie trugen auch dazu bei, daß Elemente der älteren tradierten Rechtsnorm erhalten blieben.<sup>2</sup>

Auch wenn sich mit der neuen Gesetzesschriftlichkeit sicherlich der Bedarf verringerte, das Recht im Gedächtnis zu bewahren, dürften weiterhin Männer bereits in jungen Jahren das überlieferte Recht in traditioneller Weise, auf der Basis mündlicher Mitteilungen und durch aktive Wiederholungen, memoriert haben.<sup>3</sup> Wahrscheinlich werden gesellschaftliche und rechtliche Veränderungen (die aus der sukzessive etablierten Schriftlichkeit resultierten) erst allmählich, in langfristigen Prozessen, auf die - infolge der spezifischen Mnemotechnik in Form und Inhalt relativ dauerhafte<sup>4</sup> - mündliche Rechtsüberlieferung eingewirkt und, nicht notwendig in 'linearen' Prozessen, Umgestaltungen bewirkt haben.

---

2001, S. 99-144, bes. S. 125-127 (hier sind die norweg. Könige gemäß der Stilisierung bei Snorri in der *Ynglinga saga* relevant).

<sup>1</sup> In Parenthese zur Geschichte (und vgl. Kapitel III, 5): Island ist vorläufig nur indirekt dem Einfluß des norwegischen Königs unterworfen. In Norwegen und im gesamten Skandinavien hingegen wurde spätestens ab 1200 jedes neue Recht Königsrecht: Mit *Sverre Sigurðsson*, dem Anführer der "Birkebeiner", der seit 1177 König und ab 1184 bis 1202 Alleinherrscher in Norwegen ist, werden Reformen der gesellschaftlichen Institutionen eingeführt; zentrale Königsmacht wird von Sverres Enkel *Hákon IV. Hákonarson* (1217-1263) weiter gefestigt. Unter dessen Regentschaft wird Island annektiert, ebenso wie Grönland. Nach *Hákons* Tod wird *Magnús VII. Lagabæter* (1263-1280) König. Die Dynastie endet mit *Hákon V. Magnússon* (1299-1319), dem Enkel *Hákons* IV. *Magnús Eriksson*, König von Schweden aus dem Geschlecht der *Folkunger*, übernimmt 1319 auch die norwegische Krone (1319-1343) und wird ab 1355 erster nordischer Unionskönig.

<sup>2</sup> Vgl. *Laws of early Iceland* a. a. O., 1980, S. 15; hier wird gefolgert, daß die beträchtliche Anzahl von Gesetzen, die in anspruchsvollem kasuistischem Stil schriftlich wiedergegeben worden sind, bereits in vorschriftlicher isländischer Zeit mittels einer Technik memoriert wurden, die während der mündlichen Tradierung vergleichsweise ausgefeilte Satzstrukturen erlaubte und dabei eine nur geringe Zahl offensichtlicher mnemotechnischer Vorgaben erforderte.

<sup>3</sup> Vgl. ebd., S. 11: "(A)lthough there was doubtless some diminution in the need and respect for capacious and accurate memory once men started to write the laws, people must have gone on learning them by heart all the same. Skill in law demanded quick recollection, and pleading was done in set form but not from notes".

<sup>4</sup> Vgl. ebd., S. 11 f.; demnach folgte das, was eine Rechtsklausel beschrieb, sicherlich nicht immer einer einheitlichen Reihenfolge mit identischen Details. Mündliche Vorträge wie auch auf mündlichem Vortrag basierende, schriftlich aufgezeichnete Versionen konnten einen Fall wortreicher oder knapper präsentieren als andere Vorträge oder Redaktionen; vgl. dazu auch Jack Goody: *The interface between the written and the oral*, Cambridge University Press, Cambridge 1987, zit. n. M. Clunies Ross a. a. O., 1994, S. 214: "The concept of exact repetition of an original, necessary to verbatim memorisation, is rare in societies without writing (Goody 1987, S. 167-90). When people in non-literate societies recall events, concepts and standardised artistic forms, they do so, not exactly but through what Goody (1987,

Ein zentrales Charakteristikum der schriftlichen Gesetze im isländischen 12. und 13. Jahrhundert stellt das Kumulationsprinzip dar: Die - bis zur fundamentalen Neuordnung der isländischen Gesellschaft in den Jahren 1262/64 fortschreitende - Kumulation älterer und jüngerer Schichten von Recht und Gesetz bewirkt, daß in der *Grágás* traditionelle Normen neben aktuellen, modifizierten und revidierten Gesetzen verzeichnet sind.<sup>1</sup> Letztere sind durch zeitgenössische Intentionen beeinflusst worden. Die Regularien aus verschiedenen historischen Phasen können durchaus mehr oder weniger widersprüchlich sein, ohne näher kommentiert zu werden. Hier ist wohl prinzipiell weniger eine Glättung als die Kompilierung der bekannten Rechts- und Gesetzesvorgaben relevant.<sup>2</sup> Erst mit der Einsetzung von "Königsrecht",<sup>3</sup> wie es die *Járnsíða* und später die *Jónsbók* repräsentieren,<sup>4</sup> änderten sich diese spezifischen Qualitäten von Recht und Gesetz und eine andersartige, eine 'juristische' Kategorie wurde etabliert.<sup>5</sup> Die norwegische Zentralinstanz erließ diese Gesetzeskodizes, die eine konstitutionelle Neuordnung der isländischen Gesellschaft vorsahen und bis zu einem gewissen Grad der Autorität des Königs dienten. Im Zuge dessen wurde auch das Amt des Gesetzessprechers aufgehoben. Erst mit der Übertragung von dezidiertem Königsrecht auf Island, d. h. mit der radikalen konstitutionellen Neuordnung der isländischen Gesellschaft, wurde die Rechtstradition, wurden auch die in schriftlicher Form kursierenden, konkurrierenden Versionen durch jeweils relativ konsistente Kodizes mit völlig anderem Charakter ersetzt. Das Gesetz zeigte sich damit nunmehr vereinheitlicht, gleichsam uniformiert.

\* Zum Kumulationsprinzip altisländischer Gesetzesredaktionen seit der *Hafliðskrá*

In der ersten offiziellen, von einer isländischen Kommission aufgezeichneten Gesetzesredaktion *Hafliðaskrá* (1117/ 1118), die nicht erhalten ist, wurde die mündlich überlieferte isländische Rechtstradition wohl in modifizierter und revidierter Form verschriftlicht und ergänzt durch eine neue Sicht, das *nymæli*.<sup>6</sup>

---

180) has termed 'creative reconstruction, which does not involve verbatim learning or even imitation, but generative recall'."

<sup>1</sup> Die Koexistenz des traditionell institutionalisierten "*lögsögumaðr*" und der im 11. Jh. einsetzenden Institutionalisierung von 'Schreibzentren' bestätigt dies.

<sup>2</sup> Hier läßt sich, wenn man so will, ein Mechanismus erkennen, der darauf zielt, die Beständigkeit von Systemen zu gewährleisten; vgl. zu dieser Funktion Hermann Amborn: *Strukturalismus. Theorie und Methode*: In: H. Fischer (Hg.): *Ethnologie. Einführung und Überblick*, Berlin 1992, S. 337-365, bes. S. 357: "Systeme versuchen, ihnen Äußerliches zu integrieren, ohne Veränderungen in Kauf nehmen zu müssen, d. h. die Synchronie versucht, die Diachronie so weit wie möglich zu verhindern oder, wenn eine Veränderung unausweichlich ist, ein den alten Strukturen angeglichenes System zu arrangieren".

<sup>3</sup> Vgl. *Laws of early Iceland* a. a. O., 1980, S. 14.

<sup>4</sup> 1271 werden die in der *Grágás* verzeichneten Bestimmungen durch die *Járnsíða* ersetzt, erlassen vom norwegischen König Magnús Lagabætir. Der Kodex erweist sich als unpopulär und wird 1281 durch die erfolgreichere *Jónsbók* abgelöst, das der Isländer Jón Einarsson als Gesandter des Königs nach Island bringt.

<sup>5</sup> Verglichen mit der ersten (jedoch nicht erhaltenen) Version *Hafliðaskrá* dürften die späteren Gesetzesredaktionen *Járnsíða* und *Jónsbók*, die (zumindest in heutiger Sicht) historische Veränderungen dokumentieren, darauf abzielen, eine vergleichsweise 'abstraktere' Gesetzmäßigkeit festzuschreiben; darauf gehe ich im weiteren noch ein.

<sup>6</sup> Vgl. *Laws of early Iceland* a. a. O., 1980, S. 5.

Noch vor und zeitgleich mit der offiziellen Abfassung der (nicht bewahrten) *Haflíðaskrá* dürften schriftliche Fassungen eher nichtöffentlichen, privaten Charakters existiert haben. Denkbar (wenn auch nicht im einzelnen nachweisbar) sind etwa persönliche Aufzeichnungen Dritter, von deren Notizen später - mehr oder weniger freie - Abschriften angefertigt worden sein mochten, die sich mit den offiziell erstellten Redaktionen seit der *Haflíðaskrá* überschneiden konnten, wie auch in der Forschung vermutet worden ist.<sup>1</sup> Womöglich wird man inoffizielle Niederschriften seit 1118 mit ergänzenden oder kritischen Vermerken zu bestimmten Redaktionen versehen oder Passagen ausgelassen haben, wodurch indirekt auch Darstellungen künftiger Versionen beeinflusst worden sein könnten. Auf der anderen Seite konnten sich Abweichungen gegenüber der *Haflíðaskrá* aus Klauseln ergeben, die trotz der Änderung oder Aufhebung durch das Komitee auf dem Gehöft Breiðabólstaðr mündlich und schriftlich weitergegeben wurden. Variationen konnten auch die Folge von Mißverständnissen, von fehlerhaften Wiedergaben oder von alternativen Auffassungen sein.

Die Institutionalisierung des schriftlichen Gesetzes war folglich mit der offiziellen Einsetzung der *Haflíðaskrá* (1118) keineswegs abgeschlossen. Im Gegenteil, die Entwicklung hatte erst begonnen. Zunächst setzte sich der Kumulationsprozeß des Rechts fort. So galten gleichsam 'interne', private Aufzeichnungen, die vor 1118 erstellt wurden, sicherlich auch nach der offiziellen Einführung der *Haflíðaskrá* noch als verbindlich - in der Regel wohl mit Ausnahme der von der Kommission revidierten Bestimmungen. Rechtliche Veränderungen, die in der *Haflíðaskrá* vorgesehen wurden, dürften sich zunehmend dadurch durchgesetzt gehabt haben, daß Rechtsexperten ihre persönlichen 'Nachschlagewerke' dem Gesetzbuch angingen und entsprechend korrigierten. Das wesentliche Kriterium wird dabei die sinngemäße, nicht die wortgetreue Übereinstimmung einer Klausel gewesen sein. Variationen in Formulierung und Aufbau von Rechtsaufzeichnungen waren durchaus zulässig. Weder bei der schriftlichen Niederlegung noch beim mündlichen Vortrag mußte einer Autorität der Gesetzgebung (einer etwaigen Legislative)<sup>2</sup> Rechnung getragen werden,<sup>3</sup> wobei es, wie erwähnt, gewisse 'Kontrollinstanzen' gab.<sup>4</sup> Letztlich etablierte sich die Kompilation *Haflíðaskrá* wohl nicht als eine Autorität im heutigen Sinne, sondern als 'Gemeingut'.<sup>5</sup> Auch wenn sie demnach keinen verbindlichen Gesetzeskodex im engeren Sinne

<sup>1</sup> Vgl. ebd., S. 10 f.

<sup>2</sup> Vgl. etwa Th. M. Andersson, W. I. Miller a. a. O., 1989, S. 43 f., und Kapitel V, 5; in der noch mündlichen Rechtstradition sowie der beginnenden Gesetzesschriftlichkeit (*Haflíðaskrá*) existierte in Island noch kein *abstraktes Gesetz*, d. h. eine im heutigen Sinne verbindliche *Gesetzlichkeit*, die durch eine (wiederum im heutigen Sinne) *Gewaltenteilung* gewährleistet würde, denn eine Exekutive existierte nicht.

<sup>3</sup> Vgl. P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1993a, S. 112; er führt das Scheitern der Absicht, mit der *Haflíðaskrá* eine verbindliche und akzeptierte Rechtsautorität einzusetzen, auf die spezielle Struktur der isländischen Gesellschaft zurück: "(D)et islandske samfund ikke ejede et centrum, der var stærkt nok til at autorisere en lovbog".

<sup>4</sup> Neben dem *lögsögumaðr* und den *Rechtsexperten*, die als 'Erinnerungs-' bzw. 'Kontrollinstanzen' fungiert haben dürften, wird auch die *þing*-Versammlung bei rechtlichen Fragen oder konkurrierenden Rechtsversionen darüber entschieden haben, ob eine Fassung authentisch oder aber zu revidieren, und sie wird dann die künftig relevante Version 'verabschiedet' haben.

<sup>5</sup> *Laws of early Iceland* a. a. O., 1980, S. 10: "Haflíði's book (...) were looked on as a sort of *public property*".

repräsentierte, wird der Text doch als Einheit, jedoch nicht im Sinne heutiger Erwartungen buchstabengetreu, kopiert worden sein, um in der Rechtspraxis zur Verfügung zu stehen.

Das offensichtlich zulässige breite Spektrum von Variationen in Wortlaut und Anordnung bekräftigen auch die wichtigsten überlieferten Handschriften der Sammlung *Grágás*, die *Konungsbók* und die *Staðarhólsbók*, wobei natürlich jeweils nach der Chronologie zu fragen ist, d. h. danach, ob die älteren Texte zur Zeit der jüngeren noch gelten. Der Vergleich beider Redaktionen, die sicher nicht Reflexe *eines* (denkbaren) kohärenten isländischen Gesetzeskodex repräsentieren, zeigt denn tatsächlich auch nennenswerte Abweichungen. So fehlen die in einer Handschrift enthaltenen Bestimmungen in der anderen, manche Angaben, deren Formulierungen sinngemäß übereinstimmen, variieren, aber auch manche nahezu identische Klauseln fallen auf. Dabei geht die Einschätzung der Forschung dahin, daß Varianten in den Handschriften nicht einfach auf 'Fehler' bei der Abschrift und Korrespondenzen kaum schlicht auf korrektes Kopieren der Notizen hinweisen.<sup>1</sup> Statt dessen wird, wie gesagt, bei der Übertragung der mündlichen Rechtstradition in die neue Gesetzesschriftlichkeit, die als ein gebrochener, nicht stringenter Prozeß aufzufassen ist, älteres und jüngeres Material verknüpft. Diese Verknüpfungen dürften regelmäßig immer wieder im historischen Verlauf hergestellt worden sein - wobei man bei heutigen Folgerungen stets die Widerständigkeit des tradierten Rechts berücksichtigen sollte. Dafür scheint unter anderem auch zu sprechen, daß die analysierten Rechtsabschnitte mit den offenkundig historisch älteren Einflüssen noch in den Jahren um 1260 (*Codex Regius* der *Grágás*) bzw. 1280 (*Staðarhólsbók* der *Grágás*) aufgezeichnet worden sind.<sup>2</sup> Diese Voraussetzungen konnten zu der Konstellation führen, die der heutige Betrachter als erstaunlich ambivalent, wenn nicht als paradox wahrnimmt. Gemeint ist damit die in dieser Untersuchung besonders interessierende Koexistenz von im Prinzip praktisch nicht zu vereinbarenden Schemata der kognatischen und der agnatischen Sozialstruktur. In dieser Hinsicht ist der *Grágás* ein komplexes soziales Muster inhärent, das durch Überschneidungen und Brechungen charakterisiert ist.

\* Aspekte agnatischer und kognatischer Systematik im *arfa þáttur* und in der *Grágás*:

-> Zum Gegenwartsbezug

Was sagt nun die Koexistenz agnatischer und kognatischer Systematik im *arfa þáttur* über die Rechtspraxis in der Wikingerzeit und im Hochmittelalter in Island aus, wenn man die skizzierten Mechanismen berücksichtigt? Ist davon auszugehen, daß die im Erbrecht in der *Grágás* zu erkennenden agnatischen Tendenzen (die unter anderem die Grundlage der Sozialordnung vorstaatlicher Gesellschaften bilden) in der Realität des mittelalterlichen Islands unmittelbar wirksam waren? Oder artikulieren sich durch die zu erschließenden agnatischen, speziell patrilinearen - und latent, d.h. bei Bedarf, auch

<sup>1</sup> Vgl. ebd., S. 14 f.

<sup>2</sup> Vgl. ebd., S. 277.

matrilinearen - Strukturen eindeutig anachronistische Züge, mit denen im 12. und 13. Jahrhundert womöglich bestehende nostalgische Interessen erfüllt wurden? Oder handelt es sich ganz einfach um ältere Relikte - wobei dann zu fragen wäre, warum diese bei der Verschriftlichung und Vereinheitlichung nicht entfernt worden sind.

In der sozialen Wirklichkeit der hochmittelalterlichen isländischen Gesellschaft wird, orientiert man sich an zeitgenössischen Zeugnissen der *Sturlunga saga* für das 13. Jahrhundert, mit hoher Wahrscheinlichkeit die kognatische Verwandtschaftsordnung dominiert haben. Sollte dagegen für frühere Jahrhunderte, seit den Anfängen der isländischen Gesellschaft, die praktische Umsetzung von Vorgaben wahrscheinlich sein, die in gewisser Weise auf agnatischen und kognatischen Strukturen zugleich basieren, wie die dem *arfa þátrr* inhärente genealogische Systematik nahelegen könnte?

Denkt man an die mehrfach aufgezeigten grundlegenden Unterschiede beider Abstammungsmodelle, so ist es kaum wahrscheinlich, daß agnatische und kognatische Prinzipien in der Realität unmittelbar und gleichermaßen wirksam waren. Die im *arfa þátrr* evozierte Gültigkeit von agnatisch und zudem kognatisch bestimmten Regelungen dürfte letztlich wohl auf die beschriebenen Kumulationsprozesse zurückgehen. Sie integrieren ältere Relikte, die sicherlich teils absichtlich und teils unvermeidlich als Bestandteile des Rechts erhalten bleiben.

Am Beispiel des *arfa þátrr* scheint im Hinblick auf die 'Doppelung' der Abstammungskonzepte nahezuliegen, daß historisch ältere Traditionen mit jüngeren Bestimmungen verknüpft, durch bestimmte Interessen verändert und dabei mit authentischen und auch anachronistischen Elementen versehen wurden.<sup>1</sup> Dabei entwickelten sich jeweils aktuelle Fassungen, und die wechselseitige Beeinflussung von autorisierten mündlichen Versionen, inoffiziellen verschriftlichten Notizen und offiziellen schriftlichen Redaktionen führte dabei zur Entstehung von Variationen.<sup>2</sup>

Wie weit die in der *Grágás* im *arfa þátrr* entwickelte Konzeption praktisch angewendet worden ist, läßt sich zwar letztlich nicht detailliert bestimmen. Allerdings liefert es einige Erkenntnisse, wenn man die soziale Systematik erfaßt, die das Erbrecht reguliert. So machen die im Grunde widerstreitenden agnatischen und kognatischen Strukturen im Erbrecht erstens eine mehr oder weniger große gesellschaftliche Bedeutung des agnatischen Musters wahrscheinlich, denn andernfalls wäre das Prinzip nicht überliefert. Dabei müssen die im *arfa þátrr* verzeichneten Regularien nicht notwendig authentisch sein in dem Sinne, daß sie unmittelbar mit der Rechtspraxis ineins fallen. Denn die Rechtstexte konnten, wie angedeutet, auch indirekt spezielle Interessen im Gemeinwesen vorantreiben. Zweitens erweist sich die agnatische Ordnung im *arfa þátrr* als vergleichsweise beständig und als weitreichend unempfindlich gegenüber Veränderungen, gerade wenn man auch daran denkt, daß norwegische Landschaftsrechte in gewissem Umfang eine Grundlage für das isländische Recht bildeten. Und drittens kann die der *Grágás* - auch über den *arfa þátrr* hinaus - inhärente Ambivalenz in bezug auf die sozialen Strukturen

<sup>1</sup> Vgl. P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1993a, S. 112 f.; vgl. zu denkbaren Interessen in diesem Rahmen auch J. V. Sigurðsson a. a. O., 1993, S. 278 ff.

<sup>2</sup> Vgl. *Laws of early Iceland* a. a. O., 1980, S. 9-13.

als Charakteristikum eines Rechtskontextes gelten, der nicht - oder noch nicht - als Königsrecht ausgewiesen worden ist. Es zeigt sich, wie oben in gebotener Kürze erläutert, daß die ambivalenten Züge mit der späteren Setzung des hochmittelalterlichen Königsrechts eliminiert wurden, was für die isländische Gesellschaft also radikale Neuerungen bedeutet.

-> Zum antiquarischen Hintergrund

P. Meulengracht Sørensen konstatiert, wie bereits angedeutet, ein antiquarisches Interesse, das die Kompilation von Rechtstexten, die *Grágás*, kennzeichne: "Der er et element af antikvarisk interesse i samlingen, en tendens til at fastholde billedet af det oprindelige fristatssamfund".<sup>1</sup> Denn die Sammlung beinhalte sicher Abschnitte, die zur Zeit ihrer Entstehung zweifellos schon veraltet gewesen seien.<sup>2</sup>

Stilistische Elemente weisen T. A. Vestergaard zufolge auf das Alter des in der *Grágás* verzeichneten Erbrechts hin.<sup>3</sup> Er analysiert bestimmte Phrasen im *arfa þátr*, wie etwa die anscheinend nur formelhafte Erwähnung, daß 14 Erbberechtigte numerisch aufgezählt werden.<sup>4</sup> Allerdings gehe die Logik numerischer Relationen auf die Zeit mündlicher Reproduktion des Rechts zurück, wie auch die Erbbordnungen der älteren *Gulapingslög* und *Frostapingslög* nahelegten. Die Zahlenreihe habe es früher erleichtert, die Erbsequenz zu memorieren;<sup>5</sup> jünger hingegen sei die Methode, die die Positionen der Erben nicht mehr in einer Zahlenfolge, sondern gemäß ihrer genealogischen Abfolge bestimme.<sup>6</sup>

Die numerische Reihenfolge repräsentiert aber, im Vergleich zur genealogischen Ordnung, ein wohl eher historisch jüngeres und relativ abstraktes Modell. Die Begründung für diese Auffassung ist, daß das genealogische Wissen in nicht-staatlichen Gesellschaften konkrete soziale Funktionen hat. Genealogien sind als für die Einzelnen unmittelbar zu erfassende, gesellschaftlich zentrale und komplexe Kenntnisse wichtig, die sich direkt auf das Gemeinweisen beziehen. Sie dürften als mnemotechnische Faktoren unmittelbarer abzurufen sein als abstrakte, linearer Logik folgende und die Praxis des täglichen Lebens kaum direkt betreffende Zahlen. Hinzu kommt, daß die Genealogien in einer Gesellschaft weniger eine persönliche, sondern eine gemeinschaftliche Kategorie darstellen. Das genealogische Wissen beschränkt sich nicht auf die vergleichsweise engeren Angehörigen - etwa im Sinne heutiger mitteleuropäischer, meist kognatischer und mithin eher umgrenzter Familien -, es umfaßt größere Teile des sozialen Netzwerks; hinzu

<sup>1</sup> P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1993a, S. 112 f.

<sup>2</sup> Vgl. ebd., S. 112: "Nogle afsnit har utvivlsomt været forældede eller helt ude af kraft, da håndskrifterne blev skrevet".

<sup>3</sup> Vgl. T. A. Vestergaard a. a. O., 1988, S. 163.

<sup>4</sup> Ebd., S. 163, Anm. 7: "*þeir ero menn xiiii. er talþir heita til arfs ilögum*" (mit dem Hinweis auf *Grágás* 1a: 118).

<sup>5</sup> Vgl. ebd., S. 163: "The counting of heirs is a mnemonic device".

<sup>6</sup> Vgl. ebd., S. 163; demnach würden die isländischen Erben gemäß der *Grágás* aufgezählt "in a much simplified sequence of genealogical proximity".

kommt, daß Genealogien insgesamt als unveränderliche soziale Institutionen präsent sind.

Der *arfa þátr* illustriert also u. a. die Widerständigkeit erbrechtlicher Traditionen, die vor dem skizzierten Hintergrund wohl nicht zuletzt auf der Beständigkeit - und damit zugleich Bekanntheit - der Genealogien basiert, aus denen sich die Erbberechtigten rekrutieren.

\* Soziale Mechanismen in *Ljósvetninga saga*/ *Sörla þátr Brodd-Helgasonar* als Illustration des *arfa þátr*:

-> Allgemeine Bemerkungen

Vorab kann festgestellt werden, daß die kulturellen Manifestationen einer Gesellschaft (mindestens auf strukturellem Niveau) deren bestimmenden Normen- und Moralkodex zum Ausdruck bringen.

In gewisser Weise gilt das auch für den altisländischen Kontext:

Sowohl die Kompilation *Grágás* als auch die *Íslendingasögur* bringen, mehr oder weniger indirekt und auf völlig verschiedene Arten (entsprechend den Normen des Genres), gesellschaftliche Maßstäbe zum Ausdruck. Die vergleichsweise älteren Rechtstexte verzeichnen rechtliche Richtlinien und sind präskriptiv, während die jüngeren Saga-Erzählungen, im Rückgriff auf die Landnahmezeit, ihre schlüssige Konzeption eines gesellschaftlichen Normen- und Wertesystems literarisch darstellen. In bestimmtem Sinne beinhalten aber beide Quellen kumulierte Schichten historischer und zeitgenössischer Wirklichkeiten, Vorstellungen und Erfahrungen.

Im folgenden soll das Beispiel einer Szene aus dem *Sörla þátr (Brodd-Helgasonar)* in der *Ljósventninga saga* diskutiert werden,<sup>1</sup> die dann mit einigen korrespondierenden Regularien des *arfa þátr* kontrastiert wird. Im Vergleich von *arfa þátr* und *Ljósventninga saga* bzw. *Sörla þátr* - nicht zu verwechseln mit der kurzen *Fornaldarsaga Sörla þátr (sterka)* in der *Flateyjarbók*<sup>2</sup> - zeigt sich, daß sich aus gesellschaftlichen Konstellationen (potentiell) rechtliche Fragen oder Konflikte ergeben, die in den *Isländersagas* auf eine Weise (im Sinne der Gattungsnorm) problematisiert und in der *Grágás* auf eine andere Weise (im Rahmen der Rechtsnorm) reflektiert werden.

Es drückt sich in den Rechtstexten wie in den *Isländersagas* die Relevanz männlicher Nachkommen aus. Beide Gattungen zeigen Strategien für den Fall auf, daß die männliche Nachkommen oder Verwandte fehlen. Das kann daraus resultieren, daß die Geburt eines Sohnes ausbleibt oder die (männlichen) Angehörigen gestorben sind bzw. getötet wurden. Das verursacht eine genealogische bzw. soziale Krise, weil die Männer, die in speziellen Situationen

<sup>1</sup> Es ist darauf hinzuweisen, daß der *Sörla þátr* nicht als Einzeldokument, sondern als Teil der *Ljósventninga saga* erhalten ist. Er war aber ursprünglich wohl eine eigenständige Erzählung des 13. Jh.s; vgl. Lexikon der altnordischen Literatur a. a. O., 1987, bes. S. 328 (*Sörla þátr [Brodd-Helgasonar]*). Diese Zusammenhänge sind auch mitzudenken, wenn ich auf die *Ljósventninga saga* verweise.

<sup>2</sup> Vgl. dazu (vorab) Lexikon der altnordischen Literatur a. a. O., 1987, S. 328 (*Sörla þátr [sterka]*), und vgl. insbes. Kapitel V, 4.



der Norm nach für die Bewältigung etwa von Erbfragen, Kompensationsangelegenheiten, Totschlagsklagen oder Rachepflichten verantwortlich sind, nicht oder nicht mehr zur Verfügung stehen.

Der *Sörla þáttur Brodd-Helgasonar* thematisiert mittelbar das Interesse von Guðmundr inn ríki an einem männlichen Nachkommen, d. h. an einem Tochtersohn. Die Erzählung artikuliert die Absichten des Goden und die Schwierigkeiten, die sein Vorgehen mit sich bringt, mehr oder weniger indirekt. Es geht um die Verheiratung von Guðmundrs Tochter Þórdís.<sup>1</sup> Der Vater stimmt der Werbung im Namen von Sörli Brodd-Helgason um Þórdís erst nach einer Vermittlung zu. Guðmundr strebt an, so viel wird man vorab grundsätzlich sagen können, die Grundlagen dafür zu schaffen, daß er - in einer für seine Ziele optimalen Konstellation - mit (mindestens) einem Tochtersohn rechnen kann, wie die Saga deutlich macht. Offensichtlich verspricht sich der Gode von einem (modern formuliert) 'Enkelsohn', der aus der 'richtigen' ehelichen Bindung der Tochter hervorgeht, weitere gesellschaftliche Geltung.

-> Zur Interpretation des *Sörla þáttur*

Dem Goden Guðmundr inn ríki wird also auf dem *alþingi* die Werbung um Þórdís vorgetragen. Einarr informiert seinen Bruder Guðmundr über das Interesse seines Verwandten Sörli Brodd-Helgason an der Eheallianz. Der Gode bestätigt den im Prinzip gleichrangigen Sozialstatus der möglichen Brautleute in bezug auf ihre Abstammung. Er bemerkt auch, daß Sörli 'theoretisch' die nötigen Voraussetzungen für die Verschwägerung mit ihm, Guðmundr, besitzt, d. h. vor allem wohl Kompetenz, Erfahrung und Ansehen. Dennoch lehnt er die Verbindung mit Sörli zunächst ab mit der Begründung, daß dieser Þórdís gegen seinen Willen besuchte und seit diesem Tabubruch rufschädigende Gerüchte kursierten.

Letztlich vermag aber der als Vermittler auftretende Þórarinn tóki Neffjólsson den Goden trotz allem für diese Heirat einzunehmen.<sup>2</sup> Er argumentiert nicht nur rhetorisch - und psychologisch - geschickt, sondern auch - für Guðmundr - inhaltlich überzeugend. Zuerst weckt er dessen Neugier - "*Forvitni er mér á (...)*"<sup>3</sup> - also dadurch, daß er betont, den wirklichen Grund dafür zu kennen, daß Guðmundr die Heirat verhindern wolle. Dann appelliert Þórarinn an Guðmundrs Stolz, Eitelkeit und Ambitionen: "*Því villtu eigi, at þú sér fyrir landsbyggðinni, at eigi verði sá maðr foeddr, at hann sé dótturson þinn, er maðrinn ert ríkastr. Ok ætlar þú, at landsbyggðin megi eigi bera ríki þess manns hér á landi, er svá göfugra manna er.*"<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Vgl. *Sörla þáttur* a. a. O., bes. Kap. 1 (5), S. 109-113 ; vgl. *Die Geschichte von den Leuten aus Lautersee* a. a. O., Kap. 5, S. 141 ff.

<sup>2</sup> Vgl. *Sörla þáttur* a. a. O., Kap. 1 (5), S. 111 ff.; vgl. *Die Geschichte von den Leuten aus Lautersee* a.a.O., Kap. 5, S. 142 ff.

<sup>3</sup> *Sörla þáttur* a. a. O., Kap 1 (5), S. 112; vgl. *Die Geschichte von den Leuten aus Lautersee*, Kap. 5, S.143.

<sup>4</sup> *Sörla þáttur* a. a. O., Kap. 1 (5), S. 112; vgl. *Die Geschichte von den Leuten aus Lautersee* a. a. O., Kap. 5, S. 143 f.: "(D)eswegen weil du für das Landvolk besorgt bist, willst du nicht, daß ein Mann geboren werde, der dein - des mächtigsten Mannes - Tochtersohn ist; und du meinst, daß das Volk hier im Lande nicht die Herrschaft eines Mannes ertragen könnte, der von so angesehenen Männern stammt'."

Þórarinn schmeichelt Guðmundr also, indem er ihn als den reichsten Mann bezeichnet. Und er appelliert verklausuliert und indirekt an Guðmundr - im "Sagauniversum" bzw. im Kanon der *Íslendingasögur* geläufiges - Machtbewußtsein.<sup>1</sup> In dieser Szene im *Sörli þáttr* wird indessen der Ehrgeiz des Goden erst durch die Äußerung des Mediators geweckt, wobei Þórarinn sich genau das für seine - anderen - Absichten zunutze macht. Er führt Guðmundr die Chance vor Augen, mit dieser Verheiratung der Tochter seinen Einfluß nachhaltig zu erweitern. Ein zukünftiger Enkelsohn Guðmundr aus der Ehe von Þórdís und Sörli könnte das garantieren. Der Tochtersohn Guðmundr wäre, wie sich in der Analyse erschließen läßt, ein Nachkomme des Goden im Norden und Brodd-Helgis im Osten Islands, und er befände sich demzufolge in einer Position, in der er beachtliche, sogar tendenziell zentrale Macht in seiner Hand konzentrieren könnte.

Die Bemerkung von Þórarinn wird Guðmundr - und mit ihm dem Publikum der Erzählung - vordergründig als kritische Erwägung gegen die Allianz beider Parteien angedient und als Hauptgrund für die Ablehnung der Werbung Guðmundr dargestellt.

Þórarinn problematisiert ausdrücklich gegenüber Guðmundr das Thema '(zentrale) Macht', und zwar mit Bezug auf die Isländer aus dem Bezirk des Goden. Die Öffentlichkeit werde die Herrschaft eines Mannes, der von so bedeutenden Geschlechtern abstammt, nicht ertragen können. Mit dieser Äußerung evoziert Þórarinn die kollektive Norm, gerade indem er eine potentielle Gefahr für die Gemeinschaft verbalisiert. Diese Bedrohung (die durchaus denkbar, aber in der Episode keineswegs aktuell ist) wird jedoch erst durch die Worte des Vermittlers heraufbeschworen: Ein künftiger Enkelsohn Guðmundr könnte seine angestammten, auf zwei überaus mächtige Parteien zurückgehenden und infolge ihrer langen Geschichte außerordentlich gesteigerten Möglichkeiten nutzen, um zentrale gesellschaftliche Autorität auf sich zu konzentrieren. Höchst raffiniert wendet Þórarinn diesen prinzipiell plausiblen Gedanken, der gerade bezogen auf die bekannten Motivationen von Guðmundr inn ríki durchaus naheliegt, im Grunde bereits im Vorfeld ab. Denn er bindet den Goden in gewissem Sinne an eine für das Gemeinwesen konstruktive Haltung, da er ihm mehr oder weniger eindeutig unterstellt, aus geradezu verständlicher Besorgnis um das soziale Gleichgewicht die Eheallianz bisher abgelehnt zu haben.

Þórarinns Strategie basiert offensichtlich auf dem das "Sagauniversum" konstituierenden traditionellen Normensystem, das er bei seiner Vermittlung in einer hintergründigen Weise benutzt. Er instrumentalisiert den gesellschaftlichen Kodex in bestimmtem Umfang, und zwar letztlich deutlich im Interesse von Sörli Brodd-Helgason, weniger zugunsten Guðmundr, aber konsequent im Sinne der Gemeinschaft und der Traditionen. Der Blick auf den Kommentar im *Sörli þáttr* ist in diesem Zusammenhang aufschlußreich:

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu meine Erläuterung in Kapitel II, 2; vgl. aber auch etwa P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1993a, S. 149; er verweist auf Guðmundr inn ríki in der *Njáls saga*, die u. a. die Erweiterung von dessen Einflußbereich beschreibe.

"Nú er því frá þessu sagt, at Guðmundi þótti gott lofit, enn hinn sýndi eptirleitan vitrliða ok gat næri skapi mannsins".<sup>1</sup>

Damit verdeutlicht die Saga, daß der Stratege Þórarinn eine Idee evoziert, von der er sicher sein kann, daß sie Guðmundr inn ríki anspricht. Es geht meiner Interpretation zufolge um die Machtkonzentration im Nordosten Islands, für die unter entscheidender Beteiligung des Goden Guðmundr und seiner Angehörigen gesorgt werden könnte. Guðmundrs Einfluß reicht im übrigen bereits zum gegebenen Zeitpunkt weit über den Nordosten der Insel hinaus (wie die Analyse des isländischen gesellschaftlichen Netzwerkes in Kapitel II gezeigt hat). Im Kanon der *Isländersagas* ist das machtpolitische Interesse Guðmundr ebenso bekannt wie seine nicht immer 'seriösen', nicht immer mit der Norm konformen Maßnahmen, mit denen er seinen Einfluß ausbaut. Die *Ljósvetninga saga* bzw. der *Sörli þáttur* bringt zum Ausdruck, daß Þórarinn den Goden 'zu nehmen weiß' und sich somit die Eitelkeit und das Machtbewußtsein Guðmundrs zunutze macht. Diese Deutung legen nicht zuletzt die Konsequenzen der Intervention Þórarinns nahe. Einerseits ist die Reaktion des Goden auf Þórarinns Worte an sich fraglos aussagekräftig. Guðmundr lächelt, der Gedanke an wachsenden Einfluß durch die Allianz mit Sörli und der Partei um Brodd-Helgi sagt ihm zu, und folgerichtig willigt er zweitens in die Heirat ein, die nach Verhandlungen mit Sörli schließlich zustandekommt.

Die Saga greift abschließend in dieser Episode der historischen Entwicklung vor und erklärt, daß die Söhne von Sörli und Þórdís, Einarr und Broddi, später beide "*ágætir menn*" waren ("vortreffliche Männer").<sup>2</sup> Nicht weniger - aber auch nicht mehr. Sie nehmen im "Sagauniversum", so weit ich sehe, keine Schlüsselpositionen ein, und die *Íslendingasögur* berichten von keinen bahnbrechenden Ereignissen oder Veränderungen, die diese beiden Männer angestoßen hätten. Die Tochttersöhne Guðmundrs verfolgen demnach keinerlei jenseits der traditionellen Konventionen liegende 'zentralistische' Ambitionen, sie streben keineswegs eine Veränderung des isländischen Kräftegleichgewichts an.

Hier hat letztlich eine Stabilisierung stattgefunden. Das illustriert vom Ende her noch einmal die Intentionen des Mediators. Er beeindruckt Guðmundr mit einer indirekt evozierten Chance einer Machtkonzentration im Nordosten, der Eheallianz mit Sörli und damit einer engeren Verbindung der Parteien zuzustimmen. Der Anreiz für Guðmundr dürfte in der theoretischen Möglichkeit liegen, daß ein Enkelsohn als Nachkomme von Guðmundrs Tochter im Norden und von Sörli im Osten Islands eine unmittelbare Ausdehnung des Machtbereichs und des Territoriums des Goden sowie geradezu eine 'Doppelung' des Godenstatus in der Hand des Enkelsohnes künftig bedeuten könnte. Diese von Guðmundr inn ríki eventuell erhofften Konsequenzen bleiben aber aus. Dadurch zeigt sich, daß die Heirat gewissermaßen eine Verdichtung weniger der Macht als der kollektiven Kontrolle zugunsten der gesellschaftlichen Balance im Norden bedeutet. Es wird dabei auch deutlich,

<sup>1</sup> *Sörli þáttur* a. a. O., Kap. 1 (5), S. 112 f.; vgl. *Die Geschichte von den Leuten aus Lautersee* a. a. O., Kap. 5, S. 144: "Nun ist deshalb hiervon erzählt, weil Gudmund mit dem Lobe wohl zufrieden war, Thorarin aber sein Anliegen klug vorbrachte und den Mann nach seiner Art zu nehmen wußte".

<sup>2</sup> *Sörli þáttur* a. a. O., Kap. 1 (5), S. 112; vgl. *Die Geschichte von den Leuten aus Lautersee* a. a. O., Kap. 5, S. 144.

daß in der Konzeption des "Sagauniversums" der Schwerpunkt darauf liegt, das konstituierende Sozialsystem zu erhalten. In diesem hochmittelalterlichen *Entwurf* einer isländischen Gesellschaft der Wikingerzeit, und hier konkret zur Zeit des Goden Guðmundr inn ríki, können zentralistische Ambitionen offenkundig nicht durchgesetzt werden.

-> Zum Interesse an männlichen Nachkommen und zu Reflexen 'latenter Matrilinearität'

Nun stellt sich aber die Frage, warum Guðmundr inn ríki von Rechts wegen grundsätzlich Vorteile aus der Existenz eines Sohnes seiner Tochter erwarten kann. Funktionalisiert er also, in einem ersten Schritt, seine Tochter Þórdís, indem er sie Sörli Brodd-Helgason in die Ehe gibt? Instrumentalisiert er sie somit als Objekt seines sozialen Handelns? Weist er ihr die Rolle als *Genetrix* männlicher Nachkommen zugunsten des eigenen Abstammungsclans, d. h. der Patrilineage um Guðmundr, zu? Könnte dies prinzipiell der Fall sein, auch wenn die wahrscheinlich zu erwartende Geburt eines Sohnes doch innerhalb eines agnatischen, patrilinearen Saga-Sozialsystems stattfände, was dazu führen müßte, daß - gemäß der sozialen Norm - der künftige Sohn der Patrilineage, d.h. der Gruppe seines Vaters Sörli, zugerechnet würde - und folglich keineswegs, als Tochtersohn, der Lineage Guðmundrs?<sup>1</sup>

Oder anders formuliert: Warum sollte ein ehelich geborener Sohn von Þórdís und Sörli - entgegen dem typischen Verfahren bei der Werbung und Eheschließung in den *Isländersagas*, das offenbar den für segmentäre Gesellschaften charakteristischen Regularien nahesteht - nicht der Patriline seines Vaters zugerechnet werden? Sollte sich, denkt man an Guðmundrs Ziele, möglicherweise ein vergleichsweise 'moderneres' Muster abzeichnen? Artikuliert sich bei der Strategie des Goden letztlich ein kognatisches Prinzip, bei dem ein Enkelsohn mit den Verwandten seiner Mutter *und* seines Vaters in gleichem Maße als verbunden gilt? Im kognatischen System käme dann das soziale Potential eines Enkelkinds, das sich im Prozeß des Heranwachsens des Kindes entfaltet, den Angehörigen der väterlichen *und* der mütterlichen Seite zugute. In diesem Kontext könnte ein kompetenter Enkelsohn Guðmundrs ökonomische und politische Gewinne erzielen, die direkte Vorteile sowohl für die Verwandten väterlicherseits als auch mütterlicherseits, d.h. hier also direkt auch für Guðmundr, ergäben.

Der Vorbehalt, der sich jedoch in der - durchaus plausiblen - kognatischen Sicht einstellt, ergibt sich aus der Frage, warum die Saga den künftigen Enkelsohn in dieser (skizzierten) Weise exponiert? Der kognatischen Systematik zufolge würde konzeptuell, jedenfalls im Prinzip, auch eine Enkeltochter Guðmundrs dessen Intentionen vorantreiben und unter anderem die verwandtschaftliche Anbindung an die mächtige Familie um den einflußreichen Brodd-Helgi (als Vater von Guðmundrs Schwiegersohn Sörli) gewährleisten. Trotzdem steht jedoch in der *Ljósvetninga saga* bzw. im *Sörla þáttr* ein Tochtersohn im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit seines künftigen Muttervaters Guðmundr inn ríki.

---

<sup>1</sup> Vgl. die Klärung der Begriffe *Genetrix* und des Pendantes *Genitor* in Kapitel III, 3a.

Stellt man, um die Wichtigkeit männlicher Nachkommen zu erfassen, (nur auf den ersten Blick widersprüchlich) die soziale Position und Funktion der Frau ins Zentrum der Analyse, dann wird das Bild zunehmend klarer. Geht man von einer agnatischen Abstammungsordnung aus, dann ergibt sich, daß infolge der Werbung Sörlis und mit der Ehevereinbarung Þórdís Guðmundardóttir als Repräsentantin ihrer Lineage dem Clan um Brodd-Helgi übergeben und somit anvertraut wird. Þórdís figuriert hierbei als Bindeglied, das die beiden genealogisch voneinander abgegrenzten Lineages überbrückt und somit als 'Link' zwischen ihren agnatischen und ihren affinalen Verwandten von Interesse ist. Eine zentrale Rolle spielt in dieser sozialen Konstellation das reproduktive Potential der Frau, d. h. ihre Funktion als künftige Mutter - idealerweise - von Söhnen. Diese weibliche Fähigkeit ist vorrangig wichtig in segmentären Gesellschaften - und zwar, was überraschen mag, sowohl bei Patrilinearität als auch bei Matrilinearität und auch, in Variationen, in patriarchalen Gesellschaften, deren (kognatische) Sozialordnung von der agnatischen Systematik abweicht.

Im agnatischen System sind die Fähigkeiten der Frau, als *Genetrix* männliche Nachkommen hervorzubringen, tatsächlich für beide durch Exogamie verbundenen Gruppen von größter Wichtigkeit. So sichert - patrilinear - ein Sohn, der von Rechts wegen seiner väterlichen Abstammungsgruppe zugeordnet wird, die Kontinuität dieser Linie. Zugleich werden sich jedoch neben den patrilinearen auch die matrilinearen Angehörigen, d. h. der Muttervater und - mit oder nach ihm - der Mutterbruder, einen Tochtersohn und/oder Schwestersohn (zur Verdeutlichung: einen Enkel bzw. Neffen) wünschen. Wie erläutert worden ist,<sup>1</sup> repräsentieren die Männer in den genealogischen Positionen als Muttervater und Mutterbruder bei Matrilinearität die nächsten männlichen Verwandten eines Kindes, d. h. eines Schwester- bzw. Tochtersohnes.

Ein Sohn von Þórdís Guðmundardóttir müßte demnach, die agnatische Systematik vorausgesetzt, in erster Linie als Mitglied seiner Patrilineage um den Vater Sörlí Brodd-Helgason gelten. Zum anderen würden gleichzeitig der Muttervater Guðmundr und seine Söhne, d. h. die Mutterbrüder des (zukünftigen) Sohnes, die nächsten matrilinearen Verwandten darstellen.<sup>2</sup>

Um die Überschneidungen patrilinearer und matrilinearer Systematik zu verdeutlichen, zitiere ich erneut K. E. Müller. Er berichtet von seinem ursprünglichen Vorhaben, "Gruppen mit matrilinear-er Deszendenz-, bzw. matrilokaler Maritalresidenzordnung einer gesonderten Behandlung zu unterziehen".<sup>3</sup> Nach eigenem Bekunden ließ er diese Absicht jedoch fallen, weil solche Untersuchungen zum Thema Matrilinearität bereits existieren - und alle zum gleichen Ergebnis führen: "Die Verhältnisse unterscheiden sich hier in der Tat nur kaum von denen in patrilinear (bzw. patrilokal) organisierten Gesellschaften; an die Stelle des Gatten, seines Vaters, seiner Brüder usw. treten lediglich die *männlichen Verwandten der Frau*".<sup>4</sup> Frauen besäßen mithin

<sup>1</sup> S. o., bes. eingangs, Kapitel III, 4a.

<sup>2</sup> Vgl. U. Wesel a. a. O., 1994, S. 126 f.; dort wird erläutert: Der Bruder der Mutter ist der männliche Repräsentant ihrer Lineage, zu der sein Neffe - matrilinear - gehört.

<sup>3</sup> K. E. Müller a. a. O., 1984, S. 13.

<sup>4</sup> Ebd., S. 13.

in matrilinearen Gesellschaften zwar häufig gewisse, wenn auch nicht eben erhebliche Privilegien und auch Möglichkeiten zur Solidarisierung, wovon allerdings die generelle Dominanz der Männer weitgehend unberührt bleibe.<sup>1</sup>

Vor diesem Hintergrund wird man sagen können, daß sich in der diskutierten Szene des *Sörla þáttur* ein mehr oder weniger 'latenter matrilinear Zug' artikuliert, der auf die Intentionen von Guðmundr inn ríki zurückgeht.

Dabei ist vorauszusetzen, daß der Wunsch sowie die Notwendigkeit der Geburt von Kindern sowohl von affinaler als auch von ihrer genealogischen Seite an Þórdís herangetragen wird (wobei sich die letztere in der Sicht eines Kindes der Þórdís dann als dessen Matrilinee darstellt). Die Nachkommen setzen dabei nicht ausschließlich die Genealogie ihrer Lineage väterlicherseits fort, sondern auch - im patrilinearen System vergleichsweise indirekt - die der Lineage mütterlicherseits. Daher kommt der Frau und Mutter grundsätzlich die soziale Aufgabe zu, insbesondere im Kontext der affinalen Verwandten in Vertretung ihres Vaters und Bruders *ihre* Abstammungslinie zu repräsentieren. Es obliegt ihr, stellvertretend die Interessen *ihres* Clans zu verfolgen, bis ihre Söhne alt genug sind und, neben anderen Pflichten, diese Anforderung erfüllen. Þórdís wird damit in gewissem Umfang die Autorität Guðmundrs in der verschwägerten Gruppe repräsentieren bzw. substituieren. Sie vermag prinzipiell, indem sie als Ehefrau den Radius weiblicher sozialer Einflußmöglichkeiten ausschöpft, die matrilineare Repräsentanz innerhalb der affinalen, männlich dominierten Allianz zu betonen und zu stärken - und das mindestens in den Bereichen, die ihren männlichen genealogischen Verwandten nicht zugänglich sind.

Guðmundr inn ríki instrumentalisiert seine Tochter offenbar einerseits, indem er sie strategisch als Braut (und mithin als Objekt) einsetzt, so daß sie die Anbindung an den Clan um Brodd-Helgi gewährleistet und einen Tochtersohn Guðmundrs hervorbringt. Andererseits erhebt er Þórdís dabei deutlich zugleich in den Stand eines die Interessen des Abstammungsclands vertretenden sozialen Subjektes. Neben dieser Paradoxie zeichnet sich auch die Ambivalenz ab, die der weiblichen sozialen Rolle, wie sie hier sinnfällig wird, inhärent ist: Die Frau besitzt als Reproduktionsinstanz für die Bedürfnisse ihrer affinalen ebenso wie ihrer agnatischen männlichen Verwandten größte Wichtigkeit. Als Braut, Ehefrau und Mutter fungiert sie sowohl als soziales Objekt wie auch Subjekt. Die kompetente *Genetrix* erringt zunehmenden gesellschaftlichen Handlungsspielraum, da sie als Ehefrau und Mutter - mehr oder weniger direkt und abhängig von ihren (grundsätzlich zulässigen) Handlungsspielräumen in

<sup>1</sup> Vg. ebd., S. 13, und auch S. 375; vgl. U. Wesel a. a. O., 1994, S. 119; er spricht hier von einem "ungefähren Gleichgewicht" der sozialen Rollen von Frau und Mann bei Matrilinearität und Matrilokalität; nur ausnahmsweise könne sogar ein größeres Gewicht der Frauen in der Gesellschaft entstehen. Er betont hier überdies, daß es unzulässig sei, von Matrilinearität auf ein Matriarchat zu schließen, denn auch in matrilinearen Gesellschaften dominierten regelmäßig die Männer (S. 71); vgl. außerdem ders. a. a. O., 1985, bes. S. 790 f. Es ist also zwischen Matriarchat und Matrilinearität unbedingt zu differenzieren. Fälschlicherweise wird beides ineins gesetzt z. B. in der (eher populärwissenschaftlichen Studie) von Jakob Amstadt: Die Frau bei den Germanen. Matriachale Spuren in einer patriarchalen Gesellschaft, Stuttgart/ Berlin/ Köln 1994, S. 92 f.

der männlich formierten Gesellschaft - in der Gruppe ihrer Verschwägerten auch für die Ziele ihrer Abstammungsverwandten eintritt.<sup>1</sup>

-> Parallelen in der Rationalität der Saga-Episode und des Rechts-Abschnitts

Gegenüber der Rationalität der Regularien im *arfa þátr* gewinnt diese Deutung des *Sörla þátr* zusätzliche Plausibilität. Mein Ansatz zielt darauf ab, die inhärente genealogische Struktur (besonders im Blick auf die eben skizzierten Konstellationen) zu erfassen und die gesellschaftlichen Konsequenzen zu erschließen (was nur indirekt möglich ist):

Im *arfa þátr* nehmen, wie dargelegt, die 'Enkelsöhne' eines Erblassers (gemeinsam mit dessen beiden 'Großvätern') die Position 15 der Erbbordnung ein.<sup>2</sup> Die Klausel berücksichtigt u. a. erst die Sohnessöhne und dann die Tochttersöhne. Eine Dominanz des Tochttersohnes, wie sie die Haltung von Guðmundr inn ríki in der *Ljósvetninga saga* bzw. im *Sörla þátr* nahelegt, ist dem Erbrecht nach, das nach meiner Interpretation eine Abstufung nach primärer und sekundärer Relevanz kennt, nicht dezidiert vorgesehen. Verglichen mit dem *arfa þátr* scheint die Episode im *Sörla þátr*, wenn dies auch erst mittelbar zu erkennen ist, tatsächlich den matrilinearen männlichen Verwandten besondere Bedeutung beizumessen. Denn es wird das Anliegen Guðmundrs, des Vaters der (künftigen) Mutter Þórdís, sichtbar; er wünscht sich, daß ein Tochttersohn geboren wird (der nun in der Analyse als Ego betrachtet werden soll). In Egos Perspektive wären Guðmundr und seine Söhne dessen nächste matrilineare Verwandte, d. h. Egos Muttervater und Mutterbrüder. In der zitierten Szene wird außerdem Sörlí Brodd-Helgason zu keiner Zeit als biotischer oder sozialer Vater des Kindes berücksichtigt und so, nicht zuletzt vor dem Hintergrund der Ziele und der Einstellung Guðmundrs, auf die Funktion als *Genitor* beschränkt, d. h. er wird in diesem Sinne (im vorstehend entschlüsselten, wahrscheinlichen Denken Guðmundrs) nicht in die Position als sozialer, gesellschaftlich relevanter Vater erhoben.

In diesem Zusammenhang scheint sich letztlich doch der Eindruck zu bestätigen, daß eine strukturelle Parallele besteht zwischen der gerade erläuterten Maxime der *Isländersaga*, die ich als 'intentionale Evokation matrilinearere Mechanismen' umschreibe, und dem Prinzip 'weiblicher sekundärer Erbberechtigung' in der *Grágás*.

Im "Sagauniversum" spielt die Frau zunächst eher indirekt eine gesellschaftliche Rolle als Objekt männlicher sozialer Strategien. Dabei ist sie für ihren Rechtsvertreter wichtig als zu Verheiratende und vor allem als künftige Mutter eines Sohnes. Der (teils potentielle, teils praktizierte) Einfluß der Frau als soziales Subjekt wächst, wenn sie Ehefrau und Mutter geworden ist. In gewissem Sinne figuriert die Ehefrau im affinalen Kontext ihrer Verschwägerten als Repräsentantin ihrer Abstammungsgruppe, gleichsam als 'Back-up' für ihre

<sup>1</sup> Vgl. U. Wesel a. a. O., 1994, S. 126 f.; er erläutert hier Varianten matrilinearere Sozialordnung, die sich aus der Koexistenz von genealogischer Matrilinearität und patrilokaler Residenzregelungen ergeben können: "Im Gegensatz zu patrilinaren Gesellschaften gibt es bei den matrilinearen eine komplizierte Vielfalt verschiedener Organisationsformen" (S. 126).

<sup>2</sup> S. o., Kapitel III, 4a.

genealogischen Angehörigen. Sie gewinnt als Mutter weiteren Status, weil das von ihr geborene Kind als genealogisches Bindeglied der Parteien des ursprünglichen Brautgebers (hier z. B. des Vaters Guðmundr) und des früheren Brautnehmers (hier z. B. des Ehemannes Sörli) gilt. Diese Thematik der *Isländersagas* wird, insbesondere bezogen auf die Rolle und Funktion des Weiblichen, noch weiter vertieft.

Das betrifft auch die anschließend noch zu verdeutlichende Systematik in der *Grágás*. Die über den *festu þátt* hinaus heranzuziehenden Beispiele zeigen, daß weitere Rechtsabschnitte der *Grágás* diesem Schema folgen, wobei der *festu þátt* zugleich wichtige Unterschiede erkennen läßt.

#### \* Parallelen und Differenzen des Eherechts im *festu þátt* und des Erbrechts im *arfa þátt*

Für den *arfa þátt* sei hier zunächst zusammengefaßt, daß Söhne und männliche Verwandte eines Verstorbenen primär als Erben eingesetzt werden. Dabei berücksichtigt der *arfa þátt*, wie analysiert worden ist, in bestimmten Konstellationen konsequent die Frau in zweiter Linie als Erbberechtigte. Die Angaben im *arfa þátt* setzen letztlich eine Form von Gleichgewicht in der rechtlichen Stellung der Geschlechter voraus, das sich erst mittelbar in der Analyse erschließt. Ein ähnliches, insgesamt gleichsam 'oszillierendes' Bild der Zuordnung sozialer Verantwortung - primär an den Mann, sekundär an die Frau - ergeben die Regularien in *baugatal* und *vígslóði*.<sup>1</sup> Beide Abschnitte sehen für die Frau in tendenziell geringerem Umfang als im *arfa þátt* die Rolle als Rechtssubjekt vor.

Anders ist die Situation im *festu þátt*, dem Abschnitt zum Eherecht in der *Grágás*.<sup>2</sup> Der Passus vermerkt einen eher geringfügigen weiblichen Spielraum im weiteren Zusammenhang mit der Eheschließung. Die Weisungen im *festu þátt*, die sich auf Modalitäten bei Heiratsverhandlungen und Eheverträgen beziehen, stellen sich als vergleichsweise restriktiv dar, sofern es weibliche Verantwortlichkeiten betrifft.<sup>3</sup> Außerdem legt darüber hinaus das Reglement für die Verhandlung von Konflikten auf *þing*-Versammlungen die eher randständige, passive soziale Rolle der Frau nahe.<sup>4</sup>

Der *festu þátt* sieht die Frau weitgehend als Objekt sozialen Handelns ihres männlichen Rechtsvertreters. Existieren keine Männer, die mit der künftigen Braut genealogisch verwandt sind, um die Partei der 'Brautgeber' bei Verhandlungen und Verträgen zu repräsentieren, dann rücken stellvertretend die Ehegatten von direkten (d. h. genealogischen) weiblichen Verwandten der

<sup>1</sup> Vgl. Kapitel III, 4c.

<sup>2</sup> Vgl. *Grágás* 1b: 144-171, S. 29-75. Dabei beziehe ich mich auf die zit. Ausg. *Grágás I (Förste Del, Anden Del)*, *Konungsbók* a. a. O., 1974; vgl. *Isländisches Recht* a. a. O., 1937, S. 259-304 (IX. Der Abschnitt von den Verlöbnissen); vgl. K. Hastrup a. a. O., 1985, S. 94 (Tab. 10). An der Stelle sei nochmals darauf hingewiesen, daß ich mich bei der Untersuchung der *Grágás* in dieser Arbeit, deren Thema vor allem die *Íslendingasögur* sind, darauf beschränke, die *Konungsbók* heranzuziehen, d. h. die jüngere Handschrift des *Codex Regius* der *Grágás*.

<sup>3</sup> Darauf komme ich im Folgenden zurück; vgl. dazu im Vorigen, Kapitel III, 3c.

<sup>4</sup> Vgl. Th. M. Andersson, W. I. Miller a. a. O., 1989, S. 18 f.; hier wird auf die Parallelen des Prozederes bei einer Eheschließung und einem Klageverfahren hingewiesen.



Braut in einer bestimmten Reihung in die Position als eherechtliche Verantwortliche auf.<sup>1</sup>

Die Rangfolge der Befugnis, eine Angehörige zu verheiraten, entspricht in wesentlichen Teilen der Ordnung, die im Blick auf den *arfa pátrr* als agnatisches Prinzip der Erbberechtigung beschrieben worden ist. Dabei wird systematisch ein männlicher Verwandter für eine Rechtsposition vorgesehen; fehlt er, dann rückt die verwandtschaftlich und rechtlich gleichgeordnete Frau nach. Anders als im *arfa pátrr* ist im *fasta pátrr* in einem nächsten Schritt diese Stellung, wie gleich erläutert wird, für die Verheiratung einer ledigen Frau und potentiellen Braut dann dezidiert ihr nächster *affinaler* männlicher Verwandter verantwortlich, wenn (nacheinander) Vater, Bruder, Mutter und 'Halbbrüder' nicht zur Verfügung stehen. Somit wird ein Fall deutlich, in dem ausdrücklich vorgesehen ist, daß ein Verschwägerter unmittelbar für die Interessen der Abstammungsgruppe seiner Ehefrau eintritt.

Ergänzend sei bemerkt, daß in vergleichbarer Weise im *arfa pátrr*, wenn auch eher indirekt, die affinalen Verwandten einer Frau berücksichtigt sind, die zur Erbin wird. Das läßt sich daran erkennen, daß das Erbteil einer Ehefrau in der Regel in die Verantwortung und Verwaltung ihres Ehemannes fällt.<sup>2</sup>

Der *fasta pátrr* nennt im einzelnen die folgenden Zuständigkeiten bei der Eheschließung: Erstens verheiratet der Vater seine Tochter (hier als Ego betrachtet). Zweitens ist nach ihm ihr Bruder vom gleichen Vater für die Verheiratung seiner Schwester zuständig. Drittens fällt danach die Verantwortung an ihre Mutter; nur in dieser Konstellation ist eine Frau direkt befugt, als Rechtsvertreterin ihrer Tochter deren Heirat zu arrangieren.<sup>3</sup> Viertens übernimmt anschließend ihr Schwager diese Aufgabe, d. h. der mit ihrer Schwester vom gleichen Vater verheiratete Mann. Fünftens ist dann Egos Bruder von der gleichen Mutter als Repräsentant seiner Schwester vorgesehen, und sechstens nach ihm Egos Schwager, d. h. der Ehemann von Egos Schwester von der gleichen Mutter. Darüber hinaus weist das Eherecht die Zuständigkeit ausdrücklich den nächsten rechtmäßigen Erben zu, die sich in Island befinden, und dabei primär den direkten männlichen Rechtsvertreter und sekundär, als 'Back-up', an die Ehemänner der nächsten weiblichen Verwandten der Braut - insofern folglich in gradueller bzw. nomineller Abweichung vom Erbrecht.<sup>4</sup>

Um die im *fasta pátrr* vorgesehene Reihung kurz zusammenzufassen: Als Rechtsvertreter der Braut ist primär ihr Vater und nach ihm ihr Bruder vom gleichen Vater genannt, sekundär ihre Mutter und danach ihr Schwager, Ehemann ihrer Schwester vom gleichen Vater. Außerdem folgen nacheinander der Bruder der Braut von der gleichen Mutter und der Schwager der Braut, der mit ihrer Schwester von der gleichen Mutter verheiratet ist.

Geht es um die Rechtsvertretung einer verwitweten Mutter (als Ego), dann wird, sofern ihr Vater nicht mehr am Leben ist, ihr ehelich geborener Sohn aktiv,

<sup>1</sup> *Grágás* 1b: 144, S. 29.

<sup>2</sup> Vgl. im Folgenden - in sozioethnologischer Sicht; vgl. mit Bezug auf das *baugatal* Kapitel III, 4b, und außerdem 4c (mit Tab. 6).

<sup>3</sup> *Grágás* 1b: 144, S. 29; in anderen Fällen rückt der Ehemann einer Frau in deren Position auf, aber ledige Frauen fallen als Verantwortliche im Sinne des Eherechts aus.

<sup>4</sup> Vgl. *Grágás* 1b: 144, S. 29; vgl. dazu K. Hastrup a. a. O., 1985, S. 94 (Tab. 10, Pos. 7).

sobald er das Alter von sechzehn Jahren erreicht hat (und sofern er, wie der *festi þáttir* außerdem betont, die soziale Fähigkeit hat, das Vatererbe verantwortlich zu verwalten).<sup>1</sup> Als der Repräsentant der Witwe hat dieser Sohn (sofern der Vater der Frau nicht mehr am Leben ist) - vorausgesetzt, die Witwe stimmt der Heirat zu: "*Þar er eckia er fastnoð manne þa scal hennar rað fylgia nema faðir fastne þa scal hann raða*"<sup>2</sup> - die Aufgabe, die Mutter zu verloben und zu verheiraten. Stirbt ein Vater ohne Söhne, so ist - eher indirekt - die verheiratete Tochter für die Wiederverheiratung ihrer verwitweten Mutter verantwortlich, wobei ihr Ehemann als Schwiegersohn der Witwe stellvertretend die Position des legitimen Sohnes einnimmt und so zum Repräsentanten der Schwiegermutter wird.

\* Die normative männliche Genderrolle und die Relevanz von Söhnen in Rechts- und Sagakontext

Die in der *Grágás* schriftlich fixierte Rechtsnorm zeugt regelmäßig von der besonderen Bedeutung von Männern und insbesondere von Söhnen, je nach Rechtspassus mit verschiedenen thematischen Schwerpunkten, wie noch weiter ausgearbeitet werden soll. Die Söhne übernehmen den gesellschaftlichen Rang des Vaters und gewährleisten damit die Kontinuität ihrer Verwandtengruppe - von der Genealogie über die Ökonomie und bis zum Sozialstatus.<sup>3</sup>

Dies läßt sich auch anhand der Regularien nachvollziehen, die bei der Vererbung isländischer Godentümer gelten.<sup>4</sup> Anhand dessen möchte ich außerdem, resümierend, noch einmal auf die oben erläuterte Situation im *Sörla þáttir* eingehen.

Für die Stabilität des sozialen Status von wohlhabenden, angesehenen Goden stellen Söhne, und ganz besonders kompetente Söhne, eine der wichtigsten Voraussetzungen dar.<sup>5</sup> Wenn das Godentum, *goðorð*, rechtskräftig als Vatererbe an den Sohn übergeht, so wird dadurch die ökonomische und soziopolitische Kontinuität in der *ætt* des *goði* gewährleistet. Fehlt hingegen ein erbberechtigter Sohn, dann beeinflusst das überdies die gesellschaftliche Balance. Denn an die Stelle der Vererbung des *goðorð* tritt das Konkurrieren einflußreicher Personen bzw. Gruppen um das Godenamnt. Für den gesellschaftlichen Rang eines künftigen *goði* ist ein genealogischer Anspruch auf das Godentum am günstigsten; allerdings kann ein *goðorð* auch per Schenkung weitergegeben, von mehreren Personen vertreten oder durch Heirat

<sup>1</sup> Vgl. *Grágás* 1b: 144, S. 29.

<sup>2</sup> *Grágás* 1b: 144, S. 29.

<sup>3</sup> Vgl. dazu etwa Kapitel III, 3b.

<sup>4</sup> Vgl. J. V. Sigurðsson a. a. O., 1993, bes. S. 278 ff. Bei dieser Konstrastierung der rechtlichen Situation und der Konstellation in der Erzählung soll diese keineswegs etwa als 'historisches' Zeugnis gelten, das Vorgänge bei der Vererbung eines Godentums widerspiegeln würde; von Interesse sind hier vor allem die genealogischen Prämissen und Strukturen, soweit sie sich anhand der *Grágás* und der *Íslendingasögur* erschließen lassen - ohne daß damit sogleich etwas über die faktischen, historischen Verhältnisse ausgesagt wäre.

<sup>5</sup> Vgl. ebd., S. 281.

erlangt werden.<sup>1</sup> Die abnehmende Zahl isländischer Godentümer während des 13. Jahrhunderts wird nicht zuletzt auf einen Mangel an qualifizierten Söhnen zurückgeführt.<sup>2</sup> Es wird in der Forschung auch auf die Problematik hingewiesen, die sich dann ergibt, wenn ein Mann - als nur potentieller *goði* - zwar ein Interesse hat und auch die Voraussetzungen erfüllt, ein *goðorð* zu übernehmen, aber keines zur Verfügung steht.<sup>3</sup> Um Abhilfe zu schaffen, kann dabei jedoch eine Eheallianz erwogen werden: "if none were available a daughter or sister could be married off to someone who had one".<sup>4</sup> Die Eheschließung erweist sich folglich auch hier wieder als soziopolitische bzw. sozioökonomische Strategie.

In einem ähnlichem Sinne läßt sich die Intention des Goden Guðmundr inn ríki in der *Ljósvetninga saga* bzw. dem *Sörli þátr* deuten, die Tochter Þórdís gezielt zu verheiraten. Die Möglichkeit des Goden, seine Tochter als Braut einzusetzen, bietet ihm die Chance, seine gesellschaftliche Bedeutung noch weiter zu vergrößern. In der Saga läßt sich die günstige Konstellation erkennen, daß die späteren Verschwägerten ebenso wie Guðmundr über ein Godentum verfügen. Das macht wahrscheinlich, daß der Gode Guðmundr durch die 'Heiratspolitik' ein weiteres Godentum an seinen Einflußbereich anbindet. Denkt man darüber hinaus an einen Tochtersohn von Guðmundr inn ríki (später werden, wie gesagt, tatsächlich zwei Söhne von Þórdís geboren), so müßte der sich, jedenfalls potentiell, über die Vaterseite *und* über die Mutterseite durch ein *goðorð* auszeichnen. Ein 'Enkelsohn' Guðmundrs könnte sich im Prinzip in der Folge, die in der Saga - indirekt über Guðmundrs Intentionen - immerhin evoziert wird, als eine mächtige Zentralfigur etablieren. Das ist, gemessen an der Ausgangslage, zumindest denkbar: Der Tochtersohn würde dabei eine Verbindung des Godentums (und Vermögens) sowohl seines Vaters Sörli als auch seines Muttervaters Guðmundr herstellen und dann nicht nur den Interessen seiner Patrilineage, sondern auch den Intentionen seiner Matrilineage dienen können.

\* Die normative weibliche Genderrolle in Rechts- und Sagakontext und die soziale Realität der Frau:

-> Problematik und Zwischenbilanz

Welche Folgerungen ergeben sich nun an dieser Stelle, gleichsam als Zwischenbilanz, aus den bislang erfaßten Prinzipien im Rechts- und Sagakontext? Was bedeutet die Einsicht, daß sich die sozialen Funktionen der Frau weder in diesem noch in jenem Zusammenhang beschränken auf die weibliche Rolle als *Objekt* männlichen Handelns und *Genetrix* von Nachkommen?

Welche Konsequenzen sind nun auch daraus zu ziehen, daß die Frau in bestimmten gesellschaftlichen Konstellationen - die sowohl die *Grágás* als

<sup>1</sup> Vgl. ebd., S. 280.

<sup>2</sup> Vgl. ebd., S. 291.

<sup>3</sup> Vgl. Th. M. Andersson, W. I. Miller a. a. O., 1989, S. 10 f.

<sup>4</sup> Ebd., S. 11.

auch, nach anderen Gesetzmäßigkeiten der Gattung, die *Íslendingasögur* systematisch veranschaulichen - regelmäßig in gewisser Weise als Stellvertreterin des Mannes dessen soziale Rolle übernimmt? Für meine darauf basierende - soweit ich sehe, vor allem auch in ihren Einzelheiten neue - Erkenntnis waren nicht zuletzt die Ausführungen von C. J. Clover wegweisend, die ihre Ergebnisse zur sozialen Funktion des weiblichen "surrogate son" darlegt.<sup>1</sup> Die Konzeption des weiblichen 'surrogaten Mannes', also einer im Vergleich zum "surrogate son" erweiterten Institution, ist, wie bereits an einigen Beispielen gezeigt werden konnte, im Rechtssystem und, sicher anders, im Saga-Sozialsystem anzutreffen. Welche Motivation führt aber dabei dazu, daß der weibliche Akteur als 'surrogater Mann', d. h. als 'Ersatzmann', in der männlichen Geschlechterrolle (oder "Genderrolle") auftritt? Und welche Rückschlüsse lassen das Rechtskorpus (*Grágás*) einerseits und das Sagakorpus (*Íslendingasögur*) andererseits auf die soziale Wirklichkeit in den historischen Phasen zu, in denen die Schriftzeugnisse entstanden? Mit diesen Fragen sind wesentliche Probleme der vorliegenden Untersuchung benannt.

Gerade mit den erstgenannten und letztgenannten Themen beschäftigt sich die Nordistik in vielen Ansätzen.<sup>2</sup> Im weiteren gebe ich einen Einblick in die neueren Auseinandersetzungen und vermittele damit einige weitere bzw. detailliertere Grundlagen des bisherigen Forschungsstandes.

Zu ergänzen ist noch, daß sich in der Nordistik und ebenso in meinem Beitrag die Frage stellt, welche Stellung die Frau in der isländischen Gesellschaft seit der Landnahmezeit und bis in die hochmittelalterliche Zeit innehatte. Konnte sie als autonomes Individuum aktiv Einfluß nehmen, wie die *Íslendingasögur* nahezu legen scheinen? Oder handelt es sich bei der Darstellung dieser Gattung lediglich um eine literarisch artikulierte Phantasie? Meines Erachtens ist prinzipiell davon auszugehen, daß die altisländische Überlieferung die soziale Realität verklausuliert reflektiert, und zwar in einer von Gattung zu Gattung variierenden Weise.<sup>3</sup> Die jeweiligen Konventionen dürften die inhaltliche und motivliche Ausrichtung des jeweiligen Genres bestimmen und dessen Aussage prägen. Mithin ist zu erwarten, daß die unterschiedlichen norrönen Gattungen nicht programmatisch, aber in ihren Schwerpunkten jeweils unterschiedliche (und dabei typische) Frauenrollen und Frauenbilder präsentieren. Das könnte zugleich bedeuten, daß die diversen altnordischen Imaginationsformen des Weiblichen zusammengenommen, in einer gleichsam synoptischen Sicht, *ein* komplexes und im wesentlichen kohärentes Grundmuster des Weiblichen respräsentieren; dem gehe ich in Kapitel IV nach.

<sup>1</sup> Vgl. Carol J. Clover a. a. O., 1993, bes. S. 369 f.; dies. a. a. O., 1986a, S. 41 (und S. 39 ff., wo sie vor allem von "functional sons" spricht).

<sup>2</sup> Vgl. Kapitel I, 4.

<sup>3</sup> Vgl. dazu auch etwa M. Clunies Ross a. a. O., 1992, bes. S. 110; sie nennt als ein Spektrum weiblicher Sozialpositionen in exemplarischer norröner Überlieferung passive Frauen, Frauen, die lediglich im Zusammenhang mit männlichen Aktivitäten erwähnt werden, und aktive Frauen, die etwa infolge ihrer Heirat Handlungsspielraum erlangen und in der Folge bestimmte Interessen verfolgen können.

-> Zur Rolle der Frau in der isländischen Wikingerzeit (nordistische Positionen)

Folgt man P. Meulengracht Sørensen, dann gilt die Frau in der isländischen Wikingerzeit als wichtiger 'Vermögenswert' ihrer männlichen Verwandten.<sup>1</sup> So könne die Tochter, Schwester oder verwitwete Mutter von ihrem Rechtsvertreter im Tausch gegen Loyalität und Allianzen als 'Gegenwert' eingesetzt werden. Ihr Erbteil erhalte sie als Mitgift bei der Eheschließung. Frauen könnten Güter und auch Land besitzen, unter bestimmten Voraussetzungen Geschäfte tätigen und sogar ein *goðorð* innehaben. Dabei gehöre die Verwaltung ihrer Besitzungen zu den Aufgaben ihres Rechtsvertreters, d. h. des Ehemannes der verheirateten oder des nächsten Angehörigen der unverheirateten Frau. Aber auch wenn der weibliche soziale Einfluß reglementiert und von männlicher Seite kontrolliert sei, so liege die persönliche Verantwortung für ihre Angelegenheiten doch bei der Frau.<sup>2</sup> Wie gegen einen Mann seien rechtliche Schritte gegen die Frau ebenso möglich wie Sanktionen.<sup>3</sup> Eine Ausnahme bilde der Landesverweis, der gegen Schwangere nicht verhängt werde (dies scheint mir ein Indiz für die Wichtigkeit der Reproduktion zu sein, worauf ich im Folgenden zurückkomme). Entsprechend ihrer rechtlichen Verantwortung müsse es der Frau zugleich möglich sein, ihre Anliegen offiziell auf dem *þing* vorzutragen, wozu sie aber nur indirekt autorisiert sei, meist vertreten durch ihren Rechtsvertreter, oder aber durch einen anderen von ihr benannten Mann. Sie benötige einen Vermittler, der die Rechtssache auf dem *þing* öffentlich mache, Anklage erhebe oder eine Klage abwehre.<sup>4</sup> Von Rechts wegen sei die Frau nicht legitimiert, soziale Beziehungen etwa durch den Austausch von Geschenken einzugehen oder auszubauen. Auch Auslandsreisen seien für Frauen nicht vorgesehen.<sup>5</sup> In beiden Fällen handele es sich also offenbar um soziale Strategien, die den Männern vorbehalten bleiben. P. Meulengracht Sørensen resümiert: "Within certain limitations, the woman was equal to a man from a legal point of view, but lower from an economic one".<sup>6</sup>

Spezifiziert wird in der Nordistik, daß einzelne Frauen, allen voran Unnr (oder Auðr) in *djúpúðga*, als Landnehmerinnen präsent seien.<sup>7</sup> Die *Landnámabók* berichte von einigen Frauen, die, auch noch nach der eigentlichen

<sup>1</sup> Vgl. P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1993b, S. 30 f. Er erläutert dabei nicht, von welchen Zeugnissen der norrönen Überlieferung er bei seinen Schlußfolgerungen ausgeht.

<sup>2</sup> Vgl. dagegen J. M. Jochens a. a. O., 1989, bes. S. 108 f.; sie kritisiert in feministischer Sicht, daß Frauen keinerlei gesetzliche oder gerichtliche Verantwortung genossen hätten. Indessen argumentiert C. J. Clover a. a. O., 1993, S. 366 ff., daß zumindest die Überlieferung einen relativ breiten Handlungsspielraum der Frau bezeuge, und sie nennt hierbei einige "Parameter" des sozialen Einflusses von Frauen; vgl. außerdem meinen eingehenderen Vergleich zwischen beiden Autorinnen in Kapitel I, 4.

<sup>3</sup> Dies betont auch C. J. Clover, a. a. O., 1993, S. 368.

<sup>4</sup> Vgl. dazu W. I. Miller a. a. O., 1983a, S. 178, Anm. 79: "If a woman wished to sue, she had to transfer the action to a man, since women were unable to take part in legal procedures at the thing".

<sup>5</sup> Einige *Isländersagas* indessen thematisieren Auslandsreisen von Frauen, die jedoch als problematisch erscheinen; in der *Laxdøða saga* (a. a. O., Kap. 7, S. 14 f.) etwa kritisiert Höskuldr die Norwegenreise seiner Mutter Þorgerðr, und hier wird Guðrún von Kjartan gehindert, mit ihm nach Norwegen zu reisen (Kap. 40, S. 114 f.); auf die für die *Isländersagas* atypische und problematische Frauenfigur Freydis in der *Eiríks saga ræða*, die nach Grönland ausreist, komme ich noch zu sprechen, vgl. bes. Kapitel V, 3).

<sup>6</sup> P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1993b, S. 30.

<sup>7</sup> Vgl. C. J. Clover a. a. O., 1993, S. 366 ff.

Besiedlungszeit, sämtliche Aufgaben eines männlichen Haushaltsvorstandes übernommen hätten. Frauen seien darüber hinaus als Erbinnen, Händlerinnen und Geschäftspartnerinnen, in Einzelfällen auch als Skaldinnen bezeugt, und es gebe sogar Hinweise auf deren aktive Rolle in der Blutfehde. Die Frau trete zudem als Zeugin oder gar als Richterin auf und werde in einigen Situationen mit Strafen belegt. Überdies stiegen die Möglichkeiten der Frau, Besitz zu kontrollieren, mit ihrer Eheschließung immerhin potentiell, wenn auch nur begrenzt. Als Witwe verwalte sie ihren Besitz bzw. den ihrer Kinder und entscheide über deren Verheiratung. In aller Regel werde die Frau nicht in Fehden involviert. Doch in manchen Fällen treibe sie die Fehde voran, greife in die Politik ihrer Angehörigen ein und könne, wie Männer, ein Ziel für die Rache darstellen. Überdies würden solche aktiven Frauen mit Grabbeigaben (wie Waffen, Jagdgeräte oder Werkzeuge) bestattet, die im allgemeinen als männliche Attribute gelten.

Dabei kontrastiert etwa W. I. Miller detaillierter die nach seiner Ansicht relativ toleranteren Bestimmungen in der *Grágás* zur 'weiblichen Geschäftsfähigkeit' (vor allem in ökonomischer Hinsicht) mit denen zeitgenössischer kontinentaleuropäischer Gesetze und im Vergleich mit den *Isländersagas*.<sup>1</sup> Er reflektiert die mögliche, aber nach seiner Auffassung eher unwahrscheinliche praktische Umsetzung der isländischen Regelungen: "The capacity to hold property is not a very reliable indicator of women's real condition in the society, since they might be little more than mere title holders, the management powers firmly lodged with men".<sup>2</sup> Auch M. Clunies Ross bezweifelt, daß der Frau im wikingerzeitlichen sowie hochmittelalterlichen Skandinavien bzw. Island großer gesellschaftlicher Einfluß oder gar eine autonome rechtliche Position eingeräumt wurde<sup>3</sup> - mit der denkbaren Ausnahme, daß sie (nicht-öffentlich und somit eher inoffiziell) ihre männlichen Angehörigen beeinflussen konnte.<sup>4</sup>

Hier ist darauf hinzuweisen, daß sich M. Clunies Ross entschieden weniger plakativ äußert als eine Reihe feministischer Autorinnen. Sie sucht weder nach Belegen für die männliche Unterdrückung noch für die weibliche Vorherrschaft. Solche eher modernen, politisch-feministischen Perspektiven, so berechtigt sie im Prinzip auch sind, fördern jedoch keine Einsichten über die norrönen Quellen zutage, sondern illustrieren statt dessen heutige, gesellschaftspolitisch wichtige Themen, die nicht selten, offenbar unreflektiert auf die altnordische Überlieferung übertragen worden sind und z. T. noch immer werden. Dagegen weist M. Clunies Ross auf die methodischen Grenzen und Erfordernisse bei der Interpretation dieses Materials hin: "However, we must be clear about the limitations under which we work. Whatever we say is not only influenced by the

<sup>1</sup> Vgl. Th. M. Andersson, W. I. Miller a. a. O., 1989, S. 19: "The Icelandic laws consistently confer more property rights on women, both single and married, than Continental European codes"; vgl. ferner zum Thema 'weibliche Geschäftsfähigkeit' mit Bezug auf die rechtliche Situation R. Frank a. a. O., 1973, S. 483.

<sup>2</sup> Ebd., S. 19 f.; weiter heißt es im Blick auf die *Isländersagas* allerdings: "The sagas, however, suggest that the law's intimations were more than paper rights. Women of the householder class managed farms in their husbands' absence, and by interspousal agreement could be accorded powers to hire servants and make management decisions in their husbands' presence" (S. 20).

<sup>3</sup> Vgl. M. Clunies Ross a. a. O., 1992, bes. S. 107: "Women could not exercise secular power in any public arena in their own right".

<sup>4</sup> Vgl. ebd., S. 107; dies legten insbesondere die *Isländersagas* nahe: "They did not prosecute blood feuds in person, although they might act as inciters of male kin".

dominant ideologies of our own age but by the nature of the sources at our disposal. Their means of representing culture are demonstrably different from ours".<sup>1</sup>

Insgesamt kann folglich mit einiger Wahrscheinlichkeit für die Frau in der isländischen Wikingerzeit angenommen werden, daß sie nicht als Individuum im heutigen Sinne agierte,<sup>2</sup> wie dies in feministischen Positionen oftmals angenommen wird<sup>3</sup> (wenn nicht umgekehrt die männliche Unterdrückung der Frau kritisiert wird).<sup>4</sup> Meines Erachtens ist ein Verhalten, das auf rein individuellen oder auch politischen Interessen der Frau basiert, auch dort nicht vorzusetzen, wo der Eindruck entstehen mag, daß eine Frau aus der für das Weibliche in der patriarchalen Gesellschaft vorgesehenen Norm scheinbar ausbricht und sie gleichsam 'überwindet'.

In Einklang damit zeichnet sich auch in meiner bisherigen Diskussion ab, daß weibliche Handlungsweisen in den *Íslendingasögur* weniger durch individuelle Interessen motiviert sind, sondern durch wichtige soziale Funktionen der Frau reguliert werden, die in ähnlicher Weise in patrilinearen Gesellschaften zu beobachten sind. In diesem Sinne zeigt außerdem meine Analyse des *arfa þátrr*, daß die hier festgelegte rechtliche Stellung der Frau als 'Back-up' der männlichen Rechtsposition eher (also keineswegs in einem absoluten Sinne) als ein Ausdruck kollektiver Erfordernisse und nicht individueller Interessen zu verstehen sind. Dies soll im weiteren vertieft werden. Der Eindruck wird, das sei vorab erwähnt, noch dadurch gestützt, daß im Saga-Sozialsystem persönliches Eigentum offenbar keineswegs dominiert, ja sogar, daß es vielfach um gemeinschaftliches Eigentum von Verwandtschaftsgruppen geht, wie noch zu deutlicher werden wird. Damit sollte jedoch grundsätzlich nicht übersehen werden, daß sich die historischen Bedingungen in Island wohl zumindest differenzierter, wenn nicht sogar anders darstellen und sich spätestens mit der konstitutionellen Neuordnung der isländischen Gesellschaft noch einmal verändern.

\* Der Transfer der weiblichen Geschlechterrolle:

-> Zur erbrechtlichen und eherechtlichen Funktion der Tochter als "surrogate son" in Nordistik (Carol J. Clover) und Ethnologie

Anders als im *festa þátrr* gewinnt die Frau dem *arfa þátrr* zufolge jeweils dann an Bedeutung, wenn sie als Pendant der erbrechtlich vorgesehenen, aber nicht zu besetzenden Position eines männlichen Verwandten des Erblassers

<sup>1</sup> M. Clunies Ross a. a. O., 1994, S. 20.

<sup>2</sup> S. o., Kapitel III, 3c (zum 'kollektiven Individuum'), sowie Kapitel III, 6 (zum 'modernem Individuum').

<sup>3</sup> Vgl. Lotte Motz a. a. O., 1963, S. 162; sie spricht hier von "(the) emphasis on the individual" im Blick auf die isländische Wikingerzeit bzw. das hier - nur vermeintlich - bestehende "Germanic heroic ideal".

<sup>4</sup> S. o., Kapitel I, 4; hier sei nur an ein Beispiel für diese Tendenz in der Sagaforschung erinnert, vgl. Helga Kress a. a. O., 1992, bes. S. 214 f.; sie argumentiert, daß die Frauen trotz - bzw. gerade wegen - ihrer Unfreiheit und ihrer Degradierung als soziales Objekt in der patriarchalen Gesellschaft Widerstand leisteten. Zu den literarischen Frauenfiguren heißt es: "de er sterke, og deres styrke består i at de nekter å la seg undertrykke" (S. 214); aus diesem Postulat folgert H. Kress: "Slik blir menneskes kamp mot de sterke kvinnene, undertrykkelsen av det kvinnelige, en av de viktigste kildene som den norrøne litteraturen springer ut av" (S. 215).

eintreten soll.<sup>1</sup> In dieser Situation ist die Frau nicht nur zugelassen, sondern rechtlich verpflichtet, die entsprechenden Aufgaben zu übernehmen. Sie wird damit als verantwortliches Mitglied ihrer Lineage - und darüber hinaus der Gesellschaft - eingesetzt.

Zur Frage nach der Rechtsnorm im Altisländischen erklärt C. J. Clover, daß dabei die Frau die männliche Rolle nicht selbst wähle, sondern diese für sie aufgrund familiärer Gegebenheiten und traditioneller Regularien ausgewählt werde.<sup>2</sup> Verdeutlicht wird der Mechanismus anhand albanischer Gepflogenheiten:<sup>3</sup> Hier gehe aller Besitz eines Vaters ohne Söhne als Vatererbe an dessen Tochter über, die danach zu ihren Lebzeiten sämtliche Rechte an diesem Vermögen habe. Nach dem Tod der Frau falle das Erbe zurück an ihre nächsten männlichen Angehörigen. Davon wird dann in bezug auf die altisländische Situation abgeleitet,<sup>4</sup> daß es nicht zuletzt durch die fehlenden männlichen Erbberechtigten dazu komme, daß die normalerweise männlichen Rechte auf die Frau übertragen werden, und zwar zugunsten der männlichen Gesellschaft: "So powerful is the principle of male inheritance that when it necessarily passes through the female, she must become, in legend if not in life, a functional son".<sup>5</sup> Nur so kann offenbar die Gefahr abgewendet werden, daß die männliche Ordnung und Erbfolge unterbochen und mithin die genealogischen und ökonomischen Verhältnisse berührt werden. C. J. Clover führt weiter aus, daß dann, wenn trotz einer genealogischen Krise die männliche Systematik erhalten werden solle, eine Frau zwingend und zielgerichtet als "pinch hitter", d. h. als "Ersatzmann", eingesetzt werden müsse.<sup>6</sup> Auch und gerade hinsichtlich altisländischer Zeugnisse wird resümiert: "Better, evidently, to have a son who is not your own, or a son who is your daughter, than no son at all".<sup>7</sup>

Auch die Sozialethnologie kennt dieses Phänomen, daß in patrilinearen Gesellschaften die männliche Genderrolle auf die Frau übertragen wird (was ich in diesem Sinne, aber kürzer, im weiteren auch als 'weiblicher Genderrollentransfer' bezeichne). So verdeutlichten Feldstudien, z. B. bei den afrikanischen *Zulu*, die Norm, daß ein Mann, der bei seinem Tod ausschließlich Töchter hinterläßt, das Vieh seiner ältesten Tochter vermacht.<sup>8</sup> Die *Zulu* kennen desweiteren eine gleichsam potenzierte Variante des weiblichen Genderrollentransfers, die überwiegend in vorkolonialer Zeit praktiziert worden ist: Hier war die noch unverheiratete Tochter des Erblassers gehalten, anstelle und im Namen ihres Vaters eine Ehefrau zu heiraten. Die Erbin übernahm demnach eine ihr zugewiesene aktive soziale Funktion, d. h. stellvertretend den Rang eines weiblichen Ehemannes. Die afrikanischen *Sotho* praktizierten ähnliches, wobei mangels Söhnen (genealogisch) gleichrangige weibliche Verwandte eingesetzt wurden. So konnte eine Tochter als "weiblicher

<sup>1</sup> S. o., Kapitel III, 3a, Tab. 5: *Zum männlichen Erblasser und zur Erbfolge*.

<sup>2</sup> Vgl. C. Clover a. a. O., 1986a, S. 49.

<sup>3</sup> Vgl. ebd., S. 43 ff. Die Gründe dafür, daß sich junge Frauen in Albanien für die Rolle als "sworn virgins" entscheiden, könnten von der Vermeidung einer unliebsamen Heirat über Fragen der Erbberechtigung bis hin zu Racheverpflichtungen reichen, heißt es (S. 44).

<sup>4</sup> Vgl. im weiteren auch Kapitel III, 4b, zu den Regularien im *baugatal*.

<sup>5</sup> C. J. Clover a. a. O., 1986a, S. 39.

<sup>6</sup> Dies. a. a. O., 1993, S. 370.

<sup>7</sup> Dies. a. a. O., 1986a, S. 45.

<sup>8</sup> Vgl. Denise O'Brian a. a. O., 1985, S. 569.



Bräutigam",<sup>1</sup> d. h. sozusagen als "surrogate son",<sup>2</sup> verheiratet werden. Das ermöglichte, trotz genealogischer Krisen konstituierende Institutionen und Strukturen, wie die Heiratsordnung oder das Tauschverfahren, zu bewahren und somit patrilineare Kontinuität zu sichern. In der neueren Ethnologie wird diese Möglichkeit der Heirat von Frau und Frau, auf die unten noch detailliert (und mit Literaturhinweisen) - sowie, gleichsam experimentell, auf altisländische Zeugnisse bezogen - einzugehen ist, als "Gynaegamie" bezeichnet.

-> Zur Institution "Levirat" als Heirat von Bruder und Witwe eines Verstorbenen in altisländischen und vorstaatlichen Kontexten

Bevor ich die "Gynaegamie" diskutiere, gehe ich mit Blick auf das Altisländische zuerst auf die "Leviratsehe" ein, deren Kenntnis die *Isländersagas* nach meiner Auffassung deutlich bezeugen.

Als "Levirat", das insbesondere in vorstaatlichen, segmentär strukturierten Gesellschaften verbreitet ist, wird die Ehe eines Mannes mit der Witwe seines Bruders, also mit seiner bisherigen Schwägerin, bezeichnet.<sup>3</sup> Das ist aus ökonomischen und genealogischen Gründen von Interesse.<sup>4</sup> Der Bruder des Verstorbenen (letzterer wird hier als Ego betrachtet) übernimmt die Verantwortung für noch unmündige Kinder, für die Versorgung der Witwe, für den Nachlaß, d. h. für Egos Vermögen, das als kollektiver Besitz der gemeinsamen Lineage von Ego und Bruder gilt. Auch die Kinderlosigkeit von Ego kann, muß aber nicht zwingend, die Leviratsehe zwischen Egos Bruder und dessen Witwe motivieren, um die Güter in der Verwandtengruppe der Männer halten zu können. In vorstaatlichen Gesellschaften gelten vielfach die in einer Leviratsehe gezeugten Kinder als die Nachkommen und Erben des Verstorbenen; sie setzen also die Genealogie und Ökonomie ihrer Patriline fort.<sup>5</sup> Einen weiteren ökonomischen Aspekt des Levirats erfüllt die auf diesem

<sup>1</sup> Ebd., S. 571.

<sup>2</sup> Ich zitiere hier den bereits eingeführten Terminus von C. J. Clover a. a. O., 1993, bes. S. 369 f.

<sup>3</sup> Vgl. C. J. Clover a. a. O., 1986a, S. 45; sie erwähnt im Blick auf Albanien die früher verbreitete "practice of levirat marriage". Die Etymologie des Begriffes "Levirat" läßt sich nicht ohne weiteres darlegen; vgl. Theologische Realenzyklopädie, Bd. XXI, hg. v. G. Krause, G. Müller, Berlin/ New York 1991, S. 36-40 (Levi/ Leviten, H. Seebaß). Hier werden die vergleichsweise wenigen und vielfach ungesicherten Belege zum Levitentum genannt; demnach bilden die Leviten den "Klerus minor" und versehen Tempel- bzw. Hilfsdienste. Bezüge zum "Levirat" könnten hier bestenfalls durch unsichere Spekulationen hergestellt werden. Etwa in dem Sinne, daß der Levit gleichsam einen 'Ersatz-Priester' darstellt, aber vom Priestertum ausgeschlossen ist - ähnlich wie der Bruder eines Verstorbenen gewissermaßen als 'Ersatz-Ehemann' für die Witwe herangezogen wird und durch diese Heirat die Existenz seines Bruders quasi 'verlängert'.

<sup>4</sup> Vgl. Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 6, hg. v. W. Kasper, Freiburg/ Basel/ Rom/ Wien 1997, S. 864 (Levirat [auch *Schwägerhe*], R. Bohlen); diese Aspekte werden hier bekräftigt. Thema sind Angaben der mittelassyrischen und hetitischen Gesetzen sowie, des Alten und Neuen Testaments. So heißt es etwa: "Nach dem AT (Gen 38; Dtn 25,5-10; vgl. Rut 1-4) wird das L. (Zeugungsgemeinschaft od. Ehe) zw. einer sohnlosen Witwe u. einem Bruder ihres verstorbenen Gatten eingegangen, um den 'Namen' (Person u. Wesen) des Verstorbenen 'aufzurichten' (Dtn 25, 6.7), d.h., dem Toten einen Erben zu verschaffen (Gen 38,8f.; Dtn 25,6; Rut 4,6). Weitere Effekte: Versorgung der Witwe u. Bewahrung vor soz. Isolation" (S. 864).

<sup>5</sup> Diese Prämisse könnte ein neues Licht auf das Verhalten der Protagonistin Þuríðr werfen, Tochter von Þórdís und Björkr, die Snorri goðis Schwester von der gleichen Mutter ist. Eine Analyse muß an der Stelle jedoch unterbleiben und ggf. anderen Untersuchungen vorbehalten bleiben.

spezifischen Weg der Eheschließung sichergestellte Witwenversorgung von seiten der Lineage, deren Mitglied die Frau durch ihre Heirat geworden ist.<sup>1</sup> Umgekehrt - und das dürfte in der Sicht der Lineage, deren Angehöriger der Verstorbene war (und auch nach seinem Tode ist), noch entscheidender sein - bleiben, wie angedeutet, die ursprünglich mit der Eheschließung (des Verstorbenen und der nunmehrigen Witwe) vollzogenen ökonomischen, sozialen und genealogischen Transfers unangetastet. Die etablierten Beziehungs- und Kräfteverhältnisse bestehen somit unverändert fort.

Die Rationalität des "Levirats" illustriert die Wichtigkeit patrilinearer genealogischer und ökonomischer Kontinuität und nicht zuletzt eine Form der praktischen Umsetzung der Versorgung der Frau, für die mit der Eheallianz die Verantwortung von der Lineage der Männer übernommen worden ist.

In den *Íslendingasögur* lassen sich Beispiele finden, die dem Schema der Leviratehe entsprechen, wenn sie auch nicht so bezeichnet werden. In diesem Sinne erzählt die *Egils saga*, daß sich Egill Skalla-Grímsson mit Ásgerðr Bjarnardóttir, der Witwe seines Bruders Þórólfr, verheiratet.<sup>2</sup> In der *Gísla saga* nimmt Þórkr Þorsteinsson Þórdís Súrsdóttir zur Frau, die Witwe seines getöteten Bruders Þorgrímr.<sup>3</sup> In diesen beiden Beispielen sind die Kinder, d. h. die Söhne, des Verstorbenen noch unmündig - so daß auch hier, wie oben angedeutet, auf einen Versorgungsaspekt und auf ökonomische Interessen geschlossen werden kann.

Im Eherecht *fasta þáttir* wird ebenfalls die Versorgung oftmals in den Vordergrund gestellt. Dabei handelt es sich um Bestimmungen, die den Lebensunterhalt insbesondere von Kindern, aber auch von ihren (in diesen Zusammenhängen) mittellosen Müttern gewährleisten sollen. Daher wird die Heirat unbedingt an Besitz geknüpft,<sup>4</sup> der in einem rechtlich vorgegebenen Mindestmaß vorhanden sein und die Grundversorgung sichern muß. Andernfalls drohen rechtliche Konsequenzen, es sei denn, die Frau ist nicht mehr gebärfähig.<sup>5</sup> Das ist sehr interessant und zeugt nicht zuletzt von der großen Wichtigkeit der Reproduktion.<sup>6</sup> Die Bedeutung von Nachkommen zeigt sich auch in der rechtlichen Verpflichtung, bedürftige Kinder - als zukünftige erwachsene Träger der Gesellschaft<sup>7</sup> -, und im gegebenen Fall auch ihre

<sup>1</sup> Vgl. J. M. Nyasani a. a. O., 1989, S. 85, allgemein zu dem Aspekt der Versorgung und der sich darin ausdrückenden kollektiven Verantwortung (in afrikanischen Stammesgesellschaften).

<sup>2</sup> Vgl. *Egils saga* a. a. O., Kap. 56, S. 148 ff.; vgl. *Die Geschichte vom Skalden Egil*, hg. v. F. Niedner, G. Neckel, übertr. v. F. Niedner, Neuausg. m. Nachw. v. H. Hempel. Thule 3, Düsseldorf/ Köln 1963, hier Kap. 50, S. 150 ff.; zitiert wird ein Gedicht Egills, das sich mit der verwitweten Ásgerðr beschäftigt. Hintergrund ist, daß sich Ásgerðr sehr zurückhaltend zu der Werbung Egills äußert und dieser nun eine Ablehnung fürchtet.

<sup>3</sup> Vgl. *Gísla saga Súrssonar* a. a. O., Kap. 18, S. 57; vgl. *Die Geschichte von Gisli dem Geächteten* a. a. O., Kap. 18, S. 90 f. Vgl. desweiteren dazu Kapitel V, 2c.

<sup>4</sup> Vgl. *Grágás* 1b: 148, S. 38; vgl. dazu Kapitel III, 3c, und, wie dort angegeben, P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1993b, S. 29, sowie ders. a. a. O., 1993a, S. 135.

<sup>5</sup> Vgl. *Grágás* 1b: 148, S. 38: "*kona se eigi barnbær*".

<sup>6</sup> Vgl. Kapitel III, 4a.

<sup>7</sup> Vgl. *Grágás* 1b: 148, S. 38: "*nema hann eigi fe sva at hann føre omaga þeirra fram þa er þav ala oc ræðr hann ser ahendr omaga*"; vgl. *Isländisches Recht* a. a. O., 1937, S. 268; es heißt hier, daß der, der eine mittellose Frau mit einem ebenfalls mittellosen Mann verlobt, rechtlich verfolgt wird, "außer er besitze die Mittel, die Bedürftigen zu versorgen, die die beiden erzeugen".

gebärfähigen Mütter, zu versorgen.<sup>1</sup> Der Schutz des Kindes steht also im Vordergrund, aber auch die Mutter, die (jedenfalls gemessen an physiologischen Voraussetzungen) weiterhin reproduktiv sein könnte, wird geschützt, sofern nicht zuvor einer verhängten Buße entsprochen werden muß.<sup>2</sup>

Einen dezidierten Bezug auf die Leviratsehe beinhaltet das altisländische Eherecht nicht. Über die Heirat einer Witwe mit dem Bruder ihres verstorbenen Mannes wird keine konkrete Aussage getroffen. Der *fasta þátrr* thematisiert diese spezielle Verbindung (mit der zweifellos wirtschaftliche Vorteile einhergehen) nicht ausdrücklich.<sup>3</sup> Allerdings lassen einige - vergleichsweise allgemein formulierte - Bestimmungen den Schluß zu, daß die Beziehung einer Frau mit ihrem Schwager nicht akzeptiert wird. Damit ist jedoch noch nichts ausgesagt über Todesfälle und Versorgungsfragen, d. h. über eine Situation, in der die Frau zur Witwe oder zur verwitweten Mutter kleiner Kinder geworden und folglich der bisherige Ehemann nicht mehr am Leben ist.

Dem *fasta þátrr* zufolge gilt es als schwerer, rechtlich zu verfolgender Tabubruch, wenn Frau und Mann als unverheiratetes oder verheiratetes Paar zusammenleben, obwohl sie zuvor die Ehefrau oder Sexualpartnerin eines Sohnes des Vaterbruders, "*brøðrvngr*" (modern gesprochen 'Cousins' ersten Grades), oder eines noch näheren Verwandten des jetzigen Partners gewesen ist: "*Þat er sifia spell et meira ef maðr liGr með þeirri kono oc sva þoat hann eigi hana er brøðrvngr hans hefir atta eða nanare eða getit barn við eða orðin saðr atr legorðe*".<sup>4</sup>

Noch weiter geht dazu Artikel 144, wonach die Verschwägerung zweier Partner, von denen einer oder beide bereits verheiratet waren, nicht näher sein darf als eine Beziehung von *þrjú þrjú brøpra*,<sup>5</sup> d. h. von 'Cousins' vierten Grades:<sup>6</sup> "*Eigi scolo oc vera sifiar scyldre með þeim. ef hann hefir aðr kono átta eða hon boanda eN þrjú þrjú brøpra*".<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Vgl. Grágás 1b: 156, bes. S.49: "*Ef maðr getr við þeirre kono barn er með husom feR. þa scal hann taca við henne oc varðveita hana til þess er barn er alit. oc hon er heil þeirrar sóttar*"; vgl. *Isländisches Recht* a. a. O., 1937, S. 278: "Zeugt einer ein Kind mit einem Weib, das von Haus zu Haus zieht, dann soll er sie aufnehmen und in Pflege haben, bis das Kind geboren und sie von der Krankheit genesen ist".

<sup>2</sup> Vgl. Grágás 1b: 161, S. 59: "*Ef olett kona verðr sec. þa varða eigi biargir við hana. oc eigi verþr hon oheilög aðr hon rís upp af sæingo*"; vgl. *Isländisches Recht* a. a. O., 1937, S. 288: "Wird eine Schwangere geächtet, dann bleibt ihre Bergung straflos, und unbüßbar wird sie erst, wenn sie vom Kinsbett aufgestanden ist".

<sup>3</sup> Vgl. auch Kapitel III, 3c, (u. a.) zum *fasta þátrr*.

<sup>4</sup> Vgl. Grágás 1b: 162, S. 59 f.; vgl. *Isländisches Recht* a. a. O., 1937, S. 289: "Das ist der schwerere Verderb der Schwagerschaft, wenn einer beiliegt einem Weibe - auch wenn er sie zur Frau hat -, die sein Geschwisterkindsvetter oder ein näherer Verwandter zur Frau gehabt hatte - oder ein Kind mit ihr gezeugt oder des Beischlafs mit ihr überführt war".

<sup>5</sup> Vgl. W. Baetke a. a. O., 1987, S. 782: "*þrjú þrjú brøðri*" - Verwandter fünften Grades; vgl. auch K. Hastrup a. a. O., 1990, S. 44-58 (Kinship in medieval Iceland), S. 48, Tab. 1.

<sup>6</sup> Vgl. E. W. Müller a. a. O., 1992, bes. S. 156, (aber s. auch S. 153, S. 158 ff., S. 166 ff.); hier wird deutlich, daß das Schema der Verwandtschaft, das sich ergibt, wenn man sich beispielsweise die Position des Cousins vierten Grades vor Augen halten will, sehr komplex ist; an dieser Stelle kann darauf nicht näher eingegangen werden.

<sup>7</sup> Vgl. Grágás 1b: 144, S. 31; vgl. *Isländisches Recht* a. a. O., 1937, S. 261: "Auch die Verschwägerung zwischen den beiden darf nicht näher sein, wenn er zuvor eine Frau hatte oder sie einen Mann, als Viertgeschwisterkind".

In einer anderen Sicht stellt der Absatz 149 das Problem der zu engen Verwandtschaft dar, die näher ist als *þrjú þrjú bróðra*. Es geht dabei um die Möglichkeit der Ehescheidung, nachdem eine solche Überschneidung der Beziehungen nachträglich bekannt geworden ist. Augenscheinlich besteht in dieser Konstellation aber keine unausweichliche Pflicht zur Ehescheidung: "*eða sifjar coma upp nanare með þeim en þrjú þrjú bróðra oc at þat þeirra scilnaðe at raða er fyR vill sæing scilia*".<sup>1</sup>

Auf der anderen Seite heißt es aber auch, daß die Witwe selbst über ihre Verlobung - und mithin auch über ihre Heirat - mit dem Mann entscheiden darf, "der sie früher zum Weibe hatte, auch ohne Einstimmung des Vormunds, wenn kein (kirchliches) Hindernis zwischen ihnen steht":<sup>2</sup> "*Eckia á fastnastz siálf manne þeim er hana atte fyR þott eigi se rað lograðanda til*".<sup>3</sup> Könnte dieser Passus überdies so verstanden werden, daß die Witwe auch einen Spielraum bei der Entscheidung darüber hatte, ob sie sich mit dem Bruder ihres verstorbenen Mannes verloben bzw. verheiraten wollte?

Der Vergleich zwischen Zeugnissen aus einigen *Íslendingasögur* und dem *fasta þáttur* der *Grágás* scheint nahezuzeigen, daß die Möglichkeit der Leviratsehe offenbar eher nicht *de jure*, aber womöglich *de facto* - vor allem wohl aus ökonomischen Gründen - bestand. Aber das muß, jedenfalls an dieser Stelle, Spekulation bleiben. Dabei ist allerdings festzuhalten und noch einmal zu betonen, daß das Eherecht keine Angaben macht in bezug auf konkrete Todesfälle und Versorgungsfragen. Für solche Situationen wäre es durchaus denkbar, daß die verwitwete Frau und Mutter unmündiger Kinder aus pragmatischen Erwägungen bei der Gruppe ihrer Schwägerinnen blieb, eventuell weiterhin als Ehefrau von einem der Brüder.

#### -> Zur frühen christlichen Reaktion auf die Leviratsehe am Beispiel des heiligen Kilian

Die Kiliansviten oder Passiones werden, in einer kürzeren und einer längeren Version, als *passio minor* und *passio maior* bezeichnet.<sup>4</sup> Die *passio minor* gilt als ältere Fassung, die wahrscheinlich nach 752 oder gegen Ende des 8. Jahrhunderts, vielleicht aber erst im frühen 9. Jahrhundert entstanden ist. Die *passio maior* datiert man heute auf die Mitte des 9. Jahrhunderts. Hans-Werner Goetz skizziert das "Martyrium" des heiligen Kilian: "Weil Kilian die

<sup>1</sup> Vgl. *Grágás* 1b: 149, S. 40; vgl. *Isländisches Recht* a. a. O., 1937, S. 269 f.: Hier heißt es, daß dann, wenn nachträglich eine zu enge Verwandtschaft bekannt wird, sich die Eheleute ohne Befragung des Bischofs scheiden lassen dürfen; wird deshalb die Scheidung bewirkt, "oder es kommt Verschwägerung zwischen ihnen zutage näher als im fünften Glied, dann hat der Teil die Scheidung zu verfügen, der sich zuerst von dem gemeinsamen Bett trennen will".

<sup>2</sup> *Isländisches Recht* a. a. O., 1937, S. 259.

<sup>3</sup> *Grágás* 1b: 144, S. 30.

<sup>4</sup> Den Hinweis auf den heiligen Kilian im Zusammenhang mit der Diskussion der Leviratsehe verdanke ich Ernst E. Metzner, Frankfurt/ Main. Vgl. dazu *Passio minor*. In: Kilian. Mönch aus Irland - aller Franken Patron, 689-1989. Katalog der Sonder-Ausstellung zur 1300-Jahr-Feier des Kilianmartyriums, 1.7.-1.10.89, Würzburg 1989, S. 18-20, und vgl. *Passio maior*. In: Kilian. Mönch aus Irland [...], 1989, S. 20-26. Vgl. außerdem Hans-Werner Goetz: Die Viten des hl. Kilian. In: Kilian. Mönch aus Irland - aller Franken Patron. Aufsätze, hg. v. J. Erichsen unter Mitarbeit v. E. Brockhoff (Veröffentlichungen zur Bayerischen Geschichte und Kultur Nr. 19/89, hg. v. C. Grimm), München 1989, S. 287-297.

unrechtmäßige Ehe des Herzogs, der die Frau seines Bruders, Geilana geheiratet hatte, habe trennen wollen, habe diese dem Heiligen nach dem Leben getrachtet und ihn mit seinen beiden Gefährten Totnan und Kolonat ermorden lassen".<sup>1</sup>

In der *passio minor* heißt es im einzelnen: "8. Aber Herzog Gozbert war vermählt mit der Gattin seines Bruders, wie es von alters her Gewohnheit war".<sup>2</sup> Kilian missioniert Gozbert, aber er informiert ihn erst nach einiger Zeit darüber - d. h. ausdrücklich nicht, "bevor er gut und sicher im christlichen Glauben feststünde"<sup>3</sup> - daß diese Ehe nach christlichem Verständnis illegitim ist: "du mußt deine Frau, mit der du zu Unrecht vermählt bist, entlassen. Denn es ist dir nicht erlaubt, das Weib deines Bruders zu haben"<sup>4</sup>; nach dem Herausgeber der *Passio minor* bezieht er sich dabei auf Markus 6, 12.<sup>5</sup> Die Ehefrau Geilana reagiert aggressiv, als sie von dieser Forderung hört, und veranlaßt die Erschlagung des heiligen Kilian und seiner Begleiter.<sup>6</sup>

Der nähere Blick auf den zitierten Hinweis zum *Markus-Evangelium* im *Neuen Testament* zeigt, daß es in diesem Passus um die von Johannes dem Täufer als illegitim betrachtete Ehe des Königs Herodes mit der Herodias geht, der Witwe von dessen Bruder Phillipus - eine Leviratsehe also, die Johannes tadelt; Kilians Haltung wird später auf diese Tradition zurückgeführt. Auf die Forderung der Herodias hin und unter indirekter Mitwirkung von Herodias Tochter sowie König Herodes wird Johannes geköpft.<sup>7</sup> Bei *Markus* wird dazu verwiesen auf *Mose* (3. Mose 18, 16), bei dem es heißt: "Du sollst deines Bruders Weibes Blöße nicht aufdecken; denn sie ist deines Bruders Blöße".<sup>8</sup>

Für meine Untersuchung ist von Interesse, daß Kilian als Repräsentant christlicher Werte auftritt und infolge seiner dogmatischen Strenge hinsichtlich der kirchlichen Ehegesetze umkommt.<sup>9</sup> Besonders wichtig sind im weiteren Zusammenhang mit den christlichen Zeugnissen von Moses, Markus und Kilian zwei Aspekte: die Prämissen für die Ehen und die Reaktionen der Frauen. In erster Linie wird deutlich, daß im Christentum die Verbindung einer Frau mit dem Bruder ihres Ehemannes ausdrücklich verpönt ist. Allerdings werden in zweiter Linie Abstufungen der Gebote sinnfällig. So spricht *Moses* im *Alten Testament* offenkundig zunächst lediglich davon, daß ein Mann keine sexuellen Kontakte mit seiner Schwägerin haben soll, weil andernfalls der Bruder kompromittiert würde. Insofern wird hier vor allem eine moralische Begründung geliefert. Es wird nichts darüber gesagt, was in der Praxis zu geschehen hat, wenn der Bruder und Ehemann stirbt und die Witwe ohne Versorgung

<sup>1</sup> H.-W. Goetz a. a. O., 1989, S. 289.

<sup>2</sup> *Passio minor* 8, a. a. O., 1989, S. 19.

<sup>3</sup> Ebd. 8, S. 19.

<sup>4</sup> Ebd. 8, S. 19.

<sup>5</sup> Vgl. ebd., S. 19.

<sup>6</sup> Vgl. ebd. 9, S. 19

<sup>7</sup> *Markus* 6. 17-28, nach der Zählung in: Die Bibel oder die ganze Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments, nach der dt. Übers. M. Luthers (1956 genehmigte Fassung des rev. Textes d. NT), Stuttgart 1962, S. 51.

<sup>8</sup> 3. *Mose* 18, 16, nach der Zählung in: Die Bibel oder die ganze Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments, nach der dt. Übers. M. Luthers (Das AT nach dem 1912 genehmigten Text), Stuttgart 1962, S. 126.

<sup>9</sup> Vgl. H.-W. Goetz a. a. O., 1989, S. 289 und S. 291, und er erläutert im weiteren, daß neben heilsgeschichtlichen auch (kirchen-) politische Züge bedeutend und zu interpretieren seien, S. 292 f.

hinterbleibt, und eine Erwiderung der Frau wird nicht thematisiert. In ähnlicher Weise, aber ergänzt um die Beschreibung einer besonders drastischen Reaktion der Frau stellt *Markus* im *Neuen Testament* den Sachverhalt dar. Auch er äußert sich nicht über die Hintergründe, die zur Ehe - und mithin wohl zugleich zur Sexualbeziehung - des Mannes (Herodes) mit dessen Schwägerin (Herodias) geführt haben. Die Forderung der Frau, den Mann zu töten, wird hier in ein ebenfalls tendenziell moralisches Licht gerückt: Herodias wird für ihr Tun bzw. für ihre Strategie nicht ausdrücklich kritisiert, sie scheint auf diese Weise dem christlichen Ethos nach Möglichkeit nachzufolgen.

Die ältere *Passio* (*passio minor*) des heiligen Kilian schließlich gibt ebenfalls keinen Hinweis darauf, warum der Herzog seine Schwägerin zur Frau hat, ob sie möglicherweise zur Witwe geworden war, bevor sie wieder heiratete. Dieser Bericht unterscheidet sich allerdings von den biblischen Zeugnissen in der Reaktion der Frau. Zwar fällt die Erwiderung der Herodias im Prinzip ähnlich aggressiv aus wie die Geilanas, doch während erstere, wahrscheinlich eher moralisch motiviert, den Ehemann töten läßt, sorgt letztere für die Erschlagung der Männer, die sie (meiner Argumentation nach) um die Grundlagen ihrer Versorgung bringen. Insofern scheint mir Geilanas Gegenschlag darauf hinzudeuten, daß die Frau eher pragmatisch motiviert, aus wirtschaftlichen Gründen im Hinblick auf ihren Lebensunterhalt, agiert. Das würde zugleich bedeuten, daß nach dem Tod des Bruders von Herzogs Gozbert die Witwe Geilana - nicht zuletzt aus praktischen, ökonomischen Gründen - die Ehefrau Gozberts geworden ist. Dagegen stigmatisiert und dämonisiert die jüngere *Passio* (*passio maior*) die Frau, hier wieder nachdrücklich in moralischer Hinsicht und durchaus typisch für eine bestimmte christliche Auffassung, u. a. als "ruchlos":<sup>1</sup> "Denn keine Wildheit einer Bestie ist auf dieser Welt der Wildheit eines bösen Weibes ähnlich",<sup>2</sup> und so sei auf das "Verlangen der weiblichen Grausamkeit" ein "fluchwürdiges Werk" vollendet worden.<sup>3</sup>

Insgesamt kann demnach festgehalten werden: Weder in frühen christlichen Quellen noch im altisländischen Eherecht wird - einerseits - die Heirat eines Mannes mit der Frau seines Bruders akzeptiert; sie wird entweder abgelehnt aus moralischen und kirchenrechtlichen Gründen oder aufgrund des weltlichen Rechts. Andererseits sagen jedoch die diskutierten Zeugnisse nichts darüber aus, was *de jure* bzw. *de facto* in der männlich bestimmten Gesellschaft und zugunsten der Existenzsicherung zu geschehen hat, wenn eine Frau als Witwe hinterbleibt und der Bruder des Verstorbenen noch unverheiratet ist.

#### -> Zur Institution "Gynaegamie" als Heirat der Witwe als 'Ersatzmann' und einer Frau in vorstaatlichen Gesellschaften

Die soziale Situation, die in segmentären Gesellschaften zu einer Leviratsehe führt, d. h. zur Heirat eines Mannes mit der Witwe seines Bruders, ist mit dem Anlaß für die in der Ethnologie sogenannte "Gynaegamie" zu vergleichen, bei der die Heirat von "Frau und Frau" stattfindet. Diese eherechtliche Institution

<sup>1</sup> *Passio maior* a. a. O., 1989, 13, S. 23; vgl. ferner Kapitel III, 6.

<sup>2</sup> Ebd. 12, S. 23.

<sup>3</sup> Ebd. 13, S. 23.

repräsentiert eine Eheform, die in der Praxis vorstaatlicher Gesellschaften als Variante neben der Ehe zwischen "Frau und Mann" besteht. Die Gynaegamie existiert also als eine Parallele zu letzterer bei etwa vierzig regional voneinander verschiedenen afrikanischen Ethnien. Als traditionelle Heiratsform ist die Gynaegamie heute, anders als in der vorkolonialen Zeit, eher seltener, aber noch immer anzutreffen. Sie stellt ein langhin praktiziertes Element in der Sozialstruktur der betreffenden Gemeinschaften dar - auch wenn die "Frauenheirat" (als die man die Gynaegamie auch bezeichnet hat) in der Ethnologie erst in jüngerer Zeit beachtet worden ist. Forschungsansätze früherer Jahre blockierten infolge westlicher (und dabei vielfach ethnozentristischer) Denkweisen den analytischen Zugang zur dezidierten soziokulturellen Funktion der Heirat von "Frau und Frau".<sup>1</sup> Die gynaegame Ehe ist fälschlicherweise als homosexuelle Verbindung mißverstanden worden. In einer Perspektive, die auf eine traditionelle eherechtliche Institution (mehr oder weniger) 'moderne' Vorstellungen projiziert, die betreffenden Maßstäbe verabsolutiert und auf von ihr verschiedene kulturelle Gepflogenheiten überträgt, kann der stabilisierende Charakter der Gynaegamie nur übersehen werden.<sup>2</sup>

Die Eheschließung von "Frau und Frau" wird in vorwiegend patrilinearen afrikanischen Gesellschaften praktiziert und geht, ganz wie es die Konventionen bei der Heirat von "Frau und Mann" vorsehen, mit der Zahlung des Brautpreises einher. Die wichtigste soziokulturelle Funktion dieser Formen von Eheallianzen ist der ökonomische Transfer. Er trägt der künftigen Reproduktion (idealerweise männlicher Nachkommen) Rechnung.<sup>3</sup> Die Geburt von Kindern gewährleistet ökonomische ebenso wie genealogische Kontinuität der beiden involvierten Verwandtengruppen (in gradueller bzw. nomineller Abstufung).<sup>4</sup>

Das Prinzip der Gynaegamie basiert auf dem kulturellen Spezifikum, nach dem in einer Reihe segmentärer Gesellschaften der biotische Vater eines Kindes, der *Genitor*, nicht zwingend zugleich als dessen sozialer Vater gilt.<sup>5</sup> Vor diesem Hintergrund kann auch eine Frau in der Position als 'surrogater Ehemann' den

<sup>1</sup> In neuester Zeit ist die Institution *Gynaegamie* detailliert und kritisch untersucht worden, vor allem von Elisabeth Tietmeyer: *Gynaegamie im Wandel. Die Agikúyú zwischen Tradition und Anpassung*, Münster 1991; dies.: *Frauen heiraten Frauen. Eine vergleichende Studie zur Gynaegamie in Afrika*. Kulturanthropologische Studien, Bd. 11, hg. v. R. Schott, G. Wiegelmann, Hohenschäftlarn bei München 1985. Vgl. desweiteren exemplarisch: Regina Smith Oboler: *Is the female husband a man? Woman/ woman marriage among the Nandi of Kenya*. In: *Ethnology. An International Journal of Cultural and Social Anthropology* Bd. XIX, 1980, S. 69-88; vgl. Hugo Huber: "Woman marriage" in some East African societies. In: *Anthropos. Institutum Anthropos, Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde* 63/ 64, 1968/ 69, Nr. 5/ 6, S. 745-752; vgl. Denise O'Brian a. a. O., 1985, S. 586-574.

<sup>2</sup> Vgl. S. Westphal-Hellbusch a. a. O., 1991, S.176-189, bes. S. 178; sie hat in diesem erstmals 1956 veröffentlichten Aufsatz bereits konstatiert, daß institutionalisierter Genderrollentransfer nicht über die Sexualität abzuleiten sei, sondern von der Sozialordnung geregelt werde. Zu diesem Ergebnis kam sie durch ihre Feldforschung bei den *Ma'dan*, die mit der Institution *mustergil* eine Variante des Genderrollentransfers kannten (oder kennen). Dazu erklärt B. Hauser-Schäublin a. a. O., 1991, S. 9-37 (Das Werden einer geschlechterspezifischen Ethnologie [im deutschsprachigen Raum]. Einführung), 1991, S. 13: S. Westphal-Hellbusch habe lange vor der ethnologischen 'Gender'-Diskussion diesen Ansatz zu einem gewissen Grad vorweggenommen.

<sup>3</sup> Vgl. Kapitel III, 3c.

<sup>4</sup> Vgl. Kapitel III, 4a.

<sup>5</sup> Vgl. die Begriffsklärung oben, Kapitel III, 3a.

Rang als sozialer Vater einnehmen. Hierbei ist es rechtlich legitim und kollektiv akzeptiert, daß die ältere Frau, die das Klimakterium erreicht hat und selbst keine Kinder mehr gebären kann, oder aber die jüngere Frau, die keine Kinder hat und bekommen kann, eine (potentiell) gebärfähige Frau heiraten (vielleicht sogar eine Frau, die bereits Kinder geboren hat). Im besten Fall wird die letztgenannte Frau als 'funktionaler' Ehemann im Rahmen ihrer Ehe mit dem weiblichen 'stellvertretenden Ehemann' gemeinsam mit einem ausgewählten *Genitor* Nachkommen zeugen. Bei der "autonomen" Form der Gynaegamie gelten die Kinder als die Nachkommen und Erben der Ehefrau, die als "funktionaler" weiblicher Ehemann" figuriert.<sup>1</sup> Bei der "leviralen Form" hingegen heiratet die ältere, nicht mehr reproduktive Frau dezidiert im Namen ihres verstorbenen Ehemannes oder Sohnes als "surrogater" (oder 'Ersatz'-) Ehemann eine jüngere, 'fruchtbare' Frau.<sup>2</sup> Die von der insofern meistens jüngeren 'funktionalen Ehefrau' der Witwe und einem auch hier wieder ausgewählten *Genitor* gezeugten Kinder gelten als Nachkommen des verstorbenen Mannes.

-> Die Frau als 'surrogater Ehemann' in afrikanischen Stammesgesellschaften und am Beispiel der kenianischen *Gikuyu*

Die afrikanischen *Pedi* und *Lovedu* praktizieren bzw. praktizierten die levirale Form der Gynaegamie in einer speziellen Variante:<sup>3</sup> Die Schwester eines Verstorbenen heiratet dessen Witwe, d. h. ihre Schwägerin. Sofern der Erblasser keine männlichen Angehörigen (mehr) hat, tritt seine Schwester zudem als Erbin ein. Wenn dagegen eine Witwe die soziale Position ihres verstorbenen Ehemannes übernimmt, wird sie zum rein ersatzweisen funktionalen Ehemann (anders als im genannten Falle der Schwester eines Verstorbenen, die konkret als Vertreterin für ihre Abstammungsgruppe einspringt). Eine Zwischenstellung hat dabei die Mutter zu, die an der Stelle eines imaginären Sohnes, der also nicht existiert, als 'surrogater Ehemann' heiratet und als Vater der in der Ehe - mit Hilfe eines *Genitors* - gezeugten Kinder betrachtet wird. So gilt bei den *Simbiti* die Witwe, die keine Söhne hat, als der funktionale Ehemann.<sup>4</sup> Dabei arrangiert sie ihre Eheschließung, die als eine Verbindung ihres verstorbenen oder aber vorgestellten Sohnes zählt. Hier wird dann auch die Frau, die als 'Ersatzmann' figuriert, von der Braut weniger als 'Ehemann', sondern als Schwiegermutter angesehen. Ähnliches hat man auch bei den *Gusii* beobachtet.<sup>5</sup> Gleichsam folgerichtig werden hier die Nachkommen, die aus einer gynaegamen Ehe hervorgehen, als die (modern gesprochen) Enkel der Witwe gewertet, auch wenn sie der surrogate Ehemann ist.

Auch die *Gikuyu* in Kenia kannten (bzw. kennen) die levirale Version der Gynaegamie. Vorwiegend (aber nicht ausschließlich) in vorkolonialer Zeit war die nicht mehr gebärfähige Witwe eines kinderlos Verstorbenen gehalten, im

<sup>1</sup> D. O'Brian a. a. O. 1985, S. 568.

<sup>2</sup> Ebd., S. 568.

<sup>3</sup> Vgl. ebd., S. 569.

<sup>4</sup> Vgl. ebd., S. 569.

<sup>5</sup> Vgl. ebd., S. 569.



Namen ihres Ehemannes - oder aber eines gedachten Sohnes - eine jüngere, 'fruchtbare' Frau zu heiraten.<sup>1</sup> Auch diese Form der Ehe einer Witwe, die anstelle ihres nächsten genealogischen Verwandten zum 'surrogaten weiblichen Ehemann' wird, zielte (bzw. zielt) darauf, Erben zu reproduzieren, damit die ökonomische und genealogische Kontinuität der Patrilineage gewahrt werden kann.

Bemerkenswert ist dabei außerdem, daß die Hochzeitszeremonien für die gynaegame Eheschließung bei den *Gikuyu* weitgehend mit dem typischen Ablauf bei einer Heirat von "Frau und Mann" in vorstaatlichen Gesellschaften übereinstimmen.<sup>2</sup> Die aktive Witwe wirbt in ihrer Funktion als 'surrogate male' um die passive, meist jüngere Frau als Braut. Die aktive Frau handelt den Brautpreis aus, entrichtet ihn und stiftet die für die Feierlichkeiten erforderlichen Opfertiere. Während der Heiratsrituale sucht die Braut die Hütte der Witwe als 'Ersatzmann' auf (während sie bei ihrer Verheiratung an einen Mann zur Hütte ihrer künftigen Schwiegermutter ginge). Unterdessen wird eine weitere Hütte auf dem Gehöft der aktiven Frau errichtet. In ihr wird der rituelle Geschlechtsverkehr stattfinden. Den männlichen Partner der Braut und angehenden Ehefrau (in der - zunächst vergleichsweise passiven 'weiblichen Genderrolle') benennt die aktive Frau in ihrer Funktion als Ersatz-Ehemann wenig später. Meist wird ein Verwandter des Verstorbenen ausgewählt, manchmal ein Sohn von einer seiner Mitfrauen, aber auch, was ebenfalls häufig vorkommt, ein Sohn des Mutterbruders der Witwe (d. h. ihr enger matrilinearer Verwandter). Somit besteht entweder eine soziale oder eine biotische Verwandtschaft zwischen dem Verstorbenen und dem *Genitor*. Nicht zuletzt durch sie wird die Abstammungsrechnung bekräftigt, derzufolge die aus der gynaegamen Ehe hervorgehenden Kinder als direkte Nachkommen des verstorbenen Vaters - in rechtlicher, ökonomischer, genealogischer Hinsicht - betrachtet werden. Dabei wertet man insbesondere die Söhne als Mitglieder und Vertreter der Patriline des Verstorbenen und als dessen Erben. Falls kein *Genitor* aus den genannten verwandtschaftlichen Kategorien vorhanden ist, wählt die Witwe einen anderen ihrer matrilinearen Verwandten aus, oder aber einen Mann aus der Altersklasse ihres 'imaginären', d. h. denkbaren, Sohnes. Der muß allerdings, um als *Genitor* zugelassen zu werden, verheiratet sein. Zudem muß die Rolle dieses Mannes als *Genitor* und die Verbindung, die zwischen ihm und der 'funktionalen Ehefrau' in der gynaegamen Ehe besteht, öffentlich bekannt sein.

<sup>1</sup> Vgl. E. Tietmeyer a. a. O., 1985, S. 79 ff. Dazu weise ich (in Parenthese) im Blick auf westliche Familienkonstellationen und das Thema 'fiktive' Angehörige hin auf Edward Albee: Wer hat Angst vor Virginia Woolf, Frankfurt/ Main 1963; die Symbolik und der 'Subtext' dieses Theaterstücks ist eingehend analysiert worden von P. Watzlawick, J. H. Beavin, D. D. Jackson a. a. O., 1990, insbes. S. 138-170.

<sup>2</sup> Vgl. E. Tietmeyer a. a. O., 1985, S. 80 f.; ich vermeide hier außerdem absichtlich den Terminus 'heterosexuelle Eheschließung', um irreführende sexuelle Konnotationen bei der Erörterung der *Gynaegamie* auszuschließen.

-> Die Frau als 'funktioneller Mann' im isländischen Saga-Sozialsystem und das Beispiel der *Laxdœla saga*

Hinweise auf die Leviratsehe existieren, wie erwähnt, in den *Íslendingasögur*. Darüber hinaus lassen sich Regelungen, die sich eher indirekt und tendenziell auf das Levirat beziehen (könnten), auch in der *Grágás* erkennen. Gibt es darüber hinaus Indizien für die Gynaegamie? Wird auch nur ein einziges Beispiel von "Frauenheirat" in den *Isländersagas* beschrieben? Oder sieht die Rechtsnorm in der *Grágás* etwa die Ehe von "Frau und Frau" vor?

All das ist *eindeutig* nicht der Fall. Jedenfalls läßt die vergleichende Betrachtung der Manifestationen der eherechtlichen Institution Gynaegamie, die in ethnologische Studien beschrieben werden, und der 'Oberflächendaten' der *Isländersagas* (und auch der Bestimmungen in der *Grágás*) keine unmittelbaren Übereinstimmungen erkennen. Sind damit die obigen Ausführungen für diese Untersuchung also ohne Bedeutung und geradezu sinnlos? Die dargelegten Informationen müßten in der Tat als schlicht überflüssig gelten, wenn methodisch ausschließlich die positivistische Widerspiegelungstheorie zulässig wäre. Bei der Kontrastierung zweier in ihren Oberflächenmanifestationen voneinander abweichender oder gänzlich verschiedener Materialien würden, wenn ausschließlich in mimetischem Sinne übereinstimmende inhaltliche Gemeinsamkeiten relevant wären, keinerlei Parallelen sinnfällig.<sup>1</sup> Das müßte bedeuten, daß im diskutierten Fall der gynaegamen Ehe, die ausdrücklich nach ethnologischen Kriterien zu beobachten ist, während sie in der altisländischen Überlieferung nicht bezeugt ist, keinerlei Querverbindungen in den Blick kämen.

Allerdings bestehen aber, wie mir scheint, durchaus strukturelle Gemeinsamkeiten zwischen dem die Institution Gynaegamie konstituierenden Prinzip des weiblichen Genderrollentransfers einerseits, und dem in den *Íslendingasögur* und in der *Grágás* konstituierenden Prinzip des weiblichen Eintretens in die männliche Geschlechterrolle andererseits. Die Schemata kommen in beiden Kontexten in bestimmten sozialen Konstellationen zum Tragen.

Damit läßt sich folglich - zumindest in Ansätzen und in einer Art Experiment, dessen Ergebnisse als potentielle Denkanstöße, aber keinesfalls als gesicherte Erkenntnisse aufzufassen sind - ein strukturell vergleichbares soziokulturelles Phänomen erkennen: die durch die gesellschaftliche Norm vorgegebene weibliche Übernahme der männlichen Genderrolle. Das Schema, das offenkundig in unterschiedlichen kulturellen, geographischen und historischen Kontexten anzutreffen ist, gestaltet sich in seinen Artikulationen in afrikanischen Gesellschaften und - wenn man dies nun versuchsweise voraussetzt - im Sozialsystem der *Isländersagas* im einzelnen zwar verschieden, aber dennoch ähneln sich die sozialen Funktionen. Der Transfer der männlichen sozialen Rolle auf die Frau findet also in männlich formierten Gesellschaften - sowohl in afrikanischen Stammesgesellschaften als (jedenfalls in dieser Sicht) auch in der altisländischen Überlieferung - bei einem genealogischen 'Defizit' statt:

---

<sup>1</sup> Vgl. Carlo Ginzburg: Hexensabbath. Entzifferung einer nächtlichen Geschichte. Aus dem Italienischen v. M. Kämpfer, Berlin 1990, bes. S. 24 ff.; an seinen Ausführungen orientiert sich der skizzierte Gedankengang in bezug auf Positivismus, Strukturalismus bzw. eine methodische Zwischenlösung.

Fehlen relevante männliche Verwandten, dann hält, wie gezeigt werden konnte, stellvertretend die weibliche Angehörige diese verwandtschaftliche Position als 'Back-up' so lange besetzt, bis ein adäquater männlicher Kandidat wieder vorhanden ist. Sobald ein Sohn geboren bzw. erwachsen geworden ist oder ein Ehemann infolge einer erneuten Heirat wieder zur Verfügung steht, kann der betreffende agnatische oder affinale Verwandte der Frau den von ihr bis dahin 'freigehaltenen' Rang einnehmen. Somit wird die patrilineare Kontinuität gewahrt, und die patrilineare Ordnung gilt als vollständig wiederhergestellt.

Die soziale und soziopolitische Funktion des weiblichen Genderrollentransfers in männlich bestimmten Gesellschaften, die Kontinuität der angestammten Ordnung zu bewahren, konnte die vorstehende Analyse des altisländischen Erbrechts *arfa þátrr* und, weniger eindeutig, des Eherechts *fasta þátrr* auf der einen Seite erweisen, aber auf der anderen Seite auch die der afrikanischen eherechtlichen Institution der *Gynaegamie*. Wie im weiteren gezeigt werden soll, sieht das *baugatal* in der *Grágás*,<sup>1</sup> ähnlich wie der *arfa þátrr*, die weibliche Übernahme der männlichen sozialen Rolle im einzelnen vor, und auch auf den *víglóði* wird einzugehen sein.<sup>2</sup> In den *Íslendingasögur* zeigt sich der weibliche Wechsel der Geschlechterrolle in vergleichsweise potenziertem Manier. Denn im Saga-Sozialsystem tritt die Frau häufig auch dann - letztlich von der Gemeinschaft unterstützt und meistens zeitlich begrenzt - in die männliche oder aber in die aktive, gleichsam gesteigerte weibliche Genderrolle ein, wenn die von Rechts wegen eigentlich verantwortlichen Männer vorhanden sind, aber beispielsweise passiv bleiben, obwohl der Normen- und Wertekodex ihr tatkräftiges Eingreifen vorsieht.

#### -> Der sukzessive Statuszuwachs der Guðrún Ósvífrsdóttir

Der Prozeß, der in der *Laxdøla saga* zu Guðrún Ósvífrsdóttirs 'Annäherung' an die männliche Genderrolle führt, basiert in der Saga - implizit - nicht zuletzt darauf, daß in sozialer Hinsicht gleichwertige Männer als Ehemänner nicht zur Verfügung stehen. Das wirkt sich auf die soziale Stellung der Frau aber keineswegs unbedingt negativ aus, wie sich zeigt. So wird aus der ersten, eher inadäquaten Ehe durchaus strategischer Nutzen gezogen. Diese Ehe Guðrúns mit *Þorvaldr Halldórsson* beschreibt die Saga - wiederum eher implizit, und folgt man bei einer Interpretation auch der Terminologie bei T. A. Vestergaard - als 'hypogame' Verbindung,<sup>3</sup> d. h. der Ehemann hat geringeren Sozialstatus als die Ehefrau. Die Saga bezeichnet allerdings die (privilegiertere) Guðrún und *Þorvaldr* mit seinen Angehörigen als nicht Gleichgestellte: "(...) *at þau Guðrún váru eigi jafnmenni*".<sup>4</sup> Diese konstatierte Sachlage illustriert die Saga auch implizit, indem sie die mangelnde soziale Kompetenz *Þorvaldrs* aufzeigt, die in

<sup>1</sup> Vgl. Kapitel III, 4b.

<sup>2</sup> Vgl. Kapitel III, 4c.

<sup>3</sup> Vgl. T. A. Vestergaard a. a. O., 1991, S. 25 f.

<sup>4</sup> *Laxdøla saga* a. a. O., Kap. 34, S. 93; vgl. *Die Geschichte von den Leuten aus dem Lachswassertal* a.a.O., Kap. 34, S. 106.

dessen Umgang mit seiner Ehefrau sinnfällig wird (und mittelbar auch seine Verschwägerten betrifft).<sup>1</sup>

Nach der strategisch und listig von Guðrún und ihrem Liebhaber Þórðr *Ingunnarson* inszenierten Scheidung heiraten Guðrún und Þórðr.<sup>2</sup> Aufgrund der Gütertrennung in ihrer Ehe mit Þórvaldr, die - infolge der in bezug auf die ökonomischen Verhältnisse weitsichtigen Formulierung des Ehevertrags von Vater Ósvífr - zugunsten der Partei um Guðrún ausfällt, verfügt die noch sehr junge, erst siebzehnjährige Guðrún nun über größeren Besitz als zuvor.<sup>3</sup> Þórðr treibt seinerseits das Vieh, das er nach der Scheidung von seiner bisherigen Ehefrau Auðr als seinen Anteil bei der Teilung des gemeinsamen ehelichen Besitzes übernimmt, zum Hof seines künftigen Schwiegervaters Ósvífr nach Laugar. Hier findet auch die zweite Heirat Guðrúns statt, von ihrem Vater finanziert, und das Paar hat auf Laugar *matrilokal* seinen Wohnsitz.<sup>4</sup> Dieser Umstand verdeutlicht, daß die ökonomischen und sozialen Möglichkeiten Guðrúns (und ihrer Abstammungsgruppe) weiter wachsen. Þórðr hingegen muß einen Statusverlust hinnehmen, den er aus Gründen des gesellschaftlichen Werte- und Normenkodex auch akzeptiert: Þórðr trägt einen körperlichen Schaden aus dem Angriff seiner zwischenzeitlich von ihm geschiedenen ersten Ehefrau Auðr davon. Sie führt auf diesem Weg einen Ausgleich für die ihr und ihrer Partei durch Þórðrs listig erreichte Scheidung zugemutete Schmähung herbei. Der physische Makel, der Þórðr - zumal von einer Frau - beigebracht worden ist, symbolisiert die beschädigte soziale Integrität Þórðrs, der (womöglich folgerichtig, wenn auch konkret durch Zauberei verursacht, worauf ich zurückkomme) wenig später durch Ertrinken den Tod findet.<sup>5</sup>

*Kjartan Ólafsson Pá* scheint der einzige in bezug auf seinen sozialen und ökonomischen Status adäquate, aber nur *potentielle dritte Ehemann Guðrúns* zu sein. Obwohl er die Witwe mehrfach inoffiziell besuchte, ist er in letztlich als Ehemann für Guðrún nicht zu haben - möglicherweise deshalb, weil er sich als Urenkel des irischen Königs Mýrkjartan der Isländerin vom Status her als grundsätzlich überlegen betrachtet?

Kjartan unternimmt zunächst eine Auslandsreise, unterhält in Norwegen eine Beziehung zu Ingibjörg Tryggvadóttir, der Schwester von König Óláfr

<sup>1</sup> Vgl. *Laxdæda saga* a. a. O., Kap. 34 f., S. 93 ff.; vgl. *Die Geschichte von den Leuten aus dem Lachswassertal* a. a. O., Kap. 34, S. 105 ff.

<sup>2</sup> Vgl. *Laxdæda saga* a. a. O., Kap. 35, S. 95 ff.; vgl. dazu auch im weiteren, Kapitel V, 2a, 2. Exkurs sowie 2b.

<sup>3</sup> Vgl. *Laxdæda saga* a. a. O., Kap. 34, S. 93; hier wird berichtet, daß Guðrún bei ihrer Verheiratung mit Þórvaldr 15 Jahre alt war und die Ehe nach 2 Jahren gelöst wurde. Gemäß dem von Ósvífr formulierten Ehevertrag durfte Guðrún in der Ehe kostspielige Anschaffungen beanspruchen und darüber verfügen; mit der Hälfte des Vermögens kehrt sie nach der Scheidung zum Vater zurück.

<sup>4</sup> Vgl. ebd., Kap. 35, S. 96 ff.; s. o. zum Begriff Matrilokalität, Kapitel III, 3c - ich verweise zur Erinnerung erneut U. Wesel a. a. O., 1994, S. 140; demnach bedeutet Matrilokalität, daß ein Mann mit seiner Heirat zum Wohnort der Ehefrau umsiedelt; umgekehrt, bei Patrilokalität, zieht die Frau zu ihrem Ehemann um.

<sup>5</sup> Vgl. *Laxdæda saga* a. a. O., Kap. 35, S. 95-100. Vgl. zu diesem Schema in den *Isländersagas* Kapitel V, 2, Exkurs sowie 2b. Vorab sei bemerkt, daß der Tod Þórðrs, wenn auch im Erzählkontext durch Zauberei initiiert und damit scheinbar nicht durch dessen physischen Makel motiviert, der zugleich ein sozialer ist, steht dennoch mit der 'Schwächung' Þórðrs in Zusammenhang. Darauf gehe ich genannten Exkurs näher ein, wie auch etwa auf Geirmundr, der von Þuríðr gegen seines Normbruch attackiert wird und danach ertrinkt, oder auf Grettir, der, physisch und sozial geschwächt, schließlich durch Zauberei überwältigt werden kann und stirbt.

Tryggvason, und heiratet nach seiner Rückkehr in Island schließlich Hrefna Ásgeirsdóttir, die Schwester seines isländischen Handelspartners Kálfr Ásgeirsson. Er enthält jedoch Guðrún das ausdrücklich ihr zuge dachte Brautgeschenk Ingibjörgs vor.<sup>1</sup> Die Ehe Kjartans mit der Isländerin Hrefna (die deutlich weniger Einfluß und Prestige als Guðrún besitzt) wird nun weder durch dessen "aristokratische Abstammung" (wohl gemerkt in der vierten Generation!) noch durch seine jüngst errungene Freundschaft mit dem norwegischen König vereitelt, so daß wohl kaum der 'aristokratische Status' Kjartans für die verhinderte Heirat mit Guðrún entscheidend ist. Sie ist zu diesem Zeitpunkt längst, jedoch im Grunde wider ihren Willen, mit *Bolli Þorleiksson*, dem Ziehbruder Kjartans, verheiratet. Diese für Guðrún unliebsame Ehe ist vor allem wegen der taktischen Überlegungen ihres Vaters zustande gekommen. Er hat Guðrún gedrängt (wie, aus anderen Gründen, auch Bolli), und das nicht zuletzt deshalb, weil der Status und die Kompetenz des Brautwerbers Bolli als nur tendenziell geringer betrachtet werden und dabei, bezogen auf die Rationalität im "Sagauniversum", beträchtlich sind.<sup>2</sup>

Die Situation, daß Guðrún nicht mit Kjartan verheiratet wird, scheint darauf hinzudeuten, daß eine erneute "hypergame" Heirat der mehrfachen Witwe (bei der die Frau einen höheren Sozialstatus hat als der Mann), die zu weiterem Zuwachs von Besitz und Ansehen führen könnte, nicht mehr möglich ist. Mit der bisherigen Taktik, Guðrúns gesellschaftliche und ökonomische Potentiale zu steigern - was deutlich auch dadurch realisiert worden ist, daß die Frau schon in jungen Jahren bereits mehrere Söhne geboren hat -, sind die Möglichkeiten im isländischen Saga-Sozialsystem offenbar ausgeschöpft. Die Tatsache, daß Guðrún als Mutter ehelich geborener Söhne mehrerer Väter, die aber nicht mehr am Leben sind, präsent ist, weist auf einen wichtigen Vorteil für die (Abstammungs-) Lineage um Guðrún hin. Diese Gruppe gilt für die Söhne (und auch Töchter) als die Matriline. In der männlich formierten Gesellschaft, in der sich Guðrún bewegt, können die Söhne von seiten ihrer - noch immer relativ jungen und gesellschaftlich aktiven - Mutter oder ihrer Matrilineage im Interesse der eigenen Partei eingesetzt werden. Dabei wird es nicht oder nur in vergleichsweise geringem Umfang zu Loyalitätsproblemen mit der Patrilineage der jungen Männer kommen (weil die Väter nicht mehr leben).

Den potenzierten Einfluß Guðrúns illustriert zudem das Verfahren bei ihrer vierten und letzten Eheschließung mit *Þorkell Eyjólfsson*. Diese wird vereinbart und vollzogen, nachdem Guðrún ihren dritten Ehemann Bolli und ihre Söhne per *hvöt* zur Fehde provoziert hat, Kjartan (als unvermeidliche Folge der weiblichen Intervention) von Bolli erschlagen und (als Konsequenz in der Fehde) schließlich auch Bolli getötet worden ist. Bei der Heirat mit Þorkell wird pointiert der - nach den drei vorherigen Ehen - außerordentlich erweiterte Handlungsspielraum Guðrúns ins Bild gesetzt und geradezu inszeniert. Hier entspricht das weibliche Verhalten in zahlreichen Elementen dem, was im

<sup>1</sup> Vgl. *Laxdæla saga* a. a. O., Kap. 43, S. 131; vgl. *Die Geschichte von den Leuten aus dem Lachswassertal* a. a. O., Kap. 43, S. 140.

<sup>2</sup> Hier sei vorab auf den Erzählkomplex der Saga hingewiesen, der mit dem Tod der Ziehbrüder Kjartan und Bolli endet, vgl. dazu, vorerst als Andeutung, *Laxdæla saga* a. a. O., Kap. 39-55, vgl. *Die Geschichte von den Leuten aus dem Lachswassertal* a. a. O., Kap. 39-55; vgl. eingehender Kapitel V, 2a.

allgemeinen bei Eheverhandlungen und -verträgen als typische Aufgabe des Mannes dargestellt wird.

So ist die Witwe Guðrún selbst, neben Snorri und ihren Söhnen, ganz wesentlich an den Beratungen beteiligt, die zur - gemeinsamen - Entscheidung für die Heirat von Guðrún und Þorkell Eyjólfsson führen. Ein zentrales Argument für die Allianz mit Þorkell, das vor allem Snorri immer wieder betont, ist der durch diese Heirat (trotz allem) zu erwartende Einfluß, weil Þorkell Autorität, Kapital und Reputation besitzt.<sup>1</sup> Die Befugnis der Frau, mit gleichem Stimmrecht wie die Männer an den Eheverhandlungen teilzunehmen, ist in den *Isländersagas* durchaus nicht immer in dem an dieser Stelle bezeugten Umfang üblich.<sup>2</sup>

Im Hinblick auf die *Werbung von Þorkell Eyjólfsson* wird zunächst berichtet, daß der Guðrún nahestehende Snorri goði Þorkell die Heirat mit Guðrún empfiehlt. Ein Vorschlag, der nicht zuletzt auf die Intention des Goden hinweist, die Verantwortung für die erforderliche Rache zugunsten Bollis - die Guðrún, wie gemessen an der Sagastereotypie zu erwarten,<sup>3</sup> in Snorris Auffassung und Erfahrung künftig von ihren männlichen Verwandten, d. h. vor allem von Snorri und ihren Söhnen mit Bolli, noch einfordern wird - auf einen Ehemann zu verlagern.<sup>4</sup> Denn ein Ehemann der Witwe würde als ihr Rechtsvertreter und nächster männlicher Verwandter gelten, so daß an erster Stelle ihm die Rachepflicht für Bolli zukäme. Snorri wäre damit nicht mehr, wie in der aktuellen Situation, der männliche Stellvertreter Guðrúns (anstelle der noch zu jungen Söhne Guðrúns). Er wäre der Verantwortung ledig, die für ihn auch ein Loyalitätsproblem bedeutet. Denn Snorri goði ist den Parteien sowohl von Kjartan Ólafsson pá als auch von Bolli Þorleiksson verpflichtet, und überdies der Seite Guðrúns und Ósvífrs.

Der Konflikt Snorris weist, nicht zuletzt, zurück auf die gemeinsame Abstammung der genannten Parteien von Unnr (oder Auðr) in djúpúðga Ketilsdóttir: Die Ziehbrüder Kjartan Ólafsson pá und Bolli Þorleiksson, um die es bei der Fehde geht, sind Söhne der (Halb-) Brüder Óláfr und Þorleikr, die von Höskuldr Kollsson abstammen.<sup>5</sup> Der Vater der Brüder, also Höskuldr, ist über seine Mutter und ihren Vater Þorsteinn rauðr ein Nachkomme von Unnr in djúpúðga. Auch Snorris Genealogie führt zurück auf diese Siedlerin (Unnr oder Auðr). Snorris Vater Þorgrímr stammt ab von Þóra, einer Tochter Óláfr feilans, dessen Vater Þorsteinn rauðr war, d. h. ebenfalls ein Sohn der Unnr.<sup>6</sup> Damit ist die Entscheidung Snorris, Kjartan oder Bolli zu rächen, im Grunde unmöglich,

<sup>1</sup> Vgl. *Laxdæla saga* a. a. O., Kap. 68, bes. S. 200 f. und Kap. 70, S. 205 ff.; vgl. *Die Geschichte von den Leuten aus dem Lachswassertal* a. a. O., Kap. 68, S. 205 f. und Kap. 70, S. 210 ff. Die Strategie bei der Heirat Guðrúns mit Þorkell ist es, eine noch engere Bindung der Parteien um Guðrún und Snorri herzustellen - und diese wird zusätzlich gestärkt durch die anschließende Heirat von Bolli Bollasons, Guðrúns Sohn, und Þordís Snorradóttir, die im Gehöft Tunga stattfindet.

<sup>2</sup> Vgl. Kapitel V, 3, zu Berichten über Witwen und deren Handlungsspielraum.

<sup>3</sup> Man denke, um nur ein Beispiel zu nennen, an die *hvöt* der Hildigunnr gegenüber ihrem Angehörigen Flosi, vgl. *Brennu-Njáls saga* a. a. O., Kap. 116, S. 289 ff.

<sup>4</sup> Zu diesem Zeitpunkt, das ist wichtig, ist Ósvífr bereits gestorben, vgl. *Laxdæla saga* a. a. O., Kap. 66, S. 196; vgl. *Die Geschichte von den Leuten aus dem Lachswassertal* a. a. O., Kap. 66, S. 201.

<sup>5</sup> Vgl. *Laxdæla saga* a. a. O., Anhang: Ættaskrár, II a. *Ætt frá Unni djúpúðgu* (ýfirlit), und III a. *Ætt Laxdæla*; diese Genealogien im Anhang illustrieren die Verbindungen.

<sup>6</sup> Vgl. ebd., Ættaskrár: II a und II b; vgl. zur Illustration auch *Die Geschichte von den Leuten aus dem Lachswassertal* a. a. O., S. 24: "Verwandtschaftsbeziehungen der Hauptpersonen".

weil auch Snorri von Unnr in djúpúðga und (Unnrs Vater) Ketil flatnefr abstammt.<sup>1</sup> Darüber hinaus bestehen (neben frühen genealogischen<sup>2</sup>) ebenfalls aktuelle soziale Beziehungen zwischen Snorri goði und Guðrúns Vater Ósvífr. Ósvífr stammt väterlicherseits von Björn austroeni ab, d. h. von einem Sohn des Ketil flatnefr, mithin einem Bruder der Unnr. Auch Snorris Schwiegervater Víga-Styrr (bei Snorris Ehe mit Ásdís) ist ein Nachkomme von Björn austroeni.<sup>3</sup> Daraus folgt, daß (1) Ósvífr und (2) Víga-Styrr offenbar Söhne zweier Brüder sind (und damit, modern gesprochen, Cousins).<sup>4</sup> Ihre Töchter sind (1) Guðrún und (2) Ásdís. Snorri ist damit mit Ósvífr und Guðrún eng, sogar mehrfach, verschwägert. Hinzu kommt als wohl stärkste soziale Bindung und somit Verpflichtung Snorris gegenüber Guðrún, daß der Gode der Ziehvater von Guðrúns Sohn Þórðr aus zweiter Ehe ist.<sup>5</sup>

Für das Interesse Snorris, sich der für ihn in mehrfacher Hinsicht problematischen Rachepflicht für Bolli zu entledigen, spricht ein weiteres Indiz im Handlungsverlauf der *Laxdœla saga*: Als Þorkell Eyjolfsson - trotz Snorris Versuch, ihn schnellstmöglich für eine Allianz zu gewinnen - eine Auslandsreise antritt, noch bevor er in die Fehde nach Bollis Erschlagung involviert werden kann, nehmen Snorri und Guðrún die bereits früher angebotene Unterstützung eines Mannes namens Þorgils Hölluson an. Þorgils hatte als Bedingung für sein aktives Mitwirken an der Rache für Bolli die Eheschließung mit Guðrún gefordert, und er erhält nun die entsprechende Zusage<sup>6</sup> - die Snorri und Guðrún zu keiner Zeit einzuhalten gedenken und die so formuliert wird, daß sie keinen rechtlich bindenden Charakter hat. Kurze Zeit nach der erfolgreichen Rache für Bolli kommt Þorgils um. Man könnte - mit Bezug auf die typische "epische Objektivität" in den *Isländersagas* (auf die noch eingegangen wird)<sup>7</sup> - resümieren, daß er den Strategien Guðrúns und Snorris nicht gewachsen war und indirekt deren Opfer wird, nachdem die aus der (wie die Saga zeigt) nur vermeintlichen Verlobung resultierende Demütigung sowohl, psychologisch gedacht, Þorgils Selbstbewußtsein geschmälert als auch ihn geradezu der Lächerlichkeit preisgegeben hatte.<sup>8</sup> Þorkell Eyjolfsson aber kehrt erst nach Abschluß der Rache für Bolli nach Island zurück.<sup>9</sup>

#### -> Die 'potenzierte weibliche Genderrolle' der Guðrún Ósvífrsdóttir

Die vermögende und angesehene Guðrún, deren sozialer und ökonomischer Status strategisch etabliert und sukzessive potenziert worden ist, verheiratet sich schließlich selbst mit dem von ihr und ihren männlichen Beratern als Bräutigam bestimmten Mann - in gewisser Weise strukturell ähnlich wie bei der

<sup>1</sup> Vgl. *Eyrbyggja saga* a. a. O., Anhang: Ættaskrár, II. Ætt Bjarnar Bunu, und IV. Hvammverjar.

<sup>2</sup> Vgl. *Laxdœla saga* a. a. O., Kap. 32, S. 85 f. (zur Genealogie des Ósvífr), und Anhang: Ættaskrár, IV. Ætt Laugamanna.

<sup>3</sup> Vgl. *Eyrbyggja saga* a. a. O., Anhang: Ættaskrár, III b. Kjalleklingar.

<sup>4</sup> Vgl. dazu zur Illustration nochmals *Die Geschichte von den Leuten aus dem Lachswassertal* a. a. O., S. 24: "Verwandtschaftsbeziehungen der Hauptpersonen".

<sup>5</sup> Vgl. *Laxdœla saga* a. a. O., Kap. 36, S. 100.

<sup>6</sup> Vgl. diese Zusammenhänge in *Laxdœla saga* a. a. O., Kap. 60-67, S. 179-199.

<sup>7</sup> Vgl. Kapitel IV, 1, sowie V, 2, Exkurs und 2d, und auch Kapitel I, 1.

<sup>8</sup> Vgl. *Laxdœla saga* a. a. O., Kap. 65, S. 195 f.

<sup>9</sup> Vgl. ebd., Kap. 68, S. 199.

gynaegamen Ehe, wobei die Parallelen hier unter Vorbehalt, gleichsam experimentell, gezogen werden, worauf ich hier nochmals ausdrücklich hinweise; meine Beobachtungen sollten gegebenenfalls an anderer Stelle differenziert und hier als Anregung verstanden werden.

Nachdem die Entscheidung der - inzwischen nicht mehr ganz jungen - Guðrún für Þorkell gefallen ist, richtet die Witwe ihrerseits die Hochzeitsfeier aus. Zum Vergleich: Bei der gynaegamen Heirat wählt eine verwitwete Frau in der Rolle als 'funktionaler Ehemann' eine '(funktionale) Ehefrau' aus, bestreitet die Zeremonie aus eigenen Mitteln, und das Paar lebt dann in ihrer Hütte. Damit soll natürlich nicht behauptet werden, daß Þorkell eine Frau wäre. Aber seine Funktion in der Ehe mit Guðrún, und darauf komme ich gleich zu sprechen, kann (jedenfalls probeweise) mit der eines 'passiven' - z. B. weiblichen, aber auch männlichen - Ehepartners verglichen werden. In der *Laxdœla saga* schlägt Guðrún das Angebot Snorris aus, die Hochzeit auf seinem Hof zu veranstalten und mitzufinanzieren. Die Zeremonie findet auf Guðrúns Hof Helgafell statt, den das Ehepaar anschließend (d. h. also matrilocale) bewohnt.<sup>1</sup> Die umfangreichen sozialen und ökonomischen Möglichkeiten der Witwe manifestieren sich in der großen Zahl ihrer anwesenden Gefolgsleute und Gäste, die wesentlich zahlreicher vertreten sind als die Begleiter der nunmehr verschwägerten Partei. Deren Angehörige dürfen allerdings auf der 'vornehmeren' Bank Platz nehmen, wodurch neuerlich die Souveränität der Gastgeberin unter Beweis gestellt wird. Daß Guðrúns Einfluß mit dem neuen Ehevertrag sogleich weiter gewachsen ist, legt eine Auseinandersetzung zwischen Guðrún und Þorkell während des Hochzeitsfestes nahe.<sup>2</sup> Dieser trifft auf Gunnarr Þiðrandabani, einen Schädiger seiner Verwandtengruppe - wobei letzterer aber zugleich mit Guðrún verwandt ist und ihren Schutz genießt. Als Þorkell seine Absicht äußert, Rache zu nehmen, wird er von Snorri in die Grenzen seiner Rolle verwiesen, die er als Ehemann an der Seite dieser Frau einnimmt.<sup>3</sup> Þorkell stellt daraufhin die Interessen seiner Partei hinter die seiner Ehefrau und seiner Verschwägerten zurück. Obwohl er ebenfalls mächtig und maßgebend ist, vermag Þorkell in dieser Situation der Union zwischen Guðrún und Snorri goði und ihren weitreichenden Ressourcen insgesamt offenkundig wenig entgegenzusetzen. Zu einem späteren Zeitpunkt folgt Þorkell wiederum den Wünschen seiner Ehefrau, indem er seinen Antagonisten Gunnarr (ihren Verwandten) mit einem Schiff und weiterer Ausrüstung für die Ausreise versorgt. In der Verbindung mit Guðrún orientiert sich Þorkell an den Vorstellungen seiner Ehefrau, die nach meinem - ausdrücklichen - Versuch einer Deutung also tendenziell als 'funktionaler weiblicher Ehemann' agiert, während Þorkell als 'männlicher Ehemann' eine relativ passive Rolle einnimmt,<sup>4</sup> was, wie oben angedeutet, im Prinzip der Rolle und Funktion eines 'passiven' männlichen oder weiblichen Ehepartners ähneln könnte.

<sup>1</sup> *Matrilokalität* bedeutet, um dies in Erinnerung zu rufen, daß ein Mann mit seiner Heirat zum Wohnort der Ehefrau umsiedelt; bei *Patrilinearität* zieht umgekehrt die Frau zu ihrem Ehemann um.

<sup>2</sup> Vgl. *Laxdœla saga* a. a. O., Kap. 69, S. 202 ff.

<sup>3</sup> Vgl. zu diesem Schema, wonach Frauen die Sicherheit ihrer männlichen Angehörigen gewährleisten, z.B. Kapitel V, 2a.

<sup>4</sup> Die Rolle Þorkells ist insofern nur 'relativ' passiv, als aus dessen Perspektive die Abreise des Gegners willkommen sein dürfte, i. S. v. 'weg mit Schaden'; dafür scheint mir zu sprechen, daß Þorkell Guðrúns Wunsch, Gunnarr die nötigen Mittel für die Ausreise zur Verfügung zu stellen, lächelnd zur Kenntnis nimmt und ihm im weiteren entspricht, vgl. *Laxdœla saga* a. a. O., Kap. 69, S. 203.



Folgte man dieser Interpretation, dann würde sich letztlich als Ergebnis abzeichnen, daß in dieser Konstellation Guðrún nicht eigentlich in die männliche soziale Rolle eintritt, sondern aus ihrer weiblichen Rolle heraus die Grenzen dieser Geschlechterrolle für einen größeren Aktionsradius sukzessive verschiebt und erweitert. In den *Isländersagas* sind es teils verheiratete, meist verwitwete und in manchen Fällen auch geschiedene, allerdings regelmäßig Frauen, die über einigen Wohlstand verfügen, die (wie etwa Þorgerð Þorsteinsdóttir oder Unnr Marðardóttir) ohne Rücksicht auf die Vorstellungen ihrer nächsten männlichen Verwandten eine Ehe eingehen.<sup>1</sup> Daneben sieht die *Grágás* - verglichen mit den *Íslendingasögur* 'sogar' - vor, daß in bestimmten Konstellationen auch Frauen befugt sind, unter anderem Witwen sowie Unverheiratete ab einem Alter von zwanzig Jahren, eine gewisse gesellschaftliche Bewegungsfreiheit zu nutzen.<sup>2</sup>

Für den nordistischen Kontext hebt auch etwa P. Meulengracht Sørensen hervor, daß in der altnordischen Überlieferung weibliche Hauptfiguren existieren, die männliche soziale Funktionen ausüben: "Female principal characters are usually those who perform the functions of a man, for example the woman settler Auðr, or those who instigate or sustain the conflicts of men, like Hallgerðr in *Njáls saga* or Guðrún in *Laxdæla saga*".<sup>3</sup> Außerdem sind dazu auch an der Stelle noch einmal besonders die Erklärungen von C. J. Clover bedeutsam, die sich darauf beziehen, daß Weiblichkeit im Altisländischen - wie z. B. die Gesetzestexte zeigten - durch einige soziale Faktoren "überboten" werden könne. Sie untersucht dabei speziell, wie sich der weibliche Rollenwechsel auf die soziale Bedeutung des Männlichen auswirkt und kommt zu dem Schluß: "'Woman' is a normative category, but not a binding one",<sup>4</sup> und die Gesetze erlaubten nicht nur, sondern institutionalisierten sogar die weibliche Ausnahme.<sup>5</sup>

Mit der Annäherung an die männliche Rolle geht im Falle der Guðrún Ósvífrsdóttir der Zuwachs von Besitz, Ansehen und Einfluß einher. Ethnologische Erfahrungswerte führen auch hier wieder an eine weiterführende Deutung heran: Denise O'Brian differenziert bei der Diskussion der Gynaegamie zwischen der Rollenkonzeption des "surrogaten weiblichen Ehemannes" mit rein stellvertretender Funktion und dem Typus des "autonomen weiblichen Ehemannes", der von der Frau repräsentiert wird, die unabhängig von ihren männlichen Verwandten heiratet. Die aus der Ehe des

<sup>1</sup> Darauf habe ich oben in Parenthese hingewiesen; vgl. Th. M. Andersson, W. I. Miller a. a. O., 1989, S. 19 f.; hier heißt es, verwitwete Frauen "achieve substantial independence from male control" (S. 19). Vgl. auch R. Frank a. a. O., 1973, S. 477, Anm. 23, bei der es u. a. heißt: "Hallgerðr was a widow and widows in Icelandic law had greater say than other unmarried women in making arrangements for a marriage"; vgl. zu Hallgerðr auch John T. Noonan a. a. O., 1973, S. 431; W. I. Miller a. a. O., 1988, S. 758; J. M. Jochens a. a. O., 1989, S. 104 f. Ich verweise zudem auf Kapitel V, 4, zur Figur Hallgerðr.

<sup>2</sup> Vgl. *Grágás* Ib: 144, S. 29 f. (*festu þáttir*); vgl. *Isländisches Recht* a. a. O., 1937, S. 259; vgl. *Grágás* 1a: 113, S. 200 f. (*baugatal*): "(...) eN su kona heitir þavgrýgr"; vgl. *Laws of early Iceland* a. a. O., 1980, Kap. 113, S. 181 ("ring-lady"); diesen Passus zitiere ich im weiteren in Kapitel III, 4b. Vgl. *Grágás* 1a: 94, S. 168 (*vígslóði*): "Eckia asialf eða mærx" (das wird nochmals gesagt auf S. 170); vgl. *Laws of early Iceland* a. a. O., 1980, Kap 94, S. 157 f.; die entsprechenden Passagen zitiere ich vollständig in Kapitel III, 4c.

<sup>3</sup> P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1993b, S. 32.

<sup>4</sup> C. J. Clover a. a. O., 1993, S. 371.

<sup>5</sup> Vgl. ebd., S. 370, und S. 367 ff. mit Beispielen dazu.

"autonomen weiblichen Ehemannes" hervorgehenden Kinder - die Reproduktion in der gynaegamen Ehe wird, wie dargelegt, durch die Hinzuziehung eines *Genitors* gewährleistet - betrachten die Frau als 'Ersatzmann' als sozialen Vater.<sup>1</sup>

D. O'Brian erklärt, daß mit der Rolle des "autonomen weiblichen Ehemannes" in zahlreichen afrikanischen Gesellschaften oftmals außerdem politische und wirtschaftliche Macht verbunden war (und zum Teil noch ist).<sup>2</sup> In Westafrika etwa besaßen Frauen die Möglichkeit, Handel zu treiben und auf diesem Wege Wohlstand zu erwirtschaften. Damit verfügten sie, wie es scheint ähnlich wie Guðrún Ósvífrsdóttir, über wirtschaftliche und soziale Ressourcen und somit über die wichtigsten gesellschaftlichen Voraussetzungen für eine Heirat. Die Frau konnte, als "autonomer weiblicher Ehemann", infolge ihrer ökonomischen Situation den Brautpreis für eine (z. B. "Frau und Frau"-) Heirat entrichten. Vermochte sie den Brautpreis mehrfach aufzubringen, so war darüber hinaus die Heirat des 'weiblichen Ehemannes' mit mehreren Frauen durchaus üblich. Sie konnte damit aber auch, wiederum ähnlich wie im Falle Guðrúns, das Interesse eines adäquaten, ebenfalls vermögenden Mannes an einer Eheschließung mit ihr wecken. Diese Verbindung half der Frau, ihre Potentiale strategisch zu erweitern und zu nutzen.

Das bedeutet folglich, daß wirtschaftliche Unabhängigkeit die Frau in die Lage versetzte (und noch nach der Kolonialisierung zum Teil versetzt), den Brautpreis und zudem weitere Leistungen aus eigenen Mitteln zu erbringen, etwa Geschenke, durch die sie ihre Autonomie und Autorität ausbaute. Das läßt sich für den 'afrikanischen Kontext' ebenso konstatieren wie für den 'altisländischen Saga-Kontext'<sup>3</sup> (und zwar mit relativ größerer Sicherheit als für Strukturen, die in den *Isländersagas* der Gynaegamie ähneln könnten). In beiden Konstellationen treten Frauen als soziale Subjekte auf, die gesellschaftlichen Einfluß ausüben und Entscheidungen treffen. In vorstaatlichen Gesellschaften, die entweder ausschließlich oder neben Männern auch für Frauen die Position als politisches Oberhaupt vorsahen - wie es bei den *Koni* beobachtet worden ist<sup>4</sup> und sich, wie ich (unter Vorbehalt) postuliert habe, möglicherweise zugleich am besonderen Beispiel der Guðrún im Saga-Sozialsystem zeigt -, erwartete man von ihnen, zum autonomen 'aktiven weiblichen Ehemann' zu werden, d. h. also ausdrücklich nicht zur 'passiven' Ehefrau.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Vgl. D. O'Brian a. a. O., 1985, S. 569; als Motivation hierfür sei häufig Unfruchtbarkeit des 'weiblichen Ehemannes' angegeben worden.

<sup>2</sup> Vgl. ebd., S. 569.

<sup>3</sup> In den *Íslendingasögur* werden neue Beziehungen durch Geschenke genüpft bzw. erhalten, wobei es gemäß der Norm nahezu unmöglich war, Gaben oder Einladungen zurückzuweisen oder zurückzunehmen; vgl. etwa J. V. Sigurðsson a. a. O., 1993, S. 283 f., oder W. I. Miller a. a. O., 1983a, S. 171.

<sup>4</sup> Vgl. D. O'Brian a. a. O., 1985, S. 570 f.

<sup>5</sup> Ist die Frau umgekehrt bereits als 'passive' Ehefrau verheiratet, so stellt das im afrikanischen Kontext ein ernsthaftes Hindernis für die Übernahme einer führenden Rolle dar. In diese kann die "autonome Frau" als *funktionaler Ehemann* aufrücken. Das bedeutet, daß sie bei innerfamiliären Streitigkeiten, Uneinigkeiten in Ehefragen und Erbfällen konsultiert wird und dabei befugt ist, diesbezügliche Entscheidungen zu treffen. Man könnte untersuchen, ob sich diese Beobachtungen auch auf die Situation etwa der Guðrún im Saga-Sozialsystem beziehen lassen.

Autonome Akteurinnen in den *Isländersagas* agieren, wie immer wieder zu erwähnen ist, meist dann, wenn sie verheiratet, verwitwet oder geschieden und Mutter sind, und dabei entstammen sie in der Regel einflußreichen und wohlhabenden Verwandtengruppen. Auch afrikanische Frauen verschafften oder verschafften sich durch wirtschaftlichen Wohlstand erhebliche Freiräume, ob sie als weibliche 'funktionelle Ehemänner' in gynaegamen Ehen auftreten bzw. gleichzeitig oder statt dessen mit einem Mann verheiratet sind.

\* Die 'Korrektur' der 'potenzierten weiblichen Genderrolle' - Kontrastierung afrikanischer und isländischer Konzeption

Die Kontrastierung der 'afrikanischen' und der 'altisländischen Konzeption' verdeutlicht eine strukturelle Analogie der beiden Muster in bezug auf die strategische Erweiterung des Handlungsspielraums der Frau in der männlich formierten Gesellschaft, die bis zur sozialen Ebenbürtigkeit männlicher und weiblicher Akteure reichen kann. Das zeigen eine eherechtliche Institution wie die Gynaegamie oder eine soziopolitische Ordnung, in der Frau und Mann gleichsam 'Hand in Hand' und Seite an Seite - wie beispielsweise Guðrún und Snorri - aktiv werden, was sich, wie deutlich geworden ist, ebenfalls auf Fragen der Eheschließung erstreckt.

Die Systematik beider Konzeptionen deutet darauf hin, daß es letztlich der Kontinuität, Stabilität und Prosperität der patrilinearen Sozialstruktur, Genealogie und Ökonomie dient, wenn der Frau unter bestimmten Voraussetzungen größerer gesellschaftlicher Einfluß eingeräumt wird. So gewährleistet das Eintreten z. B. der verwitweten Frau als 'surrogater Ehemann' den Fortbestand der Lineage des kinderlos verstorbenen Ehemannes. Und in ähnlicher Weise garantieren die Ehen (beispielsweise) der zunächst geschiedenen und danach (mehrfach) verwitweten Guðrún Ósvífrsdóttir, die ihre soziale Kompetenz in der Schritt für Schritt errungenen und ausgebauten Position als 'surrogater Mann' konsequent und effektiv zu nutzen versteht, Vorteile für ihre Lineage, von der sie väterlicherseits abstammt. Insofern dürften diese Handlungsweisen der aktiven Frau in den skizzierten Kontexten keineswegs eine Art Selbstzweck darstellen, der etwa darauf zielen würde, größeren Spielraum für die Entfaltung 'individueller' Fähigkeiten zu gewinnen - so wünschenswert und so berechtigt dieser Anspruch nach heutigen Maßstäben auch sei.<sup>1</sup>

Ein weiterer wesentlicher Aspekt, der das Interesse an der Kontinuität der patrilinearen Sozialordnung indiziert, artikuliert sich gerade auch in der Korrektur der erweiterten weiblichen Rolle als 'Ersatzmann', die sich besonders deutlich in den *Isländersagas*, d. h. hier am Beispiel der *Laxdœla saga*, abzeichnet:

In der *Laxdœla saga* steht bekanntlich die einflußreiche Witwe Guðrún mit Snorri goði auf einer Stufe der sozialen Hierarchie. Insbesondere mit ihrer vierten Ehe, die deutlich die ökonomische Unabhängigkeit und die soziale Selbständigkeit der Frau noch steigert, sind offensichtlich die Protagonistin und

<sup>1</sup> Die Unterscheidung zwischen 'kollektivem' und 'modernem Individuum' habe ich bereits mehrfach erläutert; vgl. im weiteren Kapitel III, Exkurs.

der Goden, einer der mächtigsten Männer Islands, einander ebenbürtig. Zuletzt aber, im Alter, tritt Guðrún von der 'soziopolitischen Bühne' ab. Die Figur wird aus den Abläufen der Saga (die eine erzählerische Projektionsfläche der männlich dominierten Gesellschaft darstellt, aus der heraus die *Isländersagas* entstehen) ausgeblendet. Guðrún etabliert sich, nachdem sie, wie die Saga nahelegt, ihre gesellschaftliche Funktion - offenbar vollständig in Einklang mit dem gesellschaftlichen Normensystem - erfüllt hat, in der vergleichsweise passiven sozialen Rolle als erste Nonne Islands. Zum Vergleich sei auf Hallgerðr Höskuldsdóttir verwiesen, die in der *Njáls saga* ebenfalls geradezu 'von der Bildfläche verschwindet' und dabei allerdings, anders als Guðrún, ausdrücklich kritisiert wird. Im weiteren werden die Charakteristika von Guðrún Ósvífrsdóttir und Hallgerðr Höskuldsdóttir noch im einzelnen diskutiert, um dann auch die Akteurinnen und das ihr Verhalten regulierende Erzählschema interpretieren zu können.<sup>1</sup>

Welche Konsequenzen für das männlich formierte Saga-Sozialsystem hat nun die Rückführung der Frau, die, wie Guðrún, bis dato eine der männlichen gesellschaftlichen Position im Prinzip gleichwertige Stellung in der 'potenzierten weiblichen Genderrolle' eingenommen hat - die zugleich, das ist entscheidend, auch gesellschaftlich (im positiven Sinne) sanktioniert und intendiert gewesen ist -, in die lediglich marginale weibliche Geschlechterrolle?

Zunächst kann man festhalten, daß die Frau für die Reproduktion von Nachkommen von größter Bedeutung für jede Gesellschaft ist. Während sie (wie ich es formuliere) einerseits als *Genetrix* sozusagen eine stets *konventionelle* praktische Institution repräsentiert, agiert sie andererseits als 'surrogater Mann' in einer eher *spezifischen* praktischen Funktion. Mit der Geburt von Kindern sichert die *Genetrix* die genealogische Kontinuität (in diesem Zusammenhang) der Patrilineage, und durch ihren Einsatz als 'funktioneller Mann' gewährleistet die Frau die Stabilität des patrilinearen Sozialsystems. Insofern wird die Frau als Garantin der männlichen Ordnung benötigt. Nachdem diese Erfordernisse, die sich in der Konsequenz zum Vorteil des Gemeinwesens auswirken, erfüllt sind, verändert sich auch der Status der Frau wieder. Die 'potenzierte weibliche Genderrolle' wird gewissermaßen reduziert, d. h. die Präsenz der Frau als soziales Subjekt wird zurückgenommen und so gleichsam korrigiert.

Einen ähnlichen Mechanismus der 'Korrektur' der weiblichen Rolle kennen beispielsweise auch die *Fornaldarsögur*.<sup>2</sup> Hier agieren junge Frauen als soziale Subjekte. Die Akteurinnen repräsentieren den Typus der jungen, unverheirateten Frau als *maiden warrior*,<sup>3</sup> denn sie vermeiden oder verweigern ihre Verheiratung zunächst und verhindern so vorläufig die 'Korrektur' ihrer sozialen Rolle als 'surrogater Sohn' oder 'Ersatzmann'.<sup>4</sup> C. J. Clover zufolge räumen die *Fornaldarsögur* dem *maiden warrior*-Typus nicht nur 'quasi-männlichen' Spielraum ein, sondern diese Frauenfiguren erscheinen hier ermächtigt, selbst aktiv etwa Rache zu verüben. In letzter Konsequenz aber

<sup>1</sup> Vgl. Kapitel V, 4. Schon jetzt verweise ich auf die von meiner Auffassung verschiedene Deutung von H. Kress a. a. O., 1980, und dazu Kapitel III, 6, und Kapitel III, Exkurs.

<sup>2</sup> Vgl. IV. Kapitel, 2.

<sup>3</sup> C. J. Clover a. a. O., 1986a, bes. S. 36 f. sowie S. 45 ff.; vgl. dazu Kapitel IV, 2, sowie Kapitel V, 4.

<sup>4</sup> Vgl. dies. a. a. O., 1986a, bes. S. 39 ff., zu den Termini "functional son" und "surrogate son" (hier zur Vergegenwärtigung); vgl. auch Kapitel IV, 2.

verschiebt sich auch in diesem erzählerischen (nicht rechtlichen) Kontext die aktive soziale Rolle der Frau im Sinne der obigen Diskussion in Richtung eines passiven Status. Charakteristisch für den *maiden warrior*-Typ erscheint nicht nur die relative weibliche Autonomie, sondern auch deren 'Korrektur' - vor allem durch die Eheschließung.<sup>1</sup>

#### \* Fazit

Die Frau als 'funktioneller Mann' repräsentiert weder gemäß ethnologischen Erfahrungswerten noch in altisländischen Quellen, speziell in den *Íslendingasögur* (was an sich keine neue Erkenntnis ist) und in der *Grágás* (was möglicherweise einen neuen Zugang erlaubt), eine Ausnahme. Damit soll an dieser Stelle noch nichts über die eventuelle, möglicherweise zu erschließende soziale Realität im Island der Wikingerzeit und des Hochmittelalters ausgesagt sein. Die Konzeption der 'potenzierten weiblichen Genderrolle', und darüber hinaus der Rolle der Frau als 'surrogater Mann', ist als klar umrissene, reglementierte und kontrollierte Institution in patrilinearen Gesellschaften präsent und virulent, und sie basiert auf dem Koordinatensystem männlicher Normen und Werte. Folglich lassen sich daraus, daß das Weibliche in der genealogischen oder anderweitigen sozialen Krise sekundär und temporär als 'Ersatzmann' fungiert, in der Regel keine negativen Konsequenzen im Sinne männlicher gesellschaftlicher Systematik erwarten.

Der Analyse in diesem Abschnitt zufolge verhilft die sekundäre Einsetzung der Frau als 'Back-up' für die von Rechts wegen für einen Mann vorgesehene genealogische oder soziale Position dazu, die primär männlich bestimmte Sozialordnung aufrecht zu erhalten. Das bezeugen auf der einen Seite ethnologische Erkenntnisse über segmentäre Gesellschaften insbesondere in Afrika, und auf der anderen Seite meine Ergebnisse in bezug auf den *arfa þátr* und auf die Variante des *fasta þátr* sowie auf die *Laxdœla saga* und auf den *Sörla þátr* (bzw. die *Ljósvetninga saga*).

Der *arfa þátr*, von dem ich hier hauptsächlich ausgegangen bin, setzt nach meinen Erkenntnissen zu einem wesentlichen Teil agnatische Strukturen voraus. Der Grund dafür, daß sich noch im und seit dem 12. Jahrhundert solche - in der Praxis vermutlich nicht mehr oder nicht mehr in vollem Umfang geltenden - Strukturen als Grundlage auch schriftlicher Rechtszeugnisse erhalten haben, dürfte darin liegen, daß bei der Tradierung und Verschriftlichung des Rechts neben praktisch gültigen Regularien auch rechtliche Anachronismen weitergetragen worden sind.

Im Hinblick auf die spezielle Situation in der hochmittelalterlichen isländischen Gesellschaft ist wohl davon auszugehen, daß in der Phase der Befestigung des norwegischen Anspruchs auf die Oberhoheit über Island der Einfluß der alteingesessenen isländischen Verwandtenverbände zugunsten der von der norwegischen Zentralmacht beanspruchten politischen Autorität immer weiter zurückgedrängt wurde, bis 1262/ 64, als sich die norwegische Krone als politische Autorität in Island durchsetzte und die norwegische Hegemonie über

---

<sup>1</sup> Vgl. dies. a. a. O., 1986a, S. 45.

Island festgeschrieben wurde.<sup>1</sup> Die Bemühungen der etablierten Geschlechter, sich zu behaupten, waren letztlich nur begrenzt erfolgreich.<sup>2</sup>

Im altisländischen Erbrecht - und, wie sich im folgenden zeigen wird, auch in anderen Teilen der *Grágás* - scheint sich, denkt man an die isländische Geschichte,<sup>3</sup> abstrakt formuliert eine Wechselwirkung von "Systementfaltung" und "Systemkorrektur" auszudrücken.<sup>4</sup> Gemeint ist, daß vermutlich einerseits gesellschaftliche Prozesse - darunter die sich faktisch wandelnde Abstammungsordnung - nach und nach das Rechtssystem beeinflussten, während andererseits die Komplexität der Bestimmungen im *arfa þáttr* und in weiteren Rechtsabschnitten die Kontinuität einer Rechtstradition gewährleistete, deren (wohl mehr oder weniger latente) praktische Gültigkeit erst mit der Einsetzung des "Königsrechts" endgültig aufgehoben wurde.

Auch über den *arfa þáttr* hinaus geben Rechtsabschnitte in der *Grágás* eine der Frau (im dargelegten Sinne) zugeordnete 'sekundäre Relevanz' als Stellvertreterin des Mannes zu erkennen. Eine in bestimmtem, auch im weiteren auszuführendem Maße (wenn auch absolut betrachtet eher relativ) erweiterte weibliche Rolle sehen ebenfalls das *baugatal* und der *vígslóði* vor. Ersteres beschäftigt sich mit Formen der Kompensation von Schädigungen, letzterer mit der Kompensation oder Rache infolge versuchter oder ausgeführter Erschlagungen.

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu in Kapitel III, 5; vgl. - hinsichtlich anderer als isländischer Konstellationen - zu den Mechanismen, durch die vormals vorstaatliche Gesellschaftssysteme gleichsam transformiert werden; dies sei meistens dann nahezu beendet, "wenn es der Zentralinstanz gelungen ist, was sie meistens versucht, die lineages zu beseitigen", so U. Wesel a. a. O., 1994 S. 151 (und S. 149).

<sup>2</sup> Vgl. P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1993b, S. 40 f.; demnach strebten die Familien danach, "to maintain their solidarity generation after generation".

<sup>3</sup> Vgl. eingehend Kapitel III, 5.

<sup>4</sup> Vgl. H. R. Jauss a. a. O., 1977, S. 327-358 (Theorie der Gattungen und Literatur des Mittelalters), S.339 (und S. 339, Anm. 22).

b. Kompensationsrecht: *baugatal*

\* Prämissen: Zum altisländischen Kompensationsrecht *baugatal* \* Die Regularien für die Kompensation im *baugatal*: -> Das Recht auf *manbót/wergelt* und die Zahlungspflicht von *manbót/wergelt*, -> Nordistische Diskussionen der verwandtschaftlichen Systematik im *baugatal*, -> Die Sentenz der zentralen männlichen und surrogaten weiblichen Verantwortlichen im *baugatal* \* Fazit

\* Prämissen: Zum altisländischen Kompensationsrecht *baugatal*

Das *baugatal*,<sup>1</sup> d. h. der Abschnitt der Sammlung *Grágás*, der die Regularien für die Kompensation beinhaltet,<sup>2</sup> verzeichnet die genealogischen und sozialen Positionen der Personen,<sup>3</sup> die Anrecht auf *manbót/wergelt* haben oder umgekehrt zur Zahlung von *manbót/wergelt* verpflichtet sind ("*bavage bōta ok bavg taca*"<sup>4</sup>).<sup>5</sup>

Die Termini "mhd. mnd. *wergelt*, afries. *werield*, aengl. *weregild*, lang. *virgild*, aber anord. *manbót*", sowie "anorw. *mangjöld*, gotländ. *werildi*", führt Klaus von See auf.<sup>6</sup> Andernorts wird in der Nordistik zur hier sogenannten Formel "*wergild ring*" rekapituliert<sup>7</sup> (die ich im weiteren aufgreife und, angelehnt an die oben gewählte Wendung *manbót/wergelt*, als '*wergelt*-Ring' angebe):

"A *wergild* ring was the atonement to be paid by a member of a killer's family to the corresponding member of the family of the man killed; such atonement is also referred to as 'kindred payments'. They were to be payed irrespectively of the success or failure of a lawsuit (unless the dead man was of *forfeit immunity*). The term 'wergild rings' is restricted to the chief degrees; if unpaid, rights of veto were conferred. The 'rings' were calculated in ounces of silver, though their value could be met in other forms of *legal tender*. The 'main' ring was accompanied by a 'supplement', also calculated in ounces of silver, and by 'bits', whose weight and value are unknown".<sup>8</sup>

<sup>1</sup> Vgl. *Grágás* 1a: 113-116, S. 193-207. Dabei beziehe ich mich, wie erwähnt, auf diese Ausgabe: *Grágás I (Förste Del, Anden Del), Konungsbók*, efter det Kongelige Bibliotheks Haandskrift, Gl. kgl. Sml. 1157 fol. (um 1260), hg. v. Vilh. Finsen, Kopenhagen 1852 (Codex Regius), Wiederabdr. Odense 1974.

<sup>2</sup> Vgl. W. Baetke a. a. O., 1987, S. 41: "*baugr* m." - "1. Ring aus Gold oder Silber (als Zahlungsmittel, die Verf.), 2. Buße für einen Getöteten, Wergeld".

<sup>3</sup> Vgl. etwa P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1993b, S. 22 ff., zum *Baugatal*. In Parenthese vergleiche man U. Wesel a. a. O., 1994, S. 76; der bezieht sich auf ethnologische Erkenntnisse dazu, wie Tötungen in segmentären oder aber, historisch später, in kognatischen Gesellschaften verfolgt werden.

<sup>4</sup> *Grágás* 1a: 113, S. 200; dieser Textauschnitt wird weiter unten noch im Zusammenhang zitiert.

<sup>5</sup> Zur altisländischen Terminologie für "Wergeld", vgl. W. Baetke a. a. O., 1987, S. 41: "*baugr* m." (s. o.), und S. 63: "*bót* (sg.), *boetr* (pl.) f." - "2. (meist pl.) Buße, Wergeld", sowie S. 404: "*mannboatr* (pl.) f." - "Buße für e. Erschlagenen", und schließlich S. 81: "*bōta*" - "2. Buße zahlen (...)". Vgl. *Laws of early Iceland* a. a. O., 1980, S. 261. Vgl. E. Haberkern, J. F. Wallach a. a. O., 1987, S. 662 (Wergeld).

<sup>6</sup> K. von See: Altnordische Rechtswörter. Philologische Studien zur Rechtsauffassung und Rechtsgesinnung der Germanen. Germanistische Forschungen, N. F. 16, Tübingen 1964, S. 12 f.

<sup>7</sup> Vgl. *Laws of early Iceland* a. a. O., 1980, S. 261.

<sup>8</sup> Ebd., S. 261 (wergild ring).

In einem anderen Kontext wird der Begriff "Wergeld" unter anderem erläutert als "Blutgeld, Mannbuße, Manngeld".<sup>1</sup> Für den im weiteren wichtigen Zusammenhang sei zur Bedeutung von "Wergeld" zitiert, "daß nach altem germanischem Recht die Buße (...) für (die) Tötung eines Freien seiner Sippe gezahlt wurde".<sup>2</sup>

Folgt man dem Verweis auf den Terminus "Buße",<sup>3</sup> so wird diese weitere Erklärungen geliefert: "Buße (...) in den germanischen Rechten jede Leistung des Missetäters an den Kläger bzw. dessen Sippe, bes. auch das Wergeld, i. e. S. (im engeren Sinne, die Verf.) Leistung für geringere Vergehen, wobei die B. hauptsächlich Kränkungsbuße war, doch auch Schadenersatz sein konnte. Häufig trat auch letzterer neben die B., so in Norw. (rétrr)".<sup>4</sup>

Neben dem altisländischen *baugatal* verzeichnet der *vígslóði* - der, folgt man C. J. Clovers, historisch jünger ist als das *baugatal*,<sup>5</sup> ebenfalls Kompensationsnormen, die sich speziell auf die Konsequenzen von physischen Schädigungen beziehen, die vor allem aus versuchten oder ausgeführten Totschlägen resultieren.

\* Die Regularien für die Kompensation im *baugatal*:

-> Das Recht auf *manbót/wergelt* und die Zahlungspflicht von *manbót/wergelt*

Das *baugatal* präsentiert die Systematik der Verwandtschaftsgrade entsprechend ihrer Relation zum Ego, das eine Schädigung erlitten oder verursacht hat. Die Positionen der Angehörigen werden unterteilt in vier Kategorien. Sie treten in der im *baugatal* bestimmten Abfolge als Empfänger oder Zahlende von insgesamt vier möglichen "*wergild rings*" auf. Diese werden je nach der Schwere einer Tat ausgewählt. Dabei bemißt sich der anteilige Anspruch oder die anteilige Zahlungspflicht einer Person an der insgesamt fälligen Buße zwar nach dem Grad der Verwandtschaft zwischen dem Ego und dem oder der - als Geber oder Nehmer der Kompensation - Verantwortlichen.<sup>6</sup>

Das Recht und die Pflicht, Kompensation zu erhalten oder zu zahlen, richtet sich folglich - wie auch im Erbrecht des *arfa þátrr* - nach genealogischen und sozialen Relationen.<sup>7</sup> Die Verantwortlichen rekrutieren sich aus der *ætt* des

<sup>1</sup> E. Haberkern, J. F. Wallach a. a. O., 1987, S. 662 (Wergeld).

<sup>2</sup> Ebd., S. 662.

<sup>3</sup> Ebd., S. 662, mit einem Verweise u. a. auf den Begriff "Buße", in: diess. a. a. O., 1980, S. 93.

<sup>4</sup> Diess. a. a. O., 1980, S. 93 (Buße).

<sup>5</sup> Vgl. C. J. Clover a. a. O., 1986a, S. 45.

<sup>6</sup> Vgl. ebd., S. 45 f.; s. dazu *Laws of early Iceland* a. a. O., 1980, S. 243 (Compensation); die ("Totschlags'-) Kompensation bedeutet gewöhnlich persönlichen Ausgleich ("personal compensation") für Besitzschädigung ("compensation for damage [to property]"), der im Regelfall von Nachbarn und durch Eide festgesetzt worden sei.

<sup>7</sup> *Laws of early Iceland* a. a. O., 1980, S. 270 (Bauggildi); der aisl. Begriff wird übersetzt mit "ring payment". Vgl. T. A. Vestergaard a. a. O., 1988, S. 175; er analysiert die Kategorie *bauggildismenn* (die im indoeuropäischen Raum gängig sei, wenn auch vielfach anders benannt); sie setze sich aus nahen patrilinearen Verwandten zusammen "a group of kinsmen (near agnates) with a privileged position in matters of inheritance, succession and revenge".



Schädigers oder Geschädigten (die einen Verband potentieller Allianzpartner darstelle<sup>1</sup>).

Bei einer Schädigung sind in erster Linie Vater, Sohn und Bruder des Schädigers zu dessen Verteidigung, und, falls erforderlich, auch zur Zahlung des Ausgleichs verpflichtet.<sup>2</sup> Auf der anderen Seite haben Vater, Sohn und Bruder eines Geschädigten das Recht, die Klage und danach den 'Haupttring', d. h. den größten Anteil der Buße, zu übernehmen. In zweiter Linie haben die folgenden männlichen Verwandten des Verursachers oder Leidtragenden des Schadens, wiederum als Gruppe, die Entschädigung als 'zweiten Ring' zu erhalten oder zu entrichten: der Vatervater (FaFa), Sohnessohn (SoSo), Muttervater (MoFa) und Tochtersohn (DaSo).<sup>3</sup> Nach ihnen sieht das *baugatal* drittens, d. h. für die Annahme oder Auszahlung des 'dritten Ringes', vor: den Vaterbruder (FaBr), Brudersohn (BrSo), Mutterbruder (MoBr) und Schwestersohn (SiSo).<sup>4</sup> In der vierten und letzten Kategorie beziehen sich die Rechte und Pflichten in bezug auf den 'vierten Ring' auf die Gruppe der Söhne von Vaterbruder (FaBrSo) und Mutterbruder (MoBrSo) des Schädigers oder Geschädigten, also auf die 'Cousins' ersten Grades. Entferntere 'Cousins' des Betreffenden bis zum vierten Verwandtschaftsgrad sind für Entschädigungsleistungen verantwortlich, die noch nicht oder nicht mehr in die Ordnung der 'wergelt-Ringe' fallen.<sup>5</sup>

Das *baugatal* regelt neben der genealogischen Reihenfolge der Verantwortlichen auch die Höhe der "Wergeld"-Beiträge. K. Hastrup stellt diese Bestimmungen als Katalog für die Kompensation tabellarisch dar.<sup>6</sup> In Kürze läßt sich ihr Ergebnis zur Verknüpfung der Vaterseite und Mutterseite bei den Ansprüchen und Verpflichtungen im *baugatal* zusammenfassen: Den Verwandten väterlicherseits werden drei Fünftel des Gesamtbetrages der Kompensation (als entschädigende oder zu zahlende Leistung) zugewiesen, während die Verwandten mütterlicherseits zwei Fünftel erhalten oder entrichten mußten. Damit wird, in relativ geringer Abweichung zum *arfa þátrr*, die väterliche bzw. mütterliche Abstammung nicht völlig gleichgewichtet.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Vgl. K. Hastrup a. a. O., 1990, S. 44-58 (Kinship in medieval Iceland), S. 50, sie spricht von "a body of potential allies".

<sup>2</sup> Vgl. *Grágás* 1a: 113-116, S. 193-207; vgl. die Übertr. ins Engl. von *Laws of early Iceland* a. a. O., 1980, S. 175-185 (The Wergild Ring List), bzw. *Isländisches Recht* a. a. O., 1937, S. 178-192 (Die Ringtafel).

<sup>3</sup> Die hier aufgeführten Positionen entsprechen der Erbposition 15. Vgl. zu diesen Abkürzungen Kapitel III, 4a; wegen ihrer bes. Wichtigkeit bei diesen Ausführungen erinnere ich hier noch einmal daran, daß sie auf diesen Begriffen basieren, mit denen man auch in der Nordistik arbeitet: **F**ather, **M**other, **B**rother, **S**ister, **S**on, **D**aughter.

<sup>4</sup> Diese Positionen entsprechend denen, die für die Erbposition 17 relevant sind; darauf gehe ich noch ein.

<sup>5</sup> Vgl. *Grágás* 1a: 113, S. 193 f. (ich zitiere diesen Passus vollständig im weiteren); vgl. *Laws of early Iceland* a. a. O., 1980, Kap. 113, S. 175.

<sup>6</sup> Vgl. K. Hastrup a. a. O., 1990, S. 44-58 (Kinship in medieval Iceland), S. 50 f., Tab. 2: "payment of wergild".

<sup>7</sup> S. o., Kapitel III, 4a, und vgl. Kapitel III, 4d, Tabelle 6.

-> Nordistische Diskussionen der verwandtschaftlichen Systematik im *baugatal*

Der Katalog, der die Höhe von Leistungen der Kompensation im *baugatal* regelt, illustrierte laut K. Hastrup einen Mechanismus, der einerseits bei Ansprüchen auf Ausgleich ein bilaterales Prinzip zeigt, und andererseits im Verpflichtungsfall die Priorität der Patriline bezeugt.<sup>1</sup>

Die Regularien im *baugatal* verzeichneten bis hin zur Position der Cousins vierten Grades kognatische Systematik, argumentiert hingegen P. Meulengracht Sørensen: "Dette regelsætt fremstiller meget detaljeret et egocentreret slægtskabssystem ud til femte sideled".<sup>2</sup> Er erläutert, daß die Auffassung älterer Forschungsrichtungen, die regelmäßig "faste forfadercentrerede slægtsgrupper"<sup>3</sup> (mithin Patrilinearität) konstatierten (und das, was wir heute als äußerst problematisch erkennen, für einen nicht näher bestimmten "germanischen Kontext"), inzwischen obsolet ist; die heutige Nordistik diskutiert statt dessen die Interferenzen agnatischer und kognatischer Strukturen, die sich auch im *baugatal* artikulieren.<sup>4</sup> So werde nach wie vor die noch offene und letztlich unlösbare Frage nach der Authentizität der 'kollektiven' Verwandtschaftssystematik diskutiert, auf der die Bußleistungs-Bestimmungen im *baugatal* basierten: "Her betaler altså i teorien en hel slægtsgruppe bod til en hel anden slægtsgruppe".<sup>5</sup> Er bezweifelt hingegen, daß diese Vorgaben in Island auch praktisch umgesetzt worden sind (wie Bertha Phillpotts postuliert), und auch die Sagaliteratur widerspreche dem: "(G)rupper af den type, som *Baugatal* opstiller, næppe kan have eksisteret på Island, og (...) sagalitteraturen desuden viser et helt andet mønster".<sup>6</sup> Skepsis an der Rechtsgültigkeit der *baugatal*-Angaben äußert ebenfalls G. Nordal. Sie unterstreicht jedoch den "Konsens", den die Nordistik angeblich erzielt habe, demzufolge die *Isländersagas* (die sich thematisch hauptsächlich mit der Wikingerzeit beschäftigen) ebenso wie die *Sturlunga saga* (die sich im wesentlichen mit der 'zeitgenössischen', hochmittelalterlichen Geschichte befaßt) auf die durch die egozentrierte (d. h. kognatische) Strukturen charakterisiert seien.<sup>7</sup>

Man wird wohl der Forschungssituation gerecht werden, wenn man in einer allgemeinen Sicht feststellt, daß insofern Einigkeit besteht, als die im *baugatal* verzeichneten Regelungen wahrscheinlich eher nicht in vollem Umfang im hochmittelalterlichen Island praktisch umgesetzt worden sind. Daraus ergibt sich aber die wichtige Frage, warum mit dem *baugatal* im bzw. seit dem frühen 12. Jahrhundert ein - gemeinschaftliches - Modell verschriftlicht wird, das möglicherweise bereits in dieser Zeit zum Anachronismus geworden war. Warum also bewahrt man diese Struktur im altisländischen Rechtskontext (und

<sup>1</sup> K. Hastrup a. a. O., 1990, S. 44-58 (Kinship in medieval Iceland), S. 50 f. Ich verweise dabei auf meine Begriffsklärungen in Kapitel III, 2 und 3.

<sup>2</sup> P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1993a, S. 169.

<sup>3</sup> Vgl. ebd., S. 169.

<sup>4</sup> Vgl. ebd., S. 169, und ders. a. a. O., 1993b, S. 22 ff. Ich verweise exemplarisch etwa auf T. A. Vestergaard a. a. O., 1988, S. 184 ff., oder S. B. Barlau a. a. O., 1981, S. 200 f.

<sup>5</sup> P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1993a, S. 169.

<sup>6</sup> Ebd., S. 169.

<sup>7</sup> Vgl. G. Nordal a. a. O., 1998, S. 32: "The *wergild* provision in *Baugatal* is not represented in any other Icelandic text and therefore raises the suspicion that it might never have been put into practice"; vgl. daneben P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1993a, S. 170, wonach die Systematik im *baugatal* zumindest auf "theoretisches Interesse" im Mittelalter gestoßen sei.

darüber hinaus auch im Kontext der *Isländersagas*), wie bereits anhand des Erbrechts im *arfa þátrr* (und an einigen Beispielen aus dem Korpus der Sagas) wahrscheinlich gemacht werden konnte?

Interessant ist hierbei, daß K. Hastrup zwischen den Strukturen im *arfa þátrr* und im *baugatal* differenziert: Während als Erbe individuell eine Einzelperson vorgesehen sei, falle die Kompensation kollektiv einen Verband von *frændr*.<sup>1</sup>

Dagegen legt jedoch meine eingehende Analyse des *arfa þátrr* nahe,<sup>2</sup> daß sich die Erbfolge durchaus an der agnatischen Ordnung orientiert. So werden patrilineare, bei Bedarf auch matrilineare - und damit kollektive - Bedingungen berücksichtigt.<sup>3</sup> Es stellt m. E. keinen Widerspruch dar, wenn in einem Fall einzelne Angehörige aus dem agnatischen Kontext für bestimmte Erbpositionen vorgesehen werden, und im anderen Fall mehrere Angehörige aus diesem Kontext für bestimmte Funktionen bei Kompensationen. Diese Auffassung wird außerdem dadurch bekräftigt, daß das Gesamtbild, das bei der systematischen Analyse des *arfa þátrr* sichtbar geworden ist, die kollektive Verantwortung für den angestammten Besitz der Lineage eines Erblassers illustriert. Und im übrigen stimmen die höheren Positionen des Erbrechts mit den Verantwortlichkeiten gemäß dem Kompensationsrecht überein (und darüber hinaus auch die 'niedrigen' bzw. ersten, auch wenn sie zu einer Gruppe zusammengefaßt werden), wie hier nun im Anschluß verdeutlicht wird.

#### -> Die Sentenz der zentralen männlichen und surrogaten weiblichen Verantwortlichen im *baugatal*

Die Liste der primär (d. h. für den ersten 'wergelt-Ring') eingesetzten Verwandten im *baugatal* nennt Vater, Sohn und Bruder eines Geschädigten oder eines Schädigers - und sie ist im Prinzip mit der im *arfa þátrr* verzeichneten Reihenfolge identisch. Dazu heißt es im *vígslóði*: "*Vig söc oc sva bœtr hverfa sva ikne ruNa sem erfð þott .i. maðr se or avðrom eN fleire or oðrom kneruNe*".<sup>4</sup> Der Umstand, daß das Erbrecht den Sohn an erster Stelle anführt, das Kompensationsrecht aber primär den Vater, stellt diese Regel nicht in Frage, sondern folgt seiner Rationalität konsequent: So geht die Rechtsnorm im *arfa þátrr* zuerst vom Tod eines Mannes aus, der als Vater stirbt, so daß der Nachlaß an seinen Sohn fällt, während das *baugatal* offensichtlich voraussetzt, daß neben dem Sohn auch der Vater noch am Leben ist. Die, wie eben skizziert, für den zweiten 'wergelt-Ring' vorgesehenen Verwandten, FaFa, SoSo, MoFa, DaSo, stimmen mit der Position 15 im *arfa þátrr* überein, die für den dritten 'wergelt-Ring' eingesetzten Männer, FaBr, BrSo MoBr, SiSo, mit der Position 17 der Erbordnung, und die Verantwortlichen für den vierten 'wergelt-

<sup>1</sup> Vgl. K. Hastrup a. a. O., 1990, S. 44-58 (Kinship in medieval Iceland), S. 50 f.; und s. o., Kapitel III, 2.

<sup>2</sup> S. o., Kapitel III, 4a.

<sup>3</sup> Vgl. dazu auch S. B. Barlau a. a. O., 1981, S. 192 ff.; in *wergild*-Angelegenheiten bzw. bei Verpflichtungen zur Rache oder Entschädigung dominierten agnatische Strukturen in bestimmter Weise.

<sup>4</sup> *Grágás* 1a: 94, S. 168; vgl. *Laws of early Iceland* a. a. O., 1980, Kap. 94, S. 157: "A killing case, and compensation, too, is divided among the branches of a family in the same way as inheritance, even though there is one man from one branch and more than one from another branch"; vgl. zum *vígslóði* Kapitel III, 4c.

Ring', die 'Cousins', werden differenziert vom ersten bis zum vierten Grad und als Erben ab Position 19 berufen.<sup>1</sup>

Kompensationen fallen dabei allerdings zum überwiegenden Teil in die Verantwortung männlicher Angehöriger. Das *baugatal* nimmt, anders als das Erbrecht, weibliche Verwandte nicht 'direkt' sekundär in die Pflicht, d. h. als 'Back-up', wenn die rechtlich primär relevanten Männer fehlen, sondern, wie unten noch klarer werden wird, 'mittelbar sekundär', in einem separaten Passus. Verglichen mit dem *arfa þátrr* ist das *baugatal* offenkundig gleichsam durch 'Auslassungen' charakterisiert, die einer Systematik folgen. Das Muster wird sinnfällig, wie ich annehme, wenn man beide Rechtsabschnitte kontrastiert:

Die Reihung der männlichen Verantwortlichen im *baugatal* stimmt meiner Analyse zufolge überein mit der Ordnung im *arfa þátrr*. Das - primär relevante - Prinzip der Erbfolge ist oben als patrilinear bezeichnet worden.<sup>2</sup> Während der *arfa þátrr* 'Halbgeschwister' und unehelich geborene Kinder des Erblassers vor der Erbposition 15 bestimmt, benennt das *baugatal* bereits im zweiten 'wergelt-Ring' die Personen, die, zum Vergleich, im *arfa þátrr* erst ab der Erbposition 15 aufgeführt werden. Gemeint sind hier, ausgehend vom Geschädigten oder Schädiger als Ego, seine 'Großväter' väterlicher- und mütterlicherseits und seine 'Enkelsöhne', die Egos männlichen und weiblichen Nachkommen abstammen. In dritter Linie relevant sind Egos 'Onkel' väterlicherseits und mütterlicherseits und Egos 'Neffen', Söhne von den 'Geschwistern' des Vaters und der Mutter, und im vierten 'wergelt-Ring' rücken die 'Cousins' ersten Grades, d. h. die Söhne von Vaterbruder und Mutterbruder und von Vaterschwester und Mutterschwester, in die Verantwortung. Das zeigt also, daß bei der Nominierung der für Kompensationen zuständigen Männer die Abstammung von der männlichen und der weiblichen Seite berücksichtigt wird - ohne daß aber im Prinzip ein Eintreten der weiblichen Pendanten sekundär vorgesehen würde. Mit anderen Worten, um es nochmals zusammenzufassen: Bei der Zuweisung der vier 'wergelt-Ringe' sind in der Regel ausschließlich Egos männliche Verwandte in der Pflicht.

P. Meulengracht Sørensen folgert, im Unterschied zu meiner Argumentation, im Hinblick auf die Verwandtschaftsrechnung im *baugatal* und auf der Grundlage der hier berücksichtigten männlichen und weiblichen Abstammung: "The system is straightforwardly ego-centred".<sup>3</sup> Damit müßte jedoch zu erwarten sein, daß, wie es das kognatische System fordert, direkt auch weibliche Familienmitglieder, im gleichen (oder jedenfalls nahezu gleichen) Umfang wie die Männer, an den Rechten und Pflichten der Bußleistungen beteiligt werden. Daß dies im *baugatal* unterbleibt, wie oben dargelegt, wird unter Hinweis auf die dem Weiblichen zugeordnete passive soziale Rolle erklärt: "(W)omen cannot participate in public life (...), only the men related by blood in both lines paid or

<sup>1</sup> S. o., Kapitel III, 4a, und vgl. hierzu erneut K. Hastrup a. a. O., 1990, S. 44-58 (Kinship in medieval Iceland), S. 50, Tab. 2 (lt. *Grágás* 1a: 193-194): Hier ist im Überblick zu erkennen, daß die kollateralen Seitenverwandten im *baugatal* differenziert werden: Egos 'Cousins' ersten Grades und die 'elterlichen Cousins' ersten Grades werden als *brœðrungr* bezeichnet; ihnen folgen Egos und dessen 'elterliche Cousins' zweiten Grades, *næsta brœðra*, gefolgt von Egos und dessen 'elterlichen Cousins' dritten und danach vierten Grades, *annara brœðra* und *þriðja brœðra*.

<sup>2</sup> Vgl. Kapitel III, 4a, Tab. 5.

<sup>3</sup> P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1993b, S. 24.

received compensation".<sup>1</sup> Die der Frau zugeordnete Passivität verursache die Inkonsequenz des "egozentrierten" (kognatischen) Modells, und dabei zeige sich die mangelhafte Einbindung des Weiblichen in rechtliche und praktische gesellschaftliche Zusammenhänge.

Meine Strukturanalyse des *baugatal* erweist hingegen durchaus eine Bedeutung weiblicher Verwandter, und zwar im agnatischen Kontext. Die Zuständigkeit der Frau für Angelegenheiten der Kompensation wird in einer separaten Klausel im *baugatal* spezifiziert, in der es heißt, daß die Frau auch bei Fragen der Entschädigung unter bestimmten Bedingungen die Rolle als 'surrogater Mann' übernimmt:

*"Su er oc kona ein er bæde scal bavgæ bœta ok bavgæ taca ef hon er einberne eN su kona heitir bavgrygr. EN hon er dottir ens davða enda se eigi scappiGiande til höfuð bavgæ en bœtendr life þa scal hon taca þrimerking sem sonr. ef hon toc eigi full sætte at vigs bótom til þess er hon er gipt. enða scolo frændr a lengr taca. Nu er hon dóttir. veganda eN engi er scapbœtande til höfuð bavgæ eN viðtakendr se til. þa scal hon bœta þrimerkingi sem sonr til þess er hon kömr ivers huilo. eN þa kastar hon gjolldom i kne frændom".<sup>2</sup>*

"There is also one woman who is both to pay and to take a wergild ring, given that she is an only child, and that woman is called 'ring-lady'. She who takes is the daughter of the dead man if no proper receiver of the main ring otherwise exists but atonement payers are alive, and she takes the three-mark ring like a son, given that she has not accepted full settlement in compensation for the killing, and this until she is married, but thereafter kinsmen take it. She who pays is the daughter of the killer if no proper payer of the main ring otherwise exists but receivers do, and then she is to pay the three-mark ring like a son, and this until she enters a husband's bed and thereby tosses the outlay into her kinsmen's lap".<sup>3</sup>

Demzufolge ist für die - unverheiratete - Tochter eines ohne weitere Kinder und ohne Brüder Verstorbenen vorgesehen, als 'funktioneller Sohn' einzutreten.<sup>4</sup> In der sozialen Rolle als "surrogate son" ist die Tochter eines Geschädigten gehalten, "Wergeld" zu beanspruchen, während die Tochter eines Schädigers (mindestens anteilig) "Wergeld" entrichten muß. Die Verpflichtungen oder Befugnisse der Frau als Rechtssubjekt in der Funktion als 'Ersatzmann' gehen allerdings mit ihrer Heirat auf ihre affinalen Verwandten über. Der Ehemann vertritt die Frau und ihre Angelegenheiten als ihr Rechtsvertreter.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Ebd., S. 24.

<sup>2</sup> *Grágás* 1a: 113, S. 200 f.

<sup>3</sup> *Laws of early Iceland* a. a. O., 1980, Kap. 113, S. 181, und zudem Kap. 95, S. 159; hier wird spezifiziert (ohne daß ich darauf bei meiner Fragesellung noch näher eingehen kann): "Heirs whether men or women have all the compensation in killing cases, no matter who prosecutes the case or who the principal is; and the lawful prosecutor is the man who can lawfully transfer it. A mother takes one-third of killing compensation after her legitimate children, sharing with the dead man's brothers born of the same father; and in the same way she takes one-third of the compensation paid on account of their daughters, sharing with their brothers born of the same father".

<sup>4</sup> Vgl. dazu auch C. J. Clover a. a. O., 1986a, S. 48 f. (und S. 46; sie zitiert hier ebenfalls diesen Passus aus dem *baugatal*).

<sup>5</sup> Vgl. W. I. Miller a. a. O., 1983a, S. 166; er resümiert: "The Icelandic wergeld law makes the husband of a daughter, sister or mother eligible to receive and liable to pay compensation, and husbands of

Der soziale Mechanismus wird in der nordistischen Forschung häufig als "kognatisch" identifiziert und ergänzt durch den Hinweis, daß er - bezogen auf das Fehlen weiblicher Aktivitäten - Inkonsistenzen aufweise. Meiner Auffassung nach artikuliert sich aber, wie sich abzeichnet, ebenfalls im *baugatal* eher eine patrilineare Systematik. Das Schema sieht, wie deutlich wird, ähnlich wie im *arfa þátrr*, für die Frau in der genealogischen Krise, d. h. wenn rechtlich relevante Männer fehlen, temporär die Position und Funktion als 'surrogater Mann' vor.

Im Unterschied zum *arfa þátrr* beruft das *baugatal* allerdings ausdrücklich lediglich die unverheiratete Tochter als stellvertretende Akteurin, d. h. zeitlich befristet als Rechtssubjekt. Erst bei der näheren Untersuchung wird auf den zweiten Blick sinnfällig, daß die im *baugatal* - vor dem Hintergrund der Erkenntnisse zur Einsetzung weiblicher Verwandter im *arfa þátrr* - zu erwartenden Anordnungen für die Frau durchaus verzeichnet sind, auch wenn sie in einer anderen Weise dargestellt werden: So ergänzt der *arfa þátrr* unmittelbar nach der Benennung der männlichen Verantwortlichen die sekundär relevanten Positionen der Frau. Dagegen führt das *baugatal* die von der Frau einzunehmenden Positionen gleichsam erst 'mittelbar sekundär' ein. Der Grund dafür dürfte sein, daß die Verantwortung nicht direkt, sondern indirekt an die Frau übertragen wird, indem sie gleich an ihre männlichen Verschwägerten, allen voran an ihren Ehemann, fällt. Demgegenüber sind in einem Erbfall, d. h. wenn eine Frau - ohne noch lebende genealogische (männliche) Angehörige - erbt, ihre affinalen Verwandten erst bzw. eher mittelbar betroffen.<sup>1</sup>

Neben dem Passus im *baugatal*, der die Zuständigkeit der Frau regelt, gibt es eine weitere, separate Bestimmung, die über die Funktionen unehelich geborener Verwandter informiert. Auch diese Kategorien treten im *baugatal* wieder, ähnlich wie die Frau oder der Verschwägete,<sup>2</sup> in ihre aus dem *arfa þátrr* bekannten Ränge ein, wenn auch hierbei erneut der Modus des Erbrechts gegenüber dem Kompensationsrecht variiert. Diese Gruppe von Angehörigen ist, folgt man K. Hastrup, so zu beschreiben:<sup>3</sup> Ein relativ kleiner Verband wird *sakaukar* genannt, dem die unehelichen Söhne und 'Stiefsöhne' eines Geschädigten oder Schädigers zugerechnet werden (aber auch dessen 'Schwiegersöhne', 'Schwiegerväter' und 'Schwäger'). Diese sind, neben den zehn als nächste Verwandte verzeichneten Personen, als Beteiligte an der Kompensation vorgesehen, wenn auch in eher geringfügigem Umfang und nicht explizit unter der Bezeichnung *sakaukar*. Sie zahlen oder erhalten kollektiv - "whether one or all of them exist, and each of them an equal share"<sup>4</sup> - ihren relativ niedrigen Anteil an einer verhängten Buße.<sup>5</sup>

---

daughters and sisters figure prominently among vengeance takers and leaders of legal actions in the sagas". Vgl. P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1993b, S. 24; ihm zufolge seien affinale Verwandte von Bußangelegenheiten ausgenommen, aber an Rachefragen beteiligt.

<sup>1</sup> S. o., Kapitel III, 4a.

<sup>2</sup> Hier geht es um die affinalen Verwandten bzw. (aisl.) "*mágár*", auf die das *baugatal* eingeht, s. *Grágás* 1a: 113, S. 201; es handelt sich demnach um "three close kinsmen by marriage, a man married to the mother of the man killed or to his daughter or to his sister", vgl. *Laws of early Iceland* a. a. O., 1980, Kap. 113, S. 181.

<sup>3</sup> Vgl. K. Hastrup a. a. O., 1990, S. 44-58 (Kinship in medieval Iceland), S. 51.

<sup>4</sup> Vgl. *Laws of early Iceland* a. a. O., 1980, Kap. 113, S. 181.

<sup>5</sup> K. Hastrup a. a. O., 1990, S. 44-58 (Kinship in medieval Iceland), S. 51; sie verweist hierzu auch auf *Grágás* 1a: 201 (wobei es sich um den *arfa þátrr* handelt).

Das *baugatal* berechtigt oder verpflichtet die Mitglieder der Partei von Schädiger oder Geschädigtem (als Ego), die infolge des Konflikts nötigen Zahlungen kollektiv anzunehmen oder zu entrichten. Die Höhe des Anteils am jeweiligen 'wergelt-Ring', der einer Person als Ausgleich oder Buße zufällt, bemißt sich nach dem Grad ihrer Verwandtschaft in Relation zum Ego; auch darüber hinaus gilt: "Payments beyond the wergild ring degrees are all to be divided equally among all branches of the family".<sup>1</sup>

Wenn aber die vom *baugatal* primär genannten Verantwortlichen nicht zur Verfügung stehen, rücken die nächsten vorhandenen Angehörigen in einer bestimmten Abfolge auf. Auf sie entfallen dann, je nachdem, das Recht an der Buße oder die Pflicht, sie zu zahlen. Allerdings reduziert sich die Summe, wenn entferntere Verwandte sie aufbringen müssen, um ein Drittel.<sup>2</sup> Falls keine der im *baugatal* genannten Personen bzw. Ränge existiert, wird die Kompensation nicht fällig.<sup>3</sup>

### \* Fazit

Hier ist auf die Klausel im *vígslóði*<sup>4</sup> hinzuweisen, wonach *manbót/wergelt*-Zahlungen, die speziell aus Klagen nach Totschlägen resultieren, stets den Erben eines Erschlagenen zu, und zwar unabhängig vom Geschlecht der erbberechtigten Person.<sup>5</sup>

W. I. Miller ist der Meinung, daß diese Verfügung im Widerspruch zu der im *baugatal* genannten Norm stehe, wonach die aktive Beteiligung der Frau bei Fragen der Kompensation auf einige wenige Sonderfälle beschränkt bleibe.<sup>6</sup>

Die - wie ich annehme nur vermeintliche - Widersprüchlichkeit von *baugatal* und *vígslóði* erweist sich letztlich sogar umgekehrt als Bekräftigung der nach meiner Argumentation bestehenden strukturellen Parallelen in der Systematik von *arfa þátrr* und *baugatal* und, wie sich zeigen soll, auch vom *vígslóði*. Das bezieht sich insbesondere auf das Muster, bei dem in dem Falle, daß rechtlich relevante Männer fehlen, in bestimmten Konstellationen sekundär bzw. stellvertretend weibliche Angehörige als Rechtssubjekte eintreten.

<sup>1</sup> Vgl. *Laws of early Iceland* a. a. O., 1980, Kap. 113, S. 181.

<sup>2</sup> Vgl. ebd., Kap. 113, S. 181; analog dazu verringert sich auch der Anteil um ein Drittel, wenn Verwandte mütterlicherseits in die Pflicht genommen werden.

<sup>3</sup> Vgl. ebd., Kap. 113, S. 181: "If some proper payers beyond the wergild ring degrees do not exist, then those who are more closely related to the killer are to pay the whole atonement. If there is nobody more closely related, then those who are more remotely related are to pay the atonement of those who do not exist - the share their fathers would have paid - reduced by a third. But if none of these exists, that atonement lapses".

<sup>4</sup> Auch der *vígslóði* wird zit. n. *Grágás I (Förste Del, Anden Del)*, *Konungsbók*, efter det Kongelige Bibliotheks Haandskrift, Gl. kgl. Sml. 1157 fol. (um 1260), hg. v. Vilh. Finsen, Kopenhagen 1852 (Codex Regius), Wiederabdr. Odense 1974.

<sup>5</sup> *Grágás* 1a: 95, S. 171; vgl. *Laws of early Iceland* a. a. O., 1980, Kap. 95, S. 159: "Heirs whether men or women have all the compensation in killing cases, no matter who presecutes the case or who the principal is".

<sup>6</sup> Vgl. W. I. Miller a. a. O., 1983a, S. 178, Anm. 80; er verweist neben *Grágás* 1: 95 auf *Grágás* I: 118 sowie *Grágás* II: 324.

Im Vergleich von *arfa þátr* und *baugatal* wird dabei deutlich, daß in ersterem der Mann die sozialen Prozesse der männlich formierten Gesellschaft *primär* trägt und die Frau *sekundär* als 'Back-up' fungiert, während in letzterem dieses Schema weniger detailliert und gleichsam 'verkürzt' ausgeführt wird. Das *baugatal* könnte (folgt man meinen Prämissen bzw. meiner Analyse) den Anschein erwecken und so aufgefaßt werden, daß die *Grágás* (in den hier vor allem interessierenden Passagen) die Kenntnis dieser genannten Konzeption nachgerade als selbstverständlich voraussetzt. Auch das Resümee von C. J. Clover, das sich auf die im *baugatal* und darüber hinaus in der *Grágás* vorgesehene Rolle der Frau als 'Ersatzmann' im männlichen Bezugsrahmen bezieht, weist in diese Richtung: "The woman contemplated in the *baugatal* passage - the woman who transacted wergild and who, by extension, stands as heir and prosecutes bloodfeud - is, after all, a woman operating firmly within the male sphere".<sup>1</sup>

Um die Konstellationen noch einmal zusammenzufassen: Der *arfa þátr* berücksichtigt die Frau in zweiter Linie unmittelbar als direkte Erbberechtigte, wenn die entsprechende genealogische Position nicht in erster Linie mit einem Mann als Erbe besetzt werden kann. Auch das *baugatal* (und ähnlich der *fasta þátr*) bezieht die Frau als 'Back-up' für die männliche Stellung ein, allerdings offenbar eher mittelbar insofern, als die verantwortliche Funktion der Frau, jedenfalls der verheirateten Frau, von vornherein von ihrem Ehemann oder anderen verschwägerten Männern übernommen wird. Während also der *arfa þátr* bei der Darstellung seiner Regularien zwischen den Positionen der männlichen und weiblichen Erben von Verwandtschaftsgrad zu Verwandtschaftsgrad geradezu pendelt (wie gezeigt worden ist), werden im *baugatal* nacheinander die genealogischen und sozialen Ränge der männlichen Angehörigen aufgeführt, die nicht von Mal zu Mal, sondern in einem separaten Passus durch die spezifischen weiblichen Funktionen ergänzt werden, für die das *baugatal* wiederum, sofern vorhanden, die affinal verwandten Rechtsvertreter der Frau einsetzt.

Diese Sachverhalte bestätigen, wie mir scheint, daß die mich hier speziell interessierenden Klauseln der *Grágás* stets, ungeachtet der Unterschiede in den Darstellungen im einzelnen, auf die soziale Stabilität, ökonomische Prosperität und genealogische Kontinuität der männlichen Gesellschaft zielen. Um diese zu gewährleisten, wird regelmäßig (und nicht nur in altisländischen Konzeptionen, wie sich gezeigt hat) neben dem Mann auch die Frau bei Bedarf rechtmäßig und rechtskräftig als 'surrogater Mann' eingesetzt.

---

<sup>1</sup> C. J. Clover a. a. O., 1986a, S. 48 f., und S. 45, wo sie außerdem vergleichbare Statuten in den frühen norwegischen Gesetzen heranzieht und argumentiert, daß die Funktionalisierung der meist jungen, immer aber unverheirateten Frau als "surrogate son" in Nordeuropa wohl historisch älter und traditionell verbreitet sei.



c. Kompensationsstrategie und Rachenorm: *vígslóði*

\* Prämissen: Zum altisländischen Rechtspassus *vígslóði* bei Totschlagsdelikten - Kompensationsstrategie und potentielle Rache \* Regularien der Rachepflicht in Rechts- und Sagakontext: Obligatorisches Gesetz, normatives Recht, informelle Norm? \* Die männlichen Vertreter der Totschlagsklage und ihre Rechte und Pflichten \* Fazit zur Relevanz männlicher und weiblicher Verwandter als rechtlich legitimierte Repräsentanten: -> Parallelen der Einteilung und Verantwortung in *arfa þátr*, *baugatal* und *vígslóði*, -> Die *Eyrbyggja saga* und die Neuregelung des Rechts weiblicher Klageverfolgung

\* Prämissen: Zum altisländischen Rechtspassus *vígslóði* bei Totschlagsdelikten - Kompensationsstrategie und potentielle Rache

Neben den materiellen Kompensationsstrategien bei der Vertretung einer Klage, die entsprechend dem *baugatal* unmittelbar von männlichen Repräsentanten verfolgt werden, oder aber unter bestimmten Bedingungen stellvertretend und mittelbar von weiblichen Angehörigen, können möglicherweise auch (vergleichsweise eher immaterielle) Rachenormen existieren. Diesen Gedanken legen zumindest die *Íslendingasögur* nahe. Die Frage stellt sich, ob auch die bezeugte Rechtsnorm, soweit sie in der *Grágás* schriftlich überliefert ist, hier nun im *vígslóði*,<sup>1</sup> Rachemaßnahmen vorsieht, und wenn ja, in welchem Umfang einerseits die männlichen Verantwortlichen einer geschädigten Partei, andererseits aber eventuell auch deren weibliche Mitglieder, zur Rache verpflichtet oder befugt sind. Ist von einer Klageverfolgung, Fehdebeteiligung und Racheinitiative der Frau in der gesellschaftlichen Praxis auszugehen? Wird die weibliche Rolle als aktive *Rächerin*, wie sie sich im "Sagauniversum" der *Isländersagas* artikuliert, auch gemäß den rechtlichen Bestimmungen in der *Grágás* unter gewissen Umständen akzeptiert?

Die bisherige Analyse von *arfa þátr* und *baugatal*, die durch den Blick auf den *fasta þátr* ergänzt worden ist, hat die rechtliche Verantwortung der Frau im Erbrecht, Kompensationsrecht und auch Eherecht (in vergleichsweise geringerem Umfang) gezeigt.<sup>2</sup> Dabei ist außerdem deutlich geworden, daß unter anderem mit der Einwirkung stilisierender Faktoren ebenfalls auf die Sammlung der Rechtstexte zu rechnen ist. Es handelt sich um Stilisierungen, die im Prinzip ähnlich, wenn auch nicht im Detail übereinstimmend, zudem in altisländischen erzählenden Gattungen anzutreffen sind. Insofern scheint die Überlegung berechtigt, inwieweit schriftliche Zeugnisse, und darunter eben zugleich die Rechtstexte mit ihren spezifischen Charakteristika, eher mittelbar die faktische Rolle der Frau in der gesellschaftlichen Wirklichkeit reflektieren.

Die anhand der genannten Klauseln der *Grágás* gewonnenen Ergebnisse lassen lediglich indirekte Rückschlüsse auf die Stellung der Frau in der sozialen Realität in Island seit der Besiedlungszeit und bis ins Hochmittelalter zu. Allerdings legen die Parallelen der verschiedenen Rechtspassagen, die sich auf

<sup>1</sup> *Grágás* 1a: 86-112, S. 144-192. In: *Grágás I (Förste Del, Anden Del)*, *Konungsbók*, efter det Kongelige Bibliotheks Haandskrift, Gl. kgl. Sml. 1157 fol. (um 1260), hg. v. Vilh. Finsen, Kopenhagen 1852 (Codex Regius), Wiederabdr. Odense 1974; vgl. *Laws of early Iceland* a. a. O., 1980, Kap. 86-112, S. 139-174 ("Treatment of homicide").

<sup>2</sup> Vgl. Kapitel III, 4d, Tab. 6.

die - mehr oder weniger unmittelbare - sekundäre Relevanz der Frau als 'Backup' des männlichen Rechtssubjekts beziehen, nahe, daß diese Struktur ein für die gesellschaftliche Praxis bedeutsames Schema darstellt. In diesem Punkt bestätigt sich neuerlich der Eindruck des hohen Stellenwertes, den die spezielle verwandtschaftliche Systematik als zentraler Träger der gesellschaftlichen Ordnung besitzt.

\* Regularien der Rachepflicht in Rechts- und Sagakontext: Obligatorisches Gesetz, normatives Recht, informelle Norm?

Carol J. Clover faßt zusammen, daß Regelungen für die Fehde in der *Grágás* nicht genannt werden. Typischerweise seien sie als Elemente der tradierten, nicht schriftlich festgehaltenen Rechtsnorm aufzufassen.<sup>1</sup> Die Begründung dafür, daß diese Regularien im frühen 12. Jahrhundert und später in Island nicht schriftlich niedergelegt worden sind, dürfte in folgendem Zusammenhang liegen:<sup>2</sup> Auf der einen Seite wirken sich wahrscheinlich zentralisierende Interessen der einflußreichen isländischen Gruppen aus, die an der Aufzeichnung der Rechtstradition beteiligt sind. Dabei spielen sicherlich auch das Konkurrieren um Autorität und entsprechende Strategien innerhalb Islands eine nicht geringe Rolle. Das kann allerdings (wie ausgeführt worden ist) immer nur soweit gehen, wie die traditionelle Rechtsnorm es zuläßt. Auf der anderen Seite machen sich in Island vermutlich (mehr und mehr) die konkurrierenden Einflüsse von außen, speziell von Norwegen, bemerkbar. Das müßte bedeuten, daß sich auch das Rivalisieren zweier Gesellschaftssysteme mit konträren Ausgleichsnormen bzw. Strafgesetzen auf die Verschriftlichung der tradierten isländischen Rechtsauffassung auswirkt.<sup>3</sup> Den informellen Charakter von Vergeltungsmaßnahmen in der Fehde betont auch Judith Jesch, die herausstellt, daß sich die Gesetze - im Vergleich zur tradierten Rechtsnorm - also mit offiziellen, festgeschriebenen Strafen für Schädigungen bzw. Rechtsverletzungen beschäftigen.<sup>4</sup>

In der *Grágás* ist ein Recht auf Blutrache, aber keine ausdrückliche Racheverpflichtung bezeugt.<sup>5</sup>

"An aggrieved person automatically gained a right to vengeance for certain kinds of transgression, especially assault, injury, verbal or other insult, and sexual offenses offered or committed against those kinswomen for whom the laws gave a man the specific right to kill. The aggressor lost his immunity. The duration of this right to vengeance was limited according to the nature of the offense and sometimes restricted to the place of action".<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Vgl. C. J. Clover a. a. O., 1986a, S. 46.

<sup>2</sup> S. o., Kapitel III, 4a.

<sup>3</sup> Vgl. detailliert Kapitel III, 5.

<sup>4</sup> Vgl. J. Jesch a. a. O., 1991, S. 190: "The laws deal, not unnaturally, with legal retributions for injuries, not the informal ones for feud".

<sup>5</sup> Vgl. dazu *Laws of early Iceland* a. a. O., 1980, S. 258 ("right to kill"); vgl. dazu auch die Bemerkung von W. I. Miller a. a. O., 1983a, S. 162 f.: "The duty to take up feud and the liability to suffer its consequences was largely a function of kinship".

<sup>6</sup> *Laws of early Iceland* a. a. O., 1980, S. 258 ("right to kill"), mit speziellen Verweisen auf hierbei relevante Klauseln.

Dagegen thematisieren die *Íslendingasögur* bekanntlich sowohl das Recht als auch die Pflicht, sich zu rächen. Kompromisse und Vergleiche, die einen Konflikt durch Bußzahlungen beilegen sollen, gelten im Saga-Sozialsystem vor allem dann als wenig zufriedenstellend, wenn damit die Erschlagung von einem oder sogar mehreren Angehörigen ausgeglichen werden soll. W. I. Miller weist auf das stereotyp in den Sagas in entsprechenden Konstellationen herausgestellte Unbehagen der Protagonisten hin: "People were never completely at ease with trading their kin's blood for money".<sup>1</sup> In solchen Fällen erweist sich die materielle Kompensation lediglich als eine Art Intermezzo, bevor man nach dieser Verzögerung schließlich (im Idealfall der *Ísländersagas*) den Vertrag bricht und die Fehde initiiert. Die geringe Akzeptanz dafür, Erschlagungen durch bloß materielle Entschädigungen beizulegen, gehe nicht zuletzt auf (mehr oder weniger potentiell oder explizit) drohende Zwangsmaßnahmen zurück,<sup>2</sup> mit denen Geschädigte seitens einflußreicher Gegner rechnen müssen, falls sie einer gebotenen Einigung nicht zustimmen.

In der Nordistik wird ferner darauf hingewiesen, daß auf die Angehörigen, die jeweils für die Kompensation von Schädigungen ihrer Partei durch Verletzungen und Totschläge verantwortlich sind, nur indirekt Rückschlüsse gezogen werden können. So nimmt etwa P. Meulengracht Sørensen an, daß das Bußverzeichnis und der Erbkatalog auf die Systematik der Blutrache hinweisen: "The rules are a juridical parallel to the system that governed blood vengeance".<sup>3</sup> C. J. Clover schlägt vor, sich auch bezogen auf die Abfolge bei den Zuständigkeiten für die Rache daran zu orientieren, was vor allem das *baugatal*, aber auch der *arfa þátrr* vorgeben, um die maßgeblichen verwandtschaftlichen Ränge zu erfassen:

"(I)nsofar as a wergild list ranks an individual's kinsmen according to their degree of relatedness to the slain person, it may also be assumed to reflect, at least roughly, not only the schedule of inheritance but also the schedule of feud itself - the order, that is, in which the survivors are obliged to take retaliatory action".<sup>4</sup>

#### \* Die männlichen Vertreter der Totschlagsklage und ihre Rechte und Pflichten

Im *vígslóði* heißt es ausdrücklich,<sup>5</sup> daß bei der Verfolgung eines Totschlags, die eine Buße erbringen soll, das Schema der Verantwortungen gemäß dem Erbrecht gelte.<sup>6</sup> Außerdem erwähnt der *vígslóði*: "*Bøtr allar vm vígsacar eigo*

<sup>1</sup> W. I. Miller a. a. O., 1983a, S. 183 f., und s. auch S. 183, Anm. 100, wo es heißt: "Saga characters speak disparagingly of those who would carry their kinsmen in their purse. See, e.g., *Grettir* (...), ch. 24; *Vápnfirðinga* (...), ch. 18".

<sup>2</sup> Vgl. W. I. Miller a. a. O., 1983a, S. 183, Anm. 100; er führt hier weiter aus: "The Norwegian Gulathing law went so far to provide that no 'man or woman' could accept wergeld more than three times 'unless he has taken revenge in the meantime.' (...) In Denmark the party who accepted compensation rather than taking vengeance was entitled to a 'levelling oath' from his opponent that he, too, would accept compensation if he were in the same position".

<sup>3</sup> P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1993b, S. 24.

<sup>4</sup> C. J. Clover a. a. O., 1986a, S. 47.

<sup>5</sup> Vgl. *Grágás* Ia: 86-112, S. 144-192 (s. o.).

<sup>6</sup> S. o., Kapitel III, 4b; ich verweise hier zur Erinnerung erneut auf *Grágás* 1a: 94, S. 168; vgl. außerdem *Laws of early Iceland* a. a. O., 1980, Kap. 94, S. 157.

*arftoco menn hvart sem þeir ero karlar eða konor huergi er söc söcir eða huergi sem aðile er*.<sup>1</sup> Die Rangfolge, die das Recht oder die Pflicht regelt, als *vígsakaraðili* einzutreten, d. h. als "Hauptklageberechtigter in einer Totschlagsache",<sup>2</sup> spezifiziert der *vígslóði* wie folgt:

Primär ist als Klagevertreter ermächtigt der Sohn - und Erbe - eines Getöteten: "*Sonr manz er aðile vig sacar xvi. vetra gamall. eða ellre frials borenn oc arfgengr sva hyGiN at hann kuNe fyrir raða*".<sup>3</sup> Ergänzt wird, daß unter bestimmten Umständen auch ein Sohn *unter* sechzehn Jahren die Totschlagsklage übernehmen darf, sofern sein Rechtsvertreter zustimmt, der als *aðili*, d. h. als der nächste Hauptklagevertreter, autorisiert ist<sup>4</sup> - oder aber wenn es der Repräsentant des Jüngeren ablehnt, als *aðili* zu fungieren.<sup>5</sup>

Zu diesem Thema macht die *Eyrbyggja saga* eine interessante Bemerkung.<sup>6</sup> Sie berichtet (im plausiblen Erzählzusammenhang, was dabei interessant ist) von einer Änderung des bis dahin geltenden Rechts, die dazu berechnigte Männer veranlaßt hätte, "*þá færðu landsstjórnarmenn lög*".<sup>7</sup> Seither sei es nicht mehr zulässig, daß ein junger Mann *unter* sechzehn Jahren eine Totschlagsklage vertritt<sup>8</sup>. Folgte man dieser Darstellung, so müßte es sich bei den Reglements im *vígslóði* eindeutig um historisch ältere Bestimmungen handeln.

Nach dem ältesten - und zuletzt dem jüngsten, normalerweise mindestens sechzehnjährigen - Sohn eines Getöteten also sieht der *vígslóði* weitere männliche Verwandte des Geschädigten (Ego) für die Rolle als *aðili* bzw. Klagevertreter vor<sup>9</sup>. Es folgen Egos Vater und nach ihm, als Gruppe, Egos ehelich geborene Brüder vom gleichen Vater, gefolgt von der Gruppe der ehelich geborenen Brüdern von der gleichen Mutter;<sup>10</sup> danach sind Egos unehelich geborene männliche Verwandte in der Pflicht, zuerst Egos uneheliche Söhne, dann Egos uneheliche Brüder vom gleichen Vater und danach die

<sup>1</sup> *Grágás* 1a: 95, S. 171; vgl. *Laws of early Iceland* a. a. O., 1980, Kap. 95, S. 158: "Heirs whether men or women have all the compensation in killing cases, no matter who prosecutes the case or who the principal is".

<sup>2</sup> Vgl. W. Baetke a. a. O., 1987, S. 735 f.: "*vígsakar-aðili*".

<sup>3</sup> *Grágás* 1a: 94, S. 167; vgl. *Laws of early Iceland* a. a. O., 1980, Kap. 94, S. 156: "A man's son is the principal in a killing case, sixteen winters old or older, freeborn, and a lawful heir, of such mental capacity that he can take charge of [his inheritance]". Vgl. dazu beispielsweise W. I. Miller a. a. O., 1983a, S. 177 f. und S. 177 f., Anm. 79; er verweist dabei auf die *Eyrbyggja saga*, Kap. 38.

<sup>4</sup> Vgl. *Grágás* 1a: 94, S. 168 f.; vgl. *Laws of early Iceland* a. a. O., 1980, Kap. 94, S. 157: "It is lawful for a son to prosecute a killing case if he is *between twelve and sixteen winters old* if the principal permits it, but he doesn't need to take over the case formally to anyone. (...) If a man is not of age and a case arises in which he would be principal if he were old enough, then the suit falls to the man next of kin who is of age".

<sup>5</sup> Vgl. *Grágás* 1a: 94, S. 168 f.; vgl. *Laws of early Iceland* a. a. O., 1980, Kap. 94, S. 157: "If a principal in a case will not prosecute a suit involving personal compensation, belonging to a young man under sixteen winters or older to take up the case and so prepare it as if he had just heard of it for the first time, if he knows that the other had balked his case for him. It is lawful for him to transfer the case to someone else if he wants to".

<sup>6</sup> Auf diese Saga komme in diesem Abschnitt (III, 4c) sowie im weiteren noch zurück; vgl. etwa Kapitel IV, 2, sowie Kapitel V. 2-4.

<sup>7</sup> *Eyrbyggja saga* a. a. O., Kap. 38, S. 104; vgl. *Die Geschichte vom Goden Snorri* a. a. O., Kap. 38, S. 95.

<sup>8</sup> Vgl. *Eyrbyggja saga* a. a. O., Kap. 38, S. 103 f.; vgl. *Die Geschichte vom Goden Snorri* a. a. O., Kap. 38, S. 95.

<sup>9</sup> Vgl. dazu auch P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1993a, S. 168.

<sup>10</sup> Vgl. *Grágás* 1a: 94, S. 167 f.; vgl. *Laws of early Iceland* a. a. O., 1980, Kap. 94, S. 156.

unehelichen Brüder von der gleichen Mutter. Falls diese Männer nicht vorhanden sind, nicht mehr leben oder sich im Ausland aufhalten, so gelten gemäß der Erbfolge die weiteren rechtmäßigen Verwandten als zuständig: "*þa a söcina eN nánasti niðr frialsboreNa oc arfgengra oc samlendra*".<sup>1</sup> Grundsätzlich steht dann, wenn mehrere Männer mit dem geschädigten Ego gleichnah verwandt sind, demjenigen die Übernahme der Hauptverantwortung für die Klage frei, der sich in der Angelegenheit engagieren möchte.

Soziale Verwandte und Verschwägerte würden normalerweise nicht als *aðili* nominiert, seien aber zur Teilnahme an einer Fehde verpflichtet, erläutert W. I. Miller mit Bezug vor allem auf die *Isländersagas*.<sup>2</sup> Entsprechend werde die Mannschaft, die die Blutrache ausführen müsse, regelmäßig größer gewesen sein als die, bei der das Recht auf oder die Pflicht der Kompensation liege.<sup>3</sup>

Im *vígslóði* heißt es, daß das Recht der Rache für eine Erschlagung dem Hauptkläger *aðili* zufällt: "*En þeir eigo vigs at hefna er vigsacar ero aðilia*".<sup>4</sup> Der *aðili* kann folglich, muß aber nicht gleichzeitig als *Rächer* aktiv werden; dazu wird spezifiziert: "*enda er rétt at aðrir hefne hans ef vilia. til iafnlengðar aNars døgrs*".<sup>5</sup> Danach fällt das Recht auf Rache möglicherweise den weiteren Angehörigen zu, die von der Schädigung betroffen sind, u. a. (sehr) jungen Männern ab oder auch unter zwölf Jahren.<sup>6</sup>

Damit ist aber noch nichts ausgesagt über die Rechte oder Pflichten der Frau bei der Klageverfolgung oder der Blutrache. Darauf komme ich nun zu sprechen.

#### \* Fazit zur Relevanz männlicher und weiblicher Verwandter als rechtlich legitimierte Repräsentanten:

#### -> Parallelen der Einteilung und Verantwortung in *arfa þátrr*, *baugatal* und *vígslóði*

Im *vígslóði* heißt es explizit,<sup>7</sup> und das erscheint mir als sehr wichtig, daß die Verantwortlichkeiten bei Totschlägen, Kompensationen und Erbschaften in den betroffenen Gruppen im wesentlichen übereinstimmen. Damit wird ausdrücklich auf die in den Abschnitten *arfa þátrr*, *baugatal* und *vígslóði* insgesamt - und in diesem Sinne uneingeschränkt - relevante Struktur, die demnach gerade nicht von Rechtspassus zu Rechtspassus variiert, hingewiesen.

<sup>1</sup> Vgl. *Grágás* 1a: 94, S. 168; vgl. *Laws of early Iceland* a. a. O., 1980, Kap. 94, S. 157: "then the suit lies with the nearest descendant among those who are freeborn, lawful heirs".

<sup>2</sup> Vgl. etwa W. I. Miller a. a. O., 1983a, S. 178, Anm. 82; s. auch P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1993b, S. 24.

<sup>3</sup> Vgl. W. I. Miller a. a. O., 1983a, S. 164.

<sup>4</sup> *Grágás* 1a: 86, S. 147; vgl. *Laws of early Iceland* a. a. O., 1980, Kap. 86, S. 141: "Those who have the right to avenge a killing, are the principals in a killing case".

<sup>5</sup> *Grágás* 1a: 86, S. 147; vgl. *Laws of early Iceland* a. a. O., 1980, Kap. 86, S. 141: "it is also lawful for vengeance to be taken by other men within twenty-four hours".

<sup>6</sup> *Grágás* 1a: 91, S. 166; vgl. *Laws of early Iceland* a. a. O., 1980, Kap. 91, S. 155; vgl. dazu auch W. I. Miller a. a. O., 1988, S. 761 ff.

<sup>7</sup> Vgl. *Grágás* 1a: 94, S. 168; vgl. *Laws of early Iceland* a. a. O., 1980, Kap. 94, S. 157: "A killing case, and compensation, too, is divided among the branches of a family in the same way as inheritance, even though there is one man from one branch and more than from another branch".

Die im *vígslóði* benannten Zuständigkeiten der Angehörigen entsprechen also u. a. den im *arfa þáttr* aufgeführten. Das Grundmuster der genealogischen und sozialen Rangfolge, das die hier besonders interessierenden Klauseln der *Grágás* bestimmt, ist bereits diskutiert worden:<sup>1</sup> Primär vorgesehen sind die patrilinearen männlichen und nach ihnen die matrilinearen männlichen Verwandten, sekundär - und dabei mehr oder weniger unmittelbar oder aber mittelbar, d. h. vertreten durch die affinalen männlichen Verwandten - das weibliche Pendant in der entsprechenden genealogischen Position.

Auch im *vígslóði* wird auf diese Weise also das dominierende patrilineare Prinzip durch patrilinear und dann matrilinear verwandte Männer gestützt, so etwa dann, wenn ein Getöteter kein (rechtlich) legitimes Mitglied der Gruppe um seinen Vater (d. h. offenbar seiner Patriline) war: "*Ef sa maðr verðr vegiN er eigi er comiN i ætt ar logom þótt hann se kendr nokorom manne at syne. Þa eigo moðor frændr vigsocna ac sva bœtr enda feR sva erfð*".<sup>2</sup>

Bedeutet dies aber auch, daß stellvertretend die entsprechenden weiblichen Angehörigen eine Totschlagsklage übernehmen müssen oder dürfen?

Im *vígslóði* vertreten, ähnlich wie im *baugatal*, die affinalen männlichen Verwandten die rechtliche Stellung der Frau.<sup>3</sup> Bei einer Schädigung etwa, die von der Abstammungsgruppe einer Ehefrau verursacht worden ist, wird neben ihren unmittelbar verantwortlichen, nächsten genealogischen (männlichen) Verwandten unter bestimmten Voraussetzungen auch, gleichsam erst mittelbar, ihr Ehemann vorgeladen.<sup>4</sup>

Die rechtliche Bedeutung von Verschwägerten zeigt sich im *vígslóði* z. B. auch daran, daß als Rechtsvertreter eines physisch (oder auch mental) nicht oder nicht mehr agilen Mannes ("*oförs manz*"<sup>5</sup>) im Schadensfalls nach dessen Sohn und Stiefsohn und vor dem Ziehsohn der Schwiegersohn genannt wird: "*EiN er sonr maNZ. ii. stiup sonr. iii. námágr sa er adottor hans. en eN .iiii. lögfostre sa er boandeN hefir fœddan*".<sup>6</sup> Ein Schwiegersohn muß außerdem die Unversehrtheit seiner Ehefrau gewährleisten (die er meiner Argumentation nach 'zu treuen Händen' von ihrem Vater oder Bruder erhalten hat, nicht zuletzt auch als Symbol der Allianz der Männer). Bei einer Verletzung oder gar Erschlagung einer Ehefrau sollen der Ehemann bzw. die Söhne klagen.<sup>7</sup> Ferner ist ein Schwiegersohn oder Schwager berechtigt (oder, blickt man auf die *Isländersagas*, bezogen auf die Ehre seiner Verschwägerten unbedingt verpflichtet), eine Schädigung seiner affinalen Verwandten gegebenenfalls

<sup>1</sup> S. o., Kapitel III, 4a.

<sup>2</sup> *Grágás* 1a: 94, S. 169; vgl. *Laws of early Iceland* a. a. O., 1980, Kap. 94, S. 158: "If a man is killed who has not joined a family in accordance with law, even though he is openly fathered on a particular man, the killing case lies with his mother's kinsmen and the atonement as well - that is the way inheritance goes too".

<sup>3</sup> S. o., Kapitel III, 4b, und vgl. im weiteren, III, 4d, Tab. 6.

<sup>4</sup> *Grágás* 1a: 89, S. 161; vgl. *Laws of early Iceland* a. a. O., 1980, Kap. 89, S. 151: "in addition her husband, if he has his settled home with her".

<sup>5</sup> *Grágás* 1a: 89, S. 160; vgl. W. Baetke a. a. O., 1987, S. 454: "*ófœrr*, adj." - "1. nicht imstande sein sich fortzubewegen od. etw. zu unternehmen, nicht reisefähig".

<sup>6</sup> *Grágás* 1a: 89, S. 160; vgl. *Laws of early Iceland* a. a. O., 1980, Kap. 89, S. 151: "one is his son, two his stepson, three his close kinsman by marriage, married to his daughter, and four is his legal foster-son, whom the household has brought up". Vgl. zur Kategorie *sakaukar* (und zur Kompensation lt. dem *baugatal*) Kapitel III, 4b.

<sup>7</sup> *Grágás* 1a: 95, S. 170; vgl. *Laws of early Iceland* a. a. O., 1980, Kap. 95, S. 158.

durch einen Totschlag auszugleichen.<sup>1</sup> Umgekehrt betrifft das Recht auf Rache genealogische *und* affinale Verwandte.

Ist eine Frau unverheiratet oder verwitwet, so daß keine affinalen Verwandten zur Verfügung stehen, und sind ihre nächsten männlichen Angehörigen als ihre Rechtsvertreter nicht mehr am Leben, dann übernimmt sie selbst bei kleineren Schäden - aber womöglich, im Sinne der zitierten Systematik des Rechts, auch darüber hinaus - die Position als (weiblicher) *aðili*. Im Regelfall, so wird in der Nordistik ausgeführt, sei die Frau jedoch von Rechts wegen nicht befugt, als Rechtssubjekt aufzutreten<sup>2</sup> oder gar eine Rache aktiv auszuführen.<sup>3</sup> Allerdings sieht der *vígslóði* unter bestimmten Bedingungen für die Unverheiratete oder die Witwe doch vergleichsweise größeren Handlungsspielraum vor, wobei aber vorausgesetzt wird, daß sie eine Beilegung des Konfliktes, nicht etwa die Rache, anstrebt: "*Eckia asialf oc mæer tuitög eða ellre at raða fyrir söcom sinom ef hlavpit er til þeirra eða veit sör en miNi hvart sem þær vilja selia eða sættaz á. taca eigi miNa en lögrétt*".<sup>4</sup> Wenn die Frau heiratet oder als Witwe erneut heiratet, oder sobald die schwangere Witwe, die diesen Status beibehält, einen Sohn geboren hat und der mündig geworden ist, fallen rechtliche Verpflichtungen sowie Ansprüche gewissermaßen zurück entweder an den Ehemann oder den Sohn, d. h. an ihre männlichen Repräsentanten.<sup>5</sup>

#### -> Die *Eyrbyggja saga* und die Neuregelung des Rechts weiblicher Klageverfolgung

Die *Eyrbyggja saga* erzählt von den Umständen, die zu der oben erwähnten Neuregelung des Rechts weiblicher Klageverfolgung führte. Zunächst läßt die Rechtsnorm, die in der speziellen Situation der Saga thematisiert wird, die Frau als Klägerin zu. Weil die Klage aber problematisch verläuft und letztlich scheitert, erklärt die Saga, daß das Recht geändert und fortan der weibliche *aðili* kategorisch ausgeschlossen worden sei. W. I. Miller skizziert die - offenkundig rationalisierende - Begründung der *Eyrbyggja saga* für die Etablierung des Gesetzes, das die Verfolgung einer Totschlagsklage seitens einer Frau auch dann unterbindet, wenn sie die rechtmäßige Erbin des Getöteten ist.<sup>6</sup> Die *Eyrbyggja saga* berichtet von einem ehemals einflußreichen und zahlenmäßig großen Verband von Verwandten, der durch eine Fehde dramatisch dezimiert wird. Zuletzt existieren nur noch weibliche Mitglieder der Gruppe. Die Frauen agieren als Klägerinnen für ihre erschlagenen

<sup>1</sup> *Grágás* 1a: 90, S. 164 f.; vgl. *Laws of early Iceland* a. a. O., 1980, Kap. 90, S. 154 f.

<sup>2</sup> Vgl. etwa W. I. Miller a. a. O., 1988, S. 762, Anm. 39: "Women, like small children, were not proper vengeance targets in the feud, although one gets the feeling that this was less out of concern for women than for men's honor".

<sup>3</sup> Vgl. dazu P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1983, S. 21: "(A) woman cannot herself take revenge, she must do it through the agency of a man".

<sup>4</sup> *Grágás* 1a: 94, S. 170; vgl. *Laws of early Iceland* a. a. O., 1980, Kap. 94, S. 158: "A widow or an unmarried girl of twenty or more is to have charge of her own lawsuits if they are assaulted or wounded with minor wounds, whether they wish to transfer or settle"; vgl. weitere Verweise bei W. I. Miller a. a. O., 1983a, S. 178, Anm. 79.

<sup>5</sup> Vgl. *Grágás* 1a: 94-95, S. 168 ff.; vgl. *Laws of early Iceland* a. a. O., 1980, Kap. 94-95, S. 157 ff..

<sup>6</sup> Vgl. W. I. Miller a. a. O., 1983, S. 177 f. und S. 177 f., Anm. 79; er verweist (das ist auch hier wieder von Interesse) auf die *Eyrbyggja saga*, Kap. 38 (ich ergänze: S. 103 f.)

Angehörigen, doch sie vermögen beim *þing* bloß geringe, jedoch dem Renommé der Getöteten (darunter nicht zuletzt der einflußreiche Gode Arnkell) keinesfalls adäquate Kompensationen zu erzielen. Dieses Ungleichgewicht zwischen dem Status einer Person und der Höhe des Ausgleichs für deren Schädigung wiegt gemäß der Saga gesellschaftlich so schwer, daß es zu einer Änderung der Rechtsnorm kommt und ein neues Gesetz eingeführt wird, nach dem Frauen (und junge Männer unter sechzehn Jahren) unter keinen Umständen berechtigt sind, als *vígsakaraðili* aufzutreten.<sup>1</sup>

Das bekräftigt der *vígslóði* in der *Grágás*, wie oben aufgezeigt, nicht in vollem Umfang, da er die Witwe oder Unverheiratete in einigen Fällen als weiblicher Kläger autorisiert - wobei aber betont wird, daß die Betreffende keine geringere Buße als die rechtlich festgelegte akzeptieren darf.<sup>2</sup>

Das Ergebnis dieses Vergleichs überrascht insofern, als im allgemeinen die *Íslendingasögur* gegenüber der *Grágás* von größerem Einfluß und höheren Ansprüchen der Frau als soziales Subjekt berichten.

---

<sup>1</sup> Vgl. *Eyrbyggja saga* a. a. O., Kap. 38, S. 103 f.

<sup>2</sup> Vgl. *Grágás* 1a: 94, S. 170: "*taca eigi miNa eN lögrétt*"; vgl. *Laws of early Iceland* a. a. O., 1980, Kap. 94, S. 158: "They must not take less than the personal compensation fixed by law".



d. Resümee: Die Frau als Rechtssubjekt *Rächerin*?

\* Zum Prinzip: Die Frau als stellvertretendes Rechtssubjekt in Erb- und Kompensationsfall - und als *Rächerin* bei Totschlag? \* Ein Modell der strukturellen Parallelen genealogischer und sozialer Systematik in der *Grágás* \* Fazit: Zur *hvöt* der Frau in den *Íslendingasögur* - und in der *Grágás*? -> Die Kontrastierung von Saganorm und Rechtsnorm zum Thema *hvöt*, -> Weibliche Forderungen per *hvöt* und männliche Interessen und Loyalitäten \* Perspektive: Der Schwäger-Rache-Konflikt als Phänomen im Saga-Sozialsystem und in segmentären Gesellschaften

\* Zum Prinzip: Die Frau als stellvertretendes Rechtssubjekt in Erb- und Kompensationsfall - und als *Rächerin* bei Totschlag?

Welchen Schluß läßt nun insgesamt die Kontrastierung der Rechtsabschnitte *arfa pátrr*, *baugatal*, *vígslóði* und auch *fasta pátrr* zu? Festgestellt worden sind strukturelle Parallelen, die die Zuständigkeit sekundär und unmittelbar der Frau betreffen, oder aber mittelbar ihrer männlichen Verschwägerten. Ergibt sich daraus, daß sie nicht nur als Erbin oder bei einer eher geringfügigen Schädigung für die Kompensation verantwortlich ist, sondern auch, direkt oder indirekt, als *Rächerin*? Mit anderen Worten: Sollte der Frau als 'Ersatzmann' - der informellen Rachenorm nach, weil Entsprechendes nicht ausdrücklich im *vígslóði* aufgeführt wird - daneben auch die aktive Rache zufallen? C. J. Clovers Postulat legt diese Möglichkeit nahe:

"(T)he very law - or at least one part of the law at one time - may be said to contemplate a situation in which, in the absence of proper male heirs, a woman becomes a surrogate son not only in the transaction of wergild, but also in the matter of inheritance and also in the prosecution of feud".<sup>1</sup>

Womöglich obliegt der Frau im Sinne des *vígslóði* bzw. der Strukturen der *Grágás* die insofern eher indirekte Rache, als die Fehde von ihrem Ehemann und anderen Verschwägerten ausgeführt werden soll oder kann.<sup>2</sup> Das jedenfalls indizieren die *Isländersagas* - wie nicht zuletzt deutlich wird, wenn man an das Schwäger-Rache-Problem denkt, auf das ich gleich noch einmal zu sprechen komme. Demnach würden die Sagas hinsichtlich der weiblichen sozialen Funktion letztlich doch, wenn auch fraglos (im Sinne der Gattungsnorm) überzeichnet, eine Gemeinsamkeit mit den Normen aufweisen, die sich anhand der *Grágás* vergleichsweise eher indirekt erschließen lassen.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> C. J. Clover a. a. O., 1986a, S. 47.

<sup>2</sup> S. o., Kapitel III, 4c; demnach sind affinale Verwandte nicht verpflichtet, die Klage zu vertreten, aber sie müssen sich an der Fehde beteiligen.

<sup>3</sup> S. o., Kapitel III, 4a, vor allem die 'Zwischenbilanz'.

\* Ein Modell der strukturellen Parallelen genealogischer und sozialer Systematik in der *Grágás*

Eine modellhafte Skizze verdeutlicht die strukturellen Parallelen in den oben diskutierten Klauseln der *Grágás*. Diese scheinen, wie sich gezeigt hat, auch in den Kontexten des Rechts zu bestehen, in denen die Systematik vergleichsweise 'verkürzt' wiedergegeben ist. Die Frau spielt regelmäßig insofern eine Rolle, als ihr Ehemann und weitere Verschwägerte ausdrücklich in die Pflicht genommen werden.

| <i>arfa þátr</i> <sup>1</sup>  | <i>baugatal</i> <sup>2</sup>  | <i>vígslóðir</i> <sup>3</sup>   | <i>festa þátr</i> <sup>4</sup>  |
|--|---|---|---|
| Abwechselnde Einsetzung der männl. und der weiblichen Verwandten sowie der Angehörigen väterlicher- und danach mütterlicherseits.                | Einsetzung erst der genealogisch und danach der affinal verwandten Männer. Angehörige väterlicherseits zahlen oder erhalten 3/5, die mütterlicherseits 2/5.             | Einsetzung erst der genealogisch und danach der affinal verwandten Männer; das Prinzip entspricht ausdrücklich dem <i>arfa þátr</i> .   | Einsetzung erst der genealogisch und danach der affinal verwandten Männer.  |
| Für die Frau ist 'unmittelbar' sekundär und temporär, als 'Back-up', das Eintreten in die (primär relevante) männliche soziale Rolle vorgesehen. | Für die Frau ist die Rolle als 'Back-up' erst 'mittelbar' sekundär vorgesehen - in einer separaten Klausel: Demnach erhält sie als 'surrogater Sohn' die Entschädigung. | Für die unverheirete und die verwitwete Frau ist gewisser Handlungsspielraum vorgesehen - sofern es sich um geringfügige Schäden handelt und sie Beilegung, nicht Rache anstrebt. | Für die verwitwete Frau ist ein eingeschränktes Mitspracherecht vorgesehen. Die Mutter der Braut hat in best. Fällen, als Repräsentantin der Tochter, die Aufgabe, die Heirat zu arrangieren. |
| Verschwägerte kommen lediglich indirekt vor (als Rechtsvertreter der Frau).  | Ehemann bzw. Verschwägerte sind direkt als Rechtsvertreter der Frau in der Pflicht. Die unverheiratete Frau kommt als 'surrogater Sohn' vor.                            | Ehemann bzw. Verschwägerte sind als Rechtsvertreter der Frau in der Pflicht - als Beteiligte in der Fehde, nicht in der Funktion als <i>aðili</i> .                               |   |
| Generell sind primär ehelich und sekundär unehelich geborene Verwandte relevant. <sup>5</sup>  |   |   |   |

Tab. 6:

Strukturelle Parallelen der genealogischen und sozialen Systematik in der *Grágás*

<sup>1</sup> S. o., vor allem Kapitel III, 4a.

<sup>2</sup> S. o., vor allem Kapitel III, 4b.

<sup>3</sup> S. o., vor allem Kapitel III, 4c.

<sup>4</sup> S. o., vor allem Kapitel III, 4a, sowie auch Kapitel III, 3c.

<sup>5</sup> S. o., etwa Kapitel III, 4a.

\* Fazit: Zur *hvöt* der Frau in den *Íslendingasögur* - und in der *Grágás*?-> Die Kontrastierung von Saganorm und Rechtsnorm zum Thema *hvöt*

Der Wechsel des weiblichen Status vom Rechtsobjekt zum Rechtssubjekt, der in den herangezogenen Abschnitten der *Grágás* sinnfällig geworden ist und entweder zu der 'potenzierten weiblichen' Genderrolle oder zu der weiblichen Rolle als 'surrogater Mann' führt, läßt auch an die Einflußmöglichkeiten der Frauenfiguren in den *Íslendingasögur* denken. Dabei zeigen die Sagas, verglichen mit der *Grágás*, die Frau noch eindringlicher als soziales Subjekt, und die weiblichen Eigeninitiativen erscheinen in den *Isländersagas* gegenüber den Rechtstexten um ein Vielfaches gesteigert. In den Sagas zeigt sich das aktive, augenscheinlich autonome Eingreifen der Frau häufig als *hvöt*, die sich an ihre nächsten männlichen Verwandten richtet. Die *hvöt* der Frau stellt in den Sagas die zentrale Ausdrucksform weiblicher - und dabei doch kollektiv regulierter - Interessen dar.

Wie in dieser Analyse bereits (zunächst in Ansätzen) dargelegt, kann die weibliche Aktivität von den Männern offenbar ebenso kalkuliert werden wie die männliche Reaktion von der Frau. Daran läßt sich ablesen, daß die sozialen Normen und Werte im Saga-Sozialsystem allgemein bekannt und anerkannt sind<sup>1</sup> und im Erzählkontext auch konsequent praktisch umgesetzt werden - was in gewissem Sinne auch dann gilt, wenn es um Normbrüche geht.

In den *Íslendingasögur* wird die Blutrache seitens der Frau, regelmäßig verbal mittels ihrer *hvatir*, unnachgiebig eingefordert und heraufbeschworen.<sup>2</sup> Sie bringt ihre *hvöt* dann zum Einsatz, wenn ihre männlichen Angehörigen eine materielle oder immaterielle Schädigung vorwiegend durch Bußleistungen ausgleichen und Rache Maßnahmen unterlassen wollen. Die Rechtstexte sehen allerdings eine dem *hvöt*-Schema vergleichbare weibliche Aktivität nicht vor. Wird an der Stelle eine 'Auslassung' in der Kompilation *Grágás* deutlich? Könnte man somit davon ausgehen, daß bei der Verschriftlichung der Rechtsnorm eventuell eine historisch früher relevante und akzeptierte Praxis gleichsam unterschlagen und so geradezu eliminiert worden ist? Sollte diese Form der weiblichen Aktivität bei der sukzessiven 'Aktualisierung' von Recht und Gesetz seit dem frühen 12. Jahrhundert als eine Art 'archaische' Realität aus den Rechtstexten und allmählich aus dem zeitgenössischen Bewußtsein verdrängt worden sein? Oder indiziert das Fehlen jeder Äußerung zur weiblichen *hvöt* in der *Grágás* im Gegenteil, daß die weibliche Rolle als Provokateurin ihrer männlichen Verwandten ausschließlich ein literarisches Klischee repräsentiert?

<sup>1</sup> Vgl. P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1983, S. 21; hier klingt diese normative und ethische Homogenität im Sozialsystem der *Isländersagas* in einer (wenn auch in anderem Zusammenhang geäußerten) Formulierung an: "(T)he woman's way of thinking and moral outlook are (...) identical with the man's"; er bezieht diese Aussage auf die *Hrafinkel saga*. Sie ist aber auch allgemein(er) gesprochen gültig (weshalb ich sie hier erneut angebe).

<sup>2</sup> S. o., bes. Kapitel I, 2 und 3.

-> Weibliche Forderungen per *hvöt* und männliche Interessen und Loyalitäten

Der Blick auf die bei einer Schädigung, einer Verletzung bzw. einem Tabubruch rechtlich vorgesehenen Verpflichtungen, die sich u.a. auf die affinalen Verwandten beziehen, hilft in dieser Frage weiter.

So richtet sich die *hvöt* der Frau in den *Íslendingasögur* nach einer Beeinträchtigung ihrer Abstammungsgruppe häufig an ihren Ehemann, der sich nur sehr zögernd der Aufgabe stellt, die Rache zugunsten seiner Schwägerin zu übernehmen. Vielfach liegt die - je nach Kontext mehr oder weniger ausdrücklich erläuterte - Begründung für das anfängliche Ausweichen des Ehemannes (und dessen Angehöriger) darin, daß diese ein Loyalitätsproblem haben.<sup>1</sup> Dabei sind sie etwa verpflichtet, ihre Solidarität einerseits mit ihren affinalen Verwandten, andererseits aber auch mit deren Schädigern zu beweisen. Ein im Grunde unlösbarer Konflikt, der geradezu typisch ist für affinale Allianzen im "Sagauniversum". Denn eine Eheallianz bedeutet stets - was auf der einen Seite ausdrücklich gewünscht ist -, daß sich Beziehungen im gesellschaftlichen Netzwerk überschneiden. Das führt auf der anderen Seite im Saga-Sozialsystem nicht selten zu Schwierigkeiten, weil sich dadurch außerdem konkurrierende Solidaritätspflichten etablieren (wie die Netzwerkanalyse der *Heiðarvíga saga* gezeigt hat<sup>2</sup>). Ein Ehemann schuldet letztlich, entsprechend der mit der Heirat getroffenen Vereinbarung, den Verwandten seiner Ehefrau Loyalität, wobei er zugleich für die Interessen der eigenen Herkunftsgruppe einzustehen hat.<sup>3</sup>

Diese Problematik, mit der Schwäger konfrontiert sind, motiviert im Saga-Sozialsystem zum einen Bemühungen der Männer um Vermittlung. Sie streben als *aðili* - bis zu einem bestimmten Punkt - den Ausgleich an, um das Gleichgewicht zwischen den Konfliktparteien wiederherzustellen.<sup>4</sup> Zum anderen wird jedoch dann, wenn eine Einigung unmöglich ist, ein Ehemann - nicht zuletzt gedrängt durch die *hvöt* seiner Ehefrau - seine Loyalität gegenüber den Allianzpartnern nach besten Kräften beweisen. Charakteristisch für die Gepflogenheiten in den *Isländersagas* ist es, daß ein Ehemann und Schwager mit größtem Engagement und gleichsam ohne Rücksicht auf eigene - bzw. seine genealogischen Verwandten betreffende - Verluste, an der Seite seiner Schwägerin und unter Einsatz seines Lebens für deren Interessen kämpft.

\* Perspektive: Der Schwäger-Rache-Konflikt als Phänomen im Saga-Sozialsystem und in segmentären Gesellschaften

Der Schwäger-Rache-Konflikt im "Sagauniversum" impliziert offenbar zweierlei: Zum einen weist er auf eine agnatische Sozialordnung mit dem entsprechenden Normen- und Wertesystem hin, denn andernfalls entstünden weder die

<sup>1</sup> Vgl. zum Schwäger-Rache-Problem bes. Kapitel II.

<sup>2</sup> S. o., Kapitel II.

<sup>3</sup> Vgl. dazu auch W. I. Miller a. a. O., 1983a, S. 163, Anm. 17, und S. 165. Vgl. ferner P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1993b, S. 22: "This tragic possibility is a conspicuous theme in Old Norse literature".

<sup>4</sup> Vgl. P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1993a, S. 171.

skizzierten Loyalitätsprobleme, noch zögen sie die typischen Reaktionen und Konsequenzen, die ein zentrales Thema der *Isländersagas* sind, nach sich. Zum anderen deutet sich an, daß die - für segmentäre Gesellschaften charakteristischen - sozialen Prozesse und Prinzipien letztlich nur vermeintlich für das Gemeinwesen absolut destruktiv sind. Dagegen zeichnet sich aber daneben, daß die Sagas mit dem Schwäger-Rache-Konflikt potentielle Gefahren für die Gemeinschaft problematisieren, vor allem auch ab, daß die Überschneidungen von Netzwerkbeziehungen und Solidaritätspflichten ein gesellschaftliches Regulativ darstellen. Diese führen dazu, daß Vermittler aktiv werden, die den Ausgleich anstreben und schließlich die Einigung erzielen. Die Krise kulminiert folglich gerade nicht darin, daß das Gemeinwesen zerstört wird, sondern sie wird zuletzt 'konstruktiv korrigiert'. Während die *Rächerin* die Fehde vorantreibt und so die traditionelle Norm und Ethik bewahren hilft, trägt der Mediator dazu bei, die traditionelle Sozialordnung zu bewahren.<sup>1</sup>

Die den *Isländersagas* inhärente Bewertung des Erzählschemas ist jedoch mit dieser Beschreibung noch nicht erfaßt. So könnte sich in bezug auf die Frage, wie das Muster in den Erzählungen bewertet wird, der Eindruck ergeben, daß sich im Schwäger-Rache-Konflikt und mit seiner Lösung im "Sagauniversum" eventuell auch ein Anliegen des Verfassers/Erzählers bzw. seiner Zuhörerschaft im hochmittelalterlichen Island ausdrückt, das 'archaische' Rachesystem zu korrigieren.<sup>2</sup> Das stünde, jedenfalls auf den ersten Blick, letztlich aber nur scheinbar, in einem Widerspruch zum Interesse an Kontinuität, das die *Isländersagas* außerdem konsequent zum Ausdruck bringen.<sup>3</sup> Doch das Saga-Erzählmodell dürfte insgesamt mehrere Bedürfnisse seines ursprünglichen Publikums erfüllt haben: Es hilft dabei - um hier vorab zu erwähnen, worauf noch detailliert eingegangen wird -, Traditionelles an die sich wandelnde historische Situation gedanklich anzubinden, aber zugleich auch, es von äußeren, nicht-isländischen Einflüssen abzugrenzen. Auf die historischen Konstellationen, soweit sie bekannt bzw. zu erschließen sind, wird im weiteren eingegangen.

Dazu sei noch ergänzt (und somit nochmals erwähnt<sup>4</sup>), daß im hochmittelalterlichen Island eine agnatische Sozialordnung sicherlich nicht oder nicht mehr existiert haben wird.<sup>5</sup> Man kann wohl davon ausgehen, daß Kompetenzen der einzelnen Verwandtengruppen mit wachsendem Einfluß der norwegischen Zentralmacht zunehmend beschränkt worden sind. Auf diese Zusammenhänge möchte ich im folgenden Abschnitt 5 näher eingehen.<sup>6</sup> Dabei sollen die Unterschiede und Gemeinsamkeiten segmentärer und stratifizierter Gesellschaften geklärt und mit dem Sozialsystem der *Isländersagas* verglichen, aber auch im Hinblick auf die bezeugten bzw. wahrscheinlichen historischen Sachverhalte speziell in Island diskutiert werden.

<sup>1</sup> Vgl. Kapitel II, 7b-7c.

<sup>2</sup> Ich benutze dabei auch hier wieder den Terminus 'archaisch' im deskriptiven, nicht chronologischen Sinne, was zu betonen ist, um Mißverständnisse zu vermeiden.

<sup>3</sup> Vgl. Klaus von See a. a. O., 1988, S. 150 ff. (und S. 104 f.), vorerst mit dem Stichwort Kontinuität im Norden; ich komme darauf zurück.

<sup>4</sup> Vgl. Kapitel III, 4a.

<sup>5</sup> Vgl. Kapitel III, 5.

<sup>6</sup> Vgl. etwa U. Wesel a. a. O., 1994, S. 76.

## 5. Gesellschaftsmodelle: Segmentäre und stratifizierte Systeme und das Sozialsystem der *Isländersagas*

\* Vorbemerkungen \* Kritische Anmerkungen: Zur Beschreibung der Geschichte Islands bis ins Hochmittelalter als historisches Degenerationsmodell \* Gesellschaftliche "Stratifikation" oder "Komplexität": -> Erklärungsansätze aus Ethnologie und Nordistik, -> Zur historischen Entstehung des Isländischen - Folgerungen der neueren Nordistik, -> Zur soziopolitischen Ordnung der isländischen Gesellschaft - "equivalence" oder "ranking"? \* Zum Rechtsbegriff vorstaatlicher und staatlicher Gesellschaften als Folie für den isländischen Kontext: Darstellungen der Rechtsethnologie \* Zum Rechtssystem in den *Isländersagas*: Positionen der Nordistik und Thesen dieser Studie \* Zur Kontextualisierung: Fehde und Vermittlung als zentrale Funktionen von Recht am Beispiel der *Nuer* und der *Isländersagas* \* Fazit und Perspektive: Zu den Charakteristika der isländischen Gesellschaft im Hochmittelalter und im Saga-Sozialsystem

### \* Vorbemerkungen

Mit Bezug auf die gesellschaftlichen Konstellationen in Skandinavien und Island in der Wikingerzeit erläutert T. A. Vestergaard, wie bereits zitiert, seine Auffassung, zu der er durch die Untersuchung überlieferter altnordischer Quellen gelangt ist: "Structurally, Viking Age and early medieval Scandinavia was in a fluid and open situation between the closed order of a primitive society and the equally closed order of an ideal feudal society, where inter-group social relations are again subordinate to an internal order of specified, obligatory relationships".<sup>1</sup> In einer früheren Arbeit weist er darauf hin, daß sich die spezielle Systematik der Verwandtschaft im Norden im Zuge der 'Entwicklung der Zivilisation' - "with the process of civilization"<sup>2</sup> - verändert habe.

Problematisch erscheint die in diesem Zusammenhang gewählte Terminologie, die zu Mißverständnissen führen könnte, wenn man an die kritischen Ausführungen im obigen Exkurs denkt,<sup>3</sup> in welchem unter anderem die (für meine Studie wegweisenden) Äußerungen von Rüdiger Schott berücksichtigt werden.<sup>4</sup>

In meiner Arbeit soll jetzt auf die mögliche Gleichzeitigkeit einander im Prinzip ausschließender kulturhistorischer und gesellschaftlicher Phänomene eingegangen werden. Wie sich im Vorigen bereits gezeigt hat, koexistieren und korrelieren im Altisländischen - speziell in der *Grágás* und in den *Íslendingasögur* - einander im Grunde ausschließende gesellschaftliche Strukturen.<sup>5</sup> Offenkundig artikuliert sich in der *Grágás* die agnatische *und* die kognatische soziale Systematik, und in den *Íslendingasögur* manifestiert sich ein egalitäres *und* ein stratifiziertes (d. h. ein tendenziell hierarchisches) Gesellschaftsmodell, was nun zu weiter vertiefen ist.

<sup>1</sup> T. A. Vestergaard a. a. O., 1991, S. 34; s. o., Kapitel III, 2.

<sup>2</sup> T. A. Vestergaard a. a. O., 1988, S. 191.

<sup>3</sup> Vgl. Kapitel III, 3, Exkurs.

<sup>4</sup> Vgl. R. Schott a. a. O., 1992, S. 185-211, und bes. S. 186.

<sup>5</sup> Vgl. Wörterbuch der Ethnologie a. a. O., 1987, S. 110-113 (Komplexe Gesellschaft, B. Streck), hier S. 110. Es heißt in bezug auf die Ethnologie, daß man sich diesem Phänomen "erst nach und nach gewachsen" zeigte. Man habe dabei erkannt, daß für die "komplexe Gesellschaft" Max Webers "Definition vom 'Nebeneinandergelten verschiedener, einander widersprechender Ordnungen innerhalb des gleichen Menschenkreises'" zutrifft.

Bei dieser Problematik erweist es sich als hilfreich, auf die Ausführungen von Paul Bohannan einzugehen,<sup>1</sup> um davon einen analytischen Ansatz für die altisländischen Zeugnisse bzw. für die in ihnen artikulierten Vorstellungen, speziell in den *Isländersagas*, abzuleiten. Er beschreibt die Überlagerungen von Kategorien des Rechts bei den nigerianischen *Tiv*. Hier manifestiere sich sowohl das Kompensationsprinzip aus dem traditionellen Stammesrecht als auch das aus der Kolonialzeit stammende Recht. Dabei werde in den Lebensbereichen, die sich den Repräsentanten und Institutionen westlicher Staatsmächte kaum oder nicht erschlossen, traditionelle Rechtsnormen weiterhin gepflegt.<sup>2</sup> Die Systematik aus der vorkolonialen Zeit basiere auf sogenannten "moots", d. h. "auf außergerichtliche(n) Schiedsverfahren in Verwandtschaftsverbänden".<sup>3</sup> Das von der britischen Kolonialverwaltung eingerichtete System dagegen fuße auf dem Gerichtswesen. Beide Institutionen funktionieren bzw. funktionierten nach ganz verschiedenen Prinzipien: "Während die 'moots' vor allem dazu dienten, das *tar* wiederherzustellen, d. h. durch einen Kompromiß den Frieden zwischen den streitenden Parteien zu stiften, fällten die nach europäischem Vorbild installierten Gerichte rechtliche Entscheidungen in Streitfällen".<sup>4</sup>

Wenn man auch im Blick auf Island an diese 'doppelte' Konstellation denkt, dann ergibt sich möglicherweise, so zunächst meine Hypothese, eine in struktureller Hinsicht interessante Parallele. Sie betrifft die exemplarisch skizzierten Überlagerungen von Charakteristika zweier Kulturen, die in Beziehungen zueinander stehen. Ein wohl zentraler Aspekt in bezug auf den isländischen Kontext ist danach auch in der - in diesem Zusammenhang noch näher zu erläuternden - vielschichtigen Verbindung zwischen Island und Norwegen zu sehen, die in meiner Studie vor allem in der isländischen Perspektive betrachtet werden soll, soweit sie sich erschließenden läßt.

#### \* Kritische Anmerkungen: Zur Beschreibung der Geschichte Islands bis ins Hochmittelalter als historisches Degenerationsmodell

In Anlehnung insbesondere an die Darstellungen in den *Íslendingasögur* und der *Landnámabók* beschreibt man in der Nordistik die historische Entstehung der isländischen Gesellschaft im wesentlichen als Folge der norwegischen Emigration.<sup>5</sup> Mit der Landnahme und Besiedlung Islands nahm das isländische Gemeinwesen mehr und mehr Gestalt an. Die Siedler orientierten sich an den ihnen bekannten und gleichsam 'importierten' norwegischen gesellschaftlichen Strukturen, die der Forschung zufolge im Laufe der spezifischen isländischen Geschichte abgewandelt oder auch abgelöst wurden. Als Höhepunkt der

<sup>1</sup> Paul Bohannan (Hg.): *Justice and Judgement among the Tiv*, Oxford University Press, London 1957, S. 6, zit. n. R. Schott a. a. O., 1992, S. 201.

<sup>2</sup> Vgl. auch Wörterbuch der Ethnologie a. a. O., 1987, S. 174-177 (Recht, B. Streck), S. 176 f.: "Wie Bohannan im Falle der nigerianischen Tiv gezeigt hat, hält sich traditionelles Stammesrecht auch im modernen Staat. In vielen außereuropäischen Ländern ist es lediglich überlagert von religiösem oder archaischem Recht, westlichem, aus der Kolonialzeit ererbten Recht und dazu oft vom Kriege recht der gerade herrschenden Junta".

<sup>3</sup> R. Schott a. a. O., 1992, S. 201.

<sup>4</sup> Ebd., S. 202.

<sup>5</sup> Vgl. Hinweise vorab in Kapitel III, 3b und 3c.

gesellschaftlichen Entwicklung gilt die in den *Isländersagas* bezeugte und in der Teilen der - vor allem anglophonen - Forschung sogenannte Zeit des isländischen "Freestate" oder "Commonwealth".<sup>1</sup> Im weiteren seien jedoch die soziale Balance und die politische Autonomie in Island zunehmend minimiert worden,<sup>2</sup> und zwar durch den Einfluß der norwegischen Krone und Kirche. Damit, und durch das Konkurrieren sozial und politisch privilegierter Gruppen in Island um die politische Macht, habe sich das gesellschaftliche Kräftegleichgewicht auf der Insel verändert. Dem historischen Modell nach (das in diesem Zusammenhang, wie mir scheint, die Sachverhalte zu sehr im Sinne eines 'Aufstiegs' und danach 'Niedergangs' schematisiert) führte also die ursprüngliche Lösung der 'künftigen Isländer' von Norwegen in eine Phase der Konsolidierung der isländischen Gesellschaft, die in der Formation des 'isländischen Gemeinwohls', des "Commonwealth", gipfelte. (Meine kritische Sicht des Terminus "Commonwealth" und auch "Freestate" wird im Folgenden, nach einer Skizze exemplarischer Positionen, die diese Begriffe verwenden, erläutert). In der Geschichte sorgten demnach vor allem äußere Einflüsse für Störungen der gesellschaftlichen Balance, die mit dem Vertrag von 1262/64 und der politischen Hegemonie Norwegens über Island endgültig außer Kraft gesetzt war.

Ein auf die besonderen historischen, kulturellen und gesellschaftlichen Bedingtheiten in Island zielendes Degenerationsmodell kann indessen eventuelle faktische, jedenfalls sich (so weit ich sehe) in Teilen der altisländischen Überlieferung manifestierende Koexistenzen verschiedener Verwandtschaftsordnungen und Gesellschaftsmodelle<sup>3</sup> nicht erkennen.

Positionen der neueren und neuesten nordistischen Forschung streben in diesem Sinne, ähnlich wie meine Untersuchung, an, die in der Saga-Überlieferung evidente Komplexität der kulturellen Charakteristika zu erfassen und auch zu erklären. Dafür ist ein methodischer Ansatz, der nur eindimensionale historische Veränderungen voraussetzt, unzureichend und bleibt entsprechend in der Regel außen vor. Auch von meiner Seite soll an dieser Stelle die dem eindimensionalen oder, wenn man so will, 'unilinearen' Vorgehen inhärente Problematik im wesentlichen nicht weiter vertieft werden.<sup>4</sup>

Mich interessiert vielmehr die kritische kulturhistorische Darstellung etwa bei P. Meulengracht Sørensen, der betont, daß der über einen Zeitraum von mehr als drei Jahrhunderten bestehende isländische "Freestate" nicht einfach eine Übergangsphase zwischen "frühmittelalterlicher" Oligarchie und hochmittelalterlichem Zentralkönigtum darstelle. Die isländische Intention sei vielmehr gewesen, erstere langfristig zu etablieren;<sup>5</sup> das politische System des "Freestate" wurde danach nicht durch eine zentrale Autorität, sondern durch die Solidarität zwischen Goden und Bauern sowie ihren Angehörigen stabilisiert. Weiter wird zur isländischen Gesellschaftsstruktur dieser Zeit ausgeführt: "The Free State, unlike any other European society, was acephalous. It was a state

<sup>1</sup> Die Problematik dieser Begriffe, die ich bereits mehrfach erwähnt habe, etwa Kapitel III, 2, wird im Folgenden näher erläutert.

<sup>2</sup> Vgl. etwa K. Hastrup a. a. O., 1990, S. 69-82 (Establishing an ethnicity: the emerge of the "Icelanders" in the early Middle Ages), bes. S. 72, zur isländischen Gesellschaft zwischen 930 und 1262.

<sup>3</sup> S. o., Kapitel III, 4 (mit einem Resümee: Kapitel III, 4d).

<sup>4</sup> Vgl. hierzu detailliert Kapitel III, 3.

<sup>5</sup> Vgl. P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1993b, S. 41.



without a king and without a central executive power".<sup>1</sup> Deren Gleichgewicht aber, das von der Geschlossenheit des Gemeinwesens und der Einmütigkeit der Bevölkerung abhängig gewesen sei, habe im hochmittelalterlichen Europa nicht gewährleistet werden können: "(T)he Icelandic balance presupposed also that outside powers did not interfere with it, and this was a requirement that for many reasons could not be fulfilled in the new Europe of the Middle Ages, were centralizing forces were indeed the strongest".<sup>2</sup> Damit wird sowohl auf die norwegischen Interventionen in Island angespielt, als auch auf die Auswirkungen, die das neue Feudalsystem hatte, das sich vom europäischen Süden aus im kontinentalen Europa etablierte und sukzessive den Norden erfaßte.

Im Hinblick auf die isländische Geschichte geht J. V. Sigurðsson indessen davon aus: "(U)tviklingen på Island i fristadstiden var et første trinn i en statsdannelse".<sup>3</sup> Ihm zufolge wandelten sich die politischen und ökonomischen Verhältnisse Islands in der historisch früheren Zeit sich in Richtung staatlicher Strukturen, wobei u. a. dezentrale kleinere Machtbereiche von größeren zentralen abgelöst worden seien.<sup>4</sup> J. V. Sigurðsson führt die letztlich instabile politische Lage Islands in erster Linie auf die schlechte ökonomische Situation auf der Insel zurück, die daraus resultierte, daß mangelnde oder fehlende Ressourcen im eigenen Land Abhängigkeiten von außen verursachten.<sup>5</sup>

In ähnlichem Sinne spricht Gísli Pálsson von radikalen Veränderungen, die sich im isländischen "Commonwealth" sukzessive vollzogen.<sup>6</sup> Seit der Landnahmezeit mußten die mächtigen Männer, Oberhäupter oder Häuptlinge, kontinuierlich aktiv ihre Stellung behaupten und sich der Akzeptanz ihrer Gefolgsleute versichern.<sup>7</sup> In den späteren Jahren des "Commonwealth" bildeten sich dann zunehmend hierarchische Strukturen heraus: "The chief is installed in a social position on top of a hierarchical, almost feudal, structure. His followers compose a permanent group, an army".<sup>8</sup>

Während die genannten Positionen historische Veränderungen in Island einerseits auf intergesellschaftliche Spannungen vor allem, wenn auch nicht ausschließlich, zwischen Innen/ Island und Außen/ Norwegen zurückführen, und andererseits auf die innerisländischen ökonomischen und politischen Verhältnisse, führt E. Paul Durrenberger die Verschiebungen auf inhärente

<sup>1</sup> Ebd., S. 40.

<sup>2</sup> Ebd., S. 41.

<sup>3</sup> J. V. Sigurðsson a. a. O., 1993, S. 280.

<sup>4</sup> Vgl. ebd., S. 280; hierzu heißt es im einzelnen: "Utviklingen fra desentraliserte små maktområder mot store og sentraliserte og oppkomsten av betrodde menn og følgesvenner kan karakteriseres som etapper i retning av statlig organisasjon og myndighet"; in ökonomischer Hinsicht zeige sich "en gradvis overgang fra godord basert på en beskjeden redistribusjonsøkonomi til riker og mer omfattende redistribusjonsøkonomi".

<sup>5</sup> Vgl. ebd., S. 280 f.; vgl. zur Knappheit an Ressourcen und isländischen 'Mangelgesellschaft' J. L. Byock a. a. O., 1982, S. 92.

<sup>6</sup> Gísli Pálsson: The name of the witch: Sagas, sorcery and social content. In: Social approaches to Viking Studies, hg. v. R. Samson, Cruithne Press, Glasgow 1991, S. 157-168, bes. S. 165.

<sup>7</sup> Vgl. ebd., S. 166: "The power of goðar, then, was largely personal, they had to create alliances and recruit followers by feasts and luxury goods". Vgl. dazu auch J. V. Sigurðsson a. a. O., S. 9, und weiter heißt es, S. 281: "Bare de godefamilier som klarte og sikre sitt økonomiske fundament, hadde forutsetninger for å overleve maktkampene".

<sup>8</sup> Ebd., S. 165. Vgl. auch Th. M. Andersson, W. I. Miller a. a. O., 1989, S. 51-55.

strukturelle Probleme einer Gesellschaft zurück, die er am Beispiel der isländischen charakterisiert als "stratified society without a state".<sup>1</sup> Eine solch geschichtete Gesellschaft ohne staatliche Institution stelle seiner Meinung nach generell eine der anfälligsten Sozialformen dar.

Abschließend sind diese Ausführungen kurz zu resümieren: P. Meulengracht Sørensen weist grundsätzlich auf primär äußere politische Einflüsse von seiten des norwegischen Zentralkönigtums hin. Dessen habe also von außen die Überformung der isländischen Balance ausgelöst. Der Auffassung von J. V. Sigurðsson nach führte indessen wahrscheinlich eher die dauerhafte ökonomische Abhängigkeit der Isländer von Ressourcen außerhalb Islands zur gesellschaftlichen Umgestaltung. E. Paul Durrenberger hingegen betont die typischen strukturellen Probleme innerhalb der - unten zu erläuternden - "stratifizierten" Gesellschaft, die auch die (ihm zufolge) als eine solche beschriebene isländische Gemeinschaft betreffen und entsprechend ein internes Konkurrieren um Macht und Einfluß erwarten ließen. In ähnlicher Weise systemimmanent argumentiert T. A. Vestergaard, der darüber hinaus auf strukturelle Gemeinsamkeiten der nicht-staatlichen und der feudalen Gesellschaft zu sprechen kommt. Beide Modelle seien als geschlossene Systeme zu betrachten und durch spezifische normative Beziehungen der Verpflichtung zwischen den gesellschaftlichen Gruppen reguliert.

\* Gesellschaftliche "Stratifikation" oder "Komplexität":

-> Erklärungsansätze aus Ethnologie und Nordistik

Wie hat man aber zum einen die Erläuterungen von Vertretern der Nordistik zu verstehen, und zum anderen - vor allem - die primär interessierenden Modelle, die sich in Teilen der altisländischen Überlieferung, insbesondere in den *Isländersagas*, zeigen? Auf jeden Fall werden anhand der obigen Skizze die Schwierigkeiten deutlich, die sich im Versuch ergeben, die vielschichtigen gesellschaftlichen Phänomene im Altisländischen zu erfassen. Die vorgestellten Positionen der Forschung zeugen zunächst von einer uneindeutigen Terminologie, was freilich die Problematik, die historischen und daneben die spezifischen Strukturen in den *Isländersagas* zu erfassen, widerspiegelt. So bezeichnet man, wie ich meine tendenziell widersprüchlich, das isländische Sozialsystem seit der Besiedlungszeit etwa als "freien" oder "freiheitlichen Staat", als "Freestate", um auszudrücken, daß es sich eben nicht oder noch nicht um eine staatliche Ordnung handelt.

Im weiteren möchte ich die Erkenntnisse einiger neuerer nordistischer Auffassungen zur isländischen Geschichte vertiefen und dabei, bzw. zum Teil vorab, außerdem in die für den Zusammenhang hilfreichen und klärenden Darstellungen aus der Ethnologie einführen.

In einer Sicht außerhalb nordischer Konstellationen bzw. nordistischer Auffassungen bringt U. Wesel auf der anderen Seite eine wesentliche Differenz

---

<sup>1</sup> E. Paul Durrenberger a. a. O., 1992, S. 57. S. hingegen P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1993b, S. 40 f.; er grenzt hier seine Auffassung von den Positionen ab, die eine "konstitutionelle Schwäche" des "Freestate" für dessen Zusammenbruch verantwortlich machen.

segmentärer und feudaler Gesellschaften auf den Punkt, die die zuletzt genannten Aspekte vertieft und aus der sich ein Erklärungsansatz für die historische Ausbildung "stratifizierter", d. h. (wie gleich ausgeführt wird) hierarchisch geschichteter Gesellschaften, ergibt.<sup>1</sup> Danach geht das Aufkommen politischer Macht mit einer Ablösung der egalitären, akephalen Ordnung segmentärer Gesellschaften einher. In diesem Prozeß werden die großen agnatischen Verwandtengruppen zunehmend geschwächt, weil sie der zentralen Herrschaft im Wege stehen, und allmählich zersetzen sich die Lineages.<sup>2</sup> Auf diese Weise entstehen Kephalität und sogenannte "Protostaaten", erklärt U. Wesel.<sup>3</sup> Dem steht die Erläuterung von P. Meulengracht Sørensen nahe: "Family bonds, which were a basis for the oligarchic equilibrium, lost their meaning in the final struggles for power".<sup>4</sup>

Der Terminus "Stratifikation" wird in der Sozialethnologie näher bestimmt als Bezeichnung einer Teilung der Gesellschaft in mindestens zwei soziale Schichten.<sup>5</sup> Der Begriff schließt auch Klassen, Kasten und Stände ein. Mit sozialer Schichtung treten institutionell verfestigte soziale Ungleichheiten auf, die sich von horizontalen Differenzierungen - etwa den Abstufungen des Sozialstatus gemäß dem Alter, dem Geschlecht oder der Persönlichkeit einer Person - unterscheiden, die auch in segmentären Gesellschaften vorkommen können.<sup>6</sup> Daraus entstehen dann vertikale Differenzierungen, wenn beispielsweise das in segmentären Gesellschaften gängige Prinzip der Seniorität - nach dem jede ältere Person befugt ist, eine jüngere anzuweisen - nicht durch den Generationswechsel fortgeführt wird, oder wenn dem Ausbau ökonomischer Macht nicht das Prinzip der Reziprozität entgegenwirkt. In stratifizierten Gesellschaften sind die vertikalen Differenzierungen institutionalisiert, und auch die horizontal verlaufenden Grenzen zwischen gesellschaftlichen Schichten sind etabliert und können kaum überschritten werden. Allerdings sind Angehörige verschiedener Schichten in Gefolgschaftsverhältnissen miteinander verbunden, z. B. durch "Patronagen".<sup>7</sup> Die Stabilität der geschichteten Gesellschaft wird durch Kontrollinstanzen gewährleistet. Deren Fehlen bewirkt umgekehrt die Instabilität des Sozialgefüges, wie auch anhand der isländischen Gesellschaft der Wikingerzeit deutlich wird, wenn man der Argumentation E. Paul Durrenbergers folgen wollte (der, wie gesagt, das frühe isländische System als "stratified society without a state" bezeichnet).<sup>8</sup>

Zur Frage des Ursprungs gesellschaftlicher Schichtung, die Elemente staatlicher Organisationsformen vorwegnimmt, und zugleich zur Frage des Ursprungs der mit Stratifikation verbundenen Herrschaft als institutionalisierte

<sup>1</sup> Vgl. U. Wesel a. a. O., 1994, S. 142 f. sowie S. 151.

<sup>2</sup> Vgl. dazu Kapitel III, 6, sowie (konkreter) Kapitel V, 2a.

<sup>3</sup> Vgl. U. Wesel a. a. O., 1994, S. 142 f. und S. 151.

<sup>4</sup> P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1993b, S. 38.

<sup>5</sup> Vgl. Wörterbuch der Ethnologie a. a. O., 1987, S. 184-188 (Schichtung, B. Streck); s. o., Kapitel III, 3c, zum Thema Thema "komplexe Gesellschaft".

<sup>6</sup> Vgl. Kapitel III, 3c, zum Betriff "segmentäre Gesellschaft".

<sup>7</sup> Vgl. Wörterbuch der Ethnologie a. a. O., 1987, S. 110-113 (Komplexe Gesellschaft, B. Streck), S. 112: Die *Patronage* wird in der Ethnologie als "Primärbeziehung in komplexen Gesellschaften" beschrieben, charakterisiert durch "verfestigte instrumentelle Freundschaft mit eindeutigen Gefälle", wobei der Tausch von ökonomischer und sozialer Hilfe (d. h. Loyalität) dominiert.

<sup>8</sup> Vgl. E. Paul Durrenberger a. a. O., 1992, S. 57.

Macht (in Anlehnung an die Terminologie von Max Weber),<sup>1</sup> besteht in der Forschung kein Konsens im engeren Sinne. Sozialethnologische Positionen gehen heute vom Zusammenwirken mehrerer Faktoren bei der Entstehung geschichteter Gesellschaften aus. Im wesentlichen teilt man die Auffassung, daß Überlagerungen gesellschaftlicher Kräfte auf der einen und ökonomische Ursachen auf der anderen Seite zur Ausbildung sozialer Schichtung beitragen.<sup>2</sup> Auch in der Nordistik werden mögliche Auslöser diskutiert, die zu den konstatierten Veränderungen in der isländischen Gesellschaft geführt haben könnten. Man geht vielfach davon aus, daß das Gemeinwesen ursprünglich durch soziales Gleichgewicht zwischen Häuptlingen und Bauern charakterisiert und somit 'relativ egalitär' war, bis sich zentrale politische Institutionen im hochmittelalterlichen Island nach und nach etablierten. Dafür werden, ähnlich wie in der Ethnologie, in nordistischen Analysen mehrere Gründe angeführt, die bereits in Ansätzen dargelegt worden sind.

Zu den wichtigsten Differenzen zwischen segmentären, stratifizierten und feudalen Gesellschaften läßt sich in der gebotenen Kürze folgendes sagen: Im ersteren Modell bedingen einander die genealogische und soziale Systematik des Gemeinwesens und das 'soziopolitische' Gefüge. Kennzeichen der segmentären Gesellschaft ist also die Identität von verwandtschaftlicher und politischer Ordnung. Hier übernehmen die 'kollektiven Individuen',<sup>3</sup> orientiert am für alle verbindlichen Werte- und Normenkodex, ihre Aufgaben und gewährleisten so die Stabilität.<sup>4</sup> Im Unterschied zur kollektiven Struktur, zum Miteinander und Nebeneinander der Clans, die die tragenden "Segmente"<sup>5</sup> der (segmentären) Gesellschaft repräsentieren, ist das zweite, stratifizierte Modell also charakterisiert durch die Überlagerung sozialer Gruppen und Rangstufen durch andere Gruppen und Ränge. Daraus ergibt sich eine hierarchische Schichtung in der Gesellschaft, für deren Bewahrung ein "kephalos", d. h. eine dominierende Instanz, nötig ist.<sup>6</sup> Das dritte, feudalistische Modell basiert auf einer sozialen Hierarchie, die als "Lehenspyramide" bezeichnet wird.<sup>7</sup> In diesem System dominiert die aristokratische Schicht, und an seiner Spitze besitzt als weltlicher Herrscher der König die Autorität.<sup>8</sup> In Feudalstaaten liegt die Herrschaft als umfassende Möglichkeit der Machtausübung in den Händen der Zentralgewalt. Anstelle des traditionellen und stabilen Normensystems, mithin der Rechtsnorm nicht-staatlicher Gesellschaften, existieren als Regularien der

<sup>1</sup> Vgl. Wörterbuch der Ethnologie a. a. O., 1987, S. 184-188 (Schichtung, B. Streck), S. 184.

<sup>2</sup> Vgl. dazu U. Wesel a. a. O., 1994, S. 143: er nennt als *eine* häufige, gleichwohl in der (männlich dominierten) Wissenschaftsdiskussion weitgehend unberücksichtigte Ursache für gesellschaftliche Stratifikation das Heiratsgut. Dieses könne, auch ohne daß es zu Privateigentum werde, eingesetzt werden, um politische Macht zu erlangen. Dabei würden die Institutionen Brautpreis und Polygynie instrumentalisiert, um persönlichen Gewinn zu erwirtschaften, was die "exogame Zirkulation" von Frauen zunehmend verfälsche.

<sup>3</sup> Vgl. etwa Kapitel III, 3c, zur Begriffsklärung.

<sup>4</sup> Vgl. Wörterbuch der Ethnologie a. a. O., 1987, S. 191-195 (Segmentäre Gesellschaft, I. Leverenz), S. 191: Für segmentäre Gesellschaften hat man (beispielsweise bei den ostafrikanischen, am Nil lebenden *Nuer*) ein gesellschaftliches Gleichgewicht konstatiert, das zwischen einer Anzahl von soziopolitisch gleichrangigen und gleichartig verteilten Segmenten bestehe, deren Kohärenz über reziproke Solidaritätsverpflichtungen gewahrt werde.

<sup>5</sup> U. Wesel a. a. O., 1994, S. 153.

<sup>6</sup> Ebd., S. 149.

<sup>7</sup> Vgl. Hans Dieter Schlosser (Hg.): dtv-Atlas zur deutschen Literatur, München 1983, S. 50.

<sup>8</sup> Vgl. ebd., S. 50.

staatlichen Ordnung vergleichsweise abstrakte Gesetze,<sup>1</sup> die in spezifischer Weise durch Institutionen des Staates modifiziert und der historischen gesellschaftlichen Dynamik angepaßt werden können. Eine das System von Solidaritäten geradezu repräsentierende Verwandtschaftsstruktur mit dem ihr inhärenten Werte- und Normenkanon, wie sie segmentäre Gesellschaften konstituiert und charakterisiert, existiert im Feudalismus nicht. Denn in feudalen Gesellschaften ist der Solidarität der Verwandten normalerweise keine im obigen Sinne existentielle soziale bzw. rechtliche Funktion zugeordnet: "Staatliche Ordnungen zielen auf den einzelnen, sind individualistisch".<sup>2</sup> Im Unterschied zur historisch älteren, 'traditionellen' Strategie der Kompensation, die darauf zielt, das gesellschaftliche Gleichgewicht wiederherzustellen, operiert die historisch jüngere Staatsmacht mit der Kategorie Strafe. In Staaten ist die Strafe die drohende Sanktion. Sie wird von einer Institution verhängt, die nicht unmittelbar als Schädigende oder Geschädigte in den Konflikt involviert ist. Durch den Staat, der als institutionalisierte Repräsentation der Gesamtheit der Mitglieder der Gesellschaft am Konflikt beteiligt ist, werden die Parteien gleichsam objektiviert vertreten. Eine Strafe kann die Verurteilung zur Bußzahlung darstellen. Die Kompensation beschränkt sich dabei auf den Transfer materiellen Besitzes, während Ehre und Moral hier rechtlich irrelevant sind. Die nach einem Gesetzesbruch nach Maßgabe des Strafgesetzbuchs verhängten Strafen sollen den oder die Täter im Endeffekt rehabilitieren. Die Prämisse für das Prinzip der Rehabilitation ist, daß der Begriff von Verursachung und Schuld existiert, den aber segmentäre Gesellschaften nicht kennen.<sup>3</sup>

#### -> Zur historischen Entwicklung des Isländischen - Folgerungen der neueren Nordistik

Im folgenden Abschnitt zur Geschichte Islands werden, im Interesse der Vollständigkeit und Nachvollziehbarkeit, die bereits erwähnten und einige weitere Darstellungen der neueren Nordistik zitiert. Damit soll nicht zuletzt wichtige historische Grundlage beschrieben werden, auf die sich die Ausführungen in dieser Arbeit beziehen. In diesem Zusammenhang verspricht die nähere Beschäftigung mit der Entwicklung des Isländischen, soweit sie sich erschließen läßt, eindeutiger Erkenntnisse über die gesellschaftlichen Strukturen, aber auch über das Bewußtsein der Isländer von sich selbst - das sich in spezifischer Weise in den *Íslendingasögur* des 13. und 14. Jahrhunderts artikuliert.

<sup>1</sup> Vgl. U. Wesel a. a. O., 1993, S. 9 sowie S. 13: Zunächst beruht die Anwendung eines Gesetzes im heutigen Rechtsstaat in erster Linie deren "Subsumption": Ein "Sachverhalt" wird "mit dem Tatbestand eines Gesetzes zusammengebracht, man vergleicht sie miteinander und stellt fest, ob sie sich decken" (S. 9). Die Rechtssprechung muß also ein allgemein formuliertes Gesetz auf den besonderen Sachverhalt anwenden, d. h. das Gesetz muß ausgelegt werden, denn: "Kein Gesetz kann alle Fälle vorhersehen, die später einmal auftauchen werden" (S. 13).

<sup>2</sup> Ebd., S. 37.

<sup>3</sup> Vgl. Wörterbuch der Ethnologie a. a. O., 1987, S. 174-177 (Recht, B. Streck), S. 177.

Die kulturelle Entwicklung der isländischen Gesellschaft setzte mit der Besiedlung der Insel (um 870) ein.<sup>1</sup> In diesem Prozeß wuchs ein Bewußtsein der isländischen Siedler von sich selbst als einer speziellen Gemeinschaft. "By the 920's the settlers must have been fully self-conscious as a community".<sup>2</sup> Das Selbstbewußtsein dürfte die Ausbildung der isländischen Gesellschaft mit ihrer besonderen Kultur, Sprache und Identität vorangetrieben haben bzw. durch die Entwicklung gewachsen sein. K. von See spricht von dem "nordischen Sonderbewußtsein"<sup>3</sup> und "Kontinuitätsbewußtsein"<sup>4</sup>, worauf später noch einzugehen ist.<sup>5</sup> Zunächst etablierte sich um 930, wohl in Anlehnung an das norwegische System, die isländische Rechtsordnung mit der *þing*-Struktur.<sup>6</sup> Beim *alþingi*, der institutionalisierten Vollversammlung der Isländer ("people's assembly"),<sup>7</sup> lagen Gerichtsbarkeit und Rechtspflege, bis Island mit Abschluß des Vertrages mit dem norwegischen König Håkon IV. Håkonsson in den Jahren 1262/64 den Status als 'autonome' Gesellschaft aufgeben und die norwegische feudale Zentralmacht als Autorität akzeptieren mußte.<sup>8</sup> K. Hastrup faßt die Ausgangslage in Island zusammen: "With the Althing (*alþingi*) an elaborate constitution based on the institutions of people's assemblies and chieftaincies was created, and all of it was summed up in the making of a law, which effectively transformed the community of settlers into a society. In Viking Age Scandinavia the 'law' was synonymous with 'society', and probably this ancient idea of social unification was part the inducement for the settlers to make up their own law".<sup>9</sup> Damit sei dann der besondere isländische "Rechtsraum" entstanden, d. h. "a separate legal space characterized by a kinship-based social structure and without supreme rulers".<sup>10</sup>

<sup>1</sup> Vgl. zur Besiedlung Islands etwa K. Hastrup a. a. O., 1990, S. 69-82 (Establishing an ethnicity: the emerge of the "Icelanders" in the early Middle Ages), bes. S. 70 ff.; oder dies. a. a. O., 1990, S. 83-102 (Defining a society: the Icelandic Freestate between two worlds), bes. S. 84 f.

<sup>2</sup> *Laws of early Iceland* a. a. O., 1980, S. 1.

<sup>3</sup> K. von See a. a. O., 1988, S. 104.

<sup>4</sup> Ebd., S. 105; dazu heißt es ferner, S. 106: "Bemühungen, die heidnische Geschichtstradition ins hochmittelalterliche Weltbild hinüberzuretten und zu einem genuin skandinavischen Kulturbewußtsein zu verarbeiten, scheinen zwar nicht der einzige, aber doch wohl der wesentliche Antrieb der altnordischen Literatur gewesen zu sein". Im weiteren formuliert K. von See seine Überzeugung, daß die wesentliche Leistung der altnordischen Literatur darin liege, "daß sich in ihr ein speziell nordisches 'Sonderbewußtsein' konstituiert, das seine kulturelle Identität in der Tradition der Wikingerzeit findet" (S. 150).

<sup>5</sup> Vgl. u. a. Kapitel IV, 1.

<sup>6</sup> Vgl. M. Clunies Ross a. a. O., 1994, S. 90 f.; vgl. auch T. A. Vestergaard a. a. O., 1988, S. 160, oder etwa K. Hastrup a. a. O., 1990, S. 59-66 (Classification and demography in medieval Iceland), S. 63 ff.

<sup>7</sup> Vgl. K. Hastrup a. a. O., 1990, S. 69-82 (Establishing an ethnicity: the emerge of the "Icelanders" in the early Middle Ages), S. 72.

<sup>8</sup> Vgl. z. B. P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1993b, S. 38 ff.; er weist darauf hin, daß der politische Einfluß vor allem bei den Goden und mächtigsten Familien gelegen habe (S. 41).

<sup>9</sup> K. Hastrup a. a. O., 1990, S. 69-82 (Establishing an ethnicity: the emerge of the "Icelanders" in the early Middle Ages), S. 72; vgl. auch P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1993a, S. 113, der davon ausgeht: "'Loven' er her som i det hele taget i norrøn middelalder omtrent ensbetydende med 'samfundet'".

<sup>10</sup> K. Hastrup a. a. O., 1990, S. 83-102 (Defining a society: the Icelandic Freestate between two worlds), S. 90; sie spezifiziert ferner, daß durch das Recht auch die isländische Autonomie proklamiert und demonstriert werde (wiewohl keinesfalls in nationalistischen Sinne). Vgl. dazu *Laws of early Iceland* a. a. O., 1980, S. vi; hier wird verwiesen auf eine Notiz Adams von Bremen: "In the oldest account of the Icelanders as a seperate nation, dating 1074, Adam von Bremen observes that this is a people governed not by a king but only by its laws".

Die Ordnung der isländischen Gesellschaft in der Zeit des "Commonwealth", die sich von den meisten anderen europäischen politischen Systemen der Zeit unterschied, erläutert M. Clunies Ross näher:<sup>1</sup> "(T)he Icelandic commonwealth was very 'light on' in terms of formal structures of government and the official maintenance of order. There were no hereditary kings nor an aristocracy but rather a system whereby free men, who fulfilled a certain property qualification, attended to community business at the annual meeting of the Althing and at several meetings of local Things throughout the year".<sup>2</sup> Im weiteren aber entwickelte sich ein soziales und ökonomisches Ungleichgewicht, das in der ehemals egalitären Gesellschaft zu hierarchischen Strukturen in bestimmten Lebensbereichen führte.<sup>3</sup>

In ähnlichem Sinne charakterisiert P. Meulengracht Sørensen die isländische Gesellschaft der Wikingerzeit als "oligarchisches Gleichgewicht",<sup>4</sup> das zu sozialer Differenzierung neige, und spezifiziert: "As leaders of the things and of feuds, the goðar controlled the farmers, and the farmers as heads of their households controlled the rest of the population".<sup>5</sup> Daran zeigt sich, wie auch betont wird, daß es sich keineswegs um eine Art Demokratie handelte.<sup>6</sup> Denn der Einfluß der *þingmenn* auf Recht und Gesetz sei durchaus beschränkt bzw. für einen Großteil der Bevölkerung nicht vorhanden gewesen. Dennoch habe ein Bauer auf seinem Hof vergleichsweise autonom wirtschaften können. Dazu illustrierten die Rechtstexte außerdem ein Bestreben der Bauern (von P. Meulengracht Sørensen demnach als eine Art Gegenbewegung betrachtet), das Rechtswesen in ihren jeweiligen Bezirken möglichst unabhängig von den Goden zu verwalten.<sup>7</sup> Er resümiert, daß letztlich doch - trotz aller, mehr oder weniger potentieller 'Schichtung', könnte man ergänzen - soziale Homogenität diese Periode der isländischen Gesellschaft und Geschichte charakterisierte. E. P. Durrenberger weist ebenfalls darauf hin, daß soziale Balance und Differenzierung gleichsam konkurrierten.<sup>8</sup> Er geht davon aus, daß der Druck auf das geschichtete, aber nicht-staatliche isländische Sozialsystem spätestens seit dem Jahr 1000 gewachsen sei. Als Grund dafür wird die sukzessive Konzentration von Macht und Besitz in den Händen weniger, zunehmend mächtiger Männer genannt. Hierzu heißt es wiederum bei P. Meulengracht Sørensen: "(M)aktkoncentrationen, der forvandlede godesamfundet med mange, lokale høvdinge, allerede var begyndt, og måske havde den været virksom i hele fristatens historie".<sup>9</sup> Die *Isländersagas* jedenfalls, z. B. die *Njáls saga*, legten nahe, daß sich bereits um 1100 solche Tendenzen abzeichneten.<sup>10</sup> Die norwegischen Interessen aber dürften sich erst historisch später als problematisch erwiesen haben, und zwar mit der Einführung des

<sup>1</sup> S. o., Kapitel III, 2.

<sup>2</sup> M. Clunies Ross a. a. O., 1994, S. 90.

<sup>3</sup> Vgl. ebd., S. 91.

<sup>4</sup> P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1993b, S. 38 (er spricht vom "oligarchic equilibrium").

<sup>5</sup> Ebd., S. 40.

<sup>6</sup> Auf diesen wesentlichen Aspekt gehe ich am Ende dieses Abschnitts im Fazit noch einmal ein.

<sup>7</sup> Vgl. P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1993b, S. 40 f.; er führt exemplarisch das "*hreppr*"-Gesetz an, worauf er eingeht S. 33 f.: (die *hreppar* sind einander verpflichtete Thingbauern in einer Gruppe von mind. 20 Pers.), das besage, daß dann, wenn ein Bauer seine ökonomische Basis einbüßt, "the other farmers were obliged to compensate him a half of the lost value" (S. 34).

<sup>8</sup> Vgl. E. P. Durrenberger a. a. O., 1992, S. 13 f.

<sup>9</sup> P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1993a, S. 149.

<sup>10</sup> Vgl. ebd., S. 149.

Christentums und der Kirche einerseits, und mit einem einflußreichen König in Norwegen andererseits.<sup>1</sup> Dagegen waren, wie oben erwähnt, nach Auffassung von E. P. Durrenberger weder kulturelle Innovationen wie die Christianisierung oder die Neuformulierungen des Rechts in den isländischen Bischofssitzen in christlicher Zeit noch die sukzessive Ausdehnung des Machtbereichs des norwegischen Königs entscheidend für die politischen und ökonomischen Veränderungen in Island. Letztlich seien es die strukturellen Unvereinbarkeiten gewesen, die stratifizierte Gesellschaften typischerweise charakterisierten, die das Ende des isländischen "Commonwealth" bewirkten.<sup>2</sup>

Das zunehmende Ungleichgewicht der Kräfte in der isländischen Geschichte beurteilt J. V. Sigurðsson als eine Konsequenz der Zusammenarbeit von isländischen Goden und der norwegischen Krone, die allerdings auf unterschiedlichen Interessen basierte. Im einzelnen beschreibt er die politische Entwicklung der isländischen Gesellschaft als Machtkonzentration in drei Phasen:<sup>3</sup> Die Einrichtung des *alþingi* 930 markiere die erste Phase, die bis 1050 andauerte. Zu dieser Zeit existierte eine relativ hohe Zahl von etwa fünfzig bis sechzig Goden, und die Errichtung weiterer Godentümer sei für engagierte Bauern potentiell möglich gewesen. In der zweiten Phase, 1050 bis 1220, reduzierte sich die Zahl der Godentümer. Statt dessen entstanden Komplexe von Godentümern - der Autor spricht von "Reichen", die er beschreibt als "herredømme over områder med noenlunde faste grenser som omfattet minst tre godord og ett varting".<sup>4</sup> In der Zeit zwischen 1220 und 1263/64 (als Norwegen Island annektierte), d. h. der letzten Phase der Machtkonzentration, sei der Kampf um Godentümer vom Kampf um ganze "Reiche" ersetzt worden, die sich zwischenzeitlich etabliert hätten.<sup>5</sup> Die isländischen Goden arbeiteten nun, so J. V. Sigurðsson weiter, zunehmend mit dem norwegischen König zusammen, um ihren Rückhalt und damit ihre Macht gegenüber den (vorwiegend isländischen) Konkurrenten zu stärken. Der Preis, den ein Gode für die Unterstützung des Königs zahlte, war aber, daß er die von ihm kontrollierten Godentümer an den König abgeben mußte. Auf diese Weise sicherte sich der König Zugang zu den isländischen Territorien und zu den mit ihnen verknüpften Männern. Das führte zu dem bekannten Ergebnis: "Når det nære samspillet mellom kongen og de aller fleste godene på Island først var etablert, var det bare et tidsspørsmål når Island ville bli en del av Norgesveldet".<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Vgl. ebd., S. 151: "Først senere blev kongemagten et påtrængende problem, ideologisk med kristendommens og kirkens indførelse og politisk, da en stærk konge med imperialistiske ambitioner havde overtaget regeringen i Norge". Håkon IV. Håkonsson festigte während seiner Regierungszeit 1240-1263 die Königsmacht in Norwegen und sicherte den Besitz Islands (und Grönlands). Vgl. zur Vertiefung ders. a. a. O., 1993b, S. 45: "The Christian church was an instrument through which power might be exercised and those who controlled it could increase their influence in society considerably. It is against this background we must view the Icelandic chieftains' collaboration with the king".

<sup>2</sup> Vgl. E. P. Durrenberger a. a. O., 1992, S. 78: "The Commonwealth fell not because of Christianity or the king of Norway, not for reasons of any decay in values of cultural changes, but because of the practical contradictions entailed in a stratified society without a state".

<sup>3</sup> J. V. Sigurðarson a. a. O., 1993, S. 278 ff.

<sup>4</sup> Vgl. ebd., S. 279.

<sup>5</sup> Vgl. ebd., S. 279; vgl. auch G. Pálsson a. a. O., 1991, S. 167: "Increasingly, the goðorð became territorial units".

<sup>6</sup> J. V. Sigurðarson a. a. O., 1993, S. 9.



Die Gruppe der *goði* bezeichnet E. P. Durrenberger als "ruling class" Islands.<sup>1</sup> Dieser Begriff impliziert (gemäß den obigen Ausführungen) in diesem Zusammenhang eine feudalstaatliche Struktur, die jedoch weder für die 'wikingerzeitliche' noch die hochmittelalterliche isländische Gesellschaft ohne weiteres vorausgesetzt werden kann. Der Suprematieanspruch der Goden konnte, wie es weiter heißt, zunächst durch keine der verfügbaren gesellschaftlichen Institutionen realisiert werden,<sup>2</sup> so daß die Häuptlinge den Radius ihrer Macht aus eigenem Antrieb erweiterten, indem sie Allianzen bildeten.<sup>3</sup>

P. Meulengracht Sørensen beurteilt die Lage anders. Er führt im Unterschied dazu aus, daß die isländische Gesellschaft in ihrer Anfangszeit durch gesellschaftliche Homogenität und politische Balance - und mithin, so könnte man ergänzen, durch kollektive Kontrolle - charakterisiert war. Er erläutert aber außerdem, daß eine Person oder Gruppe ohne ausreichende Unterstützung, d.h. ohne ein *mannaforráð*, ihren Rechtsanspruch weder geltend machen noch praktisch umsetzen konnte.<sup>4</sup> Dabei spielte eine Rolle, daß sich eine Partei, die verglichen mit ihren Gegnern ökonomisch und personell mächtiger war, bei einem Schiedsspruch zu ihren Ungunsten nicht ohne weiteres unterordnete.

Dieses Indiz scheint für soziales Ungleichgewicht zu sprechen. P. Meulengracht Sørensen kritisiert indessen, daß man in der Nordistik von überlieferten norrönen Zeugnissen, die eine mangelnde Durchsetzbarkeit schiedsrichterlicher Entscheidungen auszudrücken schienen, auf eine konstitutionelle Schwäche des isländischen "Freestate" schließe, die letztlich zu dessen Ende geführt haben sollte:<sup>5</sup> "But the Freestate was not just a transitional phase. It was an attempt to construct and consolidate the oligarchy as a permanent political structure. It is therefore a skewed perception to see the absence of a central executive power as a lack. This absence was the very core of the Free State's political system".<sup>6</sup> Man könnte hier ergänzen, daß heutige westliche Vorstellungen den Umstand, daß keine institutionalisierte Staatsgewalt existiert, die rechtliche Prozesse im Prinzip als übergeordnete Instanz steuert, offenkundig als einen Mangel an Möglichkeiten bewerten, Konflikte durch rechtskräftige Urteile zu befrieden, die ohne Ansehen des Sozialstatus der involvierten Personen gefällt und vollzogen werden.

Neueren nordistischen Positionen zufolge hätten also allmähliche "Schichtungen" und "Überlagerungen" sozialer Kräfte sukzessive Differenzierungen und Hierarchisierungen in der ursprünglich "egalitären" isländischen Gemeinschaft hervorgebracht. Solche Aspekte weisen, wie teilweise auch explizit formuliert wird, auf Veränderungen hin, die für "stratifizierte" Gesellschaften typisch seien. Das soll an der Stelle nun vertieft und im einzelnen nachvollzogen werden - was nicht zuletzt mit Bezug auf die bereits problematisierten terminologischen Unklarheiten sinnvoll erscheint.

<sup>1</sup> E. P. Durrenberger a. a. O., 1992, S. 58.

<sup>2</sup> Vgl. zu diesem Aspekt auch etwa Th. M. Andersson, W. I. Miller a. a. O., 1989, S. 6 f.

<sup>3</sup> E. P. Durrenberger a. a. O., 1992, S. 59: "There was a ruling class, but the law was not an instrument with the force of a state to insure its privileged position against other classes. The chieftains did this individually by the force of their coalitions and followings".

<sup>4</sup> P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1993b, S. 41: "(N)o right exists without a coercive force".

<sup>5</sup> Vgl. ebd., S. 41.

<sup>6</sup> Ebd., S. 41.

Denn obgleich diese nordistischen Schlußfolgerungen plausibel sind, bleiben Fragen offen.

Beispielsweise wird die *söguöld*, die also Thema der *Isländersagas* ist, in der Nordistik (wie angedeutet) gleichermaßen als "Freestate" oder "Commonwealth" und häufig zugleich als "egalitäre" Gesellschaft bezeichnet. Dabei bleiben nicht selten die prinzipiellen Unterschiede staatlicher und nicht-staatlicher Gesellschaftsmodelle unerwähnt, oder aber man beschränkt sich auf die lediglich umrisshafte Darstellung bestimmter Gesichtspunkte aus dem komplexen Zusammenhang, je nach Maßgabe der jeweiligen Fragestellung.<sup>1</sup> So wird in der Regel weitgehend auf die Diskussion terminologischer und konzeptueller Widersprüche verzichtet, die sich aus der Koexistenz der Modelle segmentärer und stratifizierter oder auch staatlicher Gesellschaften in der Analyse - hier insbesondere bezogen auf die *Isländersagas* - ergeben. Die Reflexion der Widersprüche ist aber in dieser Untersuchung ein zentrales Thema.

-> Zur soziopolitischen Ordnung der isländischen Gesellschaft - "equivalence" oder "ranking"?

So ist nun im Blick auf die vorstehende Klärung der Begriffe kritisch zu fragen, welches Gesellschaftsmodell das isländische Gemeinwesen der Wikingerzeit am ehesten erfassen kann. Ist es als segmentärer, egalitärer und akephaler Sozialkontext treffend beschrieben, oder eignet sich die Bezeichnung als stratifizierte, nicht mehr egalitäre, sondern geschichtete, aber noch nicht feudale Gesellschaft mit politischer Zentralmacht besser? Erkenntnisse hierzu liefert die Untersuchung des Rechtsbegriffs im Folgenden. Die Abgrenzung von kollektiver Rechtsnorm und objektiviertem Gerichtssystem erlaubt Rückschlüsse auf die Struktur der Gesellschaft. Im Zusammenhang mit der altisländischen Situation - und hier im Blick auf die spezielle, stilisierte Lage im Saga-Sozialsystem - ist immer wieder zu betonen, daß die Informationen zur Geschichte Islands ausschließlich schriftlich überliefert sind, mithin nicht im historiographischen Sinne authentisch sein können. Welche Methode eignet sich unter diesen Voraussetzungen, um Rückschlüsse von den schriftlichen Zeugnissen auf die wahrscheinliche soziale Wirklichkeit in der Vergangenheit zu ziehen? Dafür bietet sich sicher nicht ein Verfahren an, das von einfacher Widerspiegelung ausgeht; auch darauf habe ich bereits mehrfach hingewiesen.

Die oben systematisch erläuterten Termini und Konzeptionen aus der Ethnologie stellen für die Diskussion dieser vielschichtigen Zusammenhänge

<sup>1</sup> Vgl. etwa G. Jacobsen a. a. O., 1983, S. 35 f.; sie spricht z. B. von einer "strengen Klassentrennung", die die nordischen agrarischen Gesellschaften charakterisiert hätte. Diese Schlußfolgerung legten die Zeugnisse nahe, die Reichtum und Macht auf Landbesitz und auf die Verfügungsgewalt über Arbeitskräfte zurückführten. Allerdings wird hier nicht berücksichtigt, daß es, etwa in den *Isländersagas*, keineswegs um ein im marxistischen Sinne kapitalistisches System geht, sondern um eine Gesellschaften mit ganz anderen komplexen Mechanismen. So ist dann auch die Argumentation fragwürdig, daß sich in der isländischen Geschichte der Übergang von einer Naturalien- zu einer Geldwirtschaft zeige - wodurch isländische Frauen im Hochmittelalter angeblich die Möglichkeit erhielten, zunehmend ökonomisch aktiv zu sein und dabei die Kontrolle über ihre Produktivität zu bewahren.

wichtige Hilfsmittel dar. Diese werden hingegen in der Nordistik bisher, bei aller Differenziertheit der neueren Analysen, häufig in eher allgemeinem Sinne verwendet, wie ich dargelegt habe.

So spricht E. P. Durrenberger etwa von "stratification without a state",<sup>1</sup> ohne die Modelle 'geschichteter' und 'staatlicher' Gesellschaften eindeutig voneinander abzugrenzen. Daneben bezeichnet P. Meulengracht Sørensen die isländische Wikingerzeit als "homogenen",<sup>2</sup> aber er spricht auch von einer "tendency to concentrate power",<sup>3</sup> obwohl dies auf verschiedene Ordnungen hinweist. K. Hastrup thematisiert in ähnlichem Tenor eine Gleichzeitigkeit "egalitärer" und "hierarchischer" Spezifika, die sie für die isländische Situation auf die Formel "unity through hierarchy" bringt,<sup>4</sup> die insbesondere das *þing*-System nahelege. T. A. Vestergaard zufolge zeugten speziell die rechtlichen Bestimmungen in der isländischen Wikingerzeit von einer "somewhat uneasy coexistence of hierarchy and equality".<sup>5</sup>

Ausdrücklich auf die *Isländersagas* bezieht sich W. I. Miller und erklärt, daß deren Sozialordnung dem ethnologischen Modell der "Stratifikation" entspreche, wobei auffalle: "(I)n Iceland social rank was less rigid and less clearly marked than on the continent".<sup>6</sup> Auch hier wird also beobachtet, daß soziale "Klassen" nicht "geschlossen" gewesen seien, so daß gesellschaftlicher Aufstieg - zumindest den Sagas zufolge - angestrebt und dabei auch erreicht werden konnte: "In spite of differences in wealth among farmers, the daily routine of the wealthiest and poorest seems to have been much the same".<sup>7</sup>

Auch J. V. Sigurðsson veranschlagt den sozialen Abstand zwischen Bauern und Goden in Island als ursprünglich gering und geht von der historischen sukzessiven "Vertiefung" der Stratifikation einer anfangs "egalitären" Gesellschaft aus: Gerade die *Isländersagas* zeigten, daß in der ersten Zeit der Landnahme die materielle Basis zwar bescheiden, das ökonomische Gleichgewicht aber gewährleistet gewesen sei.<sup>8</sup> Erst ökonomische Faktoren und verstärktes Streben nach Prestige führten danach zur Maximierung des Einflusses der einzelnen Goden und zur Minimierung der Zahl der Godentümer in der Gesellschaft. Bei allen sozialen Veränderungen sei aber die Loyalität zwischen Goden und Gefolgsmännern nach wie vor groß gewesen und habe wegen der wechselseitigen existentiellen Abhängigkeit fortbestanden, ohne daß man etwa verpflichtende Eide einführen mußte.

<sup>1</sup> E. P. Durrenberger a. a. O., 1991, S. 11.

<sup>2</sup> P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1993b, S. 32.

<sup>3</sup> Ebd., S. 38.

<sup>4</sup> K. Hastrup a. a. O., 1990, S. 44-58 (Establishing an ethnicity: the emerge of the "Icelanders" in the early Middle Ages), S. 72.

<sup>5</sup> T. A. Vestergaard a. a. O., 1991, S. 34.

<sup>6</sup> W. I. Miller a. a. O., 1988, S. 766, Anm. 62.

<sup>7</sup> Th. M. Andersson, W. I. Miller a. a. O., 1989, S. 10.

<sup>8</sup> Vgl. J. V. Sigurðsson a. a. O., 1993, S. 280 ff.

\* Zum Rechtsbegriff vorstaatlicher und staatlicher Gesellschaften als Folie für den isländischen Kontext: Darstellungen der Rechtsethnologie

Eine Problematik bei der Erfassung der Spezifika in der Geschichte der isländischen Gesellschaft liegt sicherlich zum Teil auch darin, daß beim Versuch einer Klassifizierung des Sozialsystems, das uns in der altisländischen Überlieferung entgegentritt, heutige staatliche Organisationsformen als Kontrastmodell assoziiert werden. Ihr zentrales Prinzip und Regulativ ist die unabhängige Gewaltenteilung.<sup>1</sup>

Eine Abgrenzung des Rechtsbegriffs vorstaatlicher Gesellschaften von staatlichem Gesetz und Recht, die Uwe Wesel erläutert, hilft an der Stelle wieder weiter.<sup>2</sup> Demnach liegt das Gesetz der Neuzeit als abstraktes Mittel der Steuerung in der Hand der Institution Staat, während die Rechtsnorm vorstaatlicher Gesellschaften in den Lebensbereichen verankert ist und unmittelbar mit den kollektiv geteilten Moralvorstellungen korreliert. Die letzteren kulturspezifischen Traditionen bilden in Verbindung mit ethischen und moralischen Grundsätzen und ohne vermittelnde Instanz die das Gemeinwesen bestimmenden Kategorien. Auch im Recht der Antike und auch noch des Hochmittelalters seien die Moral des Einzelnen und allgemeine Sitten und Gebräuche enger mit dem Recht verbunden gewesen, so daß, verglichen mit heutiger westlicher Lebenspraxis, eine entsprechend höhere Konformität in Handeln und Denken bestand, erklärt U. Wesel weiter.<sup>3</sup> Insbesondere in vorstaatlichen Gesellschaften existiere die typische und tief verankerte, im homogenen kollektiven Bewußtsein und in der gesellschaftlichen Praxis wirksame Identität von Moral, Sitte, Recht und Religion. Die ethischen Kategorien haben hingegen in der 'modernen' Gesellschaft einen hiervon verschiedenen Stellenwert. Sie beziehen sich heute auf "innere Einstellungen", für die der/die Einzelne selbst verantwortlich ist.<sup>4</sup> In historischer Sicht und bezogen auf den europäischen Kontext wuchs mit zunehmender Verstaatlichung die Bedeutung der Steuerungsfunktion des Staates. Dabei ging mit der Zentralisierung von Recht und Ordnung die wachsende Differenzierung der ethischen Kategorien einher. Das bedeutet Uwe Wesel zufolge heute: "Recht ist für uns eine Regel des äußeren Verhaltens. Moral ist eine Frage der inneren Einstellung, des Gewissens, das außerdem sehr persönlich verstanden wird. Unsere Moral ist individualistisch. Jeder muß zunächst für sich selbst entscheiden, was gut und böse ist".<sup>5</sup> In der vorstaatlichen Gesellschaft hingegen gelte Moral als kollektive und rechtlich relevante Größe, die von der Gemeinschaft sanktioniert und praktiziert werde. Hier bilden die Moral und das Recht, d. h. die innere Einstellung und die äußere Ordnung, eine Einheit. Während dieser Rationalität zufolge nicht staatliche Sozialsysteme eine Identität von Tat und Täter voraussetzen, gelte die Trennung von Person und Handlung als Kennzeichen staatlicher Gefüge. In letzteren bestehe umgekehrt gerade der Anspruch, Entscheidungen programmatisch ohne Ansehen der

<sup>1</sup> Vgl. für die Nordistik etwa W. I. Miller a. a. O., 1983a, S. 161, Anm. 8; er erläutert hier die Konzepte "law" und "legal".

<sup>2</sup> Vgl. U. Wesel a. a. O., 1993, bes. S. 35-39.

<sup>3</sup> Vgl. ebd., 1993, S. 36 f.

<sup>4</sup> Ebd., S. 37.

<sup>5</sup> Ebd., S. 37.

Person zu fällen, was das Bild der Justitia mit Augenbinde symbolisiere.<sup>1</sup> Im vorstaatlichen oder akephalen Gemeinwesen indessen werden Konflikte durch kämpferisches Eingreifen der Geschädigten oder durch gemeinsame Schlichtung der Betroffenen gelöst, jedoch nicht durch eine übergeordnete juristische Entscheidung.<sup>2</sup> Den Verlauf einer Schlichtung reguliere in segmentären Kontexten prinzipiell das gesellschaftliche Normensystem, und für alle Mitglieder der Gesellschaft gelten gleichermaßen verbindliche Regeln, aber eben nicht ohne Ansehen der Person, wie dies die 'moderne' Rechtsordnung und Rechtsprechung vorsieht.

U. Wesel betont außerdem, daß Recht und Rechtsbewußtsein in der Geschichte vorstaatlicher Gesellschaften existierten, die lange vor der Neuzeit und der Entstehung europäischer Nationalstaaten vorhanden waren. Eindeutig falsch sei die Aussage früherer Positionen der Rechtsethnologie, wonach es vorher kein Recht gegeben habe: "Es hat nur seinen Charakter geändert".<sup>3</sup>

In heutigen europäischen Nationalstaaten beispielsweise bestimmt das Gesetz die gesellschaftliche Ordnung und repräsentiert den Staat, es besitzt den Charakter einer objektiven Institution und kann 'gebrochen' werden,<sup>4</sup> was einer Verletzung des Staates gleichkommt und dessen Gegenmaßnahmen hervorruft.<sup>5</sup> In segmentären Gesellschaften hingegen - und, folgt man neben meiner Argumentation auch beispielsweise E. P. Durrenberger, in gewisser Weise auch die *Isländersagas* - stellen die sozial wirksame Rechtsnorm und der mit ihr untrennbar verbundene kollektive Normen- und Wertekodex vielfältige Funktionen bereit. Im vorstaatlichen Kontext gibt es die Vorstellung vom 'Gesetzesbruch' nicht. Hier gilt vielmehr eine Übertretung der Grenzen, die die Rechtsnorm zieht, als Tabubruch. Der Normbruch - und das gilt ähnlich auch im Saga-Sozialsystem<sup>6</sup> - verletzt die Integrität der in symbolischer Weise oder konkret im Kampf angegriffenen Person, und er schädigt zugleich, *pars pro toto*, deren Lineage. Ein Übergriff führt dazu, daß der Verursacher seine bis dahin geschützte Integrität verliert. Schließlich wird der Konflikt nicht durch übergeordnete juristische Entscheidungen beigelegt, sondern durch gemeinsame, einvernehmliche Schlichtung, oder eventuell durch kollektiv sanktionierte Rache, die mit dem Normensystem in Einklang steht. Bei der Abwicklung von Streitfällen in akephalen Gesellschaften gilt verbindlich für alle Beteiligten die Anforderung,<sup>7</sup> sich an den - bei aller Variabilität in seinen

<sup>1</sup> Vgl. ebd., S. 37.

<sup>2</sup> Vgl. ebd., S. 23 f., sowie ders. a. a. O., 1994, S. 153.

<sup>3</sup> Ders. a. a. O., 1993, S. 46 f.; er spezifiziert dabei, daß eine für alle Epochen gleichermaßen gültige Rechtstheorie nicht existiere; *Recht* und *Gesetz* seien historisch stets Veränderungen unterworfen; allgemein könne zur Entwicklung des Rechts formuliert werden: "Ausgehend von einer ursprünglichen Einheit treten Recht, Moral und Sitte im Lauf der Zeit zunehmend auseinander" (S. 48). Vgl. R. Schott a. a. O., 1992, S. 185 ff., zur früheren Rechtsethnologie, sowie, S. 205 f., zu neueren rechtsethnologische Positionen. Heute diskutiere man, ob das Konzept "Recht" als ein *System* rechtlicher Regeln oder aber als ein *Prozeß* der Regelung von Konflikten aufzufassen sei - wobei nach R. Schott die Übergänge fließend seien. Der systemtheoretische Ansatz untersuche die funktionalen Zusammenhänge von Normen, Gesetzen, Regeln und Ethik, Moral, Rechtsauffassung, die prozeßorientierte Forschung den Charakter der Normen, die das Regelsystem der sozialen Ordnung bilden und den Verlauf von Konflikten bestimmen.

<sup>4</sup> Vgl. E. P. Durrenberger a. a. O., 1992, S. 89.

<sup>5</sup> Vgl. ebd., S. 88.

<sup>6</sup> Vgl. ebd., S. 89: "To violate another's safety was to lose one's own".

<sup>7</sup> Vgl. R. Schott a. a. O., 1992, S. 197; vgl. dazu Kapitel II.

Spielarten - geltenden traditionellen Rechts-, Normen- und Wertekanon zu halten. Nur so sichern und bewahren sich die Parteien ihren 'guten Ruf' und ihre Ehre und können ihre zuvor geschädigte Integrität wiederherstellen.<sup>1</sup> Die praktische Umsetzung der Rechtsnorm ist also ein kollektiver, d. h. kollektiv regulierter Prozeß. Am Ergebnis, wie immer es ausfällt, haben alle mehr oder weniger direkt Involvierten teil.

\* Zum Rechtssystem in den *Isländersagas*: Positionen der Nordistik und Thesen dieser Studie

In segmentären Gesellschaften, und regelmäßig ebenfalls in den *Isländersagas*, löst ein Normbruch den Konflikt aus. Er kann entstehen durch umstrittene Ansprüche auf Vieh, auf Weideland oder Wasserläufe sowie auf Zahlungen, etwa des Brautpreises. Als weitere Tabuverletzungen gelten Beleidigungen, die sich verbal, aber häufig auch als tätliche Angriffe äußern können, beispielsweise im sexuellen Übergriff auf eine Verwandte, im Anschlag auf ein Ziehkind oder in der Weigerung, unrechtmäßig entwendete Gegenstände zurückzugeben.<sup>2</sup> In der *Eyrbyggja saga* beispielsweise werden Werte - ob Nahrungsmittel, Vieh oder aber der gute Ruf und die Ehre einer Person - nicht selten gewaltsam beschädigt, entwendet oder verletzt, was in der Regel früher oder später Totschläge nach sich zieht. Ein entscheidender Grund für die möglicherweise zum Teil drastisch anmutenden Konsequenzen bei der Ahndung dürfte sein, daß der Diebstahl von existentiellen Ressourcen in einer Gesellschaft, die nur begrenzt über ökonomische Mittel verfügt und insofern als 'Mangelgesellschaft' bezeichnet werden kann - was für das Saga-Sozialsystem und ähnlich auch für die isländische Gesellschaft von der Wikingerzeit bis ins Hochmittelalter zutrifft,<sup>3</sup> und ebenso im allgemeinen für segmentäre Gesellschaften, die das Thema ethnologischer Feldstudien sind<sup>4</sup> -, dann einen ungleich schweren Tabubruch auf Kosten der Gemeinschaft darstellt, wenn es um die persönliche Bereicherung eines Schädigers geht. Dagegen zeigen sich im Regelfall die in den *Íslendingasögur* agierenden Männer und Frauen ihrem 'guten Ruf' verpflichtet,<sup>5</sup> den die Gemeinschaft, d. h. die öffentliche Meinung,

<sup>1</sup> Vgl. dazu auch G. W. Weber a. a. O., 1990, bes. S. 449 ff.

<sup>2</sup> Vgl. U. Wesel a. a. O., 1993, S. 29; er erläutert am Beispiel der *Nuer*, daß dort ein Diebstahl aus der Überzeugung heraus verübt wird, daß das entwendete Gut dem Dieb zustehe. Ob dieser Anspruch rechtmäßig war, wurde erst nach der Tat geklärt. Dabei gelte der häufige Viehdiebstahl *außerhalb* des eigenen Stammes sogar als besonders heldenhaft - denn Recht gebe es nur *innerhalb* des Stammes.

<sup>3</sup> Vgl. zu den begrenzten Ressourcen in Island J. V. Sigurðsson a. a. O., 1993, S. 4 sowie S. 16; vgl. K. Hastrup a. a. O., 1990, S. 59-66 (Classification and demography in medieval Iceland), S. 63 f.; s. zudem E. P. Durrenberger a. a. O., 1992, S. 29 f.; er erläutert, daß eine umstrittene Wiese deshalb ein Grund für Totschläge ist, weil ein Haushalt über ausreichend fruchtbares Land verfügen muß, um Tiere und Menschen ernähren zu können.

<sup>4</sup> Auf entsprechende Parallelen gehe ich im weiteren in den jeweiligen Anmerkungen ein.

<sup>5</sup> Vgl. P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1993a, S. 207 ff.; er bezeichnet das Saga-Sozialsystem als "*face to face*-Gesellschaft", wie u. a. die *Gisla saga* und die *Njáls saga* zeigten (S. 208). Das Gemeinwesen konstituiere sich "af mindre enheder, hvor individerne kendte hinanden og kunne holde øje med hinanden, og hvor enhver derfor var under stadig bedømmelse. (...) Hele samfundet var indrettet på offentlighed. I det enkelte menneskes liv kunne kun få ting holdes skjult for de andre, fordi det private i moderne forstand ikke fandtes" (S. 207). Entscheidungen messe man nicht allein an der Rechtmäßigkeit im heutigen Sinne, sondern vor allem an der Respektibilität der Involvierten; so habe ein Mann "das Recht auf seiner Seite", wenn er unterstützt werde (S. 209). Insofern sei der gute Ruf wichtig, weil die

vor dem Hintergrund der verbindlichen Werte und Normen zubilligt oder aberkennt.<sup>1</sup> Die Wirksamkeit des gesellschaftlichen Regulativs der 'öffentlichen Meinung' basiert dabei auf den für alle Angehörigen des Gemeinwesens geltenden und von allen anerkannten Basiswerten. Nicht ausschließlich, aber entscheidend auch bei der Verhandlung von Konflikten spielen die öffentliche Meinung und der Konsens eine wesentliche Rolle; man wird sagen können, daß dies auch in den *Isländersagas* als eigenständiges Moment zur Vorstellung von Recht gehört.<sup>2</sup> In diesem Sinne scheint mir die auf *Nuer* bezogene Zusammenfassung von Uwe Wesel auch für die *Isländersagas* zuzutreffen:

"Wer sich unrechtmäßig verhält, verliert an Achtung in der engeren Gemeinschaft. Er wird unpopulär. Das ist oft verbunden mit dem Verlust sozialer und ökonomischer Teilhabe. Die öffentliche Meinung im Dorf drängt bei örtlichen Konflikten zur Einigung. Der Druck der Verwandtschaft kommt hinzu. Dabei muß nicht die Angst vor Gewalt die Triebfeder sein. Auch verbaler und psychischer Streit stört das Gleichgewicht der kleinen Gemeinschaft. Ihr solidarischer Druck hat in solchen Fällen die gleiche Wirkung wie Angst vor Gewalt, führt zur Einigung".<sup>3</sup>

Ähnliche Parallelen lassen auch die Erläuterungen von W. I. Miller erkennen, die sich - nicht zuletzt vor dem Hintergrund der *Isländersagas* - auf Strategien der Konfliktführung und Konfliktlösung in der isländischen Gesellschaft der Wikingerzeit beziehen, etwa wenn es heißt: "Law enforcement was a private matter".<sup>4</sup> Dem ist zuzustimmen, sofern berücksichtigt wird, daß erstens eine "private", d. h. persönliche Angelegenheit hier letztlich als eine gemeinschaftliche, kollektiv kontrollierte aufzufassen ist, und daß zweitens, um einen weiteren Schritt meiner Analyse vorwegzunehmen, die isländische Besiedlungszeit, die in den *Íslendingasögur* bezeugt sind, in einer retrospektiven historischen Perspektive des 13. bzw. 14. Jahrhunderts dargestellt wird. Die Handhabung der in diesem Sinne 'familiären' Fehden in den *Isländersagas* jedenfalls, die - in der spezifischen Sicht der Sagas - von der isländischen Landnahmezeit berichten, ist mit der in segmentären Gesellschaften zu vergleichen.

Die in den *Isländersagas* relevante Norm für die Blutfehde und die Faktoren, die eine Fehde bestimmen, sind allerdings in der neueren Nordistik unterschiedlich aufgefaßt worden.

Nordistische - ähnlich wie ethnologische Studien - weisen auf die Bereitschaft der Involvierten hin, Konflikte durch Kompromisse beizulegen. W. I. Miller sieht die Motivation für die Befolgung von Recht und Gesetz gerade im Risiko, daß es zur Blutfehde kommen könnte: "(T)he ultimate sanction behind the law and all legal judgements was the blood feud or the fear of it".<sup>5</sup> E. P. Durrenberger

---

im Streitfall hinzugezogenen Nachbarn sich über die Person entsprechend der Achtung, die sie bei ihnen genießt, äußerten, und: "Deres vurdering var identisk med den offentlige menings" (S. 209).

<sup>1</sup> Vgl. U. Wesel a. a. O., 1993, S. 32 f.; er beschreibt Ähnliches auch für segmentäre Gesellschaften, etwa für die *Nuer*.

<sup>2</sup> Im Blick auf das oben - auch in den Anmerkungen - Gesagte scheint mir das sowohl für das Rechtsbewußtsein und Rechtssystem in der Gesellschaft der *Nuer* als auch im Saga-Sozialsystem relevant zu sein.

<sup>3</sup> U. Wesel a. a. O., 1993, S. 32.

<sup>4</sup> Th. M. Andersson, W. I. Miller a. a. O., 1989, S. 8.

<sup>5</sup> Ebd., S. 8.

hingegen formuliert seine Überzeugung, daß das isländische Gesetz nur so viel Gewicht habe, wie Waffengewalt einfordern könne.<sup>1</sup> Es diene bloß als rhetorische Untermalung bei der Durchsetzung von Einzelinteressen oder als Legitimation für die Anwendung von Gewalt.

Einerseits wird demnach die Fehde gerade dadurch bestimmt, daß man daran interessiert ist, den Streit beizulegen und das gesellschaftliche Gleichgewicht wiederherzustellen, auch wenn dies scheinbar widersprüchlich ist. Sollte sie somit in den *Isländersagas* letztlich durch einen von allen Mitgliedern der Gemeinschaft geteilten Begriff von Recht, Moral und Ethik reguliert sein? Die Überzeugung, daß die Praktiken bei der Fehde keineswegs auf 'Krieg' festgelegt sind, sondern statt dessen stets auf 'Frieden' zielen, vertritt Carol J. Clover, die dazu J. M. Wallace-Hadrill zitiert: "Feuding, in the sense of incessant private warfare, is a myth; feuding in the sense of very widespread and frequent procedures to reach composition-settlements necessarily hovering on the edge of bloodshed, is not. The marvel of early medieval society is not war but peace".<sup>2</sup> Ähnliches formuliert Th. M. Andersson mit Bezug auf das "Ideal des Ausgleichs",<sup>3</sup> das er als zentrales Moment der *Isländersagas* charakterisiert:<sup>4</sup> "(T)he sagas are ultimately opposed to social disruption. This is why (...) the saga, from its social vantage point, always ends with conciliation and with the restoration of social balance".<sup>5</sup>

Andererseits besteht dagegen die Auffassung, daß in der Fehde individuelle politische Machtinteressen zum Ausdruck kommen. Danach setzten Einzelne mit ausreichenden Ressourcen diese Mittel ein, um die Vorherrschaft zu erringen. In dem Sinne argumentiert W. I. Miller (also ohne die oben erwähnten Prämissen zu berücksichtigen) und beschreibt die Fehde als eine Möglichkeit der Auseinandersetzung für diejenigen, die es sich leisten könnten.<sup>6</sup> Andernorts führt er aus, daß die Blutfehde im "frühen" Island die Politik ausgemacht habe.<sup>7</sup> Die Entscheidung für einen Mann, der als Kläger oder Rächer fungieren sollte, sei primär aufgrund der politischen Machtverhältnisse gefallen.<sup>8</sup> In der Fehde seien die Konkurrenten weniger durch ihre sozialen Verpflichtungen motiviert

<sup>1</sup> Vgl. E. P. Durrenberger a. a. O., 1992, S. 59.

<sup>2</sup> John Michael Wallace-Hadrill: *The long-haired kings and other studies in Frankish history*, Methuen, London 1962, S. 147, zit. n. C. J. Clover a. a. O., 1986b, S. 169, Anm. 63.

<sup>3</sup> Vgl. Th. M. Andersson a. a. O., 1970, S. 590.

<sup>4</sup> Vgl. ebd., S. 592: "The heroic outlook of this literature is not animated by a selfishness or by a hectic pursuit of honor but by a search for moderation".

<sup>5</sup> Ebd., S. 593, und weiter heißt es: "The family sagas, despite all the heroic modes and gestures borrowed from tradition, portray a normal society" (S. 593). Vgl. hingegen Peter Sawyer: *The Bloodfeud in fact and fiction*. In: *Tradition og historieskrivning. Kilderne til Nordens ældste historie*, hg. v. K. Hastrup, P. Meulengracht Sørensen. Acta Jutlandica LXXIII: 2, Humanistisk Serie 61, Aarhus Universitetsforlag, Aarhus 1987, S. 27-38; er hält die Berichte der *Isländersagas* über die isländische Blutfehde für historisch unwahrscheinlich und betrachtet diese eher als literarische Fiktion: "The bloodfeud flourished best, not in the real world, but in the fictions of poets, storytellers and lawyers" (S. 36).

<sup>6</sup> Vgl. Th. M. Andersson, W. I. Miller a. a. O., 1989, S. 25: "Feud was the disputing style of those who could afford it". Dabei wird die Fehde bezeichnet als "a structure within which groups competing for power and prestige defined their relationships".

<sup>7</sup> Vgl. ders. a. a. O., 1983b, bes. S. 342; er zeigt hier exemplarisch den Verlauf der Fehde in der *Njáls saga* auf (S. 320 ff.).

<sup>8</sup> Vgl. ebd., S. 338.



gewesen, sondern vor allem durch politisches Kalkül.<sup>1</sup> Denn für den Erfolg einer Fehde erweise sich als maßgeblich die detaillierte Kenntnis und präzise Befolgung der komplexen formalen Regularien auf der einen Seite,<sup>2</sup> und auf der anderen ganz wesentlich auch deren Anwendung im Sinne der eigenen Interessen, wobei aller verfügbarer Einfluß geltend gemacht werden müsse.

P. Meulengracht Sørensen entwickelt einen 'integrativen' Erklärungsansatz mit Blick auf das Saga-Sozialsystem. Zum einen konstatiert er (was ich hier gleichsam in Parenthese zitiere und deshalb nicht, etwa durch Einrücken, herausstelle): "Balance was on the whole the key concept in the creation of Icelandic society. We must imagine that - in the course of the first generations after the settlement and certainly by the time the settlement had assumed permanent form - power was distributed among a fairly large number of people. These dominant families strengthened their mutual connections by marriage alliances, and a structure was created in which no individual or family could dominate the rest. Instead they strove an equilibrium between these holding powers".<sup>3</sup> Während er mit dieser Darstellung einige der von mir spezifizierten Charakteristika segmentärer Gesellschaften beschreibt - die ich wohlgemerkt nicht auf die isländische Gesellschaft der Wikingerzeit beziehe, sondern auf das Saga-Sozialsystem! -, heißt es jedoch zum anderen: "Society was built on the assumption that the individual obeyed the community's law and that violations must result in forfeiture of the right to its fellowship".<sup>4</sup> Neben einem geringen Strafmaß, der materiellen Kompensation, sehe das Gesetz bei einem "Gesetzesbruch" entweder die befristete Verbannung oder den Ausschluß aus der Gesellschaft vor.<sup>5</sup> Bei diesem Teil der Argumentation stehen also die Beurteilung und Handhabung von "Gesetzesbrüchen", die für staatliche Gesellschaften typisch sind, im Vordergrund.

In einem staatlichen Kontext jedoch werden, anders als im nicht-staatlichen, Tötungsdelikte und andere Straftaten als öffentliche Verbrechen betrachtet, die den Staat schädigen. Folglich hat damit der Staat einen Anspruch auf Strafe, und der Staat ist die Instanz, die den "Gesetzesbruch" ahndet.<sup>6</sup> Entsprechend kann in staatlichen Gesellschaften die Familie eines Getöteten ihre Forderungen nicht unmittelbar an den oder die Täter richten - was sich vom Sozialsystem der *Íslendingasögur* wohl grundlegend unterscheidet.

Rüdiger Schott betont mit Bezug auf vorstaatliche Gesellschaften, was meiner Meinung nach auch für das Gemeinwesen in den *Isländersagas* gilt. In dieser Ordnung gehe weder Macht stets vor Recht, noch herrsche schrankenlose Anarchie, und ebensowenig funktioniere umgekehrt das Zusammenleben nahezu reibungslos im Sinne von sozialer Harmonie und umfassendem Gleichgewicht.<sup>7</sup> Er kritisiert mithin "alle Versuche der Definition von Recht in der

<sup>1</sup> Vgl. ebd., S. 342: "(T)hey manufactured claims and manipulated the rules of passive solidarity and vicarious liability to justify violence the motivation for which was often political rather than retributive". Vgl. auch Th. M. Anderssen, W. I. Miller a. a. O., 1989, S. 15.

<sup>2</sup> Vgl. W. I. Miller a. a. O., 1983a, S. 172, mit weiteren Einzelheiten, denn: "(A) litigant needed more than just a lawyer's skills and friendly judges to get him through the complex maze of Icelandic procedure".

<sup>3</sup> P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1993b, S. 36.

<sup>4</sup> Ebd., S. 33.

<sup>5</sup> Vgl. ebd., S. 33.

<sup>6</sup> Vgl. U. Wesel a. a. O., 1993, S. 36.

<sup>7</sup> Vgl. R. Schott a. a. O., 1992, S. 194.

Rechtsethnologie, die von einem Begriff des 'Rechts' ausgehen, der in irgendeiner Weise die Institutionen unseres Staates und sein Gewaltmonopol voraussetzt".<sup>1</sup> Auch U. Wesel erläutert eingehend, daß Recht nicht notwendigerweise von der Existenz einer Exekutivgewalt abhängt.<sup>2</sup> In vorstaatlichen Gesellschaften ergebe sich Recht keineswegs aus den Wirkungen nur eines einzigen Faktors, und zwar aus der Gewalt und ihrer Anwendung, sondern aus dem Zusammenspiel mehrerer Faktoren: Der moralische Druck der engeren Gemeinschaft und "die drohende Störung des allgemeinen sozialen Gleichgewichts, die durch Feindschaften entsteht",<sup>3</sup> erzeugten in erster Linie die Bereitschaft zur Einigung, nicht aber die drohende Gewalt. Der moralische Druck nehme proportional zur räumlichen Entfernung der gegnerischen Parteien ab;<sup>4</sup> je schwächer er aber sei, desto größer sei allerdings auch die Bereitschaft, ihn notfalls durch Gewalt zu ersetzen. Uwe Wesel erläutert zudem, allerdings nicht auf die *Isländersagas* bezogen - wobei diese Erklärungen wohl ebenfalls auf das Saga-Sozialsystem zutreffen: Wenn in den nicht-staatlichen Gemeinwesen Gewalt angewendet wird, ergreift man diese Maßnahmen nicht etwa in einem 'rechtsfreien' Raum, sondern in einer kollektiv kontrollierten Weise. "Denn ein einzelner allein ist selten in der Lage, sein Recht gewaltsam durchzusetzen. Er braucht die Unterstützung von Freunden und seiner Verwandtschaft. Und die erhält er regelmäßig nur, wenn allgemein die Überzeugung besteht, daß er das Recht auf seiner Seite hat".<sup>5</sup>

Die soziale Ordnung in segmentären Gesellschaften - d. h. in den ökonomischen, sozialen, soziopolitischen und spirituellen Lebensbereichen - ist, um die primäre, zentrale Rechtsordnung zusammenzufassen, geregelt "nach allgemein verbindlichen und grundsätzlich dauerhaften Regeln des friedlichen Zusammenlebens - auch wenn diese Regeln nicht expressis verbis formuliert oder zu einem corpus iuris systematisiert sind".<sup>6</sup> Dabei besteht innerhalb gewisser Grenzen eine Variabilität des Rechts.<sup>7</sup> Das Recht hat die Funktion sozialer Restriktion oder Kontrolle, und auf ein Verhalten, das von den Regeln und Vorstellungen abweicht, wird mit kollektiv kontrollierten Sanktionen reagiert, d. h. etwa mit Buße oder Rache.<sup>8</sup>

<sup>1</sup> Ebd., S. 200. R. Schott problematisiert Deutungsansätze (in diesem Zusammenhang speziell) der Rechtsethnologie, die das Untersuchungsfeld in "small-scale societies" unterteilen und durch aus ethnozentrischer Perspektive abgeleitete Kriterien einengen. Das Dilemma des (Rechts-) Ethnologen liege darin, "daß er über den Schatten seiner eigenen Denkvoraussetzungen springen muß: Wenn er seine Rechtsbegriffe (und seine Begriffe generell, die Verf.) auf fremde Kulturen anwendet, verfremdet er deren Verhaltens- und Denkweisen zu einem zwar uns verständlichen, aber den dortigen Verhältnissen unangemessenen System von Normen".

<sup>2</sup> Vgl. U. Wesel a. a. O., 1993, etwa S. 38 f.; davon habe ich oben ansatzweise gesprochen.

<sup>3</sup> Ebd., S. 33.

<sup>4</sup> Vgl. ebd., S. 33; diesen Mechanismus hat bereits die ethnologische Netzwerkanalyse in Kapitel II am repräsentativen Beispiel einer *Isländersaga*, der *Heiðarvíga saga*, verdeutlicht. Man denke hier speziell an die strategische 'Steuerung' des Konflikts durch Þórarinn inn spaki.

<sup>5</sup> U. Wesel a. a. O., 1993, S. 33.

<sup>6</sup> R. Schott a. a. O., 1992, S. 194.

<sup>7</sup> Vgl. U. Wesel a. a. O., 1993, S. 32.

<sup>8</sup> Vgl. R. Schott a. a. O., 1992, S. 194.

\* Zur Kontextualisierung: Fehde und Vermittlung als zentrale Funktionen von Recht am Beispiel der *Nuer* und der *Isländersagas*

Eine wesentliche soziale Funktion von Recht erfüllen in nicht-staatlichen Gesellschaften, wie bei den ostafrikanischen *Nuer* (im südlichen Sudan) oder meiner Argumentation nach in den *Isländersagas*, die mit dem Recht bereitgestellten Strategien für die Fehde, aber auch für die Vermittlung und die Einigung bei Konflikten. Dabei können die Methoden der Schlichtung in den einzelnen Gemeinschaften sehr verschieden sein:

"Zu den wichtigsten Funktionen des Rechts gehört es allenthalben, Ausgleich und Frieden zwischen streitenden Parteien herzustellen oder, anders gesagt, Konfliktfälle, wie sie bei der Verfolgung entgegengesetzter Interessen oder bei der Übertretung von Rechtsnormen in jeder Gesellschaft unvermeidlich auftreten, beizulegen".<sup>1</sup>

Prinzipiell läßt sich, folgt man U. Wesel, resümieren, daß in segmentären Kontexten die Bemühungen überwiegen, Konflikte durch Konsens zu lösen, um anschließend ein friedliches Zusammenleben fortsetzen zu können (das, im Vergleich, die Urteile staatlicher Gerichte häufig nicht gewährleisten).<sup>2</sup> Allerdings sind aber die Verwandten eines Getöteten, trotz des grundsätzlichen Interesses an der Stabilität des Gemeinwesens und mithin an einem Ausgleich, gleichzeitig zur Blutrache - als dem Inbegriff verwandtschaftlicher Solidarität - verpflichtet.<sup>3</sup> Die *Nuer* orientieren sich bei ihren Maßnahmen an der Vorstellung, daß in erster Linie der Geschädigte sowohl die Solidarität seiner Verwandten als auch die Kompensation in Form von Blutgeld beanspruchen darf; seine hinterbliebenen Angehörigen nehmen demnach die Zahlungen lediglich stellvertretend in Empfang.<sup>4</sup>

Für Tabubrüche, die aufgrund ihrer existentiellen Dimension eine materielle Kompensation nicht erlauben, d. h. etwa bei der Zerstörung lebenswichtiger Ressourcen oder bei einem Totschlag, werden Konfliktlösungen durch kriegerische Auseinandersetzungen herbeigeführt. Eine im heutigen Sinne 'objektive' Instanz bzw. Exekutive existiert nicht.<sup>5</sup> Diese Regularien werden bei der Erziehung der 'kollektiven Individuen' gelehrt und weitergegeben. Man ist sich dessen bewußt, daß die Folgen einer Fehde die Gemeinschaft schädigen und mitunter ihre Existenz gefährden können. Aus diesem Grunde dauert ein Kampf in der Regel nur so lange an, bis ein kritisches Stadium erreicht ist. Sobald beispielsweise einer der Krieger schwer verletzt ist, greifen Außenstehende ein, ohne daß dies eine Schmälerung der Ehre der Beteiligten

<sup>1</sup> Ebd., S. 195.

<sup>2</sup> Vgl. U. Wesel a. a. O., 1993, S. 36.

<sup>3</sup> Vgl. ebd., S. 27: "Den Täter oder einen seiner Angehörigen müssen sie töten".

<sup>4</sup> Die Idee, daß eine Kompensation primär dem Toten zugute kommt, auch wenn sie von den Lebenden angenommen wird, basiert unter anderem wesentlich auf der sich dem heutigen Verständnis wohl erst mittelbar erschließenden und kaum vertrauten Denkweise, daß alle Mitglieder eines Clans, die Vorfahren, die Lebenden und die Nachkommen, untrennbar miteinander verbunden sind; vgl. etwa J. M. Nyasani a. a. O., 1989, bes. S. 85 (für den afrikanischen Kontext), oder etwa Aaron Ya. Gurevich: Space and time in the *Weltmodell* of the Old Scandinavian Peoples. In: *Mediaeval Scandinavia* 2, Odense 1969, S. 42-53, bes. S. 49 ff. (für den altnordischen Kontext).

<sup>5</sup> S. o., Kapitel III, 3b.

bedeuten würde. Ein ähnlicher Mechanismus ist, wie mir scheint, in den *Isländersagas* bezeugt. Die exemplarische und repräsentative Analyse der *Heiðarvíga saga* hat ergeben, daß hier die Fehde fortgeführt wird und dabei (anders als im obigen Beispiel) durchaus Männer getötet werden, bis eine für das Kollektiv problematische Konstellation erreicht ist, was in bezug auf die Sagas bedeutet, bis sich die zentrale Fehde der Saga auf sämtliche Bezirke der Insel erstreckt und damit alle isländischen Goden in die künftigen Auseinandersetzungen eingreifen müßten.<sup>1</sup> Statt dessen engagieren sich jedoch, wie das Kapitel II für die *Íslendingasögur* verdeutlicht hat, Männer in bestimmten sozialen Positionen als Vermittler und Schlichter.

Auch bei den *Nuer* gibt es diese Institution, durch die ähnliche Aufgaben erfüllt werden.<sup>2</sup> So wendet sich ein Verursacher an den Mediator, und die Verwandten des Getöteten suchen den Schädiger dort ab und zu auf, um eine sich eventuell bietende Gelegenheit zur Rache wahrnehmen zu können - die sie aber regelmäßig nicht besonders beharrlich suchen. Nach dieser Phase der Beruhigung werden Gespräche aufgenommen, doch die Geschädigten lehnen eine Wiedergutmachung stets erst einmal ab: "Das gehört zum guten Ton. Man muß unversöhnlich sein, auf der Blutrache bestehen".<sup>3</sup> Die Einigung kommt nach langwierigen Verhandlungen zustande, denn die Geschädigten wollen beweisen, daß sie allein im Interesse des Erschlagenen entscheiden und nicht etwa, "weil sie Vieh nehmen wollten für das Leben eines Verwandten".<sup>4</sup>

Ähnlich wichtig ist es für Geschädigte in den *Isländersagas*, jeden Eindruck zu vermeiden, daß sie materiell von der Tötung ihres Angehörigen profitieren - d.h. ihn "im Beutel tragen"<sup>5</sup> - wollten. Damit würde man der sozialen Rationalität zufolge die verwandtschaftliche Solidarität mißachten. Auch wenn Schadensfälle in den *Isländersagas* üblicherweise Verhandlungen nach sich ziehen, die tatsächlich häufig zu Einigungen führen,<sup>6</sup> sind diese Vergleiche nicht dauerhaft verlässlich. Es ist hier typisch, daß Geschädigte trotz eines Abkommens die Rache anstreben, um die Ehre ihrer Lineage wiederherzustellen. Falls betroffene Männer die entsprechende Initiative unterlassen, werden die verwandten Frauen aktiv. Sie provozieren bekanntlich die - jedenfalls in kriegerischer Hinsicht - passiven Männer, so daß diese die ihnen (gemäß den Sagas jedenfalls) traditionell zufallende Aufgabe, Rache zu üben, nicht länger aufschieben können oder wollen. In letzter Konsequenz werden aber auch im Saga-Sozialsystem, wie die Analyse der *Heiðarvíga saga* detailliert gezeigt hat, Konflikte schließlich gelöst, bevor die Gemeinschaft existentiell gefährdet wird. Zugunsten der gesellschaftlichen Stabilität akzeptieren gegnerische Parteien nicht selten widerstrebend, und häufig vielleicht, um den 'guten Ton' zu wahren, eher *pro forma*, eine Einigung. Denn die Blutrache, wie immer wieder herauszustellen ist, gilt in der segmentären Gesellschaft (wie auch die Netzwerkanalyse der *Heiðarvíga saga* illustriert) stets als gefährlich, und das nicht schlicht deswegen, weil das Leben Einzelner

<sup>1</sup> S. o., Kapitel II.

<sup>2</sup> Vgl. U. Wesel a. a. O., S. 26 f.

<sup>3</sup> Ebd., S. 27.

<sup>4</sup> Ebd., S. 27.

<sup>5</sup> Vgl. W. Baetke a. a. O., 1987, S. 47: "*bera e-n í sjóði*".

<sup>6</sup> Vgl. Th. M. Andersson, W. I. Miller a. a. O., 1989, S. 9, Anm 2: "In theory, if not always in practice, payment of wergeld bought off the avenger's axe".

auf dem Spiel steht. Auch wenn diese Feststellung nach heutiger Auffassung zynisch anmuten mag, so zeigt sich trotzdem in den diskutierten Sozialordnungen das ungleich größere Problem, daß der Tod eines Angehörigen dessen Verwandtengruppe dezimiert und die Ehre dieser Lineage minimiert.<sup>1</sup> Im Blick auf das gesellschaftliche Ganze stellt die Blutfehde, die leicht auf größere Segmente der Gemeinschaft ausgreifen kann, zumindest eine potentielle Bedrohung dar. Es besteht nicht allein das Risiko, daß Einzelne umkommen und damit Clans Verluste erleiden, sondern auch, daß durch eine Eskalation weitere Gruppen in den Konflikt einbezogen werden, so daß schwierige Loyalitätsprobleme und zusätzliche Gefahren für das Gemeinwesen entstehen.<sup>2</sup>

Grundsätzlich, das kann nicht oft genug betont werden, und es läßt hier deutlich erkennen, "definiert sich der Stamm nicht über die Drohung von Gewalt, sondern über die Möglichkeit ihres Gegenteils, den friedlichen Ausgleich, den Konsens, im Grundsatz als Friedensordnung".<sup>3</sup> Dieses Verständnis läßt sich sowohl bei dem Gemeinwesen den *Nuer* als auch dem Saga-Sozialsystem erkennen, und mithin das Interesse an einer 'Institutionalisierung' des Friedens, d.h. einer gesellschaftlichen Balance.

In beiden Kontexten spielen Mediatoren eine wichtige Rolle,<sup>4</sup> die die Verhandlungen bei der Schlichtung führen; diese Aufgabe wird von der Öffentlichkeit an sie delegiert und kann erfüllt werden, wenn bzw. weil ihn die gegnerischen Partner akzeptieren (können). Statt auf institutionalisierter Macht basiert deren Einfluß auf Ansehen, Autorität sowie Sensibilität im Umgang mit anderen, bewährtem Verhandlungsgeschick und gründlicher Kenntnis des Rechts,<sup>5</sup> aber auch auf einem ausgedehnten sozialen Netzwerk.

So übernehmen auch die *goðar* in den *Íslendingasögur* temporär die Rolle als Vermittler.<sup>6</sup> Die in dieser Hinsicht in den Sagas bezeugten sozialen, rechtlichen und soziopolitischen Verantwortlichkeiten und Spielräume der Goden gehen also auf personelle, aber auch materielle Ressourcen zurück, und sie müssen die besagten Voraussetzungen erfüllen.<sup>7</sup> Bei mangelndem Erfolg oder rechtswidrigem Engagement bei Rechtsfällen kann ein Gode, dessen Tun in der Öffentlichkeit kritisch beobachtet und beurteilt wird, *þingmenn* verlieren. Das bedeutet dann zugleich die Schwächung seiner Position in der Gesellschaft. Umgekehrt gewinnt der *goði* bei einem erfolgreichen Eingreifen neben

<sup>1</sup> Das trifft auch für die *Nuer* zu, vgl. U. Wesel a. a. O., 1993, S. 26.

<sup>2</sup> Vgl. R. Schott a. a. O., 1992, S. 196.

<sup>3</sup> U. Wesel a. a. O., 1993, S. 32 f.; vgl. R. Schott a. a. O., 1992, bes. S. 201 f.; er bezieht sich auf das Beispiel der *Tiv* in Zentralnigeria.

<sup>4</sup> Vgl. Wörterbuch der Ethnologie a. a. O., 1987, S. 174-177 (Recht, B. Streck), bes. S. 176; hier geht es um das Thema Streitfälle in segmentären Gesellschaften und um die Vermittlung eines Dritten, der dem Schiedsspruch zur Durchsetzung verhilft.

<sup>5</sup> Vgl. U. Wesel a. a. O., 1993, S. 24 ff., sowie S. 32 f.

<sup>6</sup> S. o., Kapitel II; vgl. W. I. Miller a. a. O., 1983a, S. 172; er referiert zu den Aufgaben der *goðar*: "Chieftains, by virtue of their various judicial responsibilities, were frequently skilled in law, and it was as legal advisors or lawyers that they were often recruited into the feuding process"; vgl. zudem J. V. Sigurðsson a. a. O., 1993, S. 283.

<sup>7</sup> Vgl. W. I. Miller a. a. O., 1983a, S. 172; entgegen dessen Auffassung beschränkten sich Fälle, in denen Goden als Unterstützung herangezogen wurden (wobei er als Zeugnisse nicht zuletzt die *Isländersagas* heranzieht), keineswegs gewöhnlich auf "less violent stages of the feud - lawsuits and arbitration" - ganz im Gegenteil, wie die *Heiðarvíga saga* deutlich zeigt.

gewissen, zunächst eher indirekten materiellen Vorteilen vor allem auch größeres Ansehen. Dadurch steigert sich die gesellschaftliche Respektibilität und somit also gleichsam der Wert des Goden in den Augen seiner aktuellen oder potentiellen Allianzpartner bzw. Gefolgsleute. Der gute Ruf, d. h. Ehre, Glaubwürdigkeit und Zuverlässigkeit, sichern einem Goden sein *mannaforráð* und mithin ein breites soziales Netzwerk von Bündnissen, die er, wenn es seine wirtschaftliche Situation erlaubt, durch weitere Investitionen sowie Interventionen ausbauen kann.

#### \* Fazit und Perspektive: Zu den Charakteristika der isländischen Gesellschaft im Hochmittelalter und im Saga-Sozialsystem

Die isländische Gesellschaft von ihren Anfängen bis ins Hochmittelalter ist uns heute also ausschließlich in schriftlichen Quellen überliefert.<sup>1</sup> Die *Íslendingasögur* des 13. und frühen 14. Jahrhunderts, die einen wesentlichen Zeugniskomplex dieser Zeit darstellen, entstammen einem Gemeinwesen mit deutlichen Zeichen quasi-feudaler ökonomischer, politischer und kultureller Struktur.<sup>2</sup> In dieser Zeit war Island seit rund zweihundert Jahren christlich, die Kirche seit einhundertfünfzig Jahren fest institutionalisiert. Literarische Aktivitäten fanden in den Zentren der ökonomischen, politischen und kirchlichen Macht, in Großbauernsitzen und Klöstern, statt. Die Repräsentanten dieser Macht waren zugleich formelle Vasallen des norwegischen Königs. Aus der Skizze dieser auf die Kunstproduktion ohne Zweifel - so oder so - einwirkenden historischen Bedingungen ergibt sich nach Gerd W. Weber, daß das herrschende Bewußtsein in dieser Zeit bereits mit den "neuen" - d. h. mit feudalistischen bzw. christlichen ideologischen - "Wahrheiten" vertraut war, die auch Eingang in die zeitgenössische Literatur fanden.<sup>3</sup> Dabei ist allerdings, insbesondere im Hinblick auf die *Isländersagas*, doch mit dem Einfluß von widerständigen Faktoren zu rechnen, die als Bestandteile der Tradition der isländischen Geschichte gewahrt worden sind. Soviel sei zur Charakterisierung der 'faktischen' hochmittelalterlichen isländischen Gesellschaft als einer mindestens stratifizierten, wenn nicht gar in Tendenzen feudalen Gesellschaft (mit einer norwegischen Autorität) gesagt.

Das Sozialsystem, das die *Isländersagas* darlegen, zeigt sich den bisherigen Erkenntnissen zufolge erstaunlicherweise aber zugleich noch in wesentlichen Zügen, wenn auch keineswegs ausschließlich, als segmentäre Gesellschaft. Hier manifestiert sich ganz offensichtlich - möglicherweise entgegen moderneren Erwartungen und entsprechenden Überinterpretationen - der Einfluß des 'Resistenzfaktors', den vorhandene Erzähltraditionen im 13. und 14. Jahrhundert gegenüber dem deutenden Zugriff der instrumentalisierten 'neuen' Wahrheiten feudal-aristokratischer Provenienz besaßen. Gemeint ist der überlieferte Erzählstoff, der sich durch (strukturelle und thematische) Stabilität auszeichnet.<sup>4</sup> Meinen Ergebnissen zufolge, die frühere Annahmen teils

<sup>1</sup> Vgl. etwa M. Clunies Ross a. a. O., 1994, S. 20.

<sup>2</sup> Vgl. G. W. Weber a. a. O., 1981, bes. S. 147.

<sup>3</sup> Vgl. ebd., S. 147.

<sup>4</sup> Vgl. ebd., S. 147. Vgl. K. von See a. a. O., 1988, S. 148 f.; er betont hingegen für den Norden, daß hier die ungewöhnlich späte Christianisierung der Verschriftlichung seiner Kultur nur sehr kurz

vertiefen, teils bestätigen, reflektieren die *Íslendingasögur* tradierte Schichten historischer Realität zusammen mit Facetten von Vorstellungen der Isländer von sich selbst und ihrer Herkunft, ihrer spezifischen Vorzeit, Kultur und Geschichte bis hin zur Saga-Erzählzeit.<sup>1</sup> In den Texten wird die isländische Gesellschaft der Wikingerzeit in einer retrospektiven Geschichtsperspektive des Hochmittelalters in einer gleichsam kulturhistorischen (und historisch plausiblen) Momentaufnahme als paritätische (und dabei durchaus diverse soziale Ränge sämtlicher Mitglieder der Gemeinschaft umfassende) agrarische Gesellschaft stilisiert,<sup>2</sup> die demnach auf gemeinschaftlich geteilten sozialen Basiswerten fußt, welche durch die Erzählungen angesprochen, wiederholt und bewahrt werden.<sup>3</sup>

Dabei ist zur Bedeutung der isländischen Gesellschaft für die 'moderne' Demokratie zu bemerken, daß das sich in den *Isländersagas* fraglos manifestierende paritätische Element zu einem populären Mißverständnis geführt hat.<sup>4</sup> Danach soll in Island eine erste Demokratie eingesetzt worden sein. Diese Auffassung basiert insofern auf einem Irrtum, als letztlich doch nicht jeder und jede Einzelne, trotz der im Prinzip vorhandenen Gleichrangigkeit und Eigenständigkeit (jedenfalls im "Sagauniversum"), die gleiche Stimme und den gleichen Einfluß hat. Die für den isländischen Kontext bzw. den der *Isländersagas* vorausgesetzte Gleichberechtigung im 'demokratischen Sinne' stellt möglicherweise vielmehr einen heutigen sozialen Mythos dar.<sup>5</sup>

Im vorliegenden Kapitel konnten bisher die Charakteristika der Gesellschaft spezifiziert werden, die als Sozialsystem der *Isländersagas* im Zentrum meines Interesses steht. Dessen Identifizierung als eine nicht-staatliche, segmentäre Gesellschaft hat sich dadurch ergeben, daß die Regularien des Gemeinwesens in den Saga-Erzählungen mit denen in altisländischen Rechtstexte, in historischen Quellen und, ganz wesentlich, auch in soziaethnologischen Materialien verglichen worden sind.

Im weiteren werden ausdrücklich wieder die Rollen der Frau und die Vorstellungen des Weiblichen in der männlichen Gesellschaft im Zentrum

---

vorausgegangen sei; zudem habe er erst unmittelbar vor der Christianisierung, in der Wikingerzeit, den politisch-kulturellen Höhepunkt seiner Geschichte erlebt. In den Anfängen der christlichen Schriftkultur sei das Heidentum noch voll gegenwärtig gewesen, und diese Schriftkultur habe sich der Masse dieser Überlieferung kaum entziehen können. "Aber ohnehin war es notwendig, sie in irgendeinem positiven Sinne zu verarbeiten, denn der Norden hätte sich des weitaus größten Teils seiner Geschichte selbst beraubt, wenn er die Heidenzeit und ihre Kultur ignoriert oder der theologischen Verdammung ausgeliefert hätte" (S. 149); denn das hätte für den Norden den nahezu totalen Geschichts- und Identitätsverlust bedeutet.

<sup>1</sup> Vgl. erneut K. von See a. a. O., 1988, etwa S. 150 bzw. S. 106 f., zum "nordischen Sonderbewußtsein" bzw. "Kontinuitätsbewußtsein".

<sup>2</sup> Vgl. Eva Österberg a. a. O., 1991, S. 183 f.; sie bezeichnet die in den *Isländersagas* beschriebene Gesellschaft als "Bauernkultur" und (in Anlehnung an Konzeptionen von M. Foucault) als "lågkontextkultur", die sich durch gesellschaftliche Homogenität auszeichne: "I en sådan miljö behöver man inte säga mycket för att förstå varandra, och man menar vad man säger. En man identifieras med det han säger precis som med det han gör. Att tala är att handla och det leder till annan handling" (S. 184). Eine "högkontextkultur" dagegen sei als ungleich differenzierteres, dynamisch-progressives Gesellschaftsmodell definiert (S. 183).

<sup>3</sup> Vgl. zu diesem Mechanismus G. W. Weber a. a. O., 1990, bes. S. 453.

<sup>4</sup> Darauf weist, wie angedeutet, bereits hin: P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1993b, S. 40: "(T)he Free-State has often been characterized as a sort of democracy. This is certainly erroneous".

<sup>5</sup> Diesem Aspekt könnte eine gesonderte Untersuchung weiter nachgehen.

stehen. Das Thema wird die - mehr oder weniger - christlich beeinflusste Genese der 'kollektiven Frauenbilder und historischen Frauenrollen' im mittelalterlichen Europa sein. Exemplarisch sind wichtige Repräsentanten aus der Geschichte der kirchlich-christlichen Theologie heranzuziehen, um die Entwicklungen im kontinentalen und skandinavischen sowie isländischen Europa zu skizzieren. Diese Informationen sind nach meiner Einschätzung grundsätzlich wichtig als allgemeiner Hintergrund für das Thematik meiner Arbeit - auch, wenn sie vielleicht von diesem wegzuführen scheinen. Bei diesen Ausführungen zeichnet sich aber u. a. auch ein bedeutender Unterschied in meiner Auffassung und Argumentation gegenüber insbesondere der feministisch orientierten Nordistik ab, vor allem, wenn es um die soziale Position und Akzeptanz der Frau im christlichen bzw. kirchlich-klerikalen Kontext geht.



## 6. Zur Rolle des Christentums bei der Genese kollektiver Frauenbilder und Frauenrollen: Voraussetzungen und Folgen im mittelalterlichen Europa

\* Vorbemerkungen \* Problematische Positionen zu Konsequenzen christlicher Lehre und kanonischen Rechts für die Frau in der altisländischen Gesellschaft \* Die Rolle des Männlichen und des Weiblichen in historischen theologischen Konzepten \* Moralthologie und Weiblichkeitsimagines kirchlich-christlicher Provenienz: -> Kirchlich-christlich legitimierte männliche Entwürfe des Weiblichen als unberührte, verheiratete oder ruchlose Frau, -> Zum *biblischen Schöpfungsbericht* als Modell männlicher Fixierungen des Weiblichen \* Rekurs auf die altisländische Szene: -> Nordistisch-feministische Lesarten zu Frauenbild und Frauenrolle in der altisländischen Überlieferung und Wirklichkeit, -> Illustratives zur Diskussion des Themas "Mitspracherecht der Frau bei der Eheschließung" im Altisländischen \* Fazit

### \* Vorbemerkungen

Die Frage nach 'kollektiven Frauenbildern und Frauenrollen' korrespondiert der Thematik der Dissertation, die sich, wie der Titel anzeigt und die Diskussion verdeutlicht, mit den Rollen und Funktionen der Frau sowie den Ausdrucksformen des Weiblichen in sozialen Wirklichkeiten befaßt. Die Auseinandersetzung hiermit bezieht sich in dieser Analyse zum einen auf die isländische soziale Realität im Hochmittelalter und in der Wikingerzeit und, soweit möglich, auch auf die vorangegangene nordische bzw. germanische Wirklichkeit, und zum anderen auf die charakteristischen weiblichen Imagines speziell der *Isländersagas*. Das Weiblichkeitsmuster im Sozialsystem der *Íslendingasögur* wird in Kapitel IV mit anderen norrönen Literaturgattungen des Hochmittelalters zu kontrastieren sein, aber auch, zunächst in Ansätzen, auch mit solchen des kontinentaleuropäischen Hochmittelalters sowie früherer Zeiträume. Die so begriffenen gesellschaftlichen Wirklichkeiten im Norden, die sich danach u. a. als Erzähltraditionen, konzipiert in Anlehnung und möglicherweise in Angleichung an die jeweils aktuelle kulturelle und kollektive Erfahrungswelt und Wirklichkeitswahrnehmung, artikulieren konnten und tradiert worden sind, haben sicher zugleich, in gewissem Rahmen, zeitgenössische Themen und Probleme aufgenommen und damit, in zu bestimmender Weise, Veränderungen bewirkt.

Indem mit den *Isländersagas* eine hochmittelalterliche Gattung interessiert, ergibt sich - selbst wenn sie sich auf die isländische Wikingerzeit konzentriert - notwendig auch die Frage nach eventuellen Beeinflussungen der Sagas durch christliche, kirchlich-klerikale Vorstellungen und Lehrmeinungen. Zudem stellt sich die spezielle Frage, ob - und wenn ja inwieweit - christliches Gedankengut bei der Entwicklung des spezifischen Frauentypus der Sagas eine Rolle spielt, und welches Maß an Einflußnahme von Kirche und Christentum auf die Realität und entsprechend auf die Situation der Frau im Island des 13. und 14. Jahrhunderts zu erwarten ist.

Meine Argumentation basiert auf der Prämisse, daß prinzipiell in jeder Kultur die gesellschaftliche und historische Wirklichkeit auf der einen und die mit ihr einhergehenden Vorstellungen auf der anderen Seite, welche die soziale Ordnung bestimmen und gewährleisten, korrelieren. Bei diesen wechselseitigen Beeinflussungen handelt es sich um höchst komplexe Prozesse. In ihnen wirken nicht allein die aktuelle soziale Realität und das zeitgenössische Denken

in dieser Gesellschaft aufeinander und somit auf die Gegenwart ein, sondern außerdem auch in der Vergangenheit liegende Schichten von Realitäten und Relikte älterer Ausdrucksformen, die ihrerseits ebenfalls - mindestens ausschnittsweise und doch in ihrer Systematik nachvollziehbar - weitergegeben und so bewahrt werden. Neben vergleichsweise bewußt erkannten und verarbeiteten aktuellen Themen, die so in das zeitgenössische Bewußtsein integriert werden, besteht also aller Wahrscheinlichkeit nach außerdem, indirekt und sicherlich den Zeitgenossen nicht immer bewußt zugänglich, ein (mehr oder weniger fragmentarisches) in Struktur und Inhalten 'älteres' Fundament, das - wohl weitgehend unwillkürlich bzw. unbewußt - als Projektionsfläche für aktuelle Erfahrungen genutzt wird.

Im vorliegenden Abschnitt 6 beziehe ich diese Reflexionen zunächst eher allgemein auf die mittelalterliche kirchlich-christliche Lehre einerseits,<sup>1</sup> und auf langfristig tradierte und dabei in bestimmter Form noch immer vorhandene ältere Anschauungen andererseits. Die Frage nach der Bedeutung des Christentums und dessen Beeinflussung der Frauenbilder und Frauenrollen im mittelalterlichen und hochmittelalterlichen Europa wird jetzt insbesondere der isländischen Lage gegenübergestellt. Dabei rückt der bedeutende Umstand in den Blick, daß sich gerade auf der Insel Island vorchristliche, traditionelle Vorstellungen und Gepflogenheiten länger erhalten haben, als dies im Süden der Fall sein konnte. Grund für die isländische 'Sonderentwicklung' ist die Tatsache, daß die Christianisierung (die, vereinfacht gesprochen, von Süden nach Norden verlaufen ist) Island erst historisch vergleichsweise spät erreichte.<sup>2</sup> Mit beachtlichem zeitlichem Abstand gegenüber dem Süden begannen sich erst sehr allmählich rituelle, organisatorische und institutionelle Umformungen abzuzeichnen. Die neuen ideologischen Einflüsse wurden nur langsam in die originär isländische - und dabei keineswegs, verglichen mit der Entwicklung im kontinentalen Europa, etwa 'zurückgebliebene' - Kultur aufgenommen, und zwar zunächst der Theorie nach, jedoch noch langsamer praktisch.<sup>3</sup> In diesen historischen, kulturellen und geographischen Konstellationen konnten die speziellen isländischen Traditionen über die Jahrhunderte seit der isländischen Landnahme vergleichsweise stabil bleiben. Ein Grund dafür ist ganz wesentlich, daß etwaiges Konfliktpotential, das beispielsweise aus einer direkten und längerwährenden Auseinandersetzung mit einem konkurrierenden Werte- und Normensystem sowie Welt- und Menschenbild resultieren könnte und würde, konsequent gering bis nicht vorhanden war, was nicht zuletzt, um das noch einmal deutlich herauszustellen, auf die geographische Situation zurückzuführen ist.

Die älteren Traditionen und Relikte, die für die *Isländersagas* aufgegriffen und in ihnen vermittelt, d. h. aus der Retrospektive im isländischen Hochmittelalter auf die Vergangenheit projiziert, werden, stilisiert als gesellschaftliche Muster und Normen mit ihren Konsequenzen für das "Sagauniversum", in den Erzählungen zur Anschauung und lassen hier einen speziellen Modus sozialen Verhaltens erkennen. Dieser Modus wird weitreichend durch Strukturen und

<sup>1</sup> Vgl. einleitend Hubert Treiber: Geschlechtsspezifische und andere Spannungsverhältnisse innerhalb der Kirche: Eine Problemskizze vornehmlich zum Mittelalter. In: Männerbände-Männerbünde. Zur Rolle des Mannes im Kulturvergleich, Bd. 1, hg. v. G. Völger, K. v. Welck. [...], Köln 1990, S. 149-162.

<sup>2</sup> S. o., Kapitel III, 5; vgl. K. von See a. a. O., 1988, S. 148 f.

<sup>3</sup> Vgl. ebd., S. 78 f.

Prinzipien bestimmt, die in segmentären Gesellschaften beobachtet worden sind. Reguliert ist er, und das ist an dieser Stelle bedeutend, überwiegend durch pragmatisch kontextualisierte - und weniger durch ideologisch apostrophierte - Motivationen. Die so begründeten Prämissen für die langfristige - und der Idee der *Íslendingasögur* zufolge auch zukünftige - Existenz und Stabilität der isländischen Gesellschaft und Tradition werden weitergegeben, weil sie sich - den Darstellungen der Sagas nach - in der Vergangenheit praktisch bewährt haben und darum konsequent wiederholt und angewendet werden (sollten).

#### \* Problematische Positionen zu Konsequenzen christlicher Lehre und kanonischen Rechts für die Frau in der altisländischen Gesellschaft

Nach diesen einleitenden Bemerkungen möchte ich im weiteren das für diese Untersuchung gleichsam als - kontrastierende - 'Folie' wichtige Fundament christlicher Denkmuster in einigen repräsentativen Ausschnitten, von Paulus über Gratian bis hin zur mittelalterlichen und hochmittelalterlichen kirchlich-christlichen Theologie, erarbeiten. Dieses Vorgehen, bei dem die (für meine Ausführungen titelgebenden) 'kollektiven Frauenbilder und historischen Frauenrollen', wie sie in mittelalterlichen europäischen Zeugnissen ihren Ausdruck finden, im Zentrum des Interesses stehen, zielt darauf, eine kritische Diskussion zu ermöglichen. Es soll gezeigt werden, daß - anders als gerade auch Vertreterinnen der feministischen Nordistik darlegen - die hochmittelalterliche Kirche, Theologie und Ideologie keineswegs und in keiner Weise, weder im kontinentalen noch im skandinavischen Europa, eine Verbesserung der gesellschaftlichen Situation der Frau in Theorie und Praxis auch nur beabsichtigen oder gar vorantreiben.

In diesem Bezug können selbst die nordistischen Positionen, die mit der Konversion Islands eine - dank der christlich-kirchlichen Lehre und Kanonistik vorangetriebene - Besserstellung der Frau in der Gesellschaft realisiert sehen (oder sehen möchten), die Existenz und Virulenz negativer Vorstellungen vom Weiblichen im christlichen Mittelalter nicht ignorieren. Allerdings werden solche Aspekte eines negativen Frauenbildes ohne weiteres verinnerlichten männlichen Vorurteilen und Verhaltensweisen angelastet, aber nur in Teilen und unter Vorbehalt zugleich auch klerikaler Misogynie.<sup>1</sup>

Die Imago der "Hetzerin", wie der Weiblichkeitstypus der *Isländersagas* auch genannt wird,<sup>2</sup> bringt J. M. Jochens mit dem Frauenbild des hochmittelalterlichen Klerus in Verbindung und beschreibt sie als "the image of the evil, cunning woman who goaded men to barbarous deeds of revenge, thereby destroying the male order of society".<sup>3</sup> Für diese angeblich bösen, dämonischen weiblichen Imagines wird jedoch nicht allein der Klerus verantwortlich gemacht, sondern, ansatzweise und ohne weitere Vertiefung, die Wirksamkeit männlicher Phantasien und Ängste im allgemeinen. Die Facetten der 'aktiven' Frau in den Sagas, die als negativ akzentuiert interpretiert werden,

<sup>1</sup> Vgl. etwa J. M. Jochens a. a. O., 1986, S. 168, und dies. a. a. O., 1989, S. 122 ff.

<sup>2</sup> Vgl. Kapitel I, 4.

<sup>3</sup> J. M. Jochens a. a. O., 1989, S. 124.

habe man letztlich einfach der (offenbar als 'unzivilisiert' und 'chaotisch' bewerteten) heidnischen Zeit zugeordnet.<sup>1</sup> J. M. Jochens begründet diese Schlußfolgerung damit, daß die Frauenfiguren in den *Isländersagas* deshalb dämonisiert werden konnten, weil sie in der Mehrzahl vorchristlicher Zeit entstammten - und demnach also, könnte man in diesem Sinne denken, für das mittelalterlich-christliche Bewußtsein als (insbesondere moralisches) Exempel verfügbar und formbar waren.<sup>2</sup> Sie negiert die hypothetische Möglichkeit einer Existenz solcher - ihr zufolge - in moralischer Hinsicht anstößig agierender Frauen in der hochmittelalterlichen isländischen Lebenswirklichkeit, indem sie den Frauentyp der *Isländersagas* als rein literarischen Typus wertet;<sup>3</sup> das wird durch den Hinweis unterstrichen, daß solche Frauenfiguren in altisländischen rechtlichen bzw. historischen in dieser Form nicht anzutreffen seien. Die aggressiven Konnotationen der "Hetzerin" müßten in christlich-klerikaler Sicht als Vorbild für die eigene Zeit mißbilligt worden sein, wobei sie aber gleichsam als heidnisches Exemplum akzeptiert worden sein dürfte.<sup>4</sup> Die dem "heidnischen Frauentypus der Sagas" laut J. M. Jochens zugleich eingeschriebenen positiven Konnotationen seien wohl mit den Wertmaßstäben - und dabei mit der insgesamt letztlich doch ambivalenten Bewertung der Frau - im kirchlichen Recht und bei klerikalen Autoren assoziiert worden.<sup>5</sup> In Anlehnung an die Auffassungen von Kirche und Klerus sei die "Hetzerin" von den Verfassern/Erzählern der *Isländersagas* als Vorstufe des christlich-kirchlichen weiblichen Idealbilds, jedoch außerdem des sozusagen 'feindlichen Gegenbilds', stilisiert worden.<sup>6</sup> Die also demnach angeblich ausschließlich in den *Isländersagas* bezeugte, von den Verfassern/Erzählern der *Íslendingasögur* womöglich "verinnerlichte kuriose ambivalente Haltung"<sup>7</sup> gegenüber Frauen basiere womöglich auf paganen Traditionen und teilweise zudem auf männlichen Phantasien und Ängsten, aber vor allem auf dem - in diesem Aufsatz letztlich als in seinen Konsequenzen überwiegend positiv bewerteten - Frauenbild in der kirchlichen Lehre und im klerikalen Bewußtsein.

In dieser und ähnlicher Weise artikulieren sich also die auf christlich-kirchliche Traditionen gerichteten feministischen Tendenzen, die Verhältnisse zu idealisieren.<sup>8</sup>

<sup>1</sup> Vgl. ebd., S. 124.

<sup>2</sup> Vgl. dies. a. a. O., 1991a, S. 377: "Contrary to the Christian Western tradition, in which Mother Eve bears the preponderant blame, Old Norse sources are almost always silent on womens' responsibility in sexual encounters"; daraus schließt sie, S. 381: "Old Norse pagan women, in other words, are normally not portrayed as the temptress Mother Eve".

<sup>3</sup> Vgl. ebd., S. 381.

<sup>4</sup> Vgl. z. B. dies. a. a. O., 1989, S. 120 f.

<sup>5</sup> Vgl. dies. a. a. O., 1986, S. 150 f.

<sup>6</sup> Vgl. dies. a. a. O., 1989, S. 124. Vgl. dazu einige kritische Bemerkungen von C. J. Clover a. a. O., 1986b, S. 145 (und S. 145, Anm. 8); demnach sei kaum zu klären, in welchem Grad die in den *Isländersagas* dargestellte Geschlechterrelation auf kirchliche Einflüsse oder autochthone isländische Traditionen zurückgehe. Ähnlich differenziert äußert sich hierzu Vern L. Bullough a. a. O., 1973, bes. S. 486 f.

<sup>7</sup> Vgl. J. M. Jochens a. a. O., 1989, S. 120 f.: "the authors of the family sagas (...) had perhaps absorbed the curiously ambivalent attitude toward women expressed in ecclesiastical legislation and in clerical authors, resulting in both positive and hostile traits". Hier wird offenbar an das Eva-Maria-Modell der christlichen Typologie gedacht, auf das ich noch zurückkomme.

<sup>8</sup> Vgl. dazu ähnlich, allerdings mit anderem Themenschwerpunkt, A. Heinrichs a. a. O., 1986, bes. S. 139 f. (vgl. dazu Kapitel I, 4).

Umgekehrt betont M. Clunies Ross (um vorab eine denkbare Gegenpositionen anzudeuten), daß die Rache provozierende Frau bereits in der altnordischen heroischen *Heldensage* in Erscheinung trete, die wohl kaum das Medium christlicher Lehrmeinungen ist.<sup>1</sup> Dies legt nahe, daß es sich bei der *Rachereizerin* der *Isländersagas* um eine ältere und authentische, d. h. nicht ideologisierte Erscheinung handelt, und zwar insofern, als im Typus der *Rächerin* originäres 'archaisches Substrat' (im deskriptiven Sinne) verankert sein dürfte, das im Saga-Kontext mit Absicht einfließt. Die Rede ist von im Grundsatz pragmatisch-positiven 'Gehalt', der sich im Saga-Sozialsystem, in dem die *Rächerin* agiert, manifestiert und trotz bzw. neben aller scheinbar oder tatsächlich 'aggressiven' weiblichen Einflußnahme existiert. Diese zu vertiefende und zu bekräftigende Vorstellung läuft deutlich derjenigen zuwider, wonach das weibliche "Individuum" in den *Isländersagas*, das sich seinen Handlungsspielraum zunutze mache, letztlich - in seinen negativen wie positiven Facetten, wie sie in Bewertungen feministischer Positionen ausgemacht werden - eindeutig kirchlich-klerikalen Ideologisierungen unterworfen worden sei.

Eine Reihe von Vertreterinnen der feministisch orientierten Nordistik nehmen an, daß mit der Christianisierung Islands eine sukzessive Stärkung der gesellschaftlichen Position der Frau stattgefunden habe, ausgelöst durch eine entschieden positive Haltung von Kirche und Klerus gegenüber der Frau in der Gesellschaft.<sup>2</sup> Mit der Konversion Islands (und ähnlich Skandinaviens und Kontinentaleuropas generell) sei die christliche Lehre zügig etabliert worden; diese habe für die - als geradezu radikal gewertete - Ablösung paganer religiöser, moralischer und gesellschaftlicher Vorstellungen und Praktiken gesorgt,<sup>3</sup> von denen etwa Tacitus, Gregor von Tours, Beda, Adam von Bremen oder Snorri Sturluson berichteten. Die betreffenden Forschungsmeinungen kontrastieren das historisch frühere nordische und das isländische Heidentum in der Wikingerzeit mit dem 'neuen' kirchlich-christlichen Welt-, Menschen- und Moralbild im hochmittelalterlichen Island - und konstatieren einen kulturellen Bruch.<sup>4</sup> Die Auseinandersetzung der heidnischen und christlichen Ethik und Weltanschauung spiegele sich, so die meiner Ansicht nach zu stark vereinfachte und insofern kurzschlüssige Folgerung, in den literarischen Produkten der mittelalterlichen christlichen Zeit, in deren Darstellungen und Aussagen die christliche Kultur letztlich den Vorrang hätten. Von den überlieferten Quellen leitet man schließlich ab, daß sich das kirchlich-christliche, aber wohl nur vermeintlich positive Frauenbild bereits nach kurzer Zeit nicht nur in schriftlichen, klerikal inspirierten Zeugnissen artikuliert, sondern daß die positiven Vorstellungen des Weiblichen in der christianisierten isländischen Gesellschaft auch in der Praxis realisiert worden seien.

Als praktische Manifestation der umfassenden ideellen Stärkung der Stellung der Frau in der Gesellschaft betrachten die hier angeführten feministischen

<sup>1</sup> Vgl. M. Clunies Ross a. a. O., 1992, S. 108.

<sup>2</sup> Vgl. J. M. Jochens a. a. O., 1986, S. 167 f.; vgl. zur Illustration J. Jesch a. a. O., 1991, S. 68 ff.

<sup>3</sup> Vgl. J. M. Jochens a. a. O., 1989, S. 121: "By emphasizing monogamy and consent, churchmen greatly improved women's conditions"; vgl. ähnlich auch N. Damsholt a. a. O., 1984, bes. S. 79, sowie G. Jacobsen a. a. O., 1983, bes. S. 32.

<sup>4</sup> Vgl. dazu Kapitel I, 4; ich verweise erneut auch auf eine Forschungsübersicht bei P. Meulengracht Sørensen a. a. O., S. 325 ff.

Positionen in der Nordistik speziell die Heiratspolitik der Kirche. Dabei habe die Kanonistik die Ablösung eines Frauenbildes vorangetrieben, das der Frau bislang die Qualität als Besitz des Mannes und als Objekt dessen Handelns beimaß. Die kanonischen Forderungen und die kirchlich-christliche Morallehre hätten dagegen seither wesentlich zum Schutz der Frau in der materiellen Wirklichkeit beigetragen. So werden die kirchenrechtlichen Bestimmungen als effektive und im positiven Sinne bemerkenswerte Maßnahmen im Interesse der Frau bewertet, die danach zielten auf a) Mitbestimmung der Frau bei der Eheschließung, b) Monogamie, c) Stabilität und Unlösbarkeit der Ehe, d) Beschränkung der Ausübung von Sexualität, sofern überhaupt als legitim erachtet, auf die Ehe, e) Zölibat und f) Verbot von Inzest, Konkubinat und Ehebruch.

Die umfassende Wirksamkeit dieser Programmatik in der Realität wird in der Forschungsdebatte weder bezogen auf kontinentaleuropäische noch auf isländische Konstellationen nachhaltig angezweifelt. Die positiven Auswirkungen des Kirchenrechts auf die soziale Situation der Frau will man insbesondere aus historischer oder aber sich historisch gebender altnordischer Überlieferung, d. h. der *Grágás*, der *Sturlunga saga* oder, in gewissem Umfang, auch der *Isländersagas*, ablesen können.<sup>1</sup> Als Beleg für die Richtigkeit der skizzierten These zur in der Hinsicht überwiegenden "Frauenfreundlichkeit" von Kirche und Klerus wird wesentlich die in den Zeugnissen thematisierte Ehe herangezogen, wobei man die Aspekte Konkubinat, Friedelehe (i. S. v. "Liebesheirat"), Muntehe (d. h. der "Erwerb" der Frau), Raubehe und auch Scheidung berücksichtigt und im Sinne des oben angeführten Spektrums von (a) bis (f) interpretiert. Die Deutungen fragen nach der Position der Frau in der hochmittelalterlichen isländischen Gesellschaft und nach der Relation sowie den Konflikten der Geschlechter in der Zeit. Die Frau sei, so heißt es, nicht länger als Objekt männlichen sozialen Handelns funktionalisiert und in geradezu schnöder Weise per Tauschhandel als Braut vergeben worden, nur um auf diese Weise politische und ökonomische Interessen ihrer männlichen Verwandten zu erfüllen. Denn nunmehr fordere das Kirchenrecht die weibliche Mitbestimmung bei der Eheschließung. Mit der Anerkennung weiblicher Rechte unterband man, wenn man J. M. Jochens glauben will,<sup>2</sup> nicht nur bislang gängige männliche Übergriffe auf die Frau, sondern man habe überdies sogar die gesellschaftliche Gleichberechtigung der Geschlechter, darunter die Rolle der Frau als gleichberechtigte Partnerin in der Ehe, gewährleisten wollen.<sup>3</sup> Stets seien dabei, so meint man, die weiblichen Interessen und Bedürfnisse und der Schutz der Frau das zentrale Anliegen gewesen.<sup>4</sup> Die so vorausgesetzte

<sup>1</sup> Darauf aufbauend werden Folgerungen gezogen, und zwar ungeachtet des mit kanonischen Zielsetzungen einhergehenden klerikalen Kontrollanspruchs des Weiblichen, den ich im weiteren problematisieren werde.

<sup>2</sup> Vgl. J. M. Jochens a. a. O., 1991a, S. 391 f. (und S. 389 f., zum Thema Schutz der Frau vor körperlichen Übergriffen durch das Verbot von unehelichen Sexualbeziehungen und Ehebruch sowie zu einer - ebenfalls sicher nur vermeintlichen - kirchlich-klerikalen Absicht, ein Gleichgewicht zwischen Frau und Mann herzustellen); vgl. auch dies. a. a. O., 1986, S. 167 f. Vgl. zu männlichen sexuellen Übergriffen auf Frauen bei W. I. Miller a. a. O., 1988, S. 753-766.

<sup>3</sup> Vgl. J. M. Jochens a. a. O., 1991a, S. 392: "Christianity eventually provided possibilities of marital and sexual equality as churchmen worked for monogamy, fidelity, consent, and indissolubility".

<sup>4</sup> Vgl. etwa G. Jacobsen a. a. O., 1983, S. 36: "Kirkens ankomst til Norden har medført en forandring inden for områder som reproduktion og seksualitet, en forandring der generelt kom kvinder tilgode".

wachsende soziale Gleichstellung von Frau und Mann werde prinzipiell auf der christlichen Lehre basiert haben, denn diese betrachte beide Geschlechter - angeblich - als "gleichwertige" Menschen.

Solche und ähnliche nordistischen Argumentationen konstatieren also einen Perspektivenwechsel hinsichtlich der Frauenrollen und des Frauenbilds in der isländischen Gesellschaft. Man spricht von der Vertiefung 'christlich-humanitärer' Ideale, bei gleichzeitiger Ablösung 'heidnisch-kollektiver' Praktiken, und man bewertet diesen Prozeß als 'Fortschritt': So sei die 'fiktive' ebenso wie die 'faktische' Frau vom Objekt zum Subjekt geworden, und entsprechend hätten sich in der isländischen Praxis wie Literatur größere weibliche Freiheiten durchgesetzt; Helga Kress<sup>1</sup> sieht bekanntlich gesellschaftliche Umwälzungen zugunsten der Frau am Werk, die sich insbesondere in der *Laxdæla saga* artikulierten, denn in ihr sei die Protagonistin Guðrún das Subjekt der Erzählung. Mit dieser Begründung will sie den von Th. M. Andersson beschriebenen Eindruck von der Hand weisen, wonach die Akteurin als Figur ornamental sei.<sup>2</sup> Sie nehme vielmehr eine Schlüsselrolle in einem sozialen Konflikt der Geschlechter ein, der zwischen den Partnern Guðrún, Kjartan und Bolli bestehe. Auch Guðrún selbst sehe sich dabei als ebenbürtiges Subjekt und wehre sich - als eigenverantwortliche, selbstbestimmte und selbstbewußte soziale Person - gegen die männlichen Zuschreibungen und die Unterdrückung:<sup>3</sup> "(H)on selv ser på seg som subjekt og på like fot med ham" (gemeint ist hier Kjartan).<sup>4</sup> Als Begründung dafür, daß sich diese Thematik in der *Laxdæla saga* nur "fast" konsequent durchsetzt, führt H. Kress an, daß in der Gattung *Isländersaga* der männlichen Gesellschaft des 13. und 14. Jahrhunderts weibliche Erfahrungen nicht direkt, sondern nur subtil in einen von Männern dominierten Erzählkontext eingearbeitet werden konnten.<sup>5</sup> Mehr oder minder implizit geht sie Autorin letztlich von wachsender Individualisierung zugunsten der Frau im isländischen Hochmittelalter aus, allerdings ohne diese Prämisse explizit zu benennen oder mit der Christianisierung in Verbindung zu bringen, wie es anderweitig geschieht.<sup>6</sup>

Auch in der Darstellung von H. Kress wird aber, repräsentativ für Positionen der feministischen Nordistik, das in analytischer bzw. kritischer Sicht in der altisländischen Überlieferung zu erkennende Problem, ob oder inwieweit die Frau als Objekt oder aber als Subjekt in Erscheinung tritt, wie mir scheint zu sehr vereinfacht. Indem man die Protagonistinnen der *Isländersagas* als soziale Subjekte betrachtet und als Abbilder der hochmittelalterlichen Praxis identifiziert, wird ein komplexes, unter anderem zwischen dem Objekt- und Subjekt-Charakter des Weiblichen gleichsam oszillierendes Phänomen von seinen Ambivalenzen und auch Paradoxien befreit. Damit dürfte aber wenig gewonnen sein, wenn man sich der sozialen Realität der Frau auf der einen und

<sup>1</sup> Vgl. H. Kress a. a. O., 1980, etwa S. 271; vgl. Kapitel III, Exkurs, sowie Kapitel IV, 2.

<sup>2</sup> Vgl. H. Kress a. a. O., 1980, S. 271, mit einem Verweis auf Th. M. Andersson a. a. O., 1967, S. 50 f.

<sup>3</sup> Vgl. H. Kress a. a. O., 1980, S. 275 f.

<sup>4</sup> Ebd., S. 272 und S. 272 ff.; hier heißt es weiter: "Gudrun er ment å være handlingens egentlige subjekt og sagaens hovedperson"; die Erzählung zeige den Kontrast zwischen "mannens verden og kvinnens plass" (S. 274), aber auch "(h)ennes opprør mot kvinnerollen" (S. 275). H. Kress betrachtet die *Laxdæla saga* als "et uttrykk for en kvinnelig bevissthet" (S. 279).

<sup>5</sup> Vgl. ebd., S. 277.

<sup>6</sup> Gemeint sind hier die bisher, exemplarisch, zitierten Positionen der feministisch orientierten Nordistik; vgl. auch Kapitel I, 4.

der kollektiven Imagination des Weiblichen auf der anderen Seite annähern möchte, was diese Untersuchung in einer anderen Perspektive und mit anderen Methoden versucht. In den nordistischen Positionen gilt die eruierte aktive Frau als gesellschaftliches Subjekt als ein von den christlichen Kulturträgern im Hochmittelalter positiv bewertetes und von der Kirche etabliertes Rollenmodell für die Frau in der zeitgenössischen Gesellschaft. Die aber nicht zu leugnenden Auffassungen von Kirche und Klerus, nach denen die 'aktive' Frau umgekehrt negativ apostrophiert und statt dessen ein weibliches Idealbild auf die 'passive' Frau festgelegt wird, die sich im Sinne (und absolut im Rahmen) der männlichen Bestimmungen verhält,<sup>1</sup> ordnen die Nordistinnen ganz allgemein als gewissermaßen zeitlose, typisch männliche und frauenfeindliche Grundhaltung ein, um sie, wie vielfach der Fall ist, von - möglicherweise nur vermeintlich genuin - christlichen Moralvorstellungen und kirchlichen klerikalen Zuschreibungen im Altisländischen abzuspalten.

Ein Zitat Wolfgang Krauses<sup>2</sup> belegt in diesem Zusammenhang exemplarisch im Gegensatz dazu die wohl von männlicher Seite im christlichen Hochmittelalter dominant vertretene Position, d. h. es illustriert die dort evozierte Erfordernis umfassender Kontrolle der prinzipiell verdächtigen Frau. Denn deren Überwachung bzw. Unterwerfung dient dieser Idee nach dem Ziel, die - männliche und zugleich die männlich dominierte - gesellschaftliche Existenz zu gewährleisten.<sup>3</sup> W. Krause weist also darauf hin, daß in vielen Sentenzen altnordischer Zeugnisse, etwa in den *Hávamál*, die Erzähler (ich ergänze, die *männlichen* Erzähler) ein "banges Gefühl" gegenüber dem Weiblichen ausdrückten:<sup>4</sup> "Man achtete das Weib wohl, aber so wie man unheimliche Mächte achtete, die giftige Schlange, den verheerenden Sturmwind, den schmetternden Blitz, das gierige Feuer. Man suchte diese bösen Kräfte zu besänftigen, sich zum Segen zu wenden".<sup>5</sup> In dieser Umschreibung, die einem männlichen, in christlicher Tradition stehenden Bewußtsein entstammt, wird die - männliche - Achtung, mehr Furcht als Ehrfurcht vor der Frau, folglich auf die imaginierten 'naturgewaltigen' und dabei explizit dämonischen Kräfte des Weiblichen zurückgeführt, um deren Kontrolle sich die Männer bemüht und die sie literarisch geäußert hätten. Ohne Zweifel verdeutlicht diese (auf bestimmte Traditionen bezogene) Darstellung W. Krauses die (auch im allgemeinen noch langhin gültigen) Argumentationen in männlicher Perspektive, die auf die Legitimierung der gesellschaftlichen Dominanz des Mannes über die Frau zielten, und die zugleich den Ausgangspunkt für feministische Kritik bilden konnten.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Vgl. dazu im weiteren, Kapitel III, Exkurs.

<sup>2</sup> S. o., Kapitel I, 4.

<sup>3</sup> Vgl. Kapitel III, Exkurs; hier thematisiere ich die im Prinzip ähnliche Auffassung von Frch. Ranke.

<sup>4</sup> W. Krause a. a. O., 1926, S. 38.

<sup>5</sup> Ebd., S. 38; die Hervorhebung des Autors habe ich übernommen.

<sup>6</sup> S. o., Kapitel I, 4.



### \* Die Rolle des Männlichen und des Weiblichen in historischen theologischen Konzepten

Die Rückführung weiblicher Handlungsspielräume darauf, daß die Frau in der Wikingerzeit (oder aber im Hochmittelalter) dank der Etablierung von christlicher Lehre und kanonischem Recht als soziales Subjekt agieren konnte, erscheint mir im Grundsatz als fragwürdig.

Zwar plädierte bereits der Apostel *Paulus* für eine weitergefaßte Auslegung alttestamentarischer Gesetzesvorschriften, jedoch nicht ohne der Tradition verpflichtet zu bleiben. Das bedeutet in diesem Zusammenhang, daß sich *Paulus* an der im Schöpfungsbericht verankerten Dominanzrelation der Geschlechter orientiert, versinnbildlicht in der Existenz Adams vor Eva. *Paulus* konnte und kann in diesem Bezug also einerseits als Befürworter einer Art von Gleichberechtigung interpretiert werden, wie tendenziell etwa der 1. *Korintherbrief* 11, 11-12 nahelegen scheint.<sup>1</sup> In ihm wird neben der Abhängigkeit beider Geschlechter von Gott die Wechselbeziehung der Geschlechter untereinander hervorgekehrt. Als Begründung wird auf die Abstammung der Frau vom Mann und auf die Geburt des Mannes durch die Frau verwiesen. Andererseits ist aber die Unterordnung der Frau unter den Mann in der paulinischen Lehre doch nicht zu übersehen, wenn sie im 1. *Korintherbrief* 11, 7-10 darüber hinaus außerdem als Abbild des Mannes beschrieben wird, während er Gottes Abbild sei.<sup>2</sup> Die "Natur" der Frau, d. h. deren Charakter und Physiologie, wird dem 'Prinzip Mann' nachgeordnet und als 'Ergänzung' dem Männlichen untergeordnet. Ein Konzept, das bis in die Gegenwart fortwirken sollte (wie im folgenden Exkurs noch erläutert wird).<sup>3</sup>

Richtig ist, daß ein Aspekt der Lehre des Apostels *Paulus* die Gleichheit aller getaufter Christen, also Mann und Frau, "in Christus" betont.<sup>4</sup> Dieser Gedanke ist von späteren Exegeten regelmäßig zugleich als irdische Gleichheit aller Menschen vor Gott in der Welt gedeutet worden. J. M. Jochens etwa weist dabei auch auf den Kanoniker *Gratian* hin, der, ähnlich wie sein Zeitgenosse *Ivo de Chartres*, im 12. Jahrhundert auf diesen Aspekt der paulinischen Lehre rekurrierte.<sup>5</sup> Das wertet sie als Beleg für ein auf Gleichheit und Individualität basierendes und sich zum Vorteil der Frau auswirkendes mittelalterliches christliches Menschen- und Weltbild.

<sup>1</sup> 1. *Korintherbrief*, 11, 11-12, hier heißt es: "11. Doch ist weder das Weib etwas ohne den Mann, noch der Mann etwas ohne das Weib, in dem Herrn; 12. denn wie das Weib von dem Manne, so kommt auch der Mann durch das Weib; aber alles von Gott". (In: Die Bibel a. a. O., [1956 genehmigte Fassung des rev. Textes d. NT] 1962, S. 206).

<sup>2</sup> 1. *Korintherbrief* 11, 7-10, hier heißt es: "7. Der Mann aber soll das Haupt nicht bedecken, denn er ist Gottes Bild und Abglanz; die Frau aber ist des Mannes Abglanz. 8. Denn der Mann ist nicht vom Weibe, sondern das Weib ist vom Manne. 9. Und der Mann ist nicht geschaffen um des Weibes willen, sondern das Weib um des Mannes willen. 10. Darum soll die Frau eine Macht auf dem Haupte haben um der Engel willen". (In: Die Bibel a. a. O., [1956 genehmigte Fassung des rev. Textes d. NT] 1962, S. 206).

<sup>3</sup> Vgl. dazu vorab Gabriele Becker u. a.: Zum kulturellen Bild und zur realen Situation der Frau im Mittelalter und in der frühen Neuzeit. In: Diess.: Aus der Zeit der Verzweiflung. Zur Genese und Aktualität des Hexenbildes, 11. Aufl., Frankfurt/Main 1994, S. 11-128, S. 16 ff.

<sup>4</sup> *Galatherbrief*, 3, 27-28 (In: Die Bibel a. a. O., [1956 genehmigte Fassung des rev. Textes d. NT] 1962, S. 226).

<sup>5</sup> Vgl. J. M. Jochens a. a. O., 1989, S. 121 ff.

Die Ambivalenz in der Lehre des *Paulus* konnte in der Geschichte und den Debatten allerdings als Grundlage sowohl 'frauenfeindlicher' als auch vergleichsweise 'frauenfreundlicher' Einstellungen dienen. In seiner Theorie stützte sich *Gratian* auf den 'positiven' Pol der Argumentation des *Paulus*, während zeitgenössische (oder spätere) kirchlich-klerikale 'Weiblichkeitskritik' ihre Legitimation traditionell aus der auf männliche Dominanz zielenden Darstellung bei *Paulus* bezog.<sup>1</sup>

Der Theologe *Gratian* forderte im 12. Jahrhundert ein Mitspracherecht der Frau bei der Eheschließung. Er brachte das Thema freiwilliger Zustimmung und wechselseitiger Zuneigung der Partner als konstituierende Voraussetzung für die Ehe erstmals in die Diskussion ein und begründete diesen Anspruch mit der Lehre des *Paulus*, der von allen frühen Theologen am ehesten die Heirat von der Zustimmung der Frau abhängig machte. Unberücksichtigt blieb bei *Gratian* jedoch die andere Seite, die *Paulus* erläutert, wonach weibliche Beteiligung an einer Vereinbarung lediglich bedeutete, daß die Tochter prinzipiell heiratswillig sein sollte. Unter dieser Voraussetzung bestimmte dann der Vater traditionell den Schwiegersohn.<sup>2</sup> In der Praxis hatte demnach ausschließlich die Witwe gewisse Wahl- und Entscheidungsfreiheiten.

Die mittelalterliche kirchlich-christliche Theologie indessen betrachtete die Frau und ihre Rolle als 'Supplement' des Mannes.<sup>3</sup> Darauf weisen u. a. die für eine erzwungene Einwilligung der Frau zur Heirat vorgesehenen Sanktionen:<sup>4</sup> Für die männlichen Repräsentanten der Frau waren sie minimal, während sie für die ihr Recht einfordernde Frau, an einem Entschluß beteiligt zu werden, drastisch ausfallen konnten. Ihr drohte einerseits die Annullierung der Ehe, womit gesellschaftliche 'Stigmatisierung' und dadurch soziale Ausgrenzung einhergingen,<sup>5</sup> ohne daß aber das Kirchenrecht einheitliche Fristen für die Aufhebung der Verbindung gesetzt hätte. Ebenso wenig zukunftsweisend für eine Betroffene dürfte ihre Berechtigung gewesen sein, immerhin äußern zu dürfen, daß sie ihr Dasein als Ehefrau gegen ihren Willen fristete, was nach J. T. Noonan sicherlich kaum praktische Konsequenzen hatte.<sup>6</sup> Der mögliche Handlungsspielraum der Frau gegenüber ihren männlichen Rechtsvertretern wird daher als äußerst begrenzt gelten müssen. Das legt das minimal anmutende Strafmaß nahe, das den nicht im Interesse der Frau handelnden Repräsentanten bei gegen sie gerichteten Zwangsmaßnahmen drohte. Welche Relevanz werden jedoch Sanktionen überhaupt gehabt haben, wenn es um ökonomische Strategien der 'Familienpolitik' ging? Eine Frau und Braut, die sich den Wünschen ihrer männlichen Verwandten widersetzte und Mitbestimmung einforderte, mußte - jedenfalls laut J. Noonan - mit Enterbung, d. h. mit

<sup>1</sup> Vgl. V. L. Bullough a. a. O., 1973, S. 486, und S. 486, Anm. 7.

<sup>2</sup> Vgl. J. T. Noonan a. a. O., 1973, S. 425 ff.; er erläutert, daß die Entscheidung der Einzelnen üblicherweise auf Geheiß der Familie getroffen werden mußte.

<sup>3</sup> Vgl. R. Frank a. a. O., 1973, S. 483, und S. 483, Anm. 51; sie nennt einen erzbischöflichen Brief von 1189 an die isländischen Bischöfe, der (ganz im Sinne der 'Subordinationsfacette' paulinischer Tradition) auf männliche Dominanz abzielt; vgl. dazu ebenfalls J. M. Jochens a. a. O., 1986, S. 168. Ich verweise zudem auf *1. Korintherbrief* 14, 34-35 (In: Die Bibel a. a. O. [1956 genehmigte Fassung des rev. Textes d. NT], 1962, S. 210).

<sup>4</sup> Vgl. J. T. Noonan a. a. O., 1973, S. 425 f.

<sup>5</sup> Vgl. ebd., S. 433 f.

<sup>6</sup> Vgl. ebd., S. 433 f.

'Versorgungsproblemen', rechnen.<sup>1</sup> Er resümiert allgemein in bezug auf die hochmittelalterliche Situation in Europa, ohne allerdings präzise Zahlen zu nennen: "Marriages annulled for force and fear between 1140 and 1540 were probably not many".<sup>2</sup>

Entgegen den sich bereits im Konzept des *Paulus* und später in den Lehren *Gratians* zumindest abzeichnenden theoretischen Möglichkeiten, christlich-kirchlichen Denk- und Lebensweisen durch neue Impulse weitere Perspektiven zu eröffnen, bleibt die Schöpfungsgeschichte das ethisch-moralische Modell für die Einstellungen gegenüber der Beziehung der Geschlechter. Einer Wandlung des Dogmas männlicher Dominanz in der Gesellschaft und gegenüber der Frau hätten tiefgreifende kulturelle, soziale und politische Veränderungen vorausgehen müssen, die (im Rückblick auf das Hochmittelalter) weder zu erkennen sind noch intendiert gewesen sein dürften. Die Ambiguität des traditionell christlicher Programmatik eingeschriebenen Frauenbildes geht auf Bedeutungen und Wertmaßstäbe zurück, die meiner Überzeugung nach nicht zugleich auf eine 'Stärkung' der sozialen Position der Frau zielen. Dem steht im Grundsatz schon das Bild des monotheistischen männlichen Gottes entgegen. Auf heutige Anschauungen, die positives Frauenbild herausarbeiten oder vorantreiben wollen, gehe ich im folgenden Exkurs näher ein.

Die im Hochmittelalter vorherrschenden Ansichten über die Rollen von Mann und Frau, beispielsweise bei Eheverhandlungen, gehen also offenbar überwiegend auf die frühen theologischen Konzepte von *Paulus* zurück bzw. geben sie wieder, und deutlicher differenzierte mittelalterliche Einstellungen lassen sich etwa anhand der Schriften von *Gratian* ablesen.

#### \* Moraltheologie und Weiblichkeitsimagines kirchlich-christlicher Provenienz:

##### -> Kirchlich-christlich legitimierte männliche Entwürfe des Weiblichen als unberührte, verheiratete oder ruchlose Frau

Das Frauenbild der Kirche und Theologie, das auf kirchlich-christlicher Lehre und mittelalterlicher Wissenschaft und Philosophie gründet, sich von antiken Annahmen ableitet und dabei wesentlich auf der aristotelischen Lehre der danach 'von Natur aus' vorhandenen intellektuellen, moralischen und physiologischen Unterlegenheit der Frau fußt, kann hier resümierend gedeutet werden als von männlicher Seite bereits im Ursprung dieser Kulturen angestrebte Subordination der Frau.<sup>3</sup> Der mittelalterliche Klerus propagiert, vor

<sup>1</sup> Vgl. ebd., S. 426.

<sup>2</sup> Ebd., S. 433.

<sup>3</sup> Vgl. dazu G. Becker u. a., a. a. O., 1994, bes. S. 14-23. *Aristoteles* etwa schreibt Passivität und Emotionalität der Frau zu, Aktivität und Rationalität dem Mann. Diese Vorstellung wird z. B. bekräftigt von *Philon von Alexandrien*, der davon ableitet, daß die Geburt von Jungen eine Mutter auszeichne, die von Mädchen sie abwerte. Vgl. V. L. Bullough a. a. O., 1973, bes. S. 496 f.; vgl. Bettina Baumgärtel, Silvia Neysters (Hgg.): Die Galerie der Starken Frauen: La Galerie des Femmes Fortes. Die Heldin in der französischen und italienischen Kunst des 17. Jahrhunderts. Katalog zur Ausstellung des Kunstmuseums Düsseldorf in Zusammenarbeit mit dem Hessischen Landesmuseum Darmstadt, Düsseldorf 1995, bes. S. 51 und S. 142; s. außerdem das ironisch-kritische Resümee zur universal stereotypen, längst zum Klischee erstarrten Charakteristik der Frau bei K. E. Müller a. a. O., 1984, S. 23.

dem Hintergrund der von den Kirchenvätern wieder evozierten und von der Geistlichkeit generalisierten *negativen* Imaginationsformen des Weiblichen, die Erfordernis, die Frau männlicher Aufsicht zu unterwerfen. Zurückgeführt wird dieses Interesse insbesondere auf die vorgebliche 'moralische Verwerflichkeit' und 'sexuelle Sündhaftigkeit' der Frau, zu deren Begründung und Befestigung als Ideologie auf die weibliche Physis rekurriert wird. Solche Abwertungsstrategien, die nicht selten zugleich mit der (mehr oder minder latenten) Dämonisierung des Weiblichen einhergehen, bilden ein häufig anzutreffendes Ideologem (d. h. ein Gedankengebilde bzw. einen Vorstellungswert) in patriarchalen Gesellschaften, das dabei wesentlich auch durch entsprechende religiöse Anschauungen gestützt wird.<sup>1</sup>

Die also im Blick auf die Geschichte zu beobachtende zunehmende Ideologisierung des tradierten traditionellen Frauenbildes erfüllte offenbar einen wachsenden Bedarf der Kirche, die Überwachung und Geringschätzung der Frau zu rechtfertigen.

Die Theologen *Hieronymus* (um 347-420), *Augustinus* (354-430) und *Ambrosius* (340-397) teilten ein Weiblichkeitsideal, das auf der Idee der Jungfräulichkeit basierte.<sup>2</sup> Die Jungfrau galt ihnen als vollkommene Repräsentation des Weiblichen.<sup>3</sup> Die andere, männliche Seite des in sexueller Hinsicht asketischen Ideals bildete die Zölibatsforderung. Die Ehe hingegen wurde kritisch bewertet, aber letztlich als notwendiges 'Übel' für die Gewährleistung von Reproduktion und zur Vorbeugung sexueller Lasterhaftigkeit akzeptiert. Zudem bot die Ehe nach Auffassung dieser Theologen den besonderen Vorteil, eine umfassende Bevormundung und Beobachtung der Frau durch den Ehemann zu gewährleisten. Diese Notwendigkeit stand offenkundig außer Diskussion vor dem Hintergrund der männlichen Phantasie in bezug auf eine weibliche sexuelle Verführungsgewalt und moralische Verwerflichkeit, sie schien unabdinglich im Interesse des Schutzes des Mannes und des männlich dominierten Gemeinwesens. Nach moraltheologischen Begriffen knüpfte *Thomas von Aquin* (1225-1274) an die

<sup>1</sup> Vgl. K. E. Müller a. a. O., 1984, S. 17 ff.; er führt aus, daß nicht allein die Ethnographie ein solches von Männern beschriebenes, negatives Frauenbild kennt, sondern dieses auch in Äußerungen von Dichtern und Philosophen der Antike bezeugt ist bzw. etwa von Lukrez (in der Tradition Epikurs) fortgeschrieben wird. Es sei zudem ebenso in Buddhismus und Islam festgelegt.

<sup>2</sup> Vgl. ältere Vorstellungen der Antike bzw. des Judentums. Ich verweise hier auf die jungfräulichen Priesterinnen der Göttin *Vesta* in der römischen Religion (die mit der grch. Hestia identisch ist); die *Vestralinnen* hüteten die öffentliche Feuerstelle und den Altar der Göttin. Der Status der Vestalin als Jungfrau bedeutete, daß sie Frauen waren, die (als Bräute des "römischen Geistes") gelobt hatten, niemals zu heiraten (im gleichen Sinne verstehen sich die christlichen Nonnen als Bräute Christi). Anders als die Nonnen waren die Vestalinnen jedoch nicht sexuell unberührt. Denn bei der kultischen Einführung in ihr Amt fand im Tempel der Vesta eine physische Vereinigung statt, die als Hochzeit mit der phallischen Gottheit des Palladiums galt; vgl. B. G. Walker a. a. O., 1993, S. 1142 f. (Vestralinnen). Vgl. dagegen Jane F. Gardner: Frauen im antiken Rom. Familie, Alltag, Recht, München 1995, bes. S. 31 ff. und S. 184; sie bezweifelt, "daß die Vestalin die 'Braut' des Priesters war, wie dies für die Königin des sakralen Königs im frühen Rom galt" (S. 34); es habe allerdings der Vestalin 30 Jahre nach Amtantritt freigestanden, ihr Amt zu verlassen und ggf. zu heiraten.

<sup>3</sup> Vgl. G. Becker u. a., a. a. O., 1994, S. 18 f.; vgl. V. L. Bullough a. a. O., 1973, S. (S. 497 ff.; demnach idealisierte *Philon* die Jungfrau als die 'beste', mit quasi-männlicher Ratio ausgestattete Frau. *Celsus* ebenso wie *Soranus* plädierten für "permanent virginity", weil Geschlechtsverkehr schädlich sei. *Galen* (dessen Konzeption im Mittelalter herangezogen werden sollte, um die Zölibatsforderung zu legitimieren) empfahl generelle männliche Zurückhaltung in allen potentiellen Lastern. *Plotinus* schlägt dagegen moralische und intellektuelle Disziplin bei sexueller Askese vor.

aristotelische Theorie von der moralischen Minderwertigkeit der Frau an und bekräftigte dieses Bild des Weiblichen im Rekurs auf augustinische Vorstellungen.<sup>1</sup>

Ein wesentlicher Ansatz für die hochmittelalterlichen Bemühungen um die Legitimation männlicher Dominanz ergab sich also aus der im Vergleich zum Mann anderen Physiologie (und Sexualität) der Frau. *Albertus Magnus* (um 1193-1280) beispielsweise griff die weibliche Konstitution im 13. Jahrhundert als Ausgangspunkt seiner Subordinationstheorie auf - und das trotz seiner Auseinandersetzung mit *Galen* (2. Jh. n. Chr.), der sich vergleichsweise kritisch gegenüber der aristotelischen Doktrin zeigte und *Hippokrates* (ca. 460-377 v. Chr.) heranzog, der dem Weiblichen in medizinischer Sicht neben dem Männlichen Bedeutung beimaß.<sup>2</sup> Doch die (vom Männlichen abweichende) Physis der Frau wird im Mittelalter als Ideologem verfestigt, zum Vorteil des Männlichen funktionalisiert und generalisiert.<sup>3</sup> Dabei setzt man vielfach bei der Menstruation an. Obwohl sie bereits früh mit der Schwangerschaft in Zusammenhang gebracht wurde, stigmatisierten mittelalterliche Autoren die Menstruation, und auch die Schwangerschaft, als Konsequenz der Sünde Evas.<sup>4</sup> Ausgehend von der reproduktiven physischen Ausstattung der Frau wird in dieser ideologischen Konzeption die generelle, gleichsam 'naturgesetzmäßige' Unterlegenheit der Frau vermeintlich nachgewiesen. Scheinbar legitimiert durch den *biblischen Schöpfungsbericht* schreibt man, wie ich noch ausführen werde, dem weiblichen Körper substantielle 'Fleischlichkeit' zu, was man erkennen will im Vergleich mit der 'Substanz' des zuerst und aus Erde geschaffenen männlichen Körpers.<sup>5</sup>

Die Behauptung einer von Natur aus existierenden 'Fleischlichkeit' - und davon abgeleitet 'Fleischeslust' - der Frau, die der Idee der naturgegebenen 'Bodenständigkeit' des Mannes gegenübergestellt wird, erlaubt die sich vermeintlich logisch ergebende Folgerung, daß das Sexuelle im weiblichen Charakter dominiere.<sup>6</sup> Durch diese Zuschreibung ergibt sich für die Wesensart der Frau scheinbar generell und unmittelbar, sexuell und moralisch 'unbezähmbar' zu sein.

<sup>1</sup> Vgl. G. Becker u. a., a. a. O., 1994, S. 19 f. Es wäre ferner interessant, die Linie bis zu *Martin Luther* und darüber hinaus zu ziehen, vgl. dazu N. Damsholt, E. Cederborg: Textbeiträge in *Dänische Themen/ Dänische Frauen*, hg. v. Königlich Dänisches Ministerium des Äußeren, Kopenhagen 1985, S. 1-12, bes. S. 3.

<sup>2</sup> Vgl. V. L. Bullough a. a. O., 1973, S. 496 f.

<sup>3</sup> S. o., Kapitel III, 3, Exkurs.

<sup>4</sup> Darauf gehe ich im weiteren noch ein. Vorab sei auf geradezu abenteuerliche Äußerungen über die Gebärmutter, Menstruation und Geburt hingewiesen. Als Mittel gegen 'Hysterie', die der Frau zugeschrieben wurde, empfahl der ma. Klerus - dann doch - Geschlechtsverkehr und Schwangerschaft: "Medieval authorities often believed in the possibilities of somatic change of sex, since the soul was believed to be capable of bringing about somatic changes. (...) The implication was obvious; if a man let a woman move towards any degree of equality she would be liable to somatic change and apt to challenge him for control", so V. L. Bullough a. a. O., 1973, S. 496.

<sup>5</sup> Vgl. hier in Parenthese den *altnordischen Schöpfungsmythos* und dazu etwa Uli Linke a. a. O., 1992, bes. S. 285 ff. (sowie Kapitel III, 3, Exkurs); sie vergleicht den *altnordischen Schöpfungsmythos* in einer soziologischen Sicht ebenfalls mit der *biblischen Schöpfungsgeschichte* sowie mit mittelalterlichen Vorstellungen zu Geschlechterrollen und Reproduktion.

<sup>6</sup> Vgl. z. B. bei Paulus: *1. Korintherbrief* 11, 8-9 (In: *Die Bibel* a. a. O. [1956 genehmigte Fassung des rev. Textes d. NT], 1962, S. 206), Stuttgart 1962; vgl. K. E. Müller a. a. O., 1984, S. 20 f.; vgl. V. L. Bullough a. a. O., 1973, S. 493.

Der konstruierte, die Abwertung und Verteufelung der Frau garantierende Grundgedanke von der sexuellen Verführungskraft der 'Versucherin' Eva, die den Mann an der Verwirklichung des sexuell asketischen Ideals hindere - *Anselm von Canterbury* (1033-1109) bezeichnete die Frau als "teuflische Fackel" und als "süßes Übel" und aktiviert damit ein an das Schema der 'Verderberin' des Mannes gekoppeltes Bild der gefährlichen Frau<sup>1</sup> -, motiviert und evoziert zugleich ihr christlich-klerikales Komplementärmodell: Der Typus der Eva ist verbunden mit dem Antitypus der Maria als die schwache, passive Frau.<sup>2</sup> Die Idealität dieses - männlich imaginierten - Ideals der domestizierten Frau wird durch jenen Gegenpol, die teuflische Frau, bekräftigt. Eine mittelalterliche Manifestation des frommen, jungfräulichen Idealtypus in der Rolle der Heiligen stellt die Marienverehrung des *Bernhard von Clairvaux* (1090-1153) dar.<sup>3</sup>

#### -> Zum biblischen Schöpfungsbericht als Modell männlicher Fixierungen des Weiblichen

Im Prozeß der (meiner Argumentation nach) 'negativen Ideologisierung' der Frau wird ein Weiblichkeitsmythos kreiert, der männlichen Ambitionen in patriarchalen Gesellschaften dient. Auf diese Weise hervorgebracht, legitimiert und perpetuiert beispielsweise auch der christlich-biblische "Mythos von Adam und Eva" ein Frauenbild und artikuliert zugleich eine Variante der Geschlechterdifferenz.<sup>4</sup>

"Hier ist die Kreation des 'Weiblichen' ins Symbol gesetzt - eines Weiblichen, das von da an als Ergänzung des (männlichen) 'Menschen' figurieren wird, als die es von Anfang an entworfen war. Der Mythos ist so verfaßt, daß er diese Geschlechterrelation als gottgewollt legitimiert und gleichzeitig der (unbewußten) Phantasie vom Mann als Menschen und Krone der Schöpfung, mit einer von ihm 'bestimmten' Frau an seiner Seite, Wahrnehmungsidentität verschafft. Aus diesem Grunde nennen wir ihn einen *patriarchalen Mythos*. Als solcher bildet er das Geschlechterverhältnis ab, wie es sich unter patriarchalischen Verhältnissen gestaltet".<sup>5</sup>

So zur Anschauung gebracht, heißt es weiter, drücken entsprechende Konzeptionen Vorstellungen aus, die, wenn sie sich verbreiten, allgemein (bzw. generalisiert) werden. Umgekehrt erlauben Mythen und andere Zeugnisse einer

<sup>1</sup> Vgl. den Hinweis bei K. E. Müller a. a. O., 1984, S. 20.

<sup>2</sup> Vgl. Renate Kroll: Von der Heerführerin zur Leidensheldin. Die Domestizierung der Femme Forte. In: Bettina Baumgärtel, Silvia Neysters (Hgg.): Die Galerie der Starken Frauen: La Galerie des Femmes Fortes. Die Heldin in der französischen und italienischen Kunst des 17. Jahrhunderts [...], Düsseldorf 1995, S. 51-63, bes. S. 57 f.; sie bezeichnet die Ambivalenz des Weiblichen im Eva-Maria-Modell als das archetypische Muster des christlichen Abendlandes: Maria als die Verzeihende, Verzichtende, Leidende und Liebende neben Eva, der Verkörperung des Lasters, der Begierde und des Verrats.

<sup>3</sup> Vgl. Silvia Bovenschen a. a. O., 1994b, bes. 287 f.; hier heißt es, daß mittelalterliche Versuche, die Verteufelung der Frau durch Ehrfurcht vor dem Weibe ideologisch zu kompensieren, nicht zu Verehrung, sondern zu Verachtung führten. "Groteskerweise sahen nachfolgende Generationen gerade im Marienkult einen Beweis für die Erhebung der Frau durch die christliche Kirche" (S. 288).

<sup>4</sup> Vgl. dazu Chr. Rohde-Dachser a. a. O., 1992, S. 238.

<sup>5</sup> Ebd., S. 99.

Kultur zugleich - indirekt, durch die in ihnen enthaltenen Rollenzuschreibungen an Frau und Mann -, anhand ihrer Darstellungen zu erschließen, welche Bedingungen in der Praxis dazu beitragen, die betreffenden Formen der Geschlechterasymmetrie aufrechtzuerhalten.<sup>1</sup> Solche Erzeugnisse basieren regelmäßig auf einem Abstraktionsverfahren (oder einer Ideologisierung), bei dem (oder der) die Vielzahl und die Eigenheiten der einzelnen Frauen in der Gemeinschaft als einheitliche soziale Kategorie Frau assimiliert und damit auf die betreffende, dem Weiblichen zugeschriebene Bestimmung reduziert werden.<sup>2</sup> Die Intention, solche Macht- und Denkstrukturen, wenn sie sich einmal (als Mythisierung) verfestigt haben, zu verändern, erfordert laut Chr. Rohde-Dachser tiefe Erschütterungen dieser Strukturen, um über rhetorische Beteuerungen des Interesses, die Geschlechterdifferenz aufzubrechen, hinauszukommen und Wandlungen überhaupt erst einzuleiten.<sup>3</sup> In Einklang mit dieser Auffassung steht die faktische historische Widerständigkeit des den männlichen Suprematieanspruch legitimierenden negativen Frauenbildes. Trotz einzelner positiverer, frauenfreundlicherer Thesen und philosophisch-theologischer Positionen seit der Antike, im Mittelalter und in Humanismus und Reformation, bleiben im christlichen Bereich, mit dem Zentrum im mediterranen Raum, Frauenfeindlichkeit und Frauenverachtung insgesamt im wesentlichen unverändert bestehen; sie sind noch über das 16. Jahrhundert hinaus bis heute "als Dominanten männlicher Weltinterpretation immer wieder mobilisierbar".<sup>4</sup> In einem gesonderten Exkurs zum Abschluß des Kapitels III gehe ich darauf näher ein. Grundlegende gesellschaftliche Veränderungen zum Vorteil der weiblichen Bevölkerung bleiben aber im Laufe der Geschichte exklusiv und temporär.

Als Prämisse für die Analysen des somit immer wieder drängenden Problems des "Kulturschicksals von Frauen" wird auf die prinzipielle methodische Erfordernis hingewiesen,<sup>5</sup> zwischen theoretischen Weiblichkeitsentwürfen und der Situation der Frauen in der gesellschaftlichen Praxis zu differenzieren, und auch zwischen männlicherseits hervorgebrachten Imaginationsformen des Weiblichen einerseits und den Hervorbringungen weiblicher Autoren (kontrastiert mit männlichen) andererseits.

#### \* Rekurs auf die altisländische Szene:

Bevor man auf das Weiterwirken der christlichen Sicht des Weiblichen im Europa der Neuzeit eingeht, erscheint es nötig, auf die isländische Szene zurückzukommen und auf bestimmte feministische Perspektiven, die bereits am Anfang dieses Abschnitts 6 angesprochen wurden.

<sup>1</sup> Vgl. ebd., S. 23 f., sowie S. 101 f.

<sup>2</sup> Vgl. ebd., S. 99.

<sup>3</sup> Vgl. ebd., S. 99.

<sup>4</sup> Vgl. G. Becker u. a., a. a. O., S. 30.

<sup>5</sup> S. Bovenschen a. a. O., 1994a, S. 12 f.

-> Nordistisch-feministische Lesarten zu Frauenbild und Frauenrolle in der altisländischen Überlieferung und Wirklichkeit

Eine hier besonders interessierende Interpretation altisländischer Zeugnisse legt, wie schon angeführt, J. M. Jochens vor. Sie strebt an, die Existenz eines christlich konzipierten, letztlich überwiegend positiven Frauenbilds im hochmittelalterlichen Island zu belegen.<sup>1</sup> Als Grundlage dafür werden zunächst heidnische und christlich-kirchliche Denkweisen und Gepflogenheiten kontrastiert. Überlieferte Berichte, die sie als Abweichungen vom christlichen Ehe- und Sexualitätsprogramm identifiziert, seien Ausdruck paganer Praktiken im Norden. Dazu gehöre das typische Verfahren bei einer Scheidung in den *Isländersagas* Praxis ebenso wie der in den Sagas erkennbare Frauentausch bei der Eheschließung. Als Begründung für die Abweichungen der Ausführungen in den *Íslendingasögur* vom christlich-kirchlichen Dogma wird darauf verwiesen,<sup>2</sup> daß die Sagas die heidnische isländische Gesellschaft des 9. bis 11. Jahrhunderts abbilden, der die christlichen Normen noch unbekannt waren. Den von Jenny M. Jochens angeführten Umstand, daß Frauentausch auch in der *Sturlunga saga* eine Rolle spielt<sup>3</sup> - und zwar ungeachtet dessen, daß von der längst christlichen isländischen Gesellschaft im 12. und 13. Jahrhundert berichtet wird - will sie jedoch, entgegen aller Beschwörung des in der isländischen Realität wirksamen kanonischen Rechts, damit erklären, daß die Frauen im isländischen 13. Jahrhundert, verglichen mit hochmittelalterlichen kontinentaleuropäischen Gegebenheiten, im Hintertreffen gewesen seien: "In fact, Icelandic women had not yet fully benefited from the improvements produced by the church's legislation in Europe".<sup>4</sup> Bei ihrer Argumentation versucht sie auch, eine Erklärung für die *Sturlunga saga* einzuschließen, die Monogamie und eheliche Treue nicht thematisiere.<sup>5</sup> Davon, und von den der "heidnischen Zeit" gewidmeten *Isländersagas*, wird abgeleitet, daß Polygamie und Konkubinat im Island des 13. und 14. Jahrhunderts de facto fortbestanden hätten, was außerdem die isländischen Gesetze indirekt bekräftigten, da sie Sanktionen im Falle "sexueller Übergriffe gegen Frauen" vorsähen.<sup>6</sup>

Im Gegensatz hierzu argumentiert C. J. Clover.<sup>7</sup> Sie führt die sich historisch im Norden sukzessive etablierende dualistische Konzeption, nach welcher der

<sup>1</sup> Vgl. J. M. Jochens a. a. O., 1991a, S. 357.

<sup>2</sup> Vgl. ebd., S. 362 f.

<sup>3</sup> Vgl. ebd., S. 360.

<sup>4</sup> Dies. a. a. O., 1989, S. 120. Vgl. ferner Lotte Motz a. a. O., 1963, S. 162; sie benutzt die *Isländersagas* - die vermeintlich authentisch die heidnische Zeit reflektierten - (implizit) als eine 'Projektionsfläche': Projizierte negative Vorstellungen helfen hier, die positiven im Sinne der bürgerlichen Moralität zu bekräftigen. Dabei wird die andersartige Kultur des Saga-Sozialsystems tendenziell abgewertet, indem ihr Zivilisationsgrad hinterfragt bzw. an der bürgerlichen 'Positiv-Norm' gemessen wird. So heißt es, daß es noch bis ins Mittelalter in Island "archaische, blutige Praktiken" und "kein Gefühl für Schuld und Sünde" gegeben habe (S. 162). Das führt sie darauf zurück, daß in Island christlich-kirchliche Normen nicht wirksam gewesen seien, und zwar wegen der Ferne des Landes vom europäischen "main stream".

<sup>5</sup> Vgl. J. M. Jochens a. a. O., 1991a, S. 360.

<sup>6</sup> Ebd., S. 360; sie schließt auch die Gesetze ein (S. 359 f.). Vgl. dagegen W. I. Miller a. a. O., 1988, S. 763; er ist der Meinung, daß sich die Gesetze gleichgültig gegenüber weiblichem Leiden zeigten: "The sources are quite clear that church sanctuary was violated frequently, and we should probably assume, unfortunately, that women were too" (S. 763).

<sup>7</sup> C. J. Clover a. a. O., 1993, S. 385 f.



Frau die Funktion als Objekt und dem Mann die als Subjekt zuwächst, gerade auf die Christianisierung Islands zurück. "In the northern world, at least, the social organization of Christian Europe must have been perceived as entailing a profoundly different sex-gender-system".<sup>1</sup> Erst mit der Christianisierung und der Adaption europäischer sozialer Formen ("medievalization"<sup>2</sup>) habe sich das im Norden traditionelle und typische Modell der Geschlechterrollen als "one-sex-model"<sup>3</sup> radikal in Richtung einer entschiedenen Unterscheidung der Rollen von Frau und Mann, d. h. eines "two-sex-thinking",<sup>4</sup> gewandelt. Die Fragwürdigkeit der Annahme, daß sich die gesellschaftliche Situation mit der Christianisierung Islands fundamental zugunsten der Frau veränderte, zeichnet sich also durchaus auch in der aktuellen nordistischen Diskussion deutlicher ab. In diesem Zusammenhang wäre auch noch einmal auf die Position von M. Clunies Ross hinzuweisen,<sup>5</sup> die explizit (wenn auch mit anderem thematischem Schwerpunkt als in diesem Kontext) die Auffassungen von J. M. Jochens und R. Frank diskutiert.<sup>6</sup> Auch J. M. Jochens räumt ein (ich ergänze, trotz aller postulierter 'Frauenfreundlichkeit'), daß sich kanonisches Recht im Gesetz und in der Wirklichkeit Islands nur sehr allmählich durchsetzte, was den Fortbestand als heidnisch qualifizierter Vorstellungen und Gebräuche erkläre.<sup>7</sup> R. Frank führt den begrenzten Einfluß der Kirche auf die isländische Praxis weitgehend auf das Fehlen von Städten zurück, weil es dadurch an Kontrollmöglichkeiten bei der Umsetzung der kirchlichen Lehre mangelte.<sup>8</sup>

#### -> Illustratives zur Diskussion des Themas "Mitspracherecht der Frau bei der Eheschließung" im Altisländischen

Bei aller konstatierten Differenz heidnischer und christlicher Tendenzen in altnordischen Zeugnissen wird vielfach das kirchlich-klerikale Interesse an der Institutionalisierung des weiblichen Mitspracherechts bei der Eheschließung in der isländischen Gesellschaft vorausgesetzt. Man nimmt dabei an, daß diese Intention von Kirche und Klerus mit der Absicht einhergegangen sein werden, die soziale Position der Frau zu stärken und ihren Handlungsspielraum zu erweitern - obwohl etwa J. M. Jochens nicht umhin kann, die Virulenz auch negativer Vorstellungen von der Frau zu konstatieren.<sup>9</sup> Sie argumentiert, daß

<sup>1</sup> Ebd., S. 386.

<sup>2</sup> Ebd., S. 386.

<sup>3</sup> Ebd., S. 386.

<sup>4</sup> Ebd., S. 386; s. o., Kapitel III, 3, Exkurs.

<sup>5</sup> Vgl. eingangs in Kapitel III, 6.

<sup>6</sup> Vgl. M. Clunies Ross a. a. O., 1992, S. 108 f.

<sup>7</sup> Vgl. J. M. Jochens a. a. O., 1991a, S. 358 und S. 360.

<sup>8</sup> Vgl. R. Frank a. a. O., 1973, S. 483; sie rückt hiermit in die Nähe von Sichtweisen, die mit zunehmend sich durchsetzender Christianisierung die sukzessive 'Kultivierung' dieser Gesellschaft bezeugt sehen. Um dies zu verdeutlichen, zitiere ich K. E. Müller, a. a. O., 1984, S. 393: "Die 'Natur' (...) bildet die *Kontrastgröße* zur städtischen (...) Zivilisation, die, je nach der gesellschaftlichen Position und den Interessen derer, die sich mit dem Verhältnis beider auseinandersetzen, entweder als Inbegriff sittlicher Verworfenheit oder höchste Vervollkommnung des menschlichen Daseins, in jedem Falle aber als '*Kultur*' im eigentlichen Sinne aufgefaßt wird"; er setzt sich im weiteren kritisch mit dem Entwicklungsgedanke auseinander. Ich verweise auf Kapitel III, 3, Exkurs.

<sup>9</sup> Vgl. J. M. Jochens a. a. O., 1991a, S. 392; vgl. auch W. I. Miller a. a. O., 1988, S. 764: es gebe u. a. Hinweise auf Zwangsmaßnahmen gegen Frauen, die den Vater ihres Kindes nicht nennen wollten.

die *Íslendingasögur*, anders als die *Sturlunga saga*,<sup>1</sup> als didaktische Texte zu lesen seien. Erstere verdeutlichten die Erfordernis wechselseitiger Zustimmung der potentiellen Ehepartner, obwohl die weibliche Mitbestimmung in Island bis weit über das 13. Jahrhundert hinaus wahrscheinlich nicht praktiziert worden sei.<sup>2</sup> Darauf weist überdies R. Frank hin.<sup>3</sup> In ihrer Diskussion des Gewichts kirchlicher Interessen und kanonischer Forderungen in der isländischen Geschichte betont sie das Fehlen jedes Zeugnisses, das weibliche Mitbestimmung vor dem 15. Jahrhundert belegen könnte<sup>4</sup> - obwohl die entsprechende theoretische Forderung zuletzt in einem isländischen bischöflichen Statut von 1269 festgeschrieben und mit der *Jónsbók* ab 1275 die Zustimmung der Ehepartner gefordert worden sei. Vor diesem Hintergrund mag ein Fazit G. Nordals erstaunen, wonach ein Mangel an Belegen dafür in der *Íslendinga saga* nicht notwendigerweise auf die Mißachtung der Meinung der Braut weise, sondern: "it means merely that the author took her consent for granted".<sup>5</sup> Diese Folgerung dürfte möglicherweise eher einem Wunschdenken entspringen.

"The teaching was more significant than the sanctions".<sup>6</sup> Damit bringt J. T. Noonan auf den Punkt, daß die theoretische und durchaus kontroverse Debatte zur Frage weiblicher Mitsprache bei der Heirat in den Schriften der Kirchenväter, Kleriker und weiterer Theoretiker in der gesellschaftlichen Praxis - und zum Teil in der in den *Isländersagas* reflektierten Praxis - anscheinend ohne wesentliche Resonanz blieb.

Die fehlende praktische Umsetzung theologischer Programmatik führt er wesentlich auf die den Plädoyers für weibliche Entscheidungsbefugnis eigentlich entgegenstehenden Sanktionen gegen die Frau zurück, die dann ergriffen werden, wenn sie von den Regeln abweicht, die die väterlichen bzw. männlichen Verfügungen vorsehen (wobei er allerdings keineswegs isländische Beispiele heranzieht).<sup>7</sup> Justinian sah z. B. die Möglichkeit der Enterbung einer Tochter unter fünfundzwanzig Jahren vor, die auf einem eigenen Entschluß bei ihrer Verheiratung bestand.<sup>8</sup> Ivo billigte Zwangsmaßnahmen dafür, ein Einverständnis der Frau zu erwirken, was ein Beschluß des 3. Konzils von Toledo (589) legitimiere.<sup>9</sup> Die - an den *Paulusbrief an die Epheser*, 5 - anknüpfende Idee von Juan de Torquemada, daß Nächstenliebe und die Liebe des Ehemannes gegenüber seiner Frau bestehen sollte, wird noch im 15. Jahrhundert nicht praktisch eingelöst.<sup>10</sup> Dazu wird resümiert: "The standard set scarcely maximized free choice. It did nothing to liberate a son or a daughter

<sup>1</sup> S. o., Kapitel I, 1, zur Sammlung *Sturlunga saga*.

<sup>2</sup> Vgl. J. M. Jochens a. a. O., 1986, S. 150 f.; sie führt weiter aus, S. 158: "It is hard to avoid the conclusion that, in the minds of the authors of the twelfth and thirteenth centuries, consent was connected with Christianity".

<sup>3</sup> Vgl. R. Frank a. a. O., 1973, S. 477; zudem heißt es: "The unavoidable, if unremarkable, conclusion is that while a woman's consent does not count for much, it is unwise to marry her off against her wishes".

<sup>4</sup> Vgl. ebd., S. 474.

<sup>5</sup> G. Nordal a. a. O., 1998, S. 107.

<sup>6</sup> J. T. Noonan a. a. O., 1973, S. 434.

<sup>7</sup> Vgl. ebd., S. 433.

<sup>8</sup> Vgl. ebd., S. 426; vgl. ferner J. M. Jochens a. a. O., 1986, S. 144 f.

<sup>9</sup> Vgl. J. T. Noonan a. a. O., 1973, S. 428 (unter Hinweis auf Ivo de Chartres, 1095, *Decretum*, 8.20-21).

<sup>10</sup> Vgl. J. T. Noonan a. a. O., 1973, S. 434.

from psychological and social pressure. It did not disturb the prevailing pattern of parentally arranged marriages".<sup>1</sup>

Auch hier manifestiert sich, nach heutigen Maßstäben, wieder eher eine für die Frau problematische Situation, und zwar sowohl im Kontext klerikaler Kontroversen als auch in der Wirklichkeit des täglichen Lebens, anstelle einer etwaigen fundamentalen und konsequenten Stabilisierung der Position der Frau als soziales Subjekt in Theorie und Praxis.

### \* Fazit

Als letztes bedarf der Begriff des Individuums und der Individualisierung, der in diesem Zusammenhang immer wieder angeführt wird, einer kritischen Beleuchtung:<sup>2</sup> Im Grundsatz gewann das Individuum also erst nach der Etablierung der Kirche, und nachdem das Gemeinwesen der Aufsicht der Kirche unterworfen worden war, an Gewicht: "The individual was given power as the social structure of the world was subordinated to the Church".<sup>3</sup> Kanonische Forderungen werden folglich mitnichten eine etwaige gesellschaftliche Stärkung 'weiblicher Individuen' im Blick gehabt, sondern entschieden auf die Stärkung des kirchlichen Einflusses in der Gesellschaft gezielt haben. Im kanonischen Recht verankerte Sanktionen, etwa die Ausdehnung des Inzestverbots auf entferntere Verwandtschaftsgrade, müssen dabei als kirchliche Legitimierungsversuche gelten, die dazu dienen, den gesellschaftlichen Einfluß der Familienverbände zu minimieren und gleichzeitig den der Kirche zu maximieren. In dieser Perspektive unterstützte die kirchlich-christliche Morallehre die kirchlich-klerikalen Intentionen. Das Ziel wird gewesen sein, durch die zunehmende Wichtigkeit der Kirche in der Gesellschaft das Gewicht familiärer Entscheidungen und Prüfungen bei Heiratsverhandlungen, Eheschließungen und auch Trennungen abzulösen, damit die Macht der Kirche erweitert werden konnte. Entscheidend für die Konzeption und die Realisierung kanonischen Rechts kann demnach keineswegs eine - noch dazu auf die Frau gemünzte - Menschenfreundlichkeit und 'Nächstenliebe' gewesen sein, die sich etwa in Form von Mitspracherecht der Frau oder Kanalisierung der Sexualität innerhalb der Ehe zum 'Schutz' des 'weiblichen Individuums' manifestiert hätte.<sup>4</sup> Dabei ist der Terminus 'Nächstenliebe' im Sinne des Grundbegriffs der christlichen Ethik auszufassen (wonach die 'Nächstenliebe' der Gottesliebe gleich sein soll).<sup>5</sup> Humanitäre Aspekte blieben weitgehend, wie nunmehr auch mit Blick auf die Neuzeit noch vertieft werden soll, auf den theoretischen Diskurs beschränkt. Das Programm christlicher Nächstenliebe diente (und dient zum Teil noch immer) prinzipiell wohl eher ganz allgemein dem 'Schutz', d. h. der Konsolidierung und Legitimierung, der patriarchalen Gesellschaftsordnung

<sup>1</sup> Ebd., S. 433.

<sup>2</sup> S. o. zu den Begriffen 'kollektives Individuum' bzw. 'modernes Individuum', etwa Kapitel III, 2 und 3c, sowie Kapitel III, 4a und 5; s. überdies Kapitel IV, 1.

<sup>3</sup> J. T. Noonan a. a. O., 1973, S. 429.

<sup>4</sup> Vgl. zu nordistischer Kritik an einer romantischen Vorstellung vom Christentum, wonach dieses auf einer humanitären Moralität basiere, eine Forschungsskizze bei P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1993a, S. 325 ff.

<sup>5</sup> Vgl. z. B. *Markus-Evangelium* 12, 31 und 33 (In: Die Bibel a. a. O., [1956 genehmigte Fassung des rev. Textes d. NT] 1962, S. 61).

im Sinne der Kirche und des Klerus. Als ein spezielles Anliegen der Institution Kirche innerhalb paganer Sozialordnungen - etwa im Island der Wikingerzeit - wird man ganz wesentlich voraussetzen dürfen, daß gewachsene, gefestigte und mächtige Verwandtenverbände und Familienstrukturen aufgebrochen werden sollen.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> S. o., Kapitel III, 5. Vgl. ferner U. Wesel a. a. O., 1994, S. 142 f. und S. 151; vgl. zudem Kapitel V, 2a.

## Exkurs: Ausblicke auf Frauenbilder und Frauenrollen im neuzeitlichen kontinentalen und skandinavischen Europa

\* Vorbemerkungen: -> Allgemeine Prämissen, -> Kritischer Rückblick auf Projektionen der feministisch orientierten Nordistik als Ausblick auf den Exkurs, -> Rekurs auf kirchlich-klerikale, patriarchale Strategien zur Legitimierung des Dominanzanspruchs im Mittelalter \* Exemplarische nachmittelalterliche Weiblichkeitsentwürfe in Europa zum Vergleich: -> Das französische *Grand Siècle* des 17. Jahrhunderts: Zum aristokratischen Idealtypus der 'kriegerischen' *femme forte* und der 'scheuen' *femme fragile*, -> Das aufgeklärte Bürgertum seit dem europäischen 18. Jahrhundert: Vom bürgerlichen Idealtypus der *femme forte* bis zur *femme chaste*, -> Theoretische Gleichheitsforderungen und praktische Einlösbarkeit seit *Aufklärung* und *Romantik*: Zur temporären gesellschaftlichen Relevanz weiblicher Persönlichkeiten \* Theoretischer Individuumsbegriff und gesellschaftliche Realität des Individuums im 19. Jahrhundert: -> Zum *Nordischen Modernen Durchbruch* 1870-1885, -> Zur Kritik Henrik Ibsens am bürgerlichen Normensystem in "Et Dukkehjem", -> Theoretische Diskussionen der "Frauenfrage" und Widerständigkeit des traditionellen Frauenbildes \* Die Wende zum 20. Jahrhundert in Europa: -> Zum literarischen Typus der *femme fatale* und *femme fragile* als männliche Projektion, -> Zur Frauenbewegung um die Erweiterung der weiblichen Grundrechte, -> Zur *weiblichen* Imagination der Frau und zu Konzeption und Rezeption der Theorie Simone de Beauvoirs \* Exempel für projektive nordistische Interpretationen nach dem jeweiligen zeitgenössischen Frauenbild \* Fazit

### \* Vorbemerkungen:

#### -> Allgemeine Prämissen

Welche Bedeutung hat nun dieser Exkurs, der sich auf neuzeitliche Konzepte konzentriert, im Hinblick auf die Fragestellung dieser Studie, die sich erklärtermaßen und im wesentlichen für hochmittelalterliche literarische Produkte und insbesondere für die *Isländersagas* des 13. und 14. Jahrhunderts interessiert?

Mit diesem Exkurs werden mehrere Absichten verfolgt: Im Grundsatz soll, um der Problematik der Untersuchung Rechnung zu tragen und sie zu kontextualisieren, ein kulturhistorisches, auf das kontinentale und skandinavische Europa bezogenes Bild exemplarisch und dabei repräsentativ vervollständigt werden. An ihm wird das Faktum deutlich, daß es sich beim Thema 'kollektive Frauenbilder und historische Frauenrollen' um soziale (und soziologisch zu erschließende) Kategorien handelt. Sie sind stets im kulturellen Vergleich in menschlichen Gemeinschaften bedeutend und geben bis heute Stereotypen, aber auch Modifikationen zu erkennen. Als unveränderliche Größe erweisen sich die Projektionsmechanismen, die - wenn auch in ihren Formen und Artikulationen im einzelnen unterschiedlich - auf die Imaginationen des Weiblichen und die Realitäten der Frau einwirken und sie schaffen. So wird unter anderem sinnfällig, daß bestimmte Projektionsweisen als konstituierende Faktoren der *Isländersagas* gelten dürfen, so daß sich hier ein für künftige Erkenntnisse und die Diskussion in dieser Arbeit entscheidender Fragehorizont auftut. Daneben zeichnet sich ab, daß wiederum bestimmte Vorstellungen und Zuschreibungen, die ermittelt werden können, bis heute auch die Interpretationen der Saga-Erzählungen beeinflussen. Hiermit wird letztlich also deutlich, daß diese beiden 'Produkte', die 'primären' *Isländersagas* und ihre 'sekundären' Analysen, jeweils Rückschlüsse auf die Zeit erlauben, in der sie

entstanden sind.<sup>1</sup> In diesem Zusammenhang zeichnet sich die methodische Erfordernis ab, das Sozialsystem der Sagas und die Gesellschaftsform, in der die Kritiker der Sagas leben, voneinander abzugrenzen. Dabei werden umgekehrt Prämissen, auf welchen die Ergebnisse mancher Interpretationen der *Isländersagas* basieren, mindestens fragwürdig, wie noch ausgeführt wird.

Die Ziele dieses Exkurses sind also im wesentlichen: Erstens, die Genese von Frauenbildern und Frauenrollen über das Mittelalter und Hochmittelalter hinaus bis in die heutige Zeit eher allgemein nachzuvollziehen, und zwar vor dem Hintergrund der paulinischen und nachfolgender Theorien, auf die in Abschnitt 6 zurückgegriffen worden ist. Zweitens, die ideologisierten Charakterzuschreibungen und Rollenzuweisungen an die Frau deutlich zu machen, die in ihrer gesellschaftlichen Funktion und Motivation prinzipiell ähnlich sind und wiederkehren, wenn auch in sich historisch verändernden Formen. Und drittens, folgende Differenzierungen vorzunehmen und zu veranschaulichen, die sich insgesamt auf Kapitel III beziehen: Es soll darum gehen, gesellschaftliche Regularien und Prozesse historisch abzugrenzen - und dabei insbesondere solche, die die Rollen und Relationen der Geschlechter betreffen -, und zwar in segmentären paganen, hochmittelalterlichen christlichen und neuzeitlichen reformierten Gesellschaften.

#### -> Kritischer Rückblick auf Projektionen der feministisch orientierten Nordistik als Ausblick auf den Exkurs

Bei der Diskussion der Genese kollektiver Frauenbilder und historischer Frauenrollen dürfen also Erklärungsansätze in der Sagaforschung des 20. Jahrhunderts in gewisser Hinsicht als neuzeitliche Entwürfe gelten. Dies ist insbesondere dann interessant, wenn die Arbeiten ihre eigenen Prämissen nicht reflektieren.

So werden beispielsweise im 20. Jahrhundert die von Jahrzehnt zu Jahrzehnt aktuellen Weiblichkeitsentwürfe zum Teil auf das in der Vergangenheit geschaffene und aufgenommene Erzähl- und Literaturprodukt *Isländersaga* (mehr oder weniger unbewußt) projiziert.

In diesem Sinne handelt es sich etwa bei den oben kritisierten Tendenzen in der feministisch orientierten Nordistik zum Island der Wikingerzeit und des Hochmittelalters, die im Ergebnis eine gesellschaftliche Besserstellung der Frau mit der Etablierung der christlichen Kirche und Lehre in Island konstatiert,<sup>2</sup> nach meiner Meinung um Projektionen. Nicht zuletzt dieser Exkurs wird zeigen können, daß Forderungen einer - lediglich gewissen - Gleichstellung von Mann und Frau erst mit dem *aufgeklärten Denken* hervorgebracht worden sind, die man aber zunächst allein theoretisch artikuliert und keineswegs in der Praxis realisiert und in der Geschichte nur unter bestimmten Bedingungen in Betracht gezogen hat. Die feministische Nordistik zielt vielfach offensichtlich vor allem auf die gesellschaftliche Gleichberechtigung der Frau im späteren 20.

<sup>1</sup> Beispiele dafür werden am Ende dieses Exkurses angeführt.

<sup>2</sup> Vgl. G. Jacobsen a. a. O., 1983, bes. S. 28: "(M) eget af sagaernes positive indhold vedrørende kvinders stilling må henregnes til kristen, ikke hedensk, tid"; als Beleg für diese m. E. fragwürdige Auffassung nennt sie - wie mir scheint kurzschlüssig - Auðr djúpúðga, die Christin gewesen sei.

Jahrhundert. Das ist fraglos völlig berechtigt und unbedingt notwendig. Doch das europäische Hochmittelalter, die christliche Kirche, Theologie und Ideologie dieser Zeit und früherer Zeiten, sind - theoretisch grundsätzlich und praktisch noch - lange und weit entfernt von einer gesellschaftlichen 'Besserstellung' oder gar 'Gleichstellung' der Frau.

Es soll sich noch deutlicher zeigen, daß die *Íslendingasögur* in solchen problematischen Analysen als Projektionsfläche dienen bzw. umgekehrt Identifikationsangebote zu liefern scheinen. Die Zielprojektion und das Idealbild bei Erklärungen zur Position der Frau in der hochmittelalterlichen Realität und zur Imagination des Weiblichen in den *Isländersagas* bildet, im idealisierenden Rückgriff auf die nordische Historie in der Sicht der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, die als gesellschaftliches Subjekt agierende Frau. In entsprechenden Interpretationen bleiben grundlegende Unvereinbarkeiten und Unterschiede von Gesellschaftsform und Menschenbild in der vorstaatlichen und der hochmittelalterlichen sowie der 'modernen' Gesellschaft unberücksichtigt. Noch im 20. Jahrhundert werden also, wie die Ausführungen in diesem Exkurs noch verdeutlichen werden, Aspekte eines bürgerlichen Bewußtseins (unter anderem von feministischer Seite) appliziert, ohne die prinzipielle Inkongruenz etwa zwischen dem in den *Isländersagas* präsentierten Kulturraum und Gesellschaften der Moderne zu reflektieren.<sup>1</sup> Hingegen ist die Identifizierung des Saga-Sozialsystems als einer bürgerlich-protestantischen oder gar industrialisierten Gesellschaft eindeutig anachronistisch. Wo diese Perspektive gewählt wird, handelt es sich um eine Projektion auf der Basis heutiger Horizontverschmelzung und aktuellen Bedarfs an sozialen Mythen.<sup>2</sup>

Statt dessen erscheint mir ein methodischer Ansatz erforderlich, der dazu beiträgt, die Substanz des Weiblichkeitstypus in den *Isländersagas*, und gegebenenfalls in weiteren altnordischen und germanischen Zeugnissen, zu entschlüsseln. In diesem Interesse, wenn es auch - nur vermeintlich - vom Thema wegzuführen scheint, wird in diesem Exkurs zunächst eine Klärung der Faktoren und Prozesse angestrebt, von denen die Entwicklung von Frauenbildern und Frauenrollen beeinflusst worden ist. Die Fragen für den Zusammenhang dieser Arbeit sind daher: Auf welchen historischen, kulturellen und sozialen Aspekten basieren wahrscheinlich die kollektiven Imaginationen des Weiblichen in den *Isländersagas*? Welche Facetten historischer Realitäten dürften sich auf die Position der Frau in der hochmittelalterlichen, in der 'wikingerzeitlichen' und auch in der einen oder anderen vorangegangenen Gesellschaft vor allem im Norden ausgewirkt haben? Und welche Mechanismen lassen sich anhand der entsprechenden erzählerischen bzw. literarischen Gestaltungen erkennen?

Mögliche Antworten darauf werden im weiteren auch im anschließenden Kapitel IV erarbeitet. Dazu knüpfe ich jetzt noch einmal, kurz, an die Vorstellungen an, die Kirche, Klerus und patriarchale Gesellschaft im Mittelalter und Hochmittelalter von der paulinischen Lehre über die "Gleichheit aller Menschen

<sup>1</sup> Vgl. Kapitel III, 5; die literarischen *Isländersagas* schildern keineswegs absolut konsequent eine segmentäre, pagane Gesellschaft, aber noch weniger eine katholisch dominierte Feudalgesellschaft.

<sup>2</sup> Vgl. J. Jensen a. a. O., 1992, bes. S. 120; er weist auf das Forschungsproblem hin, daß für den "Kulturtyp Industriegesellschaft" entwickelte Methoden unreflektiert auf andere, etwa agrarische Gesellschaften angewendet werden.

vor Gott" ableiteten.<sup>1</sup> Von diesem Ansatz her möchte ich auf Anschauungen zu den Funktionen und Relationen der Geschlechter in der Neuzeit und bis zu entsprechenden "Gender-Konzeptionen" der Moderne zu sprechen kommen.

-> Rekurs auf kirchlich-klerikale, patriarchale Strategien zur Legitimierung des Dominanzanspruchs im Mittelalter

Die in Abschnitt 6 skizzierte paulinische Forderung der "Gleichheit aller Menschen vor Gott",<sup>2</sup> wie umstritten und vielfältig auch immer diskutiert, dürfte für die patriarchale Gesellschaft bedrohlich sein. Sie ließ zwar das Patriarchat nicht im eigentlichen Sinne legitimationspflichtig werden, aber sie führte offensichtlich zur kontinuierlichen theoretischen Auseinandersetzung mit der Geschlechterbeziehung.<sup>3</sup> In der Folgezeit kündigten sich außerdem gesellschaftliche Veränderungen an,<sup>4</sup> die eine Gefährdung der politischen und ökonomischen Macht der Kirche bedeuten sollten. Im Verlauf dieser Erneuerungen wurde das 'Monopol' der Institution Kirche, die - durch ihre Repräsentanten - für sich die unumstrittene alleinige Berechtigung beanspruchte, zwischen dem Einzelnen und Gott zu vermitteln, zunehmend fragwürdig. Statt dessen begannen sich subjektive Glaubens- und Interpretationsformen zu entwickeln, die Möglichkeiten zur Konfliktbewältigung bereitstellten.

Zugunsten der 'Kirche in der Krise' ist der oben eingehend erläuterte 'Mythos des Weiblichen', der immer wieder als Begründung herangezogen wird, weiter von Interesse. Diese Variante der männlichen Imagination der Frau wird kirchlicherseits - und zugleich in einer bewußt oder unbewußt kirchlich beeinflussten Gesellschaft - fortwährend instrumentalisiert als 'Beweis' für die vorgebliche Notwendigkeit, die Frau zu überwachen, um die gesellschaftliche Stabilität, d. h. hier die Kontinuität der patriarchalen Gesellschaftsordnung sowie der Institution Kirche als eines zentralen Regulativs des Gemeinwesens, bewahren zu können. Die Begründung des Machtanspruchs des Mannes und der Kirche fällt mit dem Fundament der Macht ineins. Allerdings muß die 'weibliche Bedrohung' erst - als Bild der teuflisch-gefährlichen Frau - konzipiert werden, um daraus das Argument für die zuvor entworfene Erfordernis zu beziehen, das Weibliche zu kontrollieren, um somit zugleich den Anspruch der kirchlich-klerikalen und männlichen Dominanz zu legitimieren.<sup>5</sup>

Im Folgenden soll die - nicht immer unmittelbar augenfällig christlich bestimmte - Kontinuität der Frauenbilder in Europa exemplarisch aufgezeigt werden. Dabei können Ähnlichkeiten mit den altisländischen Verhältnissen, die in ihrer

<sup>1</sup> *Galatherbrief*, 3, 27-28 (In: Die Bibel a. a. O., [1956 genehmigte Fassung des rev. Textes d. NT] 1962, S. 226).

<sup>2</sup> *Galatherbrief*, 3, 27-28, a. a. O., 1962, S. 226. Richtig ist, daß ein Aspekt der Lehre des *Paulus* die Gleichheit aller getaufter Christen, also Mann und Frau, "in Christus" betont. Dies ist von späteren Exegeten regelmäßig als irdische Gleichheit aller Menschen vor Gott in der Welt gedeutet worden.

<sup>3</sup> Vgl. Chr. Rohde-Dachser a. a. O., 1992, S. 28.

<sup>4</sup> Vgl. S. Bovenschen a. a. O., 1994b, S. 277.

<sup>5</sup> Vgl. K. E. Müller a. a. O., 1984, S. 364 ff. (Mechanismen zur Sicherung und Stärkung der männlichen Identität), S. 367 ff. (Schwächung und Erniedrigung des Weiblichen).



Differenziertheit (im besten Fall, weil auf einen klarer zu überschauenden Bereich bezogen) deutlicher und genauer zum Ausdruck kommen, indirekt zum Verständnis der historisch fernen Epoche beitragen.

\* Exemplarische nachmittelalterliche Weiblichkeitsentwürfe in Europa zum Vergleich:

-> Das französische *Grand Siècle* des 17. Jahrhunderts: Zum aristokratischen Idealtypus der 'kriegerischen' *femme forte* und der 'scheuen' *femme fragile*

In der Kunstproduktion des französischen *Grand Siècle* des 17. Jahrhunderts wird das Bild der *femme forte* präsentiert, d. h. die Imago der autonomen, aktiven, auch kriegerischen Frau. Die komplementäre Ergänzung dieses 'Amazonen-Typus' stellt die *femme fragile* dar, der Typus der schwachen, empfindsamen, eher befangenen Frau. Hinter diesem Modell liegt wieder das in den vorstehenden Passagen diskutierte kirchlich-klerikale und auf christliche Theorien zurückgehende Schema. Die im 17. Jahrhundert 'moderne' Apostrophierung des auf aristotelische Vorstellungen zurückweisenden Frauenbildes, das sich nunmehr künstlerisch als Figur der 'starken aristokratischen Frau' artikuliert, war keineswegs, so wenig wie vorangegangene weibliche Imagines, ästhetischer Selbstzweck oder auf eine etwaige 'Aufwertung' der Frau in der Gesellschaft gerichtet.<sup>1</sup> Die Kulturträger der auf Krieg eingestellten französischen Gesellschaft schufen vielmehr einen heroischen Frauentypus, der der Konfrontation mit Tod und Sterben gewachsen war, der Tod im Extremfall zufügen oder ihm, etwa im Verlust von Angehörigen, standhalten konnte. Dieser Weiblichkeitsentwurf in der zeitgenössischen Kunstproduktion korrespondierte also mit den realen gesellschaftlichen, politischen und sozialen Anforderungen. Kunst und Literatur stellten (und stellen) Antworten und Strategien bereit, um Konflikte der Zeit potentiell zu entschärfen. Im historischen Bewußtsein des Publikums des 17. Jahrhunderts, das die auf ästhetischer Ebene präsentierten Modelle des Weiblichen rezipierte, vollzog sich der Diskurs von sich anbietenden Identifikationen oder auch Kompensationen. Der Symbolgehalt des Idealbildes der heroischen *femme forte* hält diese beiden Möglichkeiten, Identifikation und Kompensation, offen.<sup>2</sup>

Das Modell eines aristokratischen heroischen Frauenbildes entwickelt, wie schon erläutert, Helga Kress anhand der Guðrún in der *Laxdœla saga*.<sup>3</sup> Mit der aktiven "Aristokratin" Guðrún artikuliere sich ein "overklassekvinnens konflikt".<sup>4</sup> Bei der textimmanenten Interpretation bleibt jedoch die Frage nach der Sozialordnung in den *Íslendingasögur* unberücksichtigt. Entsprechend wird nicht beachtet, daß die Sagas weder eine Feudalgesellschaft abbilden, noch daß sich in erzählerisch-literarischen Frauengestalten, in einer *Rächerin* - oder, ausdrücklich *strukturell*, nicht notwendig thematisch, ähnlich im Typus der *femme forte* -, künstlerische Ausformungen des Weiblichen artikulieren, die

<sup>1</sup> Vgl. Renate Kroll a. a. O., 1995, bes. S. 56.

<sup>2</sup> Die Analyse und Vertiefung dieses Komplexes muß anderen Studien vorbehalten bleiben.

<sup>3</sup> S. o., Kapitel I, 4 und Kapitel III, 6; vgl. Helga Kress a. a. O., 1980, S. 266-280.

<sup>4</sup> H. Kress a. a. O., 1980, S. 277.

nicht unmittelbar mit der materiellen gesellschaftlichen Wirklichkeit der Frau und deren sozialen Möglichkeiten gleichzusetzen sind. Hier zeichnet sich ein nicht selten anzutreffender Impetus ab, in verschiedener Hinsicht auffällige Frauenfiguren der Vergangenheit aufzuwerten und sie mit aktuelleren Ansprüchen zu befrachten, ohne die Wirkweise und Funktion von Imagines, die auf ästhetischer Ebene präsentiert werden, in vollem Umfang zu bedenken.<sup>1</sup>

-> Das aufgeklärte Bürgertum seit dem europäischen 18. Jahrhundert: Vom bürgerlichen Idealtypus der *femme forte* bis zur *femme chaste*

In der Folgezeit wird das aristokratische *femme forte*-Modell dem bürgerlichen politischen Programm der Emanzipation und Liberalisierung angepaßt.<sup>2</sup> Ein neuer literarischer Weiblichkeitsentwurf entsteht und reflektiert die Auseinandersetzung des Bürgertums mit Feudalismus und Hocharistokratie.<sup>3</sup> Das Frauenbild des "aufgeklärten Bürgertums" entwickelt sich aus der Beschäftigung mit dem Ideal der heroisch imaginierten Aristokratin. Der aristokratische Typus und das Tugendprogramm werden an die kulturelle, gesellschaftliche und politische Lage angepaßt, die sich mit dem ökonomischen und geistig-kulturellen Aufstieg des Bürgertums verändern. Fortan gilt die *femme forte* nicht mehr aufgrund ihrer kriegerischen Potentiale und Aktivitäten als bedeutend und bemerkenswert, sondern aufgrund ihrer moralischen Idealität, die in der "amazonenhaften" - und dabei eventuell auch 'aggressiven' - "Verteidigung ihrer Unschuld" liegt.<sup>4</sup> Das Ideal der Keuschheit und Duldsamkeit steht dabei in Einklang mit bürgerlich-protestantischer Moral und Ethik, die als die Basis politisch-moralischer Erneuerung propagiert wird. Silvia Bovenschen formuliert im Blick auf psychoanalytische Modelle, daß die protestantische Ethik das religiöse Über-Ich für die neuen Verhältnisse geschaffen habe.<sup>5</sup> Das bürgerliche Weiblichkeitsideal fungiert als eine moralische Ergänzung männlicher physischer sowie psychischer Stärke und männlichem kriegerischem Mut. Auch hier wieder wird die Frau dem Mann gleichsam zugeordnet - und damit zugleich untergeordnet.

Der Hinweis auf eine Frauenfigur der schwedischen Nationalromantik, die Esaias Tegner (1782-1846) in seinem Werk *Frithjofs saga* (1825) entwirft,<sup>6</sup> vermag dies zu illustrieren:<sup>7</sup> In der *Frithjofs saga* verkörpert die adlige Ingeborg das Tugendprogramm der Hocharistokratie, an dem sie ihren Geliebten, den

<sup>1</sup> Vgl. R. Kroll a. a. O., 1995, S. 57; hier folge ich ihrer Kritik an feministischen Tendenzen (wobei sie sich insbesondere auf Weiblichkeitsbilder im Frankreich des 19. Jh.s bezieht, nicht aber auf isländische Zusammenhänge).

<sup>2</sup> Vgl. dazu Gerd W. Weber: Die schwedische Romantik (1810-1830). In: Neues Handbuch der Literaturwissenschaft, Bd. 16, Europäische Romantik III. Restauration und Revolution, hg. v. N. Altenhofer, A. Estermann, Wiesbaden 1985, S. 387-412, bes. S. 387.

<sup>3</sup> Vgl. G. W. Weber: Aufklärung, Klassizismus und Nationalromantik im Norden: das Goldene Zeitalter der skandinavischen Literatur. In: Propyläen Geschichte der Literatur (Gesamtplanung u. Red. E. Wischer), Bd. 4, Aufklärung und Romantik, Berlin 1983, S. 481-504, bes. S. 482 und S. 491.

<sup>4</sup> R. Kroll a. a. O., 1995, S. 60.

<sup>5</sup> Vgl. S. Bovenschen a. a. O., 1994b, S. 290; vgl. dazu ferner G. W. Weber a. a. O., 1983, bes. S. 487 und S. 502.

<sup>6</sup> Vgl. G. W. Weber a. a. O., 1985, bes. S. 407 f.; vgl. ders. a. a. O., 1983, S. 504.

<sup>7</sup> Vgl. G. W. Weber a. a. O., 1985, S. 392 ff.; er weist darauf hin, daß sich das skandinavische Kulturprogramm im 18. und 19. Jh. vielfach (u. a.) an der französischen Klassik orientierte.

Freibauernsohn Frithjof, mißt, indem sie es von ihm einfordert und es ihn zugleich lehrt. Die erzählerisch präsentierte Verbindung von Geburtsadel und Verdienstadel, auf ästhetischer Ebene realisiert in der (im mehrfachen Wortsinne) 'Auf-Hebung' des hierarchischen Gefälles von Aristokratie und Bürgertum, symbolisiert die von bürgerlicher Seite angestrebte politische und moralische Erneuerung. Die Aristokratin wird literarisch evoziert als Repräsentantin bürgerlicher Werte. Die faktisch fortbestehende Diskrepanz zwischen dem bürgerlichem sozialen und politischen Anspruch und seiner mangelnden Einlösbarkeit innerhalb des noch immer feudalistischen Systems wird auf diese Weise literarisch kompensiert.

Die aristokratische *femme forte* ist also im 18. Jahrhundert (und darüber hinaus) nurmehr als Schablone präsent und wird letztlich in die Harmlosigkeit und Passivität überführt und damit auf ein von männlicher Seite bestimmtes bürgerliches Weiblichkeitsideal zurückgeführt: Im 18. Jahrhundert entwickelt sich aus der sukzessive (im vorstehenden Sinne) modifizierten Vorstellung der *femme forte* die *femme chaste*, ein in moralischer Hinsicht gleichsam potenziertes, 'schamhaftes' weibliches Ideal, und die *amazone christienne*, die gläubige, devote, moralisch starke Jungfrau, modelliert nach dem Maria-Typus.<sup>1</sup>

-> Theoretische Gleichheitsforderungen und praktische Einlösbarkeit seit Aufklärung und Romantik: Zur temporären gesellschaftlichen Relevanz weiblicher Persönlichkeiten

Die Ansätze in der Nordistik, die eine mit der Konversion Islands und in der Folgezeit zunehmende, erhebliche Stärkung des Sozialstatus der Frau annehmen, erweisen sich vor dem Hintergrund des Faktums als fragwürdig, daß sich eine substantielle gesellschaftliche Emanzipation der Frau, wie sie diese Postulate voraussetzen, bis zum Ende des 19. Jahrhunderts für die europäischen, darunter selbstredend die nordischen Staaten im wesentlichen nicht belegen läßt.<sup>2</sup> Diese Argumentation mag überraschen, wenn man an die politischen Emanzipationsmaximen der Zeit denkt, die etwa im Programm des *Nordischen Modernen Durchbruchs* artikuliert werden. Als ihre Inhalte sind die Forderungen von Anerkennung nationaler Identität und sozialer Freiheit zu nennen, die mit dem Anspruch weiterer Konsolidierung von Subjektivität und Individualität einhergehen. Sie mag auch überraschen vor dem Hintergrund der Idee der Gleichheit und Freiheit *aller* Menschen in der Gesellschaft, Männer und Frauen, die das *aufgeklärte Denken* im späten 18. Jahrhundert weiterentwickelt hat. Damit ist die mittelalterliche theologische Vorstellung einer auf Gleichheit der Menschen vor Gott durch 'rationale', profane Argumente ersetzt worden, die sich eher auf gesellschaftspolitische, gleichsam 'weltliche' Erfordernisse beziehen. Silvia Bovenschen formuliert die angedeutete Einschränkung und Erklärung mit Bezug auf die philosophisch-theoretische Orientierung der *Aufklärung*: "Die Annahme, daß der 'aufgeklärte' Konsens über die natürliche Gleichheit aller Menschen die der Frauen einschloß, mag, wenn

<sup>1</sup> S. o., Kapitel III, 6.

<sup>2</sup> S. o., Kapitel III, 6.

man davon ausgeht, daß es sich bei Frauen um Menschen handelt, logisch sein; sie ist jedoch problemgeschichtlich nicht verifizierbar".<sup>1</sup>

Die Theorie der *Aufklärung* betrachtet danach zwar das gesellschaftliche Individuum als autonomes soziales Subjekt, zielt aber mit den Imperativen von Pflicht und Leistung im wesentlichen auf den Mann, während die Frau mit Natur assoziiert wird, die vom Mann zu bearbeiten und zu kontrollieren sei.<sup>2</sup> Die Philosophie der Romantik erneuert und idealisiert dann die Auffassung von der Frau als "Naturwesen", die insofern als "Innovation" betrachtet werden könnte,<sup>3</sup> als der Status des Menschen als Naturwesen dem Weiblichen *und* dem Männlichen nun, jedenfalls theoretisch, gleichermaßen zugeordnet worden ist.

In den *klassischen* und *aufgeklärten* systematischen Philosophien changieren sozusagen die heterogenen Vorstellungsformen des Weiblichen. Hier stehen egalitäre Bestimmungen von Mann und Frau in der Gesellschaft regelmäßig neben supplementären Weiblichkeitsmodellen. Die Auseinandersetzungen beider Konzeptionen innerhalb der Theorien werden von S. Bovenschen nachvollzogen, u. a. am Beispiel des Begriffs Ehe bei Kant, oder auch anhand einer Kontrastierung der Rolle der Geliebten und Ehefrau bei Schiller.<sup>4</sup>

In der gesellschaftlichen Praxis manifestierten sich weibliche gesellschaftliche - darunter künstlerische - Einflüsse, über die Grenzen männlicher Zuschreibungen an das Weibliche hinweg, lediglich für eine bestimmte Zeit und dabei begrenzt auf spezielle, gewissermaßen sozial neutrale Räume innerhalb spezifischer kultureller Strömungen. So erweiterte sich mit der Etablierung literarischer *Salons*, d. h. "abgeschirmter und abgedichteter Handlungsbühnen einzelner Frauen",<sup>5</sup> mit dem ausgehenden 18. und bis in die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts temporär die gesellschaftliche Toleranzgrenze für einzelne weibliche Persönlichkeiten, die aber als gleichsam unorthodoxe Ausnahmen gelten.<sup>6</sup>

Mit dem Ausklang der *bürgerlichen Aufklärung* verloren auch die aufgeklärten Ideen ihren Einfluß auf die Praxis wieder. Die innerhalb der "Binnenstruktur" der Bewegung - einem gleichsam "eigenständigen Bezugssystem" - entstandenen, vermehrten Partizipationschancen für Frauen, "Inseln im ansonsten 'geschichtslosen' weiblichen Kulturschicksal",<sup>7</sup> verloren sich wieder. Die theoretisch diskutierten zentralen Begriffe sollten für das Weibliche in der Praxis - vorausgesetzt, das aufgeklärte Postulat der Gleichheit aller Menschen zielte überhaupt auf die Gleichheit von Mann *und* Frau - noch immer keine fundamentalen Konsequenzen haben. Lediglich die zeitweilige, aufgrund politischen Legitimationsbedarfs zunehmende Toleranz liefert der These vom

<sup>1</sup> S. Bovenschen a. a. O., 1994a, S. 76; hier erläutert sie auch die Rousseausche Theorie über das "supplementäre Weibliche", S. 164-181.

<sup>2</sup> Vgl. Kapitel III, 3, Exkurs, sowie Kapitel III, 6; vgl. zudem S. Bovenschen a. a. O., 1994b, S. 305 ff., sowie Chr. Rohde-Dachser a. a. O., 1992, S. 101.

<sup>3</sup> S. Bovenschen a. a. O., 1994b, S. 301.

<sup>4</sup> Vgl. S. Bovenschen a. a. O., 1994a, S. 70-79 sowie S. 258 ff.

<sup>5</sup> Ebd., S. 261.

<sup>6</sup> Vgl. dazu ferner G. W. Weber a. a. O., 1983, S. 491 ff.; vgl. Ingemar Algulin: A history of Swedish Literature, ins Engl. übers. v. J. Weinstock, überarb. v. J. Black, hg. v. Svenska Institutet, Stockholm/ Uddevalla 1989; vgl. Jürgen Serke: Frauen schreiben. Ein neues Kapitel deutschsprachiger Literatur, Frankfurt/ Main 1982, S. 26 sowie S. 40 ff.

<sup>7</sup> S. Bovenschen a. a. O., 1994a, S. 260.

frauenfreundlichen (18. und) 19. Jahrhundert heute eine gewisse Plausibilität: "In der Realität hat Gleichheit während dieses Jahrhunderts kaum bestanden. Daran haben die Salons und die Briefromane und die literarischen Assemblées der wenigen 'Ausnahmefrauen', die am Dogma der männlichen Superiorität ein wenig kratzten, nichts geändert".<sup>1</sup>

\* Theoretischer Individuumsbegriff und gesellschaftliche Realität des Individuums im 19. Jahrhundert:

-> Zum Nordischen Modernen Durchbruch 1870-1885

Die Idee der Gleichheit der Individuen in der Gesellschaft blieb für die Entwicklung der bürgerlichen Emanzipation auch im 19. Jahrhundert fundamental - aber auch weiterhin theoretisch. Als Konsequenz des Scheiterns bürgerlicher politischer Intentionen, im europäischen Norden nach dem Scheitern des *politischen Skandinavismus*,<sup>2</sup> verschob sich der Blickwinkel in der Literatur. In der Auseinandersetzung verlagerten sich Gewichtungen und Anliegen sukzessive vom Diskurs über das Thema 'Gesellschaft' auf das 'Individuum'. Trotz aller Debatten bestand jedoch noch gegen Ende des 19. Jahrhunderts der Kontrast zwischen theoretischen Forderungen und politischer Realität fort, nicht zuletzt auch hinsichtlich der Position der Frau in der Gesellschaft. Von einem substantiell veränderten weiblichen Sozialstatus war die - patriarchale - Gesellschaft auch zu der Zeit noch weit entfernt.

Im theoretischen Programm der Literatur des *Nordischen Modernen Durchbruchs* (1870-1885) artikulierten sich die Wendung gegen erstarrte bürgerliche Konventionen und das Engagement für Freiheit, Wahrheit, Wahrhaftigkeit und Individualität.<sup>3</sup> Im Namen der Freiheit wurde die Liberalisierung der Verfassung und der Wirtschaft (also ein Fortschreiten der Industrialisierung) eingefordert, und man trat der Freiheitsfeindlichkeit der Kirche und ihrer Repräsentanten entgegen.<sup>4</sup> Zugunsten der Wahrheit strebte man eine zunehmend 'realistische', naturwissenschaftlich orientierte Weltsicht an, und die Revolutionierung bürgerlicher Moralität sollte die Wahrhaftigkeit ethischer Werte und die Freiheit des gesellschaftlichen Individuums ermöglichen.

---

<sup>1</sup> Ebd., S. 78.

<sup>2</sup> Vgl. G. W. Weber a. a. O., 1983, S. 490.

<sup>3</sup> Vgl. Gunnar Brandell: Die skandinavischen Literaturen 1870-1900. In: Neues Handbuch der Literaturwissenschaft, hg. v. K. von See, Bd. 18, Jahrhundertende-Jahrhundertwende (I. Teil), hg. v. H. Kreuzer, Wiesbaden 1976, S. 103-152. Als einige der wichtigsten Repräsentanten des *Nordischen Modernen Durchbruchs* gelten Henrik Ibsen (Norwegen), August Strindberg (Schweden) und Georg Brandes (Dänemark).

<sup>4</sup> Vgl. ebd., S. 111.

-> Zur Kritik Henrik Ibsens am bürgerlichen Normensystem in "Et Dukkehjem"

Henrik Ibsen (1828-1906) artikuliert die exemplarische und dabei für den *Nordischen Modernen Durchbruch* repräsentative Kritik an den Begriffen der protestantisch normierten Idealwelt seiner Zeit,<sup>1</sup> die er literarisch als Entlarvung bürgerlicher Klischees in Szene setzt.

Der *Nordische Moderne Durchbruch* stellt den Dualismus in Frage, der dem Verhältnis der Geschlechter gemäß den bürgerlichen Normen inhärent ist, wonach die Frau als passive Garantin von Heim, Ehe und Familie fungiert, während der aktive Mann in der Gesellschaft für Geschäftsleben, Beamtentum, Kirche oder Schule eintritt (wobei die beiden letzteren Institutionen als die moralischen Lehranstalten dieser Gesellschaft gelten). Man diskutiert die Beschränkung des Handlungsspielraums der Bürgerin in der Öffentlichkeit. Sie wird bestenfalls als häusliche Gastgeberin wichtig.

Die Suche nach neuen Ausdrucksformen jenseits bürgerlicher Maskierung geht einher mit der Kritik am bürgerlichen Sprachmodus und zielt darauf, die als moralisch doppelbödig und letztlich verlogen gewerteten Konventionen aufzudecken, um der Wahrheit und der Wahrhaftigkeit Raum zu geben und somit Entfremdungen aufzuheben. In "Et Dukkehjem" (1879), einer literarischen Manifestation theoretischer Forderungen des *Nordischen Modernen Durchbruchs* und insbesondere auch ein wesentlicher Beitrag zur zeitgenössischen Diskussion der "Frauenfrage", setzt Henrik Ibsen den skizzierten Anspruch der Bewegung um. Thematisch geht es um den Aufbruch der Nora, die die soziale Funktion, wie sie für die Bürgerin vorgesehen ist, geradezu aufbricht und verläßt. Nora hat zunächst den Status einer Ehefrau inne, und damit sind ihre Position und Aufgaben bis dato auf den institutionalisierten privaten Familienraum festgelegt. Als Medium des Ausbrechens der Frau aus dem bürgerlichen Normengefüge fungiert interessanterweise gerade eine Konvention des Bürgertums, der Tanz. Mit Noras speziellem Tanz, jenseits der obligaten Etikette, wird durch die wachsende Emotionalität die für die Frau vorgesehene Rolle symbolisch, wie von innen heraus, schließlich gleichsam aufgesprengt. Dabei dürfte in der wahrscheinlichen Sicht der männlichen Anwesenden, die als 'Voyeure' erscheinen und Noras Tanz unmittelbar miterleben, ein latent dämonischer Zug des Weiblichen mitschwingen.

Doch die letztlich vor allem als *menschliche* - also weder als primär bürgerliche noch primär weibliche in Szene gesetzte - Figur bewegt sich auf dem Grat zwischen der Lüge, die sich aus der institutionalisierten bürgerlichen Doppelmoral ergibt. Dagegen symbolisiert der Tanz die Suche nach einer neuen Ausdrucksform ebenso wie nach einer neuen Beziehung bzw. - sozusagen unentfremdeten - Einheit des Menschen mit sich selbst und der Gesellschaft zu erringen.

Die von H. Ibsen in dramatischen Regieanweisungen verdeutlichte physische Erfahrung wird von der Tanzenden ausgeführt und anschließend verbalisiert, d.h. psychisch bewußt gemacht. Der Prozeß illustriert und reflektiert die Chance

---

<sup>1</sup> Vgl. G. W. Weber a. a. O., 1983, S. 502.

des Auf- und Ausbaus von Identität. Er ebnet den Weg für die Aufhebung der Entfremdung des Individuums von sich selbst und zwischen sich und der Gesellschaft, was auch die Relation der Geschlechter betrifft. Die Stärke des Stücks liegt meiner Deutung nach darin, daß Rollenklischees aufgebrochen und neue Denkmöglichkeiten gesucht werden. Das geschieht hier durch die zentrale Frauenfigur Nora und ihre Entwicklung und dadurch, daß die besagten Klischees und Konventionen, insbesondere in bezug auf die Frau, fragwürdig werden.

Allerdings führt Ibsen über ein Öffnen solcher Rollenklischees und ein Hinweisen auf Gleichheitsforderungen nicht hinaus. Der Konflikt wird im Stück nicht eigentlich gelöst oder aufgehoben. Damit vermeidet Ibsen, gleichsam 'neue' Erwartungen bei den zeitgenössischen Rezipienten zu etablieren, die sich dann, potentiell, wiederum verfestigen könnten. Die Qualität des Stückes liegt meiner Ansicht nach statt dessen gerade in der Evokation einer Möglichkeit zum Aufbruch und im 'Offenhalten' von Lösungen oder Wegen dahin. So kann die vom *Nordischen Modernen Durchbruch* geforderte Reflexion problematischer gesellschaftlicher Normen zustande kommen. Im dramatischen Verlauf und in der Aussage des Stückes wird die Chance individueller und sozialer Veränderungen heraufbeschworen, auch wenn die 'neue' Person, der Mensch, als der sich Nora zeichenhaft förmlich entpuppt, im sozialen Kontext des Stückes und in der zeitgenössischen gesellschaftlichen Realität wahrscheinlich eher nicht zu integrieren war. Alternative Wege und soziale Spielräume jenseits bürgerlicher Rollenvorstellungen dürften für die Frau in der Praxis dieser Gesellschaft, soweit sich erschließen läßt, im wesentlichen nicht zur Verfügung gestanden haben. Dennoch gelingt es Ibsen, sein Publikum zu konfrontieren, indem er mit Erwartungen spielt, Standards konterkariert und Reflexionen erzwingt. Die Rückkehr Noras zum Vater scheint einen Neubeginn zu symbolisieren, auch wenn der die Protagonistin zu den Anfängen ihrer Existenz zurückführt.

Demnach scheinen die sich - vorwiegend symbolisch verschlüsselt, mehr oder weniger indirekt - artikulierenden Bedürfnisse der Frau vornehmlich auf ihre eher individuelle Selbstverwirklichung zu zielen. Damit ist auf der einen Seite keine politische Forderung ausgedrückt, aber es wird auf der anderen Seite, auf einer anderen Ebene, eben doch, indirekt, (jedenfalls im ästhetischen Kontext) eine strukturelle sozialpolitische Veränderung eingeleitet. Denn hier läßt sich die Idee erkennen, daß eine Frau - gerade jenseits der Fixierung auf die Funktion als Erziehende, d. h. als eine für die patriarchale Gesellschaft Sozialisierende - aktiv wird, persönliche Handlungs- und Entscheidungsfreiheit erringt und der Entfremdung des Individuums eigenverantwortlich entgegenwirkt. In diesem Zusammenhang manifestiert sich das letztlich doch politische Thema (das in diesem Zusammenhang nicht detailliert diskutiert werden kann): Henrik Ibsen führt am Beispiel Noras die Entwicklung einer Frau vom bürgerlichen Typus zum Individuum erzählerisch aus und stellt in diesem literarisch-dramatischen Exempel einen Weg dar, der, zumindest in der theoretischen Konzeption, ein mögliches Zusammenwirken der Kategorien Mensch, Freiheit und Wahrheit in der Gesellschaft nach sich ziehen könnte.

Im Grundsatz wird der in "Et Dukkehjem" vorgelegte Weiblichkeits- und Gesellschaftsentwurf Henrik Ibsens als eine Zielprojektion gemäß den Debatten seiner Zeit gelten dürfen.

-> Theoretische Diskussionen der "Frauenfrage" und Widerständigkeit des traditionellen Frauenbildes

Nach den Maßstäben der bürgerlich-protestantischen Moral dürfte das Plädoyer von Georg Brandes (1842-1927) für die sexuelle Emanzipation (neben dem Mann) auch der Frau als Ungeheuerlichkeit gegolten haben. Das jedenfalls indiziert die Kritik von Männern und ebenfalls von Frauenseite. Die Frauen forderten nun sogar die Anknüpfung an jahrhundertealte männliche Zuschreibungen, d. h. die Wahrung dieser Konventionen, mit Nachdruck ein.<sup>1</sup> Noch Elisabeth Grundtvig (1856-1945) etwa, die wohl engagierteste Gegnerin des Programms von Brandes, verfocht die (ursprünglich lutherische) Maxime, daß die Sexualität beider Geschlechter ausschließlich in die Ehe gehöre. Bei aller Befürwortung der Idee einer Gleichberechtigung der Geschlechter, die von weiblicher Seite ausgesprochen wurde - genauer gesagt von Frauen, die insofern privilegiert waren, als sie eine 'Stimme' hatten, die öffentlich geäußert werden und Beachtung finden konnte -, sollte in weiblicher Perspektive der bürgerliche Status quo, von der Sexualmoral über die Institution Familie und bis zur wirtschaftlichen Sicherung, unangetastet bleiben. Die Argumentation von Frauen für die weiblichen Interessen konzentrierte sich auf die wirtschaftliche und soziale Seite der "Emanzipation" und kritisierte das Ausblenden der 'Versorgungsfrage' in der Diskussion der "Frauenfrage". Das mußte aber, mindestens theoretisch, letztlich dazu führen, daß die bürgerlichen Gegebenheiten und folglich die wenig frauenfreundlichen Weiblichkeitsentwürfe bewahrt wurden. Dennoch hat man betont, daß sich die Forderung, starre Ehestrukturen zu lockern, so lange nicht einlösen ließe, wie die männliche Gesellschaft für Bürgerinnen weder Ausbildung noch Erwerbstätigkeit oder Eigentum vorsah. In der Folge mußte wirtschaftliche Abhängigkeiten die Subordination der Frau geradezu zwangsläufig perpetuieren, so daß kaum Möglichkeiten bestanden, von weiblicher Seite bei der Befestigung und Aufrechterhaltung des patriarchalischen Geschlechterverhältnisses nicht mitzuwirken. Das erscheint umso plausibler, als - wie Christa Rohde-Dachser psychologisch bzw. psychoanalytisch orientiert ausführt - die Strukturen der asymmetrischen Geschlechterrelation zugunsten des Mannes noch bis heute als psychisch internalisierte Struktur auch dort weiterwirken, wo das Gefüge der über Jahrtausende auf die weibliche Psyche einwirkenden Zusammenhänge der Unterdrückung äußerlich entfallen ist oder sich zu öffnen begonnen hat.<sup>2</sup>

Nach heutigen Maßstäben dürften die - wiederum männlich dominierten - Auseinandersetzungen in der 'Frauenfrage' im *Nordischen Modernen Durchbruch* auch bei Forderungen einer durchaus grundlegenden Stärkung des Sozialstatus der Frau letztlich kaum, wie die skizzierten Themen und Kontroversen illustrieren, eine absolute, konsequente und vor allem praktische soziale Autonomie der Frau angestrebt haben. Denn bereits die Relevanz einer "Frauenfrage" indiziert das Auseinanderklaffen von Gleichheitsideologie und

<sup>1</sup> Vgl. N. Damsholt, E. Cederborg a. a. O., 1985, bes. S. 7; vgl. dazu außerdem Chr. Rohde-Dachser a.a.O., 1992, S. 102.

<sup>2</sup> Vgl. ebd., S. 27 f.



fortbestehendem patriarchalem 'Unterbau'.<sup>1</sup> Nach Gunnar Brandell kann die "Frauenfrage" im *Nordischen Modernen Durchbruch* als eine Spielart der - jedenfalls in der Theorie entwickelten - Legitimationsinteressen der Bewegung und ihrer letztlich wohl nur rhetorisch geforderten Umsetzung der proklamierten Ziele aufgefaßt werden.<sup>2</sup> In kritischer Sicht scheint es, als sei die "Frauenfrage" instrumentalisiert worden als Nachweis für die Wahrhaftigkeit der - auch im 19. Jahrhundert (je nach Blickwinkel noch oder wieder) vorwiegend männlichen Forderung von Gleichheit und Freiheit. Danach diene der Austausch über der Stellung der Frau in der Gesellschaft der (möglicherweise mehr oder weniger bewußten) Absicht, den politischen Anspruch zu legitimieren, Veränderungen der Verhältnisse und Machtstrukturen in der Gesellschaft herbeizuführen. Dabei wurde die "Frauenfrage" in den Dienst des ideellen Kampfes um die Freiheit gestellt, so daß sie - immerhin in der Theorie - einen Ansatz- und auch Zielpunkt für gesellschaftliche Neuordnungen bot.<sup>3</sup> Die "Frauenfrage", die auch die Idee sexueller Freiheit der Frau beinhaltete, aber, wie gesagt, trotz aller Lippenbekenntnisse zur Emanzipation zu keinem entsprechenden Reformprogramm führte, konnte überdies in der gesellschaftspolitischen Auseinandersetzung als Provokation des Bürgertums genutzt werden. Allerdings führte letztlich die der "Frauenfrage" inhärente Problematik<sup>4</sup> auch zur Uneinigkeit innerhalb der Bewegung des *Nordischen Modernen Durchbruchs* und letztlich zu ihrer Spaltung.<sup>5</sup> Ein Indiz dafür, daß der Status quo der patriarchalen Geschlechterrelation in der bürgerlichen Gesellschaft letztlich im *Nordischen Modernen Durchbruch* zwar theoretisch, aber nicht praktisch in Frage gestanden haben dürfte,<sup>6</sup> ist unter anderem darin zu sehen, daß auch im 19. Jahrhundert weibliche Autoren im männlich dominierten Literaturbetrieb nicht zur Kenntnis genommen wurden. Hier endete offensichtlich die emanzipatorische Zielsetzung der im wesentlichen männlichen Vertreter des *Nordischen Modernen Durchbruchs*. Das illustriert nicht zuletzt der Titel des einschlägigen Werkes von Georg Brandes, "Det moderne Gennembruds Mænd" (1883).<sup>7</sup>

Auch im Hinblick auf diese Zusammenhänge hilft wieder die grundsätzliche Kritik von S. Bovenschen weiter, die ausführt, daß es trotz aller Reflexionen, Kontroversen und Emanzipationsbestrebungen noch bis zur Mitte des 20.

<sup>1</sup> Vgl. ebd., S. 27 f.

<sup>2</sup> Vgl. G. Brandell a. a. O., 1976, S. 107; vgl. überdies N. Damsholt, E. Cederborg a. a. O. 1985, S. 7.

<sup>3</sup> Vgl. G. Brandell a. a. O., 1976, S. 115; er weist hin auf den "Diskurs über Freiheit" in einem Brief Ibsens an Brandes, 1871. Darin bezeichnet Ibsen die Auseinandersetzung mit den Programmpunkten des *Modernen Durchbruchs* als einen "Meilenstein" auf dem Weg der "steten Aneignung der Idee der Freiheit" (S. 115).

<sup>4</sup> Vgl. S. Bovenschen a. a. O., 1994b, S. 298; sie führt in allgemeiner Sicht aus, daß das Weibliche besonders geeignet war als Trägerin unterschiedlichster Symbolik, weil die Frau nicht in das differenzierte arbeitsteilige System der Industrieproduktion integriert war.

<sup>5</sup> Vgl. G. Brandell a. a. O., 1976, S. 129 und S. 140; er betont, daß die Debatten zum Geschlechterkampf eng mit den Themen des "Klassenkampfes" verwoben waren, die sich etwa im Drama *Fröken Julie* (1900) ausdrückten; weiter heißt es, daß Strindberg zudem in *Giftas* (1884) gegen die Vorstellungen zur Emanzipation bei Ibsen und Bjørnson polemisierte, was zur sog. "Sittlichkeitsfehde" führte.

<sup>6</sup> Vgl. G. Brandell a. a. O., 1976, S. 106.

<sup>7</sup> Vgl. N. Damsholt, E. Cederborg a. a. O. 1985, S. 7; demnach weist die Literaturhistorikerin Pål Dahlerup in ihrer Habilitationsschrift "Det moderne gennembruds kvinder" (1983) darauf hin, daß Brandes keine Autorinnen in sein Werk aufgenommen hat.

Jahrhunderts keine wirklich durchgreifende Veränderung des Frauenbildes und der Frauenrollen.<sup>1</sup> Das verdeutlichen die folgenden Ausführungen.

\* Die Wende zum 20. Jahrhundert in Europa:

-> Zum literarischen Typus der *femme fatale* und *femme fragile* als männliche Projektion

Die sich um die Jahrhundertwende durchsetzende - gewisse - Erweiterung der Grundrechte der Frau führte zu einem neuerlichen Bedarf, den Anspruch männlicher gesellschaftlicher Superiorität zu legitimieren.<sup>2</sup> Deren Gefährdung gewinnt Gestalt in der - männlichen - Kunstproduktion, wo sie sich erneut als "Ausbürgerung der Frau aus der Realität" und speziell im Typus der *femme fatale* artikuliert.<sup>3</sup> Das Bild der *femme fatale*, das die Tradition der *femme forte* fortschreibt,<sup>4</sup> ist zur Imago der - für den Mann - unnahbaren und verhängnisvollen Frau sowie machtvollen Verführerin geworden. Im Entwurf der *femme fatale* (und ihres Gegenpols, der *femme fragile*) gewinnt eine für das Patriarchat charakteristische Phantasie des Weiblichen Gestalt. Danach repräsentiert die *femme fatale* eine Inkarnation der Verheißung und des Todes, die befrachtet ist mit der Assoziation von Verderben und Sterben des Mannes<sup>5</sup> (während die *femme fragile* gleichsam als Supplement des Mannes dient). Die jeweilige kulturelle Einkleidung des Bildes der *femme fatale* variiert, ohne daß ihr Grundmuster davon wesentlich berührt würde.<sup>6</sup> Das Prinzip ist um die Idee zentriert, daß die Frau dem Mann zum Verhängnis wird, weil und solange sie sich, nach männlicher Auffassung, autonom nach ihren eigenen Gesetzen bewegt.<sup>7</sup>

-> Zur Frauenbewegung um die Erweiterung der weiblichen Grundrechte

Erst mit Industrialisierung und Urbanisierung wurden sukzessive Ausbildungs- und Erwerbsmöglichkeiten für Frauen geschaffen. Die sich um die Mitte des 19. Jahrhunderts in ihren Ansätzen formierende und seit Anfang des 20. Jahrhunderts etablierende "Frauenbewegung" bekräftigte den weiblichen Anspruch auf Beteiligung am Prozeß ästhetischen Schaffens und dehnte die Forderungen für die Frau in der Gesellschaft auf ökonomische und erstmals auch auf ausdrücklich politische Ziele aus. Neben dem Recht auf Berufstätigkeit

<sup>1</sup> Vgl. S. Bovenschen a. a. O., 1994a, S. 12 f.; vgl. Chr. Rohde-Dachser a. a. O., 1992, S. 101 f.

<sup>2</sup> Vgl. Chr. Rohde-Dachser a. a. O., 1992, S. 28.

<sup>3</sup> S. Bovenschen a. a. O., 1994b, S. 298.

<sup>4</sup> Vgl. dazu als Beispiel Frank Wedekind: Lulu. Dramatische Dichtung in zwei Teilen. 1. Teil: Erdgeist, München 1903, 2. Teil: Die Büchse der Pandora, Berlin 1904, zit. n. Chr. Rohde-Dachser a. a. O., 1992, S. 124.

<sup>5</sup> Vgl. dies. a. a. O., 1992, bes. S. 117, und dazu ferner S. 109, S. 126, S. 131; vgl. S. Bovenschen a. a. O., 1994b, bes. S. 301.

<sup>6</sup> Vgl. K. E. Müller a. a. O., 1984, S. 16 ff. sowie S. 389 ff.: Das Idealbild der schwachen Frau wird vertieft durch die Vorstellung, daß mit der Erschaffung der ersten Frau Sünde und Tod ins 'männliche' Leben kamen.

<sup>7</sup> Vgl. zur Illustration Octavio Paz a. a. O., 1990, S. 191.

und dem Verfügungsrecht über Geld und Eigentum verlangte die "Frauenbewegung", daß auch die Frauen alle bislang Männern vorbehaltenen politischen Rechte wahrnehmen können. Erst im Laufe des 20. Jahrhunderts jedoch erwirkte die zunehmend entschiedener Artikulation weiblicher Anliegen die rechtliche Festschreibung neuer, erweiterter gesellschaftlicher Grundrechte für Frauen.

Spätestens vor diesem Hintergrund erweist sich übrigens die Darstellung einiger Vertreterinnen der feministischen Nordistik als anachronistisch, wonach die "frühere" isländische Gesellschaft eine "Textilindustrie" betrieben haben sollte und sich die "Arbeitsteilung" innerhalb der isländischen Gesellschaft am Bedarf dieser "Industrie" orientierte.<sup>1</sup> Hier wird von "Erwerbstätigkeit" der Frau gesprochen, von weiblicher Verfügungsgewalt über eigenen Besitz und von Ehefrauen von Großbauern, die die "Kontrolle" über Teile der Produktion hätten.<sup>2</sup> Von solchen Kategorien, die speziell für Industriegesellschaften charakteristisch sind, kann aber weder auf der Basis des Sozialsystems der *Isländersagas* noch generell in bezug auf die isländische Gesellschaft der Wikingerzeit oder des Hochmittelalters die Rede sein.<sup>3</sup>

-> Zur weiblichen Imagination der Frau und zu Konzeption und Rezeption der Theorie Simone de Beauvoirs

Das "Wesen der Frau" beschreibt Octavio Paz als "gespalten in das, was sie wirklich ist, und das Bild, das sie sich von sich selber macht";<sup>4</sup> letzteres sei ihr eingepreßt worden durch die "vom Manne erfundenen" Vorstellungen und Bewertungen des Weiblichen. Er faßt zusammen: "Die Frau lebt gefangen in dem Bild, das eine patriarchalische Gesellschaft ihr aufgedrängt hat; deshalb ist jede freie Wahl für sie ein Bruch mit sich selbst".<sup>5</sup>

Die Reflexion der Konsequenzen männlicher Imaginationen des Weiblichen auf die Vorstellung der Frau von sich selbst vertieft etwa zeitgleich Simone de Beauvoir (1908-1986). In *Le deuxième sexe* (1949), in deutscher Übersetzung *Das andere Geschlecht* (1951),<sup>6</sup> stellt sie einen Neuanatz zur Geschlechtertheorie in weiblicher Perspektive vor, der die umfassende theoretische Grundlage für die "Frauenbewegung" bilden sollte.<sup>7</sup> Bis zur Publikation dieses Werkes galt die gesellschaftliche Prävalenz männlicher Weiblichkeitsphantasien, in denen die Frau als Objekt instrumentalisiert wird, als Erklärung für die weibliche Subordination. Das Spektrum dieser Phantasien reichte dabei (nicht zuletzt orientiert am Modell der *femme fatale* und *femme fragile*) von der Frau als Verkörperung der männlichen Angst vor Verführung

<sup>1</sup> Vgl. G. Jacobsen a. a. O., 1983, S. 26-40; vgl. N. Damsholt a. a. O., 1984, S. 75-90.

<sup>2</sup> Vgl. etwa G. Jacobsen a. a. O., 1993, S. 36, und N. Damsholt a. a. O., 1984, S. 80 ff. und S. 90.

<sup>3</sup> Ich verweise auf die vorigen Abschnitte des Kapitels III, bes. III, 5.

<sup>4</sup> Vgl. O. Paz a. a. O., 1990, S. 191 f.

<sup>5</sup> Ebd., S. 192.

<sup>6</sup> Vgl. Simone de Beauvoir: *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*. Neuübers., Reinbek bei Hamburg 1999.

<sup>7</sup> Götze, Karl-Heinz, Quinke, Ralph: *Simone de Beauvoir. Filmbiographie*. Ralph Quinke-Filmproduktion, i. A. des NDR in Zusammenarbeit mit ARTE 1997, gesendet in Nord 3, November 1997.

und der männlichen Idee der Lust bis zum männlichen Ideal der sich hingebenden Frau. Simone de Beauvoir jedoch entlarvte nunmehr die Widerständigkeit der männlichen Suprematie als Konsequenz eines historischen Defizits. Danach hätten sich Frauen selbst in der Geschichte bislang zu keiner Zeit als soziale Subjekte verstanden. Die Vorstellungen der Frauen von sich selbst basierten auf den vom Mann etablierten Weiblichkeitsimagines und schrieben so die Unterdrückung der Frau in der Gesellschaft fort.<sup>1</sup> Chr. Rohde-Dachser betont und bekräftigt dazu vor psychoanalytischem Hintergrund, daß (neben den Männern) auch die Frauen in patriarchalen Gesellschaften patriarchalisch individualisiert sind.<sup>2</sup> S. de Beauvoir hebt nun hervor, daß alle Menschen generell 'frei' geboren werden. Erst mit Erziehung und Sozialisation werde der Mensch zur (sozialen) Frau respektive zum (sozialen) Mann geformt. Sie äußert also erstmals von weiblicher Seite den Anspruch auf Freiheit, Selbstbestimmung, Individualität und geschlechtsunabhängige Entfaltung und Gleichberechtigung des Menschen. Noch Mitte des 20. Jahrhunderts endeten aber die Denkmöglichkeiten auch Simone de Beauvoirs an der Schwelle, an der es Männern die Übernahme traditionell der Frau zugewiesener Aufgaben 'zuzumuten' galt - ein weiteres Indiz für das nur zögernde Aufbrechen traditioneller Imaginationen des Weiblichen und erstarrter Relationen der Geschlechter.<sup>3</sup>

Auch Untersuchungen zum Frauenbild im historischen und kulturellen Kontext bzw. Vergleich postulieren in ähnlich polarisierendem Sinne häufig entweder die kompetente, aktive Ausnahmefrau, die als gesellschaftliches Subjekt agiert, oder die durch typische männliche Ausgrenzungsstrategien verursachte Marginalität und Passivität der Frau, die als Objekt männlichen sozialen Handelns fungiert. Dagegen hat sich in dieser Diskussion, wie ich meine, gezeigt, daß sich die literarischen und in weiteren künstlerischen Formen artikulierten Festlegungen der Position und Funktion der Frau - und zugleich des Geschlechterverhältnisses - in der Geschichte in vielen Facetten zeigen. Gemeint ist, daß in den Theorien die Frau als Ergänzungsbestimmung des Mannes ebenso anzutreffen ist wie egalitäre Konzeptionen der Geschlechterrelation.<sup>4</sup> Im Blick auf das vielfältige und vielfach changierende Bild, das verschiedene historische und kulturelle Manifestationen der Rolle der Frau in der Gesellschaft ergeben, sollten die darauf bezogenen Fragestellungen generell ausgedehnt werden.<sup>5</sup> Dabei sollte sich die zweifellos notwendige Aufarbeitung sogenannter "Frauenthemen", etwa der Zeugnisse von Frauen als Autorinnen oder die Neubewertung des "Kanons großer Werke und Autoren",<sup>6</sup> und zwar unter Berücksichtigung weibliche Beiträge und Schriftsteller, über die

<sup>1</sup> Vgl. S. Bovenschen a. a. O., 1994a, S. 12 f.

<sup>2</sup> Vgl. Chr. Rohde-Dachser a. a. O., 1992, S. 30.

<sup>3</sup> Vgl. K. E. Müller a. a. O., 1984, S. 22; er weist auf eine Umfrage hin, die Anfang der sechziger Jahre an deutschen Universitäten durchgeführt worden ist. Dabei seien nicht wenige Professoren etwa der Meinung gewesen, daß "die Stärke der Frau von Natur aus nicht im abstrakten Denken liege"; die Universität sei "reine 'Männersache'", und Frauen, die sich hier engagierten, verfolgten damit eine "'verrückte Idee'".

<sup>4</sup> Vgl. S. Bovenschen a. a. O., 1994a, S. 78 f.

<sup>5</sup> Doerte Bischoff: Die Junggesellenästhetik. Über Auto(r)erotik in der Literatur und das 'Opfer des Weiblichen' - Ein Blick auf neue Studien. In: Frankfurter Rundschau, Nr. 170, 25.7.1995, S. 16.

<sup>6</sup> Ebd., S. 16.

vergleichsweise schlichte Aufwertung dieser Themen hinaus entwickeln. Sie sollte auch die Analyse spezifischer Zuweisungen und Funktionen an Frau und Mann einbeziehen und sich auf deren ideologische Konnotationen und gesellschaftliche Konsequenzen konzentrieren. Andernfalls würden bei der Idealisierung des Weiblichen und gleichzeitigen Abwertung des Männlichen lediglich die binäre Ordnung wiederholt und die männlich-weibliche Polarisierung fortgeschrieben.

\* Exempel für projektive nordistische Interpretationen nach dem jeweiligen zeitgenössischen Frauenbild

Als Rekurs auf nordistische Ansätze und auf isländische Zeugnisse sowie auf die einleitenden Bemerkungen zu diesem Exkurs und auf den Abschnitt 6, und zur Illustration projektiver Interpretationsweisen, seien drei Beispiele genannt, auf die ich in anderem Zusammenhang bereits hingewiesen habe.<sup>1</sup> Sie sollen weiter verdeutlichen (nach den skizzierten kritischen Positionen von O. Paz und S. de Beauvoir), welche verschiedenen Schlußfolgerungen zum Frauenbild und zu den Frauenrollen gezogen werden, je nachdem, welche aktuellen Erwartungen und Projektionen von weiblicher bzw. männlicher Seite auf die Beurteilung einwirken.

Die Arbeit von Nanna Damsholt etwa rekurriert implizit auf bürgerliche Projektionsmechanismen, indem sie eine wohl idealisierende, romantisierende Sichtweise an die in den *Isländersagas* präsentierte Gesellschaft heranträgt.<sup>2</sup> Sie äußert sich etwa über die *Laxdœla saga* in dem Sinne, daß sich hier die Entwicklung von einem "golden age, in which justice and freedom prevailed", zu einer neuen, konfliktreichen Ära abzeichne.<sup>3</sup> In dieser Sicht, die von einem 'freiheitlichen' Sozialsystem ausgeht, ergeben sich scheinbar - aber wohl letztlich nur vermeintlich - direkte Konsequenzen für die Deutung der faktischen Stellung der Frau in der isländischen Gesellschaft der Wikingerzeit. Eine symmetrische Geschlechterbeziehung wird konstatiert,<sup>4</sup> der die Autorin in gewisser Weise Modellcharakter für Gesellschaften der Moderne zuschreibt. Sie argumentiert, daß unmittelbare Belege für eine Gleichgewichtung von Frau und Mann den *Isländersagas* zu entnehmen seien. So werde z. B. von der gemeinsamen Arbeit beider Geschlechter am Aufbau der 'neuen' Gesellschaft auf Island berichtet;<sup>5</sup> erst mit dem Ende der 'Unabhängigkeitsperiode' Islands habe die 'starke' Frau ihren Status als freies Subjekt eingebüßt, was also gewissermaßen mit dem Verlust der Unabhängigkeit ihres Landes einhergehe. Diese Darstellung knüpft unweigerlich an die romantische Vorstellung einer Identität von bürgerlichem Subjekt und Natur an. Die Erklärung insgesamt erinnert an das bürgerliche Emanzipationsprogramm, das ein Frauenbild propagiert, in dem das Weibliche den Aufbau und die Befestigung der sich etablierenden, männlichen Gesellschaft wesentlich mit vorantreibt. Dabei handelt es sich aber, wie gezeigt worden ist, um ein vorwiegend theoretisches

<sup>1</sup> S. o., Kapitel I, 4, und Kapitel III, 3, Exkurs.

<sup>2</sup> Vgl. N. Damsholt a. a. O., 1984, S. 75-90.

<sup>3</sup> Ebd., S. 78.

<sup>4</sup> Vgl. ebd., S. 85 f.

<sup>5</sup> Vgl. ebd., S. 86.

und außerdem sicher wenig 'frauenfreundliches' Modell, das kaum in die Praxis umgesetzt worden sein dürfte. N. Damsholt schließt sich hier anscheinend ungewollt an männliche Legimationsmodelle für weibliche Subordination an.

Während von feministischer Seite also das Idealbild der Frau als gesellschaftliches Subjekt ins thematische Zentrum gestellt wird, rücken männliche Vertreter der mittleren und älteren Sagaforschung gleichsam, wie sich der analysierenden Sichtweise erschließt, die 'andere Seite der Medaille' des dualistischen Frauenbildes in den Blick, d. h. die der Frau zugewiesene und moralisierend verklärte Rolle als soziales Objekt und als 'Supplement' des Mannes in der patriarchalen Gesellschaft.

Auf das bürgerlich-patriarchalische Normengefüge, die bürgerliche Moralität und entsprechende bürgerliche Weiblichkeitsbilder bezieht sich offenbar, implizit (und dabei möglicherweise unbeabsichtigt), Rolf Heller. Er überträgt speziell die betreffenden Moralvorstellungen, die ich oben diskutiert habe,<sup>1</sup> auf das "Sagauniversum". Dabei legt er offenkundig die ihm vertraute Ethik und Mentalität als Maßstab an und setzt sie mit den Regularien des Saga-Sozialsystems ineins. Differenzierungen werden hier jedenfalls nicht deutlich. So bewertet er - man kontrastiere die folgenden Ausführungen dem oben Dargelegten - die in den *Isländersagas* stereotyp verteilten Ohrfeigen, die regelmäßig Frauenfiguren treffen, als durchaus angemessen, um die betroffene Frau - in Form eines körperlichen Übergriffes also - zu 'zügeln', d. h. zu kontrollieren: In der *Njáls saga* seien es Hallgerðs (ich ergänze, sinngemäß, ihre 'moralisch verwerfliche') "Verswendungssucht und unverschämtes Auftreten gegenüber dem Ehemann", die der Frau die Züchtigung eintrügen.<sup>2</sup> Auch in den beiden folgenden Ehen Hallgerðs werde jeweils "ein - an sich berechtigter - Schlag des Ehemannes"<sup>3</sup> ausgeführt. Insgesamt deutet R. Heller die aktive Frau der *Íslendingasögur* konsequent als rein literarisch motivierte Ergänzungsbestimmung des Mannes, was letztlich ebenfalls mit als bürgerlich zu entlarvenden Erwartungen zu korrespondieren scheint.<sup>4</sup>

In einer in seinen Voraussetzungen ähnlichen und seiner Aussage nach noch 'drastischeren' Weise projiziert Friedrich Ranke in seiner Einleitung zur *Gísla saga*<sup>5</sup> offenbar das zu seiner Zeit stereotype bürgerliche, moralisierend stilisierte Weiblichkeitsideal (zusammen mit dem negativen Kontrastmodell) auf die Protagonistinnen der *Isländersagas*, wobei er auch Vorstellungen über die Geschlechterbeziehungen ausdrückt. Dabei dominieren - bei Frch. Ranke offensichtlich ohne Frage - die Männer. Die Klischees, die diese Interpretation bestimmen und heute zu erkennen sind, zeigen sich z. B. deutlich bei Rankes Besprechung der Episode um Auðr und Ásgerðr in der *Gísla saga*. Thema sind hier die energischen - aber im einzelnen verschiedenen - Reaktionen der Frauen, nachdem Þorkell ihr Gespräch mitgehört hatte und sich Konsequenzen abzuzeichnen beginnen. Friedrich Ranke skizziert in seiner Einleitung zur *Gísla saga* den "Kreis der Hauptpersonen, zwischen denen sich die innere Tragödie

<sup>1</sup> S. o., Kapitel III, 6.

<sup>2</sup> R. Heller a. a. O., 1958, S. 77.

<sup>3</sup> Ebd., S. 78.

<sup>4</sup> Vgl. ebd., etwa S. 66 f.

<sup>5</sup> Vgl. Fünf Geschichten von Ächtern und Blutrache, hg. v. A. Heusler, Frch. Ranke. Thule 8, Neuausg. m. Nachw. v. H. Hempel, Düsseldorf/ Köln 1964, bes. S. 7-13.

abspielt"<sup>1</sup> - wobei ich mich speziell auf die weiblichen Figuren beziehen möchte. Das folgende Zitat hieraus mag, vor dem Hintergrund der Ausführungen in diesem Exkurs, für sich sprechen und das Frauenbild des Autors (als Repräsentant seiner Zeit) beleuchten, das von Klischees bestimmt ist und implizit auf die Charakteristika der *femme fatale* und *femme fragile* rekurriert:

"Wundervoll ausgeführt ist (...) Gislis Aud, die kluge, tapfere und doch weiche liebende Frau: Wie demütig berichtet sie ihrem Manne in jener Nacht, daß ihre Zunge schärfer gewesen ist als ihre Klugheit; wie verständnisvoll vermeidet sie den Konflikt in ihres Gatten Seele, indem sie die Vesteinssöhne mit Wegzehrung weiterschickt; wie herrlich offenbart sich ihre furchtlose Treue in der Szene mit Eyjolf, der mit blutender Nase einseh'n muß, daß Gislis Frau mit Geld und guten Tagen nicht zu kaufen ist; wie handfest schlägt sie zu, wenn es das Leben des Gatten zu verteidigen gilt! - Hinter Aud treten die andern Frauen der Gisla weit zurück: Thordis, die Schwester der beiden Brüder (Gisli und Þorkell, die Verf.), in ihrer Jugend das vielbegehrte Mädchen, nachher die starkwillige Rächerin: sie muß den Gatten rächen, auch wenn es dem Bruder das Leben kostet, und wenn Gisli gefallen ist, muß sie das Schwert gegen seinen Töter zücken. - Asgerd dient in der Szene vom Frauenzank dazu, Auds Bild durch den Kontrast zu heben: skrupellos hält sie an ihren Beziehungen zu Vestein fest und bezwingt den trägen Gatten nicht durch Demut, sondern durch Unverschämtheit".<sup>2</sup>

#### \* Fazit

Der langfristige Prozeß eines historischen Bewußtseinswandels zugunsten der Individualisierung auch der Frau, für die Stärkung ihrer sozialen und persönlichen Identität als soziales Subjekt und, nicht zuletzt, die kontinuierliche Einwirkung dieser Veränderungen auf die Geschlechterrelation sollte erst im Laufe des 20. Jahrhundert vergleichsweise größere Handlungsspielräume der Frau in Theorie und Praxis nach sich ziehen. Bis dahin, und im engeren Sinne bis heute (in westlichen Kulturen), bleiben entsprechende Ambitionen Zielprojektionen. In der Geschichte entstehende Möglichkeiten und Entwürfe, wie etwa die Forderung einer Stärkung des bürgerlichen Individuums,<sup>3</sup> fielen scheinbar zum Vorteil des Weiblichen aus - ohne jedoch gesellschaftlich realistisch und faktisch auf die Frau bezogen worden zu sein: Die theoretischen Forderungen dienten vielmehr, bewußt oder unbewußt, der fortbestehenden historischen Legitimationserfordernis für die männlich-patriarchale Dominanz, oder sie wurden (mehr oder weniger unmittelbar und bewußt) für die Bekräftigung entsprechender männlicher Ansprüche genutzt. Bestenfalls 'Ausnahmefrauen', die in den literarischen Salons in Erscheinung traten oder im Zusammenhang mit der "Frauenfrage" im *Nordischen Modernen Durchbruch* in den Blick rückten, gewannen temporär größeren gesellschaftlichen Einfluß. Ein heute aus der gesellschaftlichen Situation heraus im Prinzip möglicher Geschlechterantagonismus erlaubt Frauen also, eine gewisse, vergleichsweise weitreichende gegensätzliche Position zur 'Männergesellschaft' einzunehmen und aus ihr heraus zu argumentieren und zu agieren.

<sup>1</sup> Ebd., S. 10.

<sup>2</sup> Ebd., S. 9 f.

<sup>3</sup> Vgl. G. Brandell a. a. O., 1976, S. 134 ff., im Blick auf den *Nordischen Modernen Durchbruch*.

Dieser Exkurs verdeutlichte, daß Frauen in der Vergangenheit solche Spielräume höchstens tendenziell und in Sonderfällen zeitweilig für sich beanspruchen konnten.

Davon läßt sich letztlich ableiten, daß sich in den Frauenbildern und Frauenrollen der *Isländersagas* keineswegs Konzeptionen artikulieren, wonach weibliche Individuen etwa gegen eine männlich dominierte Gesellschaft rebellieren bzw. den patriarchalen Normen zuwiderlaufende persönliche Interessen verfechten würden. Die Imaginationsformen des Weiblichen in der altisländischen Überlieferung stellen zweifellos weder direkt und unbedingt positive noch negative Modelle für weibliche politische Forderungen und weibliches Verhalten im 20. Jahrhundert bereit, wie Judith Jesch andernorts bereits mit Bezug auf Positionen feministischer Nordistik betont.<sup>1</sup> Analysen der Quellen können weder ohne weiteres aktuelle Rollenvorbilder noch ein universales Erklärungsmuster für weibliche Subordination liefern, und ebensowenig Argumente für die aktuelle geschlechterpolitische Diskussion und für intendierte Veränderungen. Wo dies dennoch unbesehen abgeleitet werden soll, besteht wohl eine mangelnde kritische Distanz. Die jeweiligen subjektiven Erwartungen und das kultur- sowie geschlechtsspezifische Bewußtsein wird in diesen Fällen als Vorlage etwa für soziale Prozesse, Rollenvorstellungen und ethische Maßstäbe auf das 'Gegenüber' projiziert.

Allerdings muß zugleich berücksichtigt werden, daß literarische Texte - und hier insbesondere die speziellen *Isländersagas* - durchaus und dabei absichtlich zulassen, daß die Erwartungen ihrer Rezipienten einfließen.<sup>2</sup> Wodurch die *Íslendingasögur* das im einzelnen ermöglicht, soll in Kapitel VI detailliert diskutiert und dem Modell von Roland Barthes kontrastiert werden.

---

<sup>1</sup> Vgl. J. Jesch a. a. O., 1989, bes. S. 154 f. und S. 164.

<sup>2</sup> S. o., Einleitung.



## IV. Exemplarisches in norrönen Gattungen - Literarische und ethnologische Deutungsansätze: Die Frau als soziales Objekt und Subjekt

### 1. Vorbemerkungen

\* Zum Verlauf der deduktiven Argumentation in Hauptteil B \* Zu realen Sozialstrukturen *und* imaginativen gesellschaftlichen Prozessen: Ethnologie und Literatur in Kapitel IV \* Zu sozialen Realitäten *und* kollektiven Imaginationen: Rekurs auf die ethnologische Netzwerkanalyse \* Zu den Prämissen von Erzählern: Der soziale Kontext der *Isländersagas* und segmentärer Gesellschaften \* Zu zentralen Erzählschemata norröner Gattungen: -> Typologie und Rollenkanon des Weiblichen, -> Historischer Bezugsrahmen und allgemeiner Geschichtshorizont \* Ausblick

### \* Zum Verlauf der deduktiven Argumentation in Hauptteil B

In Kapitel IV des Hauptteils B wird die deduktive Argumentation weitergeführt, wie sie einleitend in den Vorbemerkungen zu Kapitel III dargelegt worden ist. Nun soll die besondere norröne Überlieferung des Hochmittelalters im Zentrum stehen, darunter speziell die Gattung *Isländersaga* (und im weiteren dann, in Kapitel V, erneut die spezifische *Heiðarvíga saga*). In diesem Kapitel IV knüpfe ich an die Erklärungen allgemeiner Formen und Funktionen biotischer und sozialer Verwandtschaft an, sowie an die Erläuterungen zu segmentären Sozialsystemen und an deren Vergleich sowohl mit komplexen als auch mit stratifizierten (d. h. geschichteten, durch mehr oder weniger autonome Zentralinstanzen charakterisierte) Gesellschaften.

Während in Kapitel III zuerst allgemeine Axiome und dazu Resultate der heutigen Sozialethnologie für die Themenbereiche der nordistischen Forschung aufgearbeitet und bereitgestellt und - im wesentlichen in allgemeinem Sinne - insbesondere auf die *Isländersagas* bezogen worden sind, möchte ich mit Hilfe dieser Prämissen die Konzeption des "Sagauniversums" interpretieren, und zwar ausgehend von der *Heiðarvíga saga*. Dabei gilt es, die plausibel dargestellten Prozesse und Strukturen des Saga-Sozialsystems zusammen mit der sozialen Rationalität dieses Kontextes umfassend zu deuten, um dadurch die Funktion und Aussage der Gattung *Isländersaga* für die isländische Gesellschaft des 13. und 14. Jahrhunderts, in der die Sagas entstehen, in den Blick zu bekommen.

Dieses Kapitel IV zielt jetzt im engeren Sinne, gegenüber Kapitel III eher unmittelbar, auf die im Titel der Arbeit formulierte Problematik: Während ich bisher die soziale Realität der Frau in verschiedenen Sozialordnungen im wesentlichen indirekt erschließen mußte, interessiert nunmehr direkt das hochmittelalterliche Repertoire von weiblichen Imagines in zentralen norrönen Literaturgattungen der Zeit.

Es ist hier herauszustellen, daß die literaturwissenschaftlichen Aspekte - anders als die Axiome der ethnologischen Forschung, der in meiner Untersuchung systematisch dargestellt und der Saga-Überlieferung kontrastiert werden - in der nordistischen Sagaforschung umfassend diskutiert worden sind und die

Ergebnisse der Analysen bereits vorliegen. Diese können folglich in der betreffenden Sekundärliteratur detailliert nachvollzogen werden. Auch in meiner Arbeit werden sie, überwiegend in Umrissen und Ausschnitten, etwa im Forschungsbericht oder exemplarisch im entsprechenden thematischen Zusammenhang, erläutert. Die Fragen und Antworten zur norrönen "Literatur" können jedoch hier nicht im einzelnen skizziert werden. Allerdings vertiefe ich literarische Prämissen und erzählerische Faktoren, die für die Erarbeitung von Lösungen in der Dissertation relevant sind.

In diesem Kapitel IV beschäftige ich mich zuerst mit dem das Repertoire passiver, vor allem aber aktiver Rollen der Frau in zentralen, hier exemplarisch herangezogenen norrönen Erzählgattungen. Anschließend soll der historische Bezugsrahmen des jeweiligen Genres diskutiert und dem (die Gattungen gewissermaßen überwölbenden) Geschichtshorizont des Hochmittelalters in Island kontrastiert werden, wobei weitere spezifische Merkmale isländischer literarischer Konzeptionen der Zeit zu berücksichtigen sind.

Das insgesamt folglich - im engeren Sinne - induktive Vorgehen in Kapitel IV (wie auch in III) widerspricht auch in diesem Zusammenhang keineswegs der insgesamt deduktiven Konzeption des Hauptteils B.<sup>1</sup>

\* Zu realen Sozialstrukturen und imaginativen gesellschaftlichen Prozessen:  
Ethnologie und Literatur in Kapitel IV

Der Vergleich sozialetnologischer Erkenntnisse über segmentäre Gesellschaften im allgemeinen mit den Charakteristika des Sozialsystems der *Isländersagas* im besonderen ergibt zahlreiche Parallelen, auf die ich systematisch eingegangen bin. Zugleich rücken aber auch entscheidende Divergenzen in den Blick, auf die im Folgenden einzugehen ist.

Meine Überlegungen in diesem Kapitel IV zielen darauf, zwischen historisch-realen isländischen und literarisch-fiktionalen sagatypischen Sozialstrukturen zu differenzieren, soweit sich diese Muster heute erschließen lassen. Sie richten sich dabei auch auf die Frage nach Koexistenzen und Korrelationen von Schemata und Aspekten aus dem Bereich sozialer Beziehungen und Gebräuche, die einerseits im "Sagauniversum" und in der *söguöld* angesiedelt werden<sup>2</sup> und andererseits für die hochmittelalterliche isländische Gesellschaft (soweit aus heutiger Sicht und Kenntnis möglich) ermittelt worden sind.<sup>3</sup> Insgesamt erscheint es daher nötig, sowohl imaginative Formen als auch reale Faktoren in bestimmten Phasen der isländischen sozialen Wirklichkeit - und in Umrissen auch in der vorangegangenen (vor-isländischen) nordischen Praxis -, die sich anhand der Überlieferung eruieren lassen, erst einmal zu konstatieren, aber dann zu kontrastieren. Nach wie vor konzentriere ich mich hierbei auf verwandtschaftliche Formationen bzw. Konflikte und auf soziale Konnotationen, die bisher im Saga-Sozialsystem festgestellt werden konnten. Im weiteren

<sup>1</sup> S. o., Kapitel III, 1.

<sup>2</sup> S. o., Kapitel II zur Illustration; vgl. auch etwa Kapitel III, 4a-4d (zur *Grágás*).

<sup>3</sup> S. o., Kapitel III, 5, zur isländischen Geschichte.

möchte ich untersuchen, ob sich diese Muster, eventuell auch über die Gattung *Isländersaga* hinaus, als Strukturen und vielleicht als Stereotype zu erkennen geben, die bei ihrer Rezeption in größerem oder geringerem Umfang das kollektive Bewußtsein, die kollektiven Rollenvorstellungen und mithin die Realität in der isländischen Gesellschaft im 13. und 14. Jahrhundert in irgendeiner Weise geprägt haben könnten. Im Sinne der Problematik dieser Studie stellt sich dabei also (u. a.) die wichtige Frage, inwieweit von erzählerisch-literarischen Strukturen und Stereotypen schließlich die Rolle der Frau als soziales Subjekt und Objekt in den sich (jedenfalls in der altisländischen Überlieferung und gemäß der nordistischen Forschung) im historischen Querschnitt verschieden darstellenden Phasen der isländischen Gesellschaft betroffen ist.

\* Zu sozialen Realitäten und kollektiven Imaginationen: Rekurs auf die ethnologische Netzwerkanalyse

Es ist vorauszusetzen, daß jede Wiedergabe von Wirklichkeit und jede Auseinandersetzung mit ihr in den mündlichen und schriftlichen Erzeugnissen einer Kultur stets, in größerem oder geringerem Maße, durch Absichten und Sichtweisen der betreffenden Gewährsperson gebrochen und gleichsam 'gefiltert' sind. Diese Prämisse gilt, wie auf der einen Seite in der ethnologisch orientierten Nordistik gezeigt worden ist,<sup>1</sup> für die schriftlich überlieferten *Isländersagas* (die in einem bestimmten historisierten soziokulturellen Bezugsrahmen angesiedelt sind) und ihre Erzähler, und auf der anderen Seite ähnlich für die in der Regel mündlichen Berichte der 'Informanten' (über die Gesellschaft und ihre Regularien, aus der diese Zeugen stammen und deren Mitglieder sie sind), schließlich - schriftlich - aufgezeichnet von Ethnographen.

In diesem Kapitel soll die Frage des Zusammenwirkens sozialer Prozesse in der Praxis und imaginativer Prozesse im Bewußtsein von (männlichen und weiblichen) Mitgliedern oder Beobachtern des Gemeinwesens reflektiert werden. Im Kontext der Nordistik möchte ich dieses Thema erstmals in der Sicht der *ethnologischen Netzwerkanalyse* vertiefen. Dabei geht es darum, grundsätzlich zu erkennen, inwieweit Gewährsleute ihren Bericht über Tatsachen - mehr oder weniger unbewußt - beeinflussen und so verfälschen. Die Forschung zur Netzwerkanalyse hat begonnen, diesen Aspekt und seine Konsequenzen zu bedenken.<sup>2</sup> Nach und nach setzt sich die Erkenntnis durch, daß eine Wiedergabe von Fakten durch Einwirkungen der Wahrnehmung und Weltdeutung der Gewährsperson gefärbt ist.<sup>3</sup> Neben der (objektiven) Wirklichkeit fließen folglich auch, in größerem oder geringerem Umfang, (subjektive) Eindrücke in die Schilderungen von Informanten ein. Hinzu kommt, daß eine unmittelbare Abbildung der Realität generell wohl lediglich theoretisch

<sup>1</sup> Vgl. exemplarisch P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1993a, S. 25 ff. sowie S. 30 ff.

<sup>2</sup> Das gilt ähnlich auch für die Nordistik; heute ist man sich dieses Problems allerdings bewußt: vgl. K. Hastrup a. a. O., 1985, S. 242 ff.; sie formuliert zur Wechselwirkung zwischen 'Geschichte' und einem 'ordnenden Prinzip' bei deren Darstellung: "The reality of history has thus to be specified with reference to a particular viewpoint, or to a particular principle of ordering that makes historical events into meaningful entities. This applies equally to recent as to ancient events" (S. 242).

<sup>3</sup> Vgl. dazu Th. Schweizer a. a. O., 1988, S. 20; vgl. dazu außerdem K. Hastrup a. a. O., 1985, S. 6.

denkbar ist. Somit dürfte die Darstellung von Gepflogenheiten und Ereignissen immer verwoben sein mit Vorstellungen in bezug auf die Wirklichkeit.

Die ethnologische Forschung stellte über lange Zeit die in den Ausführungen von Repräsentanten eines Gemeinwesens wirksamen Einflüsse nicht in Rechnung, weil ihr ein 'Autorbegriff' fehlte, der solche Überlegungen früher angestoßen hätte. So erkannte man zunächst, wenn überhaupt, bloß in Ansätzen, daß eine Gewährsperson die von ihr weitergegebenen Informationen gewissermaßen 'durch die Brille sozialer Normen sieht'. Sie gibt also nicht einfach Tatsachen wieder, sondern sie stellt dabei auch eine deutende Instanz dar. Während man entsprechend in der Ethnographie praktisch wirksame soziokulturelle Strukturen zu erfassen glaubte, handelte es sich letztlich jedoch, wie sich schließlich abzeichnete, vor allem um die Strukturen und Korrelationen des Bewußtseins und Unterbewußtseins der betreffenden Gemeinschaft. Das bedeutet, daß sich die Erwartungen und Vorstellungen der Kontaktpersonen, die sich am kollektiven Normen- und Wertesystem orientieren und den wünschenswerten, idealtypischen Zustand betreffen, durchaus auf ihre Schilderungen der sozialen Realität auswirken. In einem entsprechenden, tendenziell beeinflussten 'Tatsachenbericht' artikulieren sich letzten Endes, direkt oder indirekt, in der Gesellschaft erstrebenswerte Ideale. Diese Phänomene basieren auf dem homogenen kollektiven Bewußtsein in vorstaatlichen Gesellschaften, von denen hier die Rede ist. Ihre männlichen und weiblichen Angehörigen teilen dabei als 'kollektive Individuen' also die Vorstellungen hinsichtlich der Prämissen für das Funktionieren der Gesellschaft.<sup>1</sup>

Wo hingegen tatsächliche Begebenheiten von den - kulturell regulierten, kollektiv akzeptierten - Wünschen und Anschauungen der Erzähler abweichen, ändert sich auch der Bericht über sie. Danach artikuliert sich die vom gesellschaftlichen Normensystem bestimmte 'ideale Erwartung', an die sich die soziale Realität bestenfalls annähern kann, als ein zentrales Element in den Ausführungen von Gewährsleuten.

Als "schockierendes" Ergebnis zur "Qualität von Netzwerkdaten" faßt Thomas Schweizer zusammen,<sup>2</sup> "daß eine Kluft zwischen kognitiven und Verhaltensdaten über Netzwerke besteht. Was Leute sagen, mit wem sie anlässlich eines Ereignisses interagiert haben, unterscheidet sich erheblich davon, mit wem sie tatsächlich in Beziehung standen. Etwa die Hälfte der erfragten Antworten ist falsch, weil Interaktionen vergessen oder fälschlicherweise Interaktionen angegeben wurden, die gar nicht stattfanden".<sup>3</sup> Zugunsten exakter Erfassung einer bestimmten Begebenheit im sozialen

---

<sup>1</sup> Ich verweise erneut auf die Begriffsbestimmungen, etwa Kapitel III, 2 und 3c sowie Kapitel III, 5 und 6 sowie Exkurs.

<sup>2</sup> Th. Schweizer a. a. O., 1988, S. 20.

<sup>3</sup> Ebd., S. 20; er weist auf eine Untersuchung hin, die dieses Phänomen zu deuten versucht, mit dem Ergebnis: "What is recalled, then, is what is typical - whether it happened or not. In the present instance, our informants leaned toward the long-term patterns because those patterns were what they expected to see", so L. C. Freeman, A. K. Romney, S. C. Freeman: Cognitive structure and informant accuracy. In: American Anthropologist 89, 1987, S. 310-325, hier S. 322, zit. n. Th. Schweizer a. a. O., 1988, S. 20.

Netzwerk wird empfohlen, daß Ethnographen die Beteiligten am betreffenden Vorgang beobachten sollten. Bereits das erlaube, die Muster sozialer Beziehungen zu erfassen, die relevante Strukturen abbildeten. Vor allem diese letzte Information kann bisherige Ergebnisse dieser Untersuchung erneut untermauern.<sup>1</sup>

\* Zu den Prämissen von Erzählern: Der soziale Kontext der *Isländersagas* und segmentärer Gesellschaften

Gegenüber den mündlich berichtenden 'Augenzeugen' ethnologischer Feldstudien müssen für die nordistische Forschung die schriftlich überlieferten *Isländersagas* die Gewährsleute gesellschaftlicher Ereignisse, historischer Prozesse und sozialer Strukturen ersetzen.<sup>2</sup> Die Erzähltexte treten dabei in gewisser Weise an die Stelle etwaiger Zeugen, die ihr Wissen über die Traditionen noch vergleichsweise 'direkt', z. B. über konsequent von Generation zu Generation weitergegebene mündliche Berichte, beziehen würden. Das bedeutet also bekanntlich, daß eine heutige Ethnographie der isländischen Gesellschaft sowohl der Wikingerzeit als auch des Hochmittelalters ausschließlich auf die überkommene Konzeption dieser Ordnung zurückgreifen kann, weil 'reale' Faktoren und Konstellationen - aufgrund des Status der Überlieferung - allein auf der Basis der schriftlichen, sicher im Erzählvorgang (mehr oder weniger bewußt) gestalteten Informationen erschlossen werden können. Die Analyse des heutigen Forschers basiert entsprechend "on the conception of social order, not on any actually observed social order".<sup>3</sup> Nicht die unmittelbare, historisch authentische soziokulturelle Wirklichkeit der isländischen Wikingerzeit liegt - und lag vermutlich im 13. und 14. Jahrhundert - folglich als Material vor. Statt dessen kann, im heutigen Rückgriff auf die *Isländersagas*, von einer hochmittelalterlichen Konzeption ausgegangen werden, die aufzufassen ist als ein Entwurf oder Bild von der spezifischen isländischen Geschichte und Kultur seit ihren Anfängen in der Besiedlungszeit. Meiner Auffassung nach artikulieren die *Isländersagas*, wie bereits mehrfach angedeutet, planvoll eine klar konturierte Grundvorstellung, in deren Umrissen die Vergangenheit als kohärentes System aufscheint, weil die jeweiligen Ausformungen der einzelnen Saga-Erzählungen in ihren Zusammenhängen insgesamt im Korpus der Texte im wesentlichen kongruent erscheinen und die historischen und soziale Plausibilität konsequent gewahrt bleibt.

<sup>1</sup> Zur Relevanz sozialer Beziehungen im norrönen Kontext äußert sich Nordistik, vgl. etwa K. Hastrup a.a.O., 1985, S. 70: "(quasi-) biological notions of kinship are used culturally in the process of classification. The patterns of biological kinship serve mainly as vehicles for social and cultural classifications"; vgl. T. A. Vestergaard a. a. O., 1988, S. 161; er erklärt im Blick auf die altisländische Verwandtschaftskonzeption: "the issue is not biological relationships of kinship, but the cultural use of kinship categories in the ordering of social relations"; vgl. M. Clunies Ross a. a. O., 1994, S. 47; sie bezieht sich auf den altnordischen *Mythos* und untersucht "one most important level of meaning where the complex senses carried by the concepts of maleness and femaleness are combined with the kinship metaphor to articulate a social structure für the world of Old Norse myth", und weiter heißt es hinsichtlich der norrönen Literatur: "kinship and marriage patterns (...) bear a whole range of semiotic values" (S. 81).

<sup>2</sup> Grundsätzlich ist erneut zu verweisen auf P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1993a, S. 25 ff., sowie S. 30 ff.

<sup>3</sup> Vgl. K. Hastrup a. a. O., 1990, S. 59-66 (Classification and demography in medieval Iceland), S. 60.

Die Annahme einer spezifischen Äquivalenz der Zeugnisse aus dem "Sagauniversum", die von Erzählern konzipiert werden, und der Darstellungen von Informanten aus segmentären Gesellschaften, die Ethnographen vorlegen, ist nicht zuletzt deshalb legitim, weil sich die *Isländersagas* einige spezifische Formen der Präsentation, die für den letzteren Kontext charakteristisch sind, zu eigen machen: Sie steuern ihre Aufnahme beim Publikum in der Weise, daß beim Rezipienten der Eindruck entsteht, als würden sie direkt und unvermittelt authentische kulturspezifische Auskünfte geben. Diese Art der Darstellung ist mit dem von Gewährspersonen in der Ethnographie zu vergleichen - mit der Einschränkung, daß er in letzterem Falle wahrscheinlich überwiegend unwillkürlich, d. h. eher unbewußt, eingesetzt wird, während literarische Produkte, hier die *Isländersagas*, vielmehr beabsichtigt und planvoll konstruiert sind (wobei auch in der Literatur unbewußte Prozesse aufgedeckt werden können, was an der Stelle aber zunächst nicht das Thema sein kann). Der mithin bewußt konzipierte Kunstgriff der Gattung *Isländersaga* in bezug auf ihren Erzählstil ist es, sich so zu darzubieten, als erzähle sich die Geschichte selbst, als existiere keine vermittelnde - und folglich keine mehr oder weniger unwillkürlich deutende - Instanz. Die Sagas also geben vor, Realität direkt abzubilden. Sie nennen keinen Autor, aber sie interpretieren und selektieren doch, vielfach und im Regelfall implizit, jedoch auch gelegentlich explizit. Die Berichte der *Isländersagas* rücken insofern in die Nähe der Auskünfte von Informanten im ethnographischen Kontext, als sie ebenfalls zuverlässig und glaubwürdig erscheinen, aber dennoch zugleich auch auslegen und verdeutlichen. Der Erzählmodus der *Isländersagas* kalkuliert diesen Aspekt ein. Die Texte weisen - teils vorsorglich, teils aus gegebenem Anlaß - den möglichen Eindruck zurück, daß sie nicht authentisch sein könnten. So werden die Ausführungen immer wieder untermauert etwa durch Hinweise auf Zeitgenossen der erzählten Zeit, die - eben als Zeit- oder Augenzeugen - das in der Saga Erzählte längst bestätigt, oder aber die Ereignisse beurteilt hätten. Dagegen werten die *Íslendingasögur* aus sich selbst heraus in aller Regel nicht, d. h. sie bleiben bei ihrer "epischen Objektivität"; ein anderes Vorgehen würde der Gattungsnorm widersprechen. Die unmißverständliche Auslegung in den Texten hätte folglich einen Bruch der Konvention dargestellt, auf die sich die Erwartungen des Sagapublikums sicherlich erstreckten, so daß dieses entsprechend abgelehnt worden sein dürfte.

Umgekehrt wird die kulturelle und historische Wahrscheinlichkeit der (im dargelegten Sinne gleichsam 'historisierten') Sagas das zentrale Kriterium für ihre Annahme bei den Rezipienten darstellen. Der Maßstab dürfte folglich weniger die (im modernen geschichtswissenschaftlichen Sinne) vorhandene oder fehlende 'Faktizität' der Ausführungen sein. Statt dessen ist offenkundig die Plausibilität der spezifischen Traditionen im Bericht der Saga für das isländische Publikum im 13. und 14. Jahrhundert entscheidend gewesen, der zweifellos bemessen wurde nach den speziellen Erfahrungen, Wahrnehmungen und Kenntnissen in der isländischen Kultur und Mentalität.

Gerd W. Weber erklärt dazu mit Bezug auf das Altisländische, daß für die gesellschaftliche Akzeptanz und auch Relevanz eines Erzählers dessen

Funktion als "seinsdeutende Autorität" entscheidend sei.<sup>1</sup> Als Mitglied des Gemeinwesens, dessen Normen und Werte der Erzähler teile, falle ihm also die zentrale Aufgabe zu, "dem Wesen der Existenz Ausdruck zu geben".<sup>2</sup> Dabei könne er in ihrer Form verschiedene, aber in ihrer Funktion gleichwertige Gattungen benutzen, und zwar "Mythos, Märchen, Sage, Geschichte (in der Reihenfolge fallender Abstraktion zur Wirklichkeit). Deren Kriterium war nicht die Übereinstimmung mit der alltäglichen Realität, sondern die Fähigkeit, das bestehende normative System dieser Gesellschaft in Kategorien der psychischen Anschaulichkeit zu überführen".<sup>3</sup>

\* Zu zentralen Erzählschemata norröner Gattungen:

-> Typologie und Rollenkanon des Weiblichen

Die Erläuterungen im folgenden Abschnitt 2 des Kapitels IV basieren auf der - vielleicht banal anmutenden, aber im Hinblick auf die Typologie und den Rollenkanon des Weiblichen aufschlußreichen - Feststellung, daß sich die verschiedenen altnordischen Genres durch spezifische 'Spielregeln' konstituieren. In dieser Untersuchung sind bestimmte Aspekte exemplarischer norröner Gattungen relevant, und zwar primär die für den jeweiligen Kontext charakteristischen weiblichen Imagines (die eingebunden werden in den festgelegten gesellschaftlichen Bezugsrahmen des Genres).

Wie sich zeigen soll, trägt die spezielle Frauentypik die Thematik einer Gattung entscheidend mit, und sie erlaubt umgekehrt, mehr oder weniger mittelbar, Rückschlüsse auf die Motivation für die 'Anwendung' der betreffenden Rolle des Weiblichen zu ziehen. Die Analyse der weiblichen Protagonisten einer (repräsentativen) Erzählung ermöglicht also - jedenfalls unter bestimmten methodischen Prämissen - nicht nur, die Bedeutung des Textes zu erfassen, sondern auch, zur Intention der Gattung vorzudringen. Darüber hinaus sei hierzu eine zentrale Arbeitshypothese angeführt, die über die Typologie des Weiblichen innerhalb eines Genres hinausreicht: Meines Erachtens dürfte im isländischen 13. und 14. Jahrhundert ein Rollenkanon des Weiblichen zur Disposition gestanden haben, der, wie detailliert (nicht zuletzt mit Bezug auf ältere Steininschriften und -bildnisse im Norden) auszuführen sein wird,<sup>4</sup> auf ein historisch früheres, möglicherweise (früher oder später) generalisiertes Strukturmuster des Weiblichen verweist. Die Synopsis der für meine Ausführungen ausgewählten Beispiele aus dem weiblichen Rollenspektrum in unterschiedlichen Erzählgattungen kann diese Annahme im weiteren bestätigen.

---

<sup>1</sup> G. W. Weber a. a. O., 1981, S. 146.

<sup>2</sup> Ebd., S. 146.

<sup>3</sup> Ebd., S. 146.

<sup>4</sup> Vgl. Kapitel IV, 2, sowie Kapitel V, 4.

-> Historischer Bezugsrahmen und allgemeiner Geschichtshorizont

Die norrönen Gattungen im Hochmittelalter sind erzählerisch in verschiedenen, jeweils typischen 'historischen' Bezugsrahmen angesiedelt, dabei durch unterschiedliche historische Authentizität charakterisiert und zugleich (soweit sie mich hier interessieren) in den allgemeinen Geschichtshorizont im hochmittelalterlichen Island eingebettet. Die Überlieferung kann also nicht, wie immer wieder zu betonen ist, als historiographisches Material betrachtet werden. Dennoch zeichnet sich eine Art geschichtliches Gesamtbild ab, wenn man von einem Zusammenwirken der Gattungen ausgeht, das man als Diskurs der Erzählungen und Genres im hochmittelalterlichen isländischen Bewußtsein voraussetzen könnte.

In den diversen historischen Kontexten der Gattungen artikulieren sich unterschiedliche gesellschaftliche Bedingungen, darunter auch weibliche Handlungsspielräume. Dieser Aspekt wird noch vertieft werden.

\* Ausblick

Die Weiblichkeitstypik der *Isländersagas* kann letztlich in struktureller und funktioneller Hinsicht als ein generalisiertes, in gewissem Umfang möglicherweise ideologisches Grundmuster beschrieben werden.<sup>1</sup> Vorab sei dazu erläutert, daß die Erzählschemata der Sagas, die interessanterweise häufig von weiblichen Akteuren bestimmt und getragen sind, teils explizit, teils implizit von der ursprünglichen und umfassenden Einsetzung des gesellschaftlichen Normensystems in Island berichten. Die Saga-Erzählungen präsentieren und tradieren zugleich systematisch die isländische Kultur seit der Besiedlung der Insel, und kontinuierlich begründen sie dabei - im doppelten Wortsinne - die kollektiven Regularien. Die zentralen Erzählmodelle der *Isländersagas* dürfen in ihrer Funktion für die Gesellschaft, in der sie entstehen, wohl - allerdings in zu spezifizierendem Sinne - als "normierende mythische Formen"<sup>2</sup> aufgefaßt werden. Diese Beurteilung bezieht sich darauf, daß die oben herausgestellten Erzählmodelle der *Isländersagas* (unter Vorbehalt formuliert: ähnlich wie die mythischer Erzählungen) von der Errichtung, Befestigung und Fortführung der menschlichen Gemeinschaft berichten und gleichzeitig Erklärungen für die (betreffende kulturspezifische) den Menschen umgebende Welt bereitstellen. Auf diese Weise können sozial verbindliche, allgemein bekannte und kollektiv geteilte Grundlagen einer Gesellschaft etabliert werden - was möglicherweise in besonderer Form in den *Íslendingasögur* präsentiert und dabei zugleich auch imaginiert wird.

<sup>1</sup> Dies wird insbesondere verdeutlicht in Kapitel V, 4, und Kapitel VI.

<sup>2</sup> In Anlehnung an G. W. Weber a. a. O., 1990, S. 454.



## 2. Das Repertoire passiver und aktiver Rollen der Frau: Konvergenzen in altnordischen Genres und in segmentären Gesellschaften

\* Vorbemerkungen \* Zum 'intertextuellen' weiblichen Rollenkanon im Altnordischen: -> Prämissen einer Synopsis genrespezifischer Weiblichkeitstypik, -> Varianten des hochmittelalterlichen norrönen Weiblichkeitsmusters, -> Resümees zur Typologie weiblicher Aktivitäten \* Spezifikationen des 'strong-woman'-Typs und des 'weiblichen Genderrollentransfers' im Brautwerbungs-Kontext: -> Das *Schildmädchen* und die *Walküre* Brynhildr in der phantastischen *Vorzeitsage*, -> Die *Königswitwe* Sigríð in der legendarischen *Königssaga* von Ólaf hins helga, -> Die junge *Riesin* Gerðr in hochmittelalterlichen *Mythos*-Paraphrasen \* Die Frau als soziales Subjekt und ihre Rolle als potentielle Braut in Erzählungen und Gesellschaften \* Zur Brautwerbung als autochthones Erzählmodell und als anthropologisches Strukturmuster \* Quintessenzen zum 'strong-woman'-Spektrum im Altisländischen: -> Zur Frage der historischen Authentizität und des projektiven Charakters der Weiblichkeitstypik in der Forschung, -> Zu hochmittelalterlichen Weiblichkeitsimagines, zur 'archaisch-mythischen' Symbolik und zur grundlegenden Funktion von *Märchen* und *Mythos*, -> Wikingerzeitliche norröne bildbeschreibende *Skaldendichtung* als bestätigende Exempel \* Fazit

### \* Vorbemerkungen

Der literarisch artikulierte 'strong-woman'-Typus wird nun analysiert als weibliches Element der in diesem Zusammenhang wesentlichen norrönen Erzählgattungen. Dabei sollen zudem, zunächst in Auszügen, die charakteristischen Regularien des Sozialsystems einbezogen werden, das die - je nach Genre charakteristische - Weiblichkeitstypik einbindet. Die Kontrastierung der genretypischen Akteurinnen erweist, daß sie stereotyp innerhalb sozialer Strukturen angesiedelt sind, die im literarischen Brautwerbungs-Schema - mit seiner anthropologischen Basis - reflektiert werden. Die soziaethnologische Perspektive verdeutlicht dabei einmal mehr, daß das in den literarischen Quellen belegte Weiblichkeitsinventar und Sozialsystem auf der einen und die in ethnologischen Feldstudien in segmentären Gesellschaften beobachteten personellen und gesellschaftlichen Formationen auf der anderen Seite signifikante strukturelle Parallelen aufweisen.

Als Ausblick auf diesen Abschnitt 2 in Kapitel IV und auf den ergänzenden und resümierenden Abschnitt 4 in Kapitel V sei - auch mit dem Ziel, beide Passagen voneinander abzugrenzen - angeführt, daß in jenem nun vor allem die Weiblichkeitstypik in bestimmten hochmittelalterlichen Genres interpretiert werden soll. Dabei interessiert speziell auch das Brautwerbungs-Schema, das als Erzählkontext die Frauenfiguren einbindet und dabei als autochthones Erzählmodell mit anthropologischer Basis untersucht wird. Das Ziel ist es, die Akteurinnen der relevanten Gattungen im Blick auf ihre Eigenschaften als Frau in der männlichen sozialen Rolle einzuordnen und zu vergleichen.

Auf die Ergebnisse dieses Unterkapitels möchte ich in Kapitel V unter 4 zurückkommen. Dort soll es vergleichsweise deutlicher um die Funktion der engagierten Frau für ihre Patrilinie gehen, und ihr Status vor allem als *Rächerin*, aber ebenfalls als *Mutter*, ist im einzelnen herauszuarbeiten. Dabei werden neben hochmittelalterlichen Quellen auch überlieferte Zeugnisse aus der Wikingerzeit berücksichtigt, die das historisch relativ frühe Grundmuster des

Weiblichen im Norden enthalten. Dazu wird zu diskutieren sein, ob dieses Muster eine 'archaisch-symbolische' oder 'mythische Matrix des Weiblichen' beinhaltet und folglich neben historischen auch universale menschliche Erfahrungswerte und Denkformen aufweist. Im isländischen Hochmittelalter wird meiner Ansicht nach die historisch ältere, erzählerisch und bildnerisch tradierte und im Bewußtsein präsente *Matrix* in gewisser Weise reproduziert - und dabei fraglos, je nach Gattungskonvention, stilisiert -, die uns nur in relativ wenigen Zeugnissen überliefert ist, etwa in den schildbeschreibenden Skaldengedichten *Ragnarsdrápa* und *Haustlög*, oder sogar in den Bildsequenzen und Runeninschriften einiger wikingerzeitlicher *Steindenkmäler* im Norden.<sup>1</sup> Diese *Matrix* artikuliert sich dabei, wie sinnfällig wird, in hochmittelalterlicher Zeit in bestimmten Ausschnitten, etwa im Bild des *Schildmädchens* Hervör, der *Großbäuerin* Guðrún und der *Riesin* Skaði. In diesen Figuren kommt möglicherweise ein älteres Muster zum Tragen, wie die exemplarische Analyse der erwähnten Protagonistinnen und ihres sozialen Umfeldes detailliert überprüfen soll. Im Ergebnis erweist sich eventuell das in gewissem Sinne paradoxe und ambivalente Potential literarischer Akteurinnen im Altnordischen als notwendiger Zusammenhang, und zwar gerade im Rückgriff auf eine (im deskriptiven Sinne) 'archaische' *symbolische Matrix des Weiblichen*, die das Spektrum weiblicher Rollen und Funktionen als Erzeugerin und Vernichterin von Leben umfaßt. Ein solches Muster kommt dem nahe, was aus der nordischen Wikingerzeit und Vergangenheit überliefert worden ist, wie etwa *Runen- und Bildsteine* indizieren.<sup>2</sup>

In Abschnitt 4, Kapitel V, werden also eher die potentiell kriegerischen weiblichen Verhaltensweisen und ihre Auswirkungen auf die Patriline der Frau (aber u. a. auf den "ewigen mythischen Krieg") berücksichtigt, während im Vergleich dazu im vorliegenden Abschnitt 2 (Kapitel IV) zunächst beim Brautwerbungs-Schema angesetzt wird. Diese beiden Facetten sind womöglich in sämtlichen hier wichtigen Frauenfiguren anzutreffen, wobei die notwendige Auswahl in meiner Untersuchung mit sich bringt, daß eine gleichsam künstliche Trennung und vorläufige Abspaltung dieser - mehr oder weniger imaginativen oder realen - weiblichen Fähigkeiten vorgenommen werden muß.<sup>3</sup>

Im Grundsatz ist festzustellen, daß sich diese Arbeit methodisch weniger mit rein literarischen, stoffgeschichtlichen Traditionen, wechselseitigen Abhängigkeiten und vermutlichen Stemmata beschäftigt, die - je nach Beispiel wahrscheinlich oder möglicherweise - laut positivistischer bzw. literaturhistorischer Ansätze in der Forschung die Darstellungen des Weiblichen im Altnordischen bestimmen und entsprechend bei Quellendiskussionen und Datierungsfragen analysiert werden. In meiner Argumentation ist vielmehr die Frage wesentlich, welche gesellschaftlichen Rollen und Funktionen den weiblichen Protagonisten innerhalb der Handlungskonstellationen und Sozialsysteme der Gattungen zugewiesen werden. Auf dieser Grundlage kann dann untersucht werden, welche Korrelationen zwischen imaginativen und

<sup>1</sup> Vgl. dazu Kapitel V, 4, zu *Ragnarsdrápa*, *Haustlög* und wikingerzeitlichen *Steindenkmälern*.

<sup>2</sup> Vgl. Kapitel V, 4.

<sup>3</sup> Vgl. Kapitel V, 1 und 4 (jeweils insbesondere die 'Vorbemerkungen', die Aufschluß geben über die Themen der Abschnitte).

realen sozialen Schemata bestehen, und zwar insbesondere derjenigen, die von weiblicher Seite initiiert und praktiziert werden.

In einem ersten Schritt verdeutlicht eine exemplarische und dabei doch repräsentative Skizze der dominierenden Weiblichkeitstypik in den hier herangezogenen, auch für die nordistische Forschung wesentlichen Genres im (primär) isländischen Hochmittelalter, daß Stereotype des Weiblichen existieren. Das für die jeweilige Gattung charakteristische weibliche Rollenmuster erscheint mit Blick auf seinen erzählerischen Kontext und im Vergleich mit anderen Gattungen im einzelnen nicht identisch. Eine Kontrastierung weiblicher Figuren erweist Unterschiede in der Darstellung der Frau im Querschnitt der Textgruppen. Diese Variationen gehen auf die von Gattung zu Gattung verschiedenen Themenschwerpunkte und Problemstellungen zurück, mit denen bestimmte formale (d. h. gestalterische) Kriterien korrespondieren. Sie werden, wie zu erwarten ist, zum einen im Rückgriff auf den im isländischen 13. und 14. Jahrhundert zur Verfügung stehenden 'Fundus' von Motivkomplexen erzählerisch konzipiert und konstituiert, und zum anderen durch die variierenden Absichten und Aussagen der Gattungen.<sup>1</sup>

Die Synopsis von 'Oberflächendaten' ausgewählter Genres, d. h. also exemplarischer Ausformungen des Weiblichen, erlaubt eine Erfassung der von Gattung zu Gattung voneinander abweichenden weiblichen Typen, Rollen und Funktionen (die zugleich innerhalb einer spezifischen Textgruppe, etwa in den *Isländersagas*, durchaus mehr oder weniger paradoxe Anlagen mitbringen können).<sup>2</sup> Die Analyse der im Altnordischen bezeugten divergierenden Weiblichkeitstypik weist aber auch auf strukturelle Gemeinsamkeiten und letztlich wohl auf eine gemeinsame Grundstruktur der traditionsreichen und im (hier vor allem interessierenden) isländischen Hochmittelalter bereitstehenden weiblichen Rollen. Die Facetten der hochmittelalterlichen Imagines weisen dabei, wie verdeutlicht werden soll, auf ein älteres Muster, dessen originäre komplexe Substanz im 13. und 14. Jahrhundert offenbar differenziert und nunmehr als ein Spektrum des Weiblichen artikuliert wird und damit in neuer Auflage erscheint. Das Grundmuster wird als Fundament übernommen. Es liegt mithin als 'Tiefenstruktur'<sup>3</sup> den Imaginationen des Weiblichen in ihren bis ins isländische Hochmittelalter tradierten und jeweils zeitgemäß stilisierten, also gedeuteten, umgedeuteten oder (anderweitig) hervorgebrachten kulturellen Artikulationen zugrunde.

<sup>1</sup> Hier sei erläutert, daß der mittelalterliche Gattungsbegriff gerade durch die Vorstellung von der Angemessenheit der Form auf den bestimmten Inhalt definiert ist; im inhaltlichen Unterschied steckt also bereits formales Kriterium; vgl. H. R. Jauss a. a. O., 1977, S. 327-358 (Theorie der Gattungen und Literatur des Mittelalters).

<sup>2</sup> Vgl. in ähnlichem Sinne J. Jesch a. a. O., 1991, S. 195, hinsichtlich der *Isländersagas*.

<sup>3</sup> Vgl. etwa C. Ginzburg a. a. O., 1990, S. 20. Über die *Tiefenstruktur* werden die traditionellen, existentiellen Vorstellungen der betreffenden Kultur bzw. Gesellschaft tradiert und transportiert; sie betreffen überwiegend reproduktive und soziale Lebensprozesse. Die *Oberflächenstruktur* thematisiert eher äußere Merkmale des Lebens, z. B. die Bekleidung oder Statusobjekte, die aber auf die zugrundeliegende Norm verweisen; die *Oberflächenstruktur* erlaubt, zur *Tiefenstruktur* vorzudringen.

Diese einleitenden allgemeinen Bemerkungen zielen auf folgendes - meiner Auffassung nach in der altisländischen Überlieferung anzutreffende und hier vorab umrissene - Phänomen, das sich als Ergebnis abzeichnen wird:

Die Weiblichkeitstypik der *Isländersagas* ist, wie sich immer deutlicher abzeichnet, charakterisiert durch eine regelmäßig zu beobachtende *Gleichzeitigkeit* der weiblichen sozialen Rollen und Funktionen als künftige oder verwitwete *Ehefrau* (also als *Braut* oder *Witwe*) und *Mutter* und *Rächerin* (bzw. *Rachereizerin*). Dagegen stellen beispielsweise die *Fornaldarsögur*, die in der "fornöld" (der Zeit vor der Besiedlung Islands um etwa 870)<sup>1</sup> angesiedelten abenteuerlichen, phantastisch-legendarischen Wikinger- und Helden-Erzählungen, diese Positionen der Frau vergleichsweise *nacheinander* und in anderer Abfolge dar. Stereotyp werden junge und dabei jungfräuliche, unverheiratete kriegerische *Schildmädchen* beschrieben (wobei 'jungfräulich' als sexuell unberührt eher im sozialen Sinne, d. h. als unverheiratet, aber nicht als unberührt und gemäß christlicher Moralität aufzufassen ist<sup>2</sup>). Im Verlauf der Handlung geben die *Schildmädchen* - nicht selten unvermittelt, ohne nähere Angaben einer direkten Motivation - das Dasein als *Kriegerin* auf, nehmen den Status als *Ehefrau* ein und werden anschließend *Mutter*.

In diesem Abschnitt wird es letztlich wahrscheinlich möglich sein, basierend auf der Synopsis von altnordischen Beispielen der Weiblichkeitstypik exemplarischer Gattungen und auf den Ergebnissen dieses Verfahrens, eine Form der Identität der sozialen Positionen und Funktionen der Frau in altnordischer Überlieferung, insbesondere in altisländischen Zeugnissen, deutlich zu machen. Die hier in *Dichtung*, *Sage* und *Mythos*-Paraphrasen anzutreffende - variierende, aber im Prinzip letztlich in ihrem Grundmuster konvergente - Substanz der Typologie des Weiblichen kann erfaßt werden.

\* Zum 'intertextuellen' weiblichen Rollenkanon im Altnordischen:

-> Prämissen einer Synopsis genrespezifischer Weiblichkeitstypik

Eine Zusammenschau von Beispielen der in exemplarischen norrönen Gattungen stereotyp wiederkehrenden Manifestationen des Weiblichen, die wegen des Schwerpunktes dieser Arbeit und aufgrund des Umfanges der Überlieferung (und auch dieser Studie) nicht erschöpfend, aber doch repräsentativ sein kann, hilft also, zum Kern der Sache und damit zum Schema der Imaginationen und Präsentationen des Weiblichen vorzudringen. Dabei gilt im Grundsatz, daß auch bei der Fragestellung in diesem Kapitel IV solche Protagonistinnen im Zentrum stehen, die ihre gesellschaftlich bedeutsamen Fähigkeiten entfalten und unmittelbar in soziale Prozesse eingreifen. Das bezieht sich hier nicht zuletzt auf engagierte Frauen, die sich einschalten, wenn männliche Heiratsstrategien verfolgt werden, und das vielfach - und vielleicht überraschend - durchaus auch dann, wenn männliche Repräsentanten und weitere Verwandte präsent sind. Nur nebenbei, mehr als Kontrastmodell und

<sup>1</sup> S. o., Kapitel I, 1, zu den *Fornaldarsögur*.

<sup>2</sup> S. o., Kapitel III, 6.

weniger als eigenständiges Thema, werden Frauenfiguren berücksichtigt, die nur indirekt in Erscheinung treten. Das können etwa passive, eventuell fiktive bzw. phantastische Prinzessinnen sein, die von männlicher Seite (und ihrerseits kommentarlos) als Bräute vergeben werden, oder marginale und dabei historisch relativ deutlich nachvollziehbar eingebettete Frauen mit eindeutigem Objektcharakter.

Orientiert an diesen Prämissen für die Synopsis und Analyse der Weiblichkeitstypik in hochmittelalterlichen, vor allem isländischen Genres werden eingangs die Kompilation *Sturlunga saga* und das Kompendium *Grágás* am Rande als kontrastierende Muster zitiert.<sup>1</sup> Auch die tradierten 'fremden' Erzählungen, die *Riddarasögur*, die als Übersetzungen und Bearbeitungen der ursprünglich in feudal-aristokratischer Perspektive geschaffenen 'höfischen' Dichtungen, die von Deutschland, Frankreich und England aus über Norwegen nach Island gelangten und hier adaptiert sowie modifiziert wurden,<sup>2</sup> beinhalten den speziell interessierenden Typus im wesentlichen nicht und bleiben deshalb in der Analyse außen vor.

Dagegen stehen die formalen Prinzipien, die sozialen Prozesse und letztlich primär die weiblichen Imagines und ihre Charakteristika in den (vorwiegend) altisländischen *Fornaldarsögur*, *Konungasögur*, *Mythos-Paraphrasen* und *Heldendichtungs-Zitaten*,<sup>3</sup> und natürlich in den vor allem interessierenden *Isländersagas*, zur Diskussion.

Die anschließende Synopsis der jeweiligen genrespezifischen Weiblichkeitstypik und ihrer (eventuellen) literarischen Pervertierung könnte, wie ich zunächst postuliere, zeigen,<sup>4</sup> daß die Varianten im Gesamtbild auf eine ('archaische') '*mythische Matrix*' zurückverweisen, deren Typologie in altnordischen Zeugnissen, z. B. in der 'schildbeschreibenden' *Skaldik* und in *Steininschriften* oder *Steinbildnissen*, reflektiert erscheint.<sup>5</sup>

Zu den einzelnen Gattungen:

In den im 13. Jahrhundert von der isländischen Geschichte (seit dem frühen 12. Jahrhundert bis zum Jahr 1264) berichtenden *Samtíðarsögur*, zusammengefaßt in der Kompilation *Sturlunga saga*,<sup>6</sup> tritt die Frau im allgemeinen nicht in Erscheinung.<sup>7</sup> Das weibliche Rollenmodell der *Sturlunga saga* ist eher durch die Passivität der Frau gekennzeichnet, die allenfalls an der Peripherie der gesellschaftlichen Öffentlichkeit agiert. Ein ähnliches Bild zeichnet sich in den im Kompendium *Grágás* registrierten Rechtstexten ab - jedenfalls dann, wie

<sup>1</sup> S. o., Kapitel I, 1, zu diesen beiden Gattungen.

<sup>2</sup> Vgl. ebd.

<sup>3</sup> Vgl. ebd.

<sup>4</sup> Vgl. Kapitel V, 4.

<sup>5</sup> Vgl. Kapitel V, 4, zu Ragnarsdrápa, Haustlög und Steindenkmälern.

<sup>6</sup> Vgl. Kapitel I, 1.

<sup>7</sup> Vgl. dazu auch J. M. Jochens a. a. O., 1989, S. 117 ff.: Anders als in den *Isländersagas*, in denen die "Hetzerin" in 51 Fällen bezeugt sei, trete diese in der *Sturlunga saga* und den *Bischofs sagas* insgesamt nur viermal auf, was zeige: "The men are quite capable of conducting their own affairs without being goaded by women" (S. 117 f.).

dargelegt, wenn es den Regelfall betrifft. Damit läßt sich ebenfalls die Darstellung der Frauenfiguren in der *Orkneyingar saga* (13. Jahrhundert) vergleichen, die von den Herrschern der Orkney-Inseln seit dem 9. bis ins 13. Jahrhundert berichtet.<sup>1</sup> In dieser Saga - die von der Forschung als legendarisch orientierte und zugleich historisch kontextualisierte Erzählung beurteilt und zwischen den Charakteristika der *Fornaldarsögur* und der *Konungasögur* angesiedelt wird - fungieren die Frauen im wesentlichen - wenn auch interessanterweise nicht ausschließlich - als Objekte männlichen sozialen Handelns.<sup>2</sup> Die Saga stellt das Bestreben der Männer heraus, idealerweise Frauen mit höherem Sozialstatus zu heiraten, oder, wenn ein Mann seinerseits den angesehensten und einflußreichsten Personenkreisen angehört, eine Ehefrau mit adäquatem Status und Prestige zu gewinnen. Gemessen daran sind die Jarle der Orkney-Inseln, ähnlich wie andere europäische Herrscher des Mittelalters und Hochmittelalters, häufig gezwungen, Frauen von außerhalb zu heiraten, um auf diesem Wege mächtige politische Allianzen einzugehen.<sup>3</sup> Diese weitgehend passiven Ehefrauen figurieren danach letztlich als männliche Besitztümer und insofern als 'Elemente' oder 'Objekte', die für die Männer 'politische' Verpflichtungen mit sich bringen.

Diese Zeugnisse scheinen folglich eine grundsätzlich eher untergeordnete und marginale Stellung der Frau in der hochmittelalterlichen sozialen Wirklichkeit Islands - und möglicherweise z. B. der in relativer Nähe liegenden Orkney-Inseln - zu indizieren. Dieser Eindruck wird verstärkt durch die in der *Orkneyingar saga* (mit einer Ausnahme) artikulierten negativen Beurteilungen der wenigen aktiven weiblichen, hier eindeutig aristokratischen Akteure der Saga, Ragna, Ermingerör und fünf weiterer Frauen, von denen drei die Ehefrauen von Orkney-Jarlen sind, eine ist die Tochter und später auch die Mutter eines Jarls, und die fünfte ist die Schwester der Konkubine eines Jarls: "(T)hese women, who are represented as active and independent in furthering their own interests or those of their children, are given a bad press".<sup>4</sup>

Anders als in diesen Darstellungen wird der *Rächerin*-Typus der *Isländersagas* regelmäßig als selbständig handelnde Frau ins Bild gesetzt. Diese Schilderungen werden seltener ergänzt bzw. 'vervollständigt' dadurch, daß einzelne passive Frauenfiguren erscheinen. Aber nur wenige Frauen bleiben gesellschaftlich passiv; in der Konzeption der *Isländersagas* treten meistens quasi aristokratische, d. h. sich in gewissem Sinne aristokratisch verstehende, weil großbäuerlichen Kreisen entstammende,<sup>5</sup> unverheiratete oder verwitwete Frauen sowie Mütter auf, die Söhne oder nahe männliche Verwandte verloren haben. Diese Frauen greifen in der Mehrzahl direkt ein bei - in der Regel männlichen - Verletzungen der Norm und ähnlichen Gefährdungen der

<sup>1</sup> Vgl. Lexikon der altnordischen Literatur a. a. O., 1987, S. 273 f. (*Orkneyinga saga*).

<sup>2</sup> Vgl. M. Clunies Ross a. a. O., 1992, S. 107.

<sup>3</sup> Vgl. ebd., S. 113 f.

<sup>4</sup> Ebd., S. 114; zudem erläutert M. Clunies Ross, ausgehend von der Protagonistin Ragnhild: "Such a stereotype of the sexually active, politically dangerous, not to say murderous, woman is also to be found in the writings of the Danish historian Saxo Grammaticus (...) and in the works of many medieval authors" (S. 114). Zu den 'gefährlichen' Eigenschaften aktiver Frauen kämen häufig auch Zauberkraft und Hexerei hinzu (S. 114 f.).

<sup>5</sup> S. o., Kapitel II, 7c, sowie Kapitel III, 3c.

Kontinuität in der Gesellschaft. Die *Rächerinnen* der *Isländersagas*, die vielfach also Mitglieder einflußreicher Verwandtengruppen und häufig zugleich Ehefrauen und Mütter sind - beispielsweise Guðrún Ósvífrsdóttir in der *Laxdæla saga*, Þórdís Súrsdóttir in der *Gísla saga* und Þuríðr Óláfsdóttir in der *Heiðarvíga saga* -, provozieren bekanntlich Männer zu Rache und Totschlag und zeigen sich kompromißlos zur Fehde entschlossen.

In anderen Gattungen zeigt sich etwa das *Schildmädchen*, das regelmäßig, aber nicht ausschließlich, in den *Fornaldarsögur* auftritt. Darunter ist die junge Hervör, eine sexuell unberührte, unverheiratete *Kriegerin* aristokratischer Abkunft, die in der *Hervarar saga ok Heiðreks konungs*, einer in der nordistischen Forschung als *Fornaldarsaga* klassifizierten Erzählung, gewissermaßen 'ihren Mann' steht. Andere Frauenfiguren mit ähnlich angesehenen und mächtigen Verwandten sind etwa in den charakteristischen *Riddarasögur*<sup>1</sup> bezeugt, den Brautwerbungs-Geschichten, die auf fremden, nicht-isländischen Stoffen basieren und in altnordischen Übersetzungen über Norwegen nach Island gelangten. In den Vorlagen der *Riddarasögur*, also in insularen und kontinentalen volkstümlichen und aus der Antike übernommenen 'klassischen' Geschichten, existieren idealtypische *höfische Damen*, die als Bräute und Ehefrauen begehrt sind und die sich im allgemeinen vor, während oder nach ihrer Heirat kaum kriegerisch und kampfentschlossen, sondern passiv geben.

Anders als die auf einheimischer Überlieferung basierenden, thematisch auf die nordische "fornöld" konzentrierten *Fornaldarsögur* oder die *Íslendingasögur*, in denen die isländische Landnahme in der Wikingerzeit geschildert wird,<sup>2</sup> oder aber die *Samtíðarsögur*, die der hochmittelalterlichen isländischen Geschichte gewidmet sind, fußen die *Riddarasögur* mithin nicht auf autochthonen norrönen Traditionen. Deswegen ist diese Textgruppe für mich hier von vergleichsweise geringerem Interesse. Bei ihrer Rezeption im 'nicht-feudalen' Island<sup>3</sup> sind, wie naheliegt, die Erzählmuster und Stoffe, die die *Riddarasögur* konstituieren, ihres ständischen Bezugs auf die kontinentale Adelsgesellschaft und zugleich ihres aristokratischen ideologischen Gehalts weitgehend entledigt worden.<sup>4</sup> Der ursprünglich den Stoff der späteren *Riddarasögur* sinnvoll strukturierende soziale *Mythos* der *Artusepik* - mit seiner Bewährung ritterlicher Tugenden in immer neuer *Áventiure* bis zur Läuterung und Reife - gerinnt im Norden zum leeren Handlungsschema. Die *Artusepik* verliert ihre ständepolitische Intention. Im isländischen Bewußtsein besaßen die *Riddarasögur* sicherlich weniger eine auf ideologische Aussagen bezogene und in 'politischer' Hinsicht sinnstiftende, sondern vielmehr eine wohl nur unterhaltende Funktion, möglicherweise als Entwurf einer 'exotischen Gegenwelt', der gleichwohl einer südlichen (quasi 'historischen') Existenz in der Vergangenheit zugeschrieben wird.

Für die jetzt relevante Thematik sind vor allem originäre isländische Traditionen in Verbindung mit aktiven weiblichen Protagonisten bedeutend. Eher passive

<sup>1</sup> Vgl. J. M. Jochens, a. a. O., 1986, S. 159 ff., zu exemplarischen *Riddarasögur*.

<sup>2</sup> S. o., Kapitel I, 1.

<sup>3</sup> S. o., etwa Kapitel III, 5.

<sup>4</sup> Vgl. vorab G. W. Weber: Die Literatur des Nordens. In: Neues Handbuch der Literaturwissenschaft, hg. v. K. von See, Bd. 8, Europäisches Spätmittelalter, hg. v. W. Erzgräber, 1978, 487-493, bes. S. 491.

Frauenfiguren, wie Hrefna Ásgeirsdóttir in der *Laxdœla saga*, treten in den typischen Erzählmodellen der *Íslendingasögur* selten auf. Auch die Aristokratin, wie sie die phantastisch-legendarischen und märchenhaft akzentuierten Gattungskontexte kennen, ist in dieser Form in den *Isländersagas* nicht vertreten. Letzterer Weiblichkeitstypus ist charakteristisch für das klassische kontinentaleuropäische Brautwerbungs-Modell,<sup>1</sup> das in diesem Passus als Kontrastmodell herangezogen werden soll. Es kommuniziert neben überwiegend eher passiven Frauenfiguren auch die Prämissen und Impulse für männliche Aktivitäten und Bewährungen.

Zur Struktur der typischen literarischen Brautwerbung sei W. Haug zitiert, der am Beispiel des *Alexanderromans* das Erzählmuster in ästhetischer Hinsicht als einfach und letztlich naiv charakterisiert:

"Das Schema der Brautwerbungserzählung (ist) dadurch gekennzeichnet, daß dem Helden sich eine Welt präsentiert, die um einen Gegenpol konzentriert erscheint. Die Handlung ist ausgespannt zwischen dem Pol des brautwerbenden Königs und dem in irgendeiner Weise oppositionell bestimmten Pol der begehrten Frau. Die Welten der beiden Figuren spielen nur insofern eine Rolle, als sie den beiden Figuren zugeordnet sind. Mit dem Gewinn der Braut ist auch ihre Welt bezwungen. Es kann hier also nicht nur um eine schrittweise Bemächtigung eines Raumes gehen, sondern es kann sich nur um ein spannungsvolles Spiel zwischen den beiden Polen handeln, dies möglicherweise in mehreren Runden, wobei, und das ist entscheidend, immer die ganze Spanne durchschritten wird. Man ist also berechtigt, von Zyklen zu sprechen. (...) Es gibt eine Reihe von Abwandlungen des Grundschemas (...). Doch das Strukturprinzip bleibt immer dasselbe".<sup>2</sup>

Im Hinblick auf soziale Konnotationen des Erzählmusters wird deutlich, daß ein potentieller Bräutigam stereotyp im einzelnen seine Eignung als Mitglied der Verwandtengruppe der Frau unter Beweis stellen und sich - heroisch und idealtypisch - bewähren muß. In soziologischer Sicht erringt der Mann bei erfolgreichem Abschluß dieser Bewährungsprobe die Frau als Braut und mithin die Verschwägerung, also die Allianz mit ihren mächtigen Angehörigen, als 'Lohn'.<sup>3</sup> Das Brautwerbungs-Schema weist, so die zu verifizierende These, strukturell und dabei zugleich, von Fall zu Fall durchaus mehr oder weniger vollständig und detailliert ausgeführt, auf das in realen gesellschaftlichen Kontexten als soziale Norm praktisch wirksame reziproke Prinzip bei Brautwerbung und 'Frauentausch'.<sup>4</sup> Zur Vergegenwärtigung sei entsprechend - im Zusammenhang mit der intendierten Kontrastierung der von phantastisch-märchenhaften Elementen durchsetzten Brautwerbungs-Abläufe der

<sup>1</sup> Zum Brautwerbungs-Schema und zu weiterführender Literatur, vgl. Marianne E. Kalinke: *Bridal-Quest Romance in Medieval Iceland*, *Islandica XLVI*, hg. v. P. M. Mitchell, Cornell University Press, Ithaca/London, 1990. Vgl. zum Brautwerbermärchen-Typus G. W. Weber a. a. O., 1986, S. 424 ff.; vgl. zudem Th. M. Andersson a. a. O., 1985, bes. S. 52 und S. 74 f.: "in these tales a king is advised to take a wife and despatches a delegate to woo her, sometimes repeatedly" (S. 74); vgl. zum kontinentaleuropäischen Brautwerbungs-Modell W. Haug a. a. O., 1989, S. 236-256 (Struktur und Geschichte. Ein literaturtheoretisches Experiment an mittelalterlichen Texten), S. 243.

<sup>2</sup> W. Haug a. a. O., 1989, S. 236-256 (Struktur und Geschichte. Ein literaturtheoretisches Experiment an mittelalterlichen Texten), S. 243.

<sup>3</sup> Vgl. Vladimir Propp: *Morphologie des Märchens*, hg. v. K. Eimermacher, München 1975, zur "klassischen Brautwerber-Märchen-Struktur".

<sup>4</sup> Vgl. detailliert Kapitel III, 3, bes. 3c.



*Fornaldarsögur* und der überirdischen Bereich angesiedelten *mythischen* Erzählungen auf der einen und dem sich gesellschaftlich und historisch plausibel gebenden Erzählmuster der *Íslendingasögur* auf der anderen Seite, sowie der ritualisierten Abläufe bei Heiratsverhandlungen und Eheschließungen in segmentären Gesellschaften zum Vergleich - noch einmal prinzipiell erläutert: Sowohl in bestimmten imaginativen als auch realen Sozialsystemen sichert die Heirat mit einer Frau, die aus einer einflußreichen Verwandtengruppe stammt, gemäß der sozialen Norm die Loyalität der nunmehr verschwägerten Allianzpartner. Die Ehe gewährleistet in der Regel die Reproduktion von Nachkommen und entsprechend die genealogische Kontinuität der beiden involvierten Parteien. Damit einher geht, insbesondere zunächst durch den ökonomischen Transfer bei der Verheiratung, neben dem Prestigegewinn zugleich der materielle Zugewinn.

In diesem Sinne manifestieren sich im literarischen, durchaus deutlich stilisierten Brautwerbungs-Modell vermutlich gewisse Parallelen, wenn man die Prämissen und Strategien, die das Funktionieren und Weiterbestehen 'realer' Gesellschaften garantieren, zum Vergleich heranzieht.

-> Varianten des hochmittelalterlichen norrönen Weiblichkeitsmusters

Der Bezug auf eine repräsentative Frauenfigur wie *Brynhildr Buðladóttir* in der als *Fornaldarsaga* klassifizierten, um die Mitte des 13. Jahrhunderts auf ältere *Heldenlieder* zurückgreifenden *Völsunga saga* vermag das literarische Muster um Werbung und Heirat, und auch die Analogien der imaginativen Brautwerbung und bestimmter realer sozialer Mechanismen, zu illustrieren.<sup>1</sup> Infolge ihrer aristokratisch stilisierten Abstammung zeichnet sich die junge und unverheiratete Brynhildr durch hohes Ansehen, umfangreichen Besitz und gesellschaftlichen Einfluß aus. Sie ist dadurch als 'Heiratskandidatin' für einen Mann von großem Wert, weil der Ehepartner an allen diesen Potentialen der Frau mindestens teilhat, sofern sie nicht vollständig auf ihn übertragen werden.<sup>2</sup> In genealogischer Hinsicht wird das *Schildmädchen* Brynhildr als Tochter des Königs Buðli vorgestellt. Ihr Bruder ist Atli Buðlason. Er wird explizit, jedenfalls im *Nibelungenlied*, unter dem Namen Etzel (Attila), als Hunnenkönig eingeführt,<sup>3</sup> so daß man diese Herkunft aus dem Osten auch für Brynhildr bzw. für den Vater, König Buðli, annehmen könnte. Die entscheidende soziale Beziehung Brynhildrs bildet ihr Status als Pflögetochter des mächtigen Häuptlings Heimir, der zugleich ihr Schwager ist. In der *Völsunga saga* repräsentiert Brynhildr eingangs, auf eine Formel gebracht, den Typus der

<sup>1</sup> S. o., Kapitel I, 1, zur *Völsunga saga*; vgl. zur Orientierung erneut Lexikon der altnordischen Literatur a.a.O., S. 393 ff. (*Völsunga saga*).

<sup>2</sup> S. o., Kapitel III, 3; die dort dargelegten sozialen Mechanismen bieten nun, in Kapitel IV ff., Möglichkeiten des Vergleichs.

<sup>3</sup> Vgl. *Das Nibelungenlied*, 2. Teil. Mittelhochdeutscher Text und Übertragung, hrsg., übers. und mit einem Anhang vers. v. H. Brackert, Frankfurt/ Main 1984 (Originalausgabe 1971), S. 10, Str. 1168: "(...) der künec von Hiunen lant (...)"; vgl. dazu J. L. Byock (Hg.), a. a. O., 1993, S. 126: "Attila the Hun (...), brother of Brynhild".

Prinzessin mit Erbhof und Gütern sowie wertvollen genealogischen und sozialen Beziehungen.<sup>1</sup>

Eine Variante des Modells repräsentiert beispielsweise *Sigríð en storraða*<sup>2</sup> in der sogenannten *legendarischen Ólafs saga hins helga*, die wahrscheinlich Anfang des 13. Jahrhunderts in Norwegen (in norwegischer Sprache) verfaßt wurde.<sup>3</sup> Als Witwe des verstorbenen Königs Æiríkr enn arsæle hat Sigríð in der Erzählung ihr Erbe bereits angetreten. Sie repräsentiert den Typus der wohlhabenden Königin-Witwe als Erbin und Verwalterin von Bezirken, Gütern und Beziehungen. Die bedeutende und begüterte Sigríð, Tochter des Skoglar-Toste - der explizit Ansehen wie ein Aristokrat besaß, nicht aber die entsprechende Genealogie -, verwaltet und regiert nach dem Tod des Königs gemeinsam mit ihrem Sohn Emundi einen Teil Schwedens, über den anderen Teil herrscht ihr Sohn Olafr konongr.<sup>4</sup>

In weiteren hochmittelalterlichen, nun wiederum isländischen Zeugnissen, die von einheimischen mythischen - d. h. überirdischen und überzeitlichen - Konstellationen berichten, werden *Riesinnen* wie *Gerðr Gymisdóttir* und *Skaði Þjazadóttir*, Nachkommen berühmter Riesengeschlechter, als Repräsentanten des Typs der angesehenen und wohlhabenden 'Quasi-Aristokratin' mit Erbenspruch auf die Territorien und alle weiteren Ressourcen beschrieben.<sup>5</sup> Während Gerðr nach eigener Aussage die Verfügungsgewalt über die väterlichen Güter hat und nach dem Tod des Wächters bzw. Hirten ("*hirðir*"), der wohl ihr Bruder war, als Alleinerbin hinterbleibt, hat Skaði der Überlieferung zufolge ihr Vatererbe bereits angetreten. Beide Akteurinnen stellen ihr heroisch und kämpferisch stilisiertes Potential im Rahmen der eigenen Möglichkeiten entschlossen unter Beweis und sind, aus noch detaillierter darzulegenden Gründen, als Partnerinnen für männliche Götter von hohem sozialem Wert.<sup>6</sup> Die Riesin Gerðr agiert in den *Skírnismál*<sup>7</sup> (in der *För Skírnis*, um 1200, folgt man der Datierung Heinz Klingenberg<sup>8</sup>), und paraphrasiert in Snorris *Gylfaginning*<sup>9</sup>

<sup>1</sup> Es sei darauf hingewiesen, daß die "Prinzessin" bzw. Aristokratin hier wohl nicht in einem eindeutig feudalen, 'zentralistischen' Kontext auftritt.

<sup>2</sup> Die Schreibweise der Namen und Namensformen entnehme ich der Ausgabe der *Ólafs saga hins helga* a. a. O., 1982, S. 249 ff. (Register, I. Personennamen).

<sup>3</sup> Vgl. Kapitel I, 1; zur Orientierung vgl. erneut Lexikon der altnordischen Literatur a. a. O., S. 268 ff. (*Ólafs saga hins helga*).

<sup>4</sup> Vgl. *Ólafs saga hins helga* a. a. O., 1982, S. 36, 9-16 (Text), S. 37, 10-16 (Übers.); gemeint ist hier Olaf hinn svænske (Eiríksson) Syiakonongr (vgl. zu den Schreibweisen, wie gesagt, Register, I. Personennamen, S. 249 ff.).

<sup>5</sup> Vgl. Näheres weiter unten in diesem Abschnitt, und mit anderem thematischem Schwerpunkt Kapitel V, 4.

<sup>6</sup> Auf den 'sozialen Wert der Frau' gehe ich im Folgenden ein.

<sup>7</sup> Vgl. *For Skírnis*. In: Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern, hg. v. G. Neckel, Bd. I, 4., umgearb. Aufl. v. H. Kuhn, Heidelberg 1962, S. 69-77. Vgl. *Das Skírnirlied*. In: Die Edda. Götterdichtung, Spruchweisheit und Heldengesänge der Germanen. Vollst. Ausg. in der Übertr. v. F. Genzmer, eingel. v. K. Schier, 6., durchges. Aufl., Köln 1987, S. 69-74; vgl. Klaus von See u. a.: Kommentar zu den Liedern der Edda, Bd. 2: Götterlieder, Heidelberg 1997, S. 45-65 (Einleitungskomm.), S. 66-151 (Stellenkomm.); außerdem diess. a. a. O., 1993.

<sup>8</sup> Vgl. Heinz Klingenberg: *För Skírnis*: Brautwerbungsfahrt eines Werbungshelfers. In: *Alvíssmál*. Forschungen zur mittelalterlichen Kultur Skandinaviens 6, Berlin 1996, S. 21-62, bes. S. 39 ff. (zur Datierung).

<sup>9</sup> Vgl. *Gylfaginning*. In: Edda Snorra Sturlusonar, hg. v. F. Jónsson. Sigurður Kristjánsson, Reykjavík 1907, S. 11-107.

(1220er Jahre). Die Handlungsweisen der Riesin Skaði nach der Erschlagung ihres Vaters Þjazi seitens der Æsir sind Thema z. B. in Snorri Sturlusons *Skáldskaparmál* (um 1220); Snorri verweist hier auf das Gedicht *Haustlöng*.<sup>1</sup>

Eine Spielart des Musters, das die Interessen und auch die Fähigkeiten der Götter beschreibt, von weiblicher Seite verwahrte Vermögen der Riesen an sich zu nehmen, stellt die Beziehung Óðinns und Gunnlöðs dar. *Gunnlöð, die Tochter des Riesen Suttungr*, tritt etwa in den *Skáldskaparmál*<sup>2</sup> (um 1220) auf. Hier fungiert die junge Riesin Gunnlöð, Tochter eines der mächtigsten Riesen, in Abwesenheit ihres Vater, im Inneren des Berges *Hnitbjörg* als Vertreterin und Verwalterin einer wichtigen Ressource der Riesen, des *Skaldenmets*.<sup>3</sup> Die Entschlossenheit, ihrer Aufgabe gerecht zu werden, reicht letztlich nicht aus, um gegenüber der listenreichen, werbenden und sexuellen Intervention Óðinns zu bestehen; er vermag das 'Kulturprodukt' *Skaldenmet* dauerhaft in den Besitz der Æsir zu bringen.

Das Spektrum von mythisch-überzeitlichen Begebenheiten in altisländischen heroischen Lieder- und Sagen-Berichten des 12. oder 13. Jahrhunderts beinhaltet, neben den im allgemeinen erfolgreich von männlichen *Göttern* initiierten Verbindungen mit weiblichen *Riesen*, den regelmäßig ohne nachhaltigen Erfolg von männlichen *Riesen* unternommenen Raub weiblicher Gottheiten im Versuch, die betreffende Frau, deren Fähigkeiten und Beziehungen auf Dauer zu gewinnen und nutzen zu können.

Einen *Frauenraub* im engeren Sinne begeht Skaðis Vater Þjazi. Der *Riese* entführt die *Göttin* Iðunn. Ihr Attribut, die elf goldenen Äpfel,<sup>4</sup> verhinderten bis dato ein Altern der Götter. Konsequenzen dieses Frauenraubs in Snorris *Skáldskaparmál* sind die Rückholung Iðunns und die Tötung Þjazis durch die Æsir.<sup>5</sup> Ähnlich erfolglos und dabei mit vergleichsweise weniger subtiler Raffinesse bemüht sich der *Riese* Þrymr in der *Þrymskviða* (12./13. Jahrhundert) um die Gewinnung der *Göttin* Freyja.<sup>6</sup> Þrymr fordert im Tausch gegen den zuvor entwendeten Hammer, den er sich in einer Art Raubzug vom vorübergehend nachlässigen Gott Þórr in einem unbeobachteten Moment aneignet, also gegen das gleichsam existentielle Attribut des Gottes, die Göttin als Braut ein. Freyja wird dem Riesen zunächst überstellt, doch sie kann schließlich von den Göttern, vertreten durch Þórr und Loki, zurückgewonnen werden.<sup>7</sup>

Der Wunsch einer - für den heutigen Betrachter eher persönlich bzw. intim erscheinenden - *sexuellen* Beziehung mit der Frau korreliert im Kontext der

<sup>1</sup> Vgl. dazu Kapitel V, 4.

<sup>2</sup> Vgl. *Skáldskaparmál* 1, a. a. O., 1907, S. 108-294, bes. S. 114 ff.; sie wird auch etwa genannt in *Hávamál* 13. In: Edda. Die Lieder des Codex Regius [...], 1962, S. 17-44, bes. S. 19.

<sup>3</sup> Vgl. dazu M. Clunies Ross a. a. O., 1994, etwa S. 83, S. 100, S. 117 und S. 216; vgl. etwa Lexikon der germanischen Mythologie, hg. v. R. Simek, Stuttgart 1984, bes. S. 355 ff. (Skaldenmet).

<sup>4</sup> Vgl. zu diesem Motiv K. von See u. a., a. a. O., 1997, S. 98 ff.

<sup>5</sup> Vgl. *Skáldskaparmál* 1, a. a. O., 1907, bes. S. 109 ff.; vgl. dazu auch M. Clunies Ross a. a. O., 1994, S. 115 ff.

<sup>6</sup> Vgl. *Þrymskviða*. In: Edda. Die Lieder des Codex Regius [...], 1962, S. 111-115; zudem K. von See u. a., a. a. O., 1997, S. 509-526 (Einleitungskomm.), S. 527-575 (Stellenkomm.).

<sup>7</sup> Vgl. M. Clunies Ross a. a. O., 1994, etwa S. 108 ff.

herangezogenen altnordischen Gattungen offenbar mit der Bedeutung der *sozialen* Beziehung, die mit der sexuellen Verbindung einhergeht, d. h. die mit ihr, für alle erkennbar, etabliert wird. Dazu sei betont, daß sich nicht allein durch die rechtsgültig vereinbarte und geschlossene Ehe ebenbürtiger Partner Verbindlichkeiten ergeben, sondern auch durch sexuelle Verhältnisse, und zwar auch dann, wenn sie auf Übergriffe, etwa auf den Raub der Frau, zurückgehen.<sup>1</sup> Die in sexuellen sowie sozialen Konstellationen faktisch geschaffenen Relationen, die in den diskutierten Sozialstrukturen also über die Frau als Repräsentantin ihrer Verwandtengruppe hergestellt werden, können von ihren Angehörigen folglich, je nach Zusammenhang, intendiert, toleriert oder umgekehrt nicht akzeptiert und als Eindringen in das Netzwerk und die Ökonomie der Partei gewertet werden. Der letztere Fall tritt häufig dann ein, wenn ein Bewerber, der ein insgesamt zu geringes Renommee besitzt, als daß er Aussicht auf die Zuerkennung der Frau als Braut von seiten ihrer einflußreicheren männlichen Vertreter hätte, die Frau statt dessen entführt. Damit entsteht ein Problem für ihre Verwandten. Sie gelten, da sie ihren 'Besitz', wie alle erkennen können, nicht zu schützen vermochten, als handlungsunfähig und tragen dadurch einen sozialen 'Makel', ein Ehrdefizit, davon. Sofern es gelingt, die Frau zurückzuholen und die Schädigung auszugleichen, etwa indem der Brautraüber getötet wird, gilt die Ehre der Gruppe und zugleich auch der 'soziale Wert' der Frau als wiederhergestellt.

Neben den *sozialen* Konnotationen sind in den zitierten altnordischen Genres regelmäßig zudem die *existentiellen* Funktionen interessant, die Frauenfiguren wie beispielsweise Iðunn und Freyja charakterisieren, um vorab nur zwei repräsentative Akteurinnen - hier der überirdisch-mythischen Sphäre - zu nennen: Die Attribute Iðunns aus dem Geschlecht der Æsir symbolisieren Jugend, Fruchtbarkeit und (mittelbar) lebenspendende Potenzen einerseits, beziehungsweise Alter, Sterben und (mittelbar) lebennehmende Konsequenzen andererseits. Freyja steht,<sup>2</sup> gerade als Vertreterin der Gruppe der als Fruchtbarkeitsgötter geltenden Vanir, auch ihrerseits für die Fruchtbarkeit, für die reproduktiven Potentiale und für die Kontinuität des Lebens (bzw. existentieller sozialer Prozesse), und sie verkörpert zugleich kriegerische und auch todbringende Kompetenzen:<sup>3</sup> "(I)t is Freyja who is most often the object of attempts by alien beings to abduct the gods' women".<sup>4</sup>

Durch den Vergleich gattungsspezifischer Weiblichkeitstypen - auch wenn sie bislang erst in relativ groben Zügen skizziert worden sind - wird also ein eigentümlicher Kontrast deutlich. Die in der Regel passiven oder lediglich ausnahmsweise aktiven, aber dabei nicht selten negativ beurteilten Frauen (insbesondere, aber nicht ausschließlich) in den *zeitgenössischen Sagas*, die von der hochmittelalterlichen isländischen Geschichte erzählen, kontrastieren den Varianten der weiblichen sozialen Rolle und Funktion in den *Isländersagas* und *Vorzeitsagas*, in der *Heldensage* und im *Mythos* bzw. in den *Mythos-Paraphrasen*. Diese zeigen die Frau vielfach, oft von vornherein oder aber

<sup>1</sup> S. o., Kapitel III, 3, mit eingehender Diskussion.

<sup>2</sup> Vgl. einleitend Lexikon der germanischen Mythologie a. a. O., 1984, bes. S. 106 f. (Freyja).

<sup>3</sup> Vgl. etwa *Grímnismál* 14. In: Edda. Die Lieder des Codex Regius [...], 1962, S. 57-68, hier S. 60; vgl. außerdem M. Clunies Ross a. a. O., S. 256 f.; im übrigen verweise ich auf Kapitel V, 4.

<sup>4</sup> M. Clunies Ross a. a. O., 1994, S. 107.

durch den Erzählverlauf begründet, als Handlungssubjekt: Entsprechend werden in den *Isländersagas* die Potentiale der Töchter von Großbauern als *Rächerin*, die offensichtlich leicht zu motivieren sind, stereotyp und letztlich zugunsten des Gemeinwesens eingesetzt (z.B. Þórdís Egilsdóttir). Charakteristisch für die *Vorzeitsagas* sind die Aktivitäten der Häuptlings- oder Königs-Töchter als *Schildmädchen* oder *Walküre* (z.B. Hervör Angantýrsdóttir oder Brynhildr Buðladóttir), und *legendarische historisierte Erzählungen* kennen stellvertretende und dabei dominante Regentinnen als *Königswitwe* und *-erbin* (z.B. Sigríð en storraða Tostadóttir, d.h. Tochter von Skoglar-Toste). Die *Heldensage* erzählt von der Frau als *Rächerin* (z.B. Guðrún Gjúkadóttir), und *mythische Erzählungen*, die von überirdischen Begebenheiten und von Figuren wie *Riesinnen* und *Göttinnen* berichten, schildern weibliche Bemühungen, in männlicherseits initiierte soziale Prozesse einzugreifen (z.B. Gerðr Gymisdóttir).

Sämtliche bekannte Akteurinnen, sowohl die der irdischen Sphäre, je nach Gattung in verschiedenen historischen Zeiträumen angesiedelt, als auch die der überirdischen und überzeitlichen Sphäre (die insgesamt weit zahlreicher sind als die hier exemplarisch verzeichneten), koexistierten und 'interagierten' möglicherweise im intertextuellen Diskurs der hochmittelalterlichen bzw. dem Hochmittelalter überlieferten Traditionen, d.h. der historischen und mythischen Erzählschichten und Aspekte, die offenbar aufgegriffen und weiter bearbeitet worden sind.

Die zunächst angedeuteten oder bereits in Ansätzen erläuterten Grundmuster und Frauenfiguren sollen im weiteren für einen ersten Überblick ergänzt und zusammengefaßt und anschließend vertieft werden.

#### -> Resümees zur Typologie weiblicher Aktivitäten

Junge unverheiratete und (relativ) junge verwitwete Frauen agieren im (spezifizierten) Bedarfsfall regelmäßig in der männlichen sozialen Rolle, und zwar in der Regel bis zum Zeitpunkt ihrer - gegebenenfalls neuerlichen - Heirat. Das hinter diesem sich erzählerisch manifestierenden sozialen Mechanismus aufscheinende Prinzip erinnert in struktureller Hinsicht unter anderem an das *Turandot-Motiv*,<sup>1</sup> das in der Geschichten- und Märchensammlung *Tausendundein Tag* bezeugt ist.<sup>2</sup> Ebenso wenig wie die Prinzessin Turandot,

<sup>1</sup> Dieser ursprünglich orientalische Stoff von der "männermordenden Prinzessin" erscheint zum ersten Mal in dem Epos *Haft paikar* (Sieben Schönheiten) des persischen Dichters Nezami (um 1140-1209) und gelangte zu Beginn des 18. Jahrhunderts über eine französische Bearbeitung der Erzählungssammlung *Tausendundein Tag* (*Les mille et un jours*) nach Europa; vgl. KLL, Bd. VI, Zürich/ München 1971, S. 3200-3202 (*Turandot*, M. Strauß); vgl. Christine Goldberg: *Turandot's sisters. A study of the Folktale AT 851*, Garland Publishing, New York/ London 1993, bes. S. 27 ff.; sie paraphrasiert hier die Erzählung um Turandot.

<sup>2</sup> Die umfangreiche Sammlung *Tausendundeine Nacht*, arabisch *Alf Laila Wa-Laila*, basiert auf der vom Indischen ins Persische übersetzten Märchensammlung *Hazar afsana* (*Tausend Nächte*) aus dem 8. Jh., die im 10. Jh. ins Arabische übertragen wurde; in dem Maße, in dem die Araber mit den verschiedenen Kulturen ihres Reiches in Berührung kamen, wurde die Sammlung bearbeitet, abgewandelt oder ergänzt. Die zahlreichen Texte sind verbunden durch eine Rahmenerzählung: König Schehriyar von Samarkand läßt jeden Tag eine Frau töten, die er zuvor entjungfert hat, um sich auf diese Weise für den Betrug seiner Ehefrau zu rächen. Schehrezade, der Tochter des königlichen Wesirs, gelingt es, mit ihren

d.h. die "Tochter des Turan",<sup>1</sup> alliiert sich die in diesem Abschnitt berücksichtigten Protagonistinnen auf Anhieb oder sogleich aus freien Stücken. Weder die aus einer mächtigen Großbauern-Sippe hervorgehende *Genetrix und Rächerin* Þórdís, das von einer angesehenen Sippe abstammende *Schildmädchen* Hervör und die schwedische *Königswitwe* Sigríð, noch die *Königstochter* und *Walküre* Brynhildr oder die *Riesin* Gerðr, die einem machtvollen Riesengeschlecht angehört, gedenken, sich unter ihrem 'sozialen Wert',<sup>2</sup> der sich aus der renommierten Abkunft, aus der entsprechenden Sozialisation und aus dem Verhaltenskodex jeder der potentiellen Ehefrauen ergibt, zu verheiraten.

Offenkundig existiert folglich eine Grundstruktur, die dabei in den verschiedenen Kulturen mit unterschiedlichen Akzenten ausgestaltet wird. Zunächst scheint es, als wolle sich die Frau in diesen Konstellationen - d.h. die in der Regel junge Frau, denkt man an die einflußreiche Aristokratin Turandot des Orients oder an die als engagiertes Schildmädchen dargestellte Brynhildr des Nordens<sup>3</sup> - mit keinem Mann verbinden und verheiraten. Am Beispiel der Turandot manifestiert sich das Muster in der Weise, daß die Königstochter regelmäßig jeden um sie werbenden Bräutigam als inadäquat und unliebsam qualifizieren kann, sobald er, wie stereotyp der Fall, ihre Rätsel nicht zu lösen vermag und damit seine - von der Frau herbeigeführte - Tötung veranlaßt wird.<sup>4</sup> Auch im Falle der Brynhildr selektiert die Frau, allerdings in diesem Kontext, indem sie den Interessenten Kraftproben auferlegt. Hier wird also deutlich, daß die Akteurinnen im Prinzip eine Eheschließung ablehnen, die ihren Handlungsspielraum mindestens einschränken oder sogar völlig aufheben würde. Es zeigt sich aber auch, und das ist an dieser Stelle wesentlich, daß die Protagonistinnen unter bestimmten Umständen bereit wären, die Ehe einzugehen, und zwar, je nach kulturellem Kontext, unter verschiedenen Voraussetzungen. Danach sucht Turandot einen außerordentlich intelligenten bzw. den klügsten Mann (den sie bislang offenbar nicht finden kann), während Brynhildr einen außergewöhnlich starken Mann wünscht, bzw. nur *den* einen, stärksten Mann, d.h. Sigurðr (den sie aber nicht bekommen kann). Es entsteht damit, wenn man die Konstellationen - hier im Blick auf die zentrale Thematik notwendig kurz - auf einen Punkt bringen wollte, der Eindruck, als würde die Grundstruktur in diesen beiden Kulturen in der Weise ausgeführt, daß im Osten die Suche nach Intelligenz im Vordergrund steht, während im Westen die Suche nach Kraft entscheidend ist.

---

Geschichten den König derart zu fesseln, daß er ihr das Leben schenkt; vgl. KLL, Bd. I, Zürich/München 1965, S. 429-431 (*Alf Laila Wa-Laila*, M. Roncaglia); vgl. Colin Graham: *The Thousand and One Nights*. In: *Reference Guide to World Literature*, Bd. 2, M-Z, 2. Aufl., Detroit/Michigan 1995, S. 1203 f.; vgl. Harenbergs *Lexikon der Weltliteratur*. Autoren, Werke, Begriffe, Bd. 5, Kuratorium F. Bondy, Dortmund 1989, S. 2813 f. (*Tausendundeine Nacht*, H. Grotzfeld).

<sup>1</sup> Vgl. Chr. Goldberg a. a. O., 1993, S. 31 ff.; sie nennt hier nordische Parallelen, darunter die *Hervarar saga*.

<sup>2</sup> Vgl. 'zum Wert heiratsfähiger Frauen' in vorstaatlichen Gesellschaften etwa U. Wesel a. a. O., 1994, S. 96; vgl. auch Cl. Lévi-Strauss a. a. O., 1993, S. 281.

<sup>3</sup> Auf Brynhildr gehe ich im weiteren ein; sie lehnt eine Heirat - außer mit Sigurðr - ausdrücklich ab.

<sup>4</sup> Vgl. Chr. Goldberg a. a. O., 1993, S. 29 und S. 196.

Auch die bemerkenswerten Akteurinnen der *Isländersagas*, die selbstbewußten Töchter aus den betreffenden traditionsreichen und einflußreichen Geschlechtern, zeigen sich äußerst wählerisch bei der Entscheidung für einen Ehemann. Þorgerðr Egilsdóttir in der *Laxdæla saga* beispielsweise reagiert zunächst mit einer Provokation auf die Werbung des mächtigen Óláfr pái.<sup>1</sup> Ihre Zustimmung zur Eheschließung erteilt sie erst nach einem ausgedehnten persönlichen Gespräch mit Óláfr. Diesen Handlungsspielraum, der ihr vom Vater eingeräumt wird, dürfte sie sich durch ihre (letztlich wohl idealtypischen) Verhaltensweisen erworben haben,<sup>2</sup> und er unterstreicht offensichtlich den - männlicherseits zuerkannten - 'Wert' der Frau als Kontinuität gewährleistende soziale Instanz. Dabei bedingen einander nach meinen Erkenntnissen ein 'sozialer Wert' der Frau, der sich (nicht allein, aber wesentlich) auf die Möglichkeit der Reproduktion mit ihren gesellschaftlichen sowie ökonomischen Konnotationen bezieht, und ein 'abstrakter Wert' der Frau als (potentielle) Stammutter und Gründungsmutter.<sup>3</sup> Die eingehende 'Prüfung' des potentiellen Bräutigams durch die Frau hat im skizzierten Zusammenhang wohl nicht zuletzt den Sinn, die potentiellen Risiken, die mit einer Allianz einhergehen, zu minimieren - darunter etwa die Gefährdung infolge der Überschreitung von Grenzen sozialer Teilnetzwerke bei der Heirat.<sup>4</sup>

Ähnlich wie Þórdís sichert Hervör Angantýrzdóttir in der *Hervarar saga ok Heiðreks konungs*<sup>5</sup> den Bestand des hohen Ehrpotentials und der genealogischen Linie ihrer väterlichen, (nach dem geschilderten Verfahren) patrilinearen Sippe. Sie tut dies, indem sie, der einzige lebende weibliche Vertreter ihrer Abstammungsgruppe, sich als weiblicher Krieger und als weiblicher Repräsentant ihrer Lineage in der Funktion als "surrogate son"<sup>6</sup> bewährt. Hervör erringt das traditionsreiche, die legendären Taten ihrer Ahnen geradezu ausdrückende 'Familienschwert' *Týrfingr*, das sie später - schließlich in der Position als Ehefrau und Mutter und in sozialer Hinsicht vergleichsweise passiv, ohne daß nähere Erläuterungen zu etwaigen Motivationen für die Heirat explizit geliefert würden - an ihren Sohn weitergeben wird.<sup>7</sup>

In anderen Manifestationen des Erzählmusters sorgen einflußreiche Frauen - wie zitiert, etwa a) Sigríð en storraða, Tochter des Skoglar-Toste, b) Brynhildr Buðladóttir und c) Guðrún Ósvífrsdóttir - für den Tod des Mannes, den sie ihrerseits prinzipiell als adäquaten Ehemann akzeptiert hätten, der sich jedoch der Verantwortung für die vorab mit der Frau verbindlich getroffene Vereinbarung entzieht und sich so des Vertragsbruches schuldig macht. Das Scheitern der - sozusagen 'halboffiziellen', zwischen Frau und Mann abgemachten und dabei sicherlich allgemein bekannten - Allianzpläne führt zum weiblicherseits initiierten 'Sterben-Müssen' der betreffenden Männer, d.h. a) von

<sup>1</sup> Vgl. *Laxdæla saga* a. a. O., Kap. 23, bes. S. 65.

<sup>2</sup> Davon wird noch zu sprechen sein, vgl. Kapitel V, 3.

<sup>3</sup> Vgl. Kapitel V, 3.

<sup>4</sup> S. o., Kapitel III, 3c.

<sup>5</sup> Vgl. *Heiðreks saga. Hervarar saga ok Heiðreks konungs*, a. a. O., 1924.

<sup>6</sup> S. o., C. J. Clover a. a. O., 1993, bes. S. 369 f.

<sup>7</sup> Vgl. eingehend Kapitel V, 4.

Haralldr hinn grænске in der *Ólafs saga hins helga*,<sup>1</sup> und in der *Ólafs saga Tryggvasonar*<sup>2</sup> zusätzlich von Óláfr Tryggvason, b) von Sigurðr Fáfnisbani in der *Völsunga saga*<sup>3</sup> und c) von Kjartan Ólafsson in der *Laxdæla saga*.<sup>4</sup>

Die aktiven Protagonistinnen nehmen danach (und nach diesem Modus) ihre Angelegenheiten, die zugleich die Sache der betreffenden Angehörigen sind, selbst - und dabei trotz allem deutlich an patriarchaler Norm orientiert und von dieser akzeptiert - in die Hand. Solche weiblichen Spielräume bestehen - im Prinzip, aber nicht allein - dann, wenn entweder die männlichen Repräsentanten und Verwandten der Frau nicht (mehr) am Leben sind, oder wenn ihr von männlicher Seite außerordentliche Befugnisse eingeräumt werden, die sie zum Subjekt sozialen Handelns und in einen Status erheben, der ihr ähnlichen Aktionsradius gewährt, wie ihn ihre männlichen Rechtsvertreter besitzen. Existieren männliche Verwandte der Frau nicht oder nicht mehr, agiert die Frau selbständig und selbstbestimmt, zugunsten der Kontinuität der materiellen wie immateriellen 'Errungenschaften' ihrer Abstammungsgruppe, in der männlichen Geschlechterrolle. Sie fungiert in diesem - gleichermaßen sozialen und erzählerischen - Grundmuster als 'Variable' der genealogisch und sozial relevanten Position des 'fehlenden' männlichen Verwandten, und zwar in der Regel solange, bis sich ein Mann als ihr Bräutigam bewährt, dadurch als adäquat akzeptiert wird und somit die Frau und ihre (materiellen wie immateriellen) Potentiale 'erringt'.

Mit vollzogener Eheschließung kehren die bis dahin als soziale Subjekte agierenden Frauen im allgemeinen, gemäß den Standards der weiblichen Rolle in der männlich dominierten Gesellschaft - wieder, oder erstmals, oder auch temporär - in die Rolle als Objekt männlichen sozialen Handelns zurück. Diese 'Korrektur', die den Sozialstatus der aktiven, sozial wirksam aus der männlichen Genderrolle heraus eingreifenden Frau erfaßt, bezieht sich umfassend auf heroische Imaginationen des Weiblichen, die für bestimmte Gattungen typisch sind: Wesentlich sind hier, wie gesagt, die charakteristische rachefordernde *Isländerin*, das kriegerisch aktive *Schildmädchen*, die einflußreiche, stolze und Ehrverletzungen konsequent ahndende *Königswitwe* und *Regentin*, die begüterte streitbare *Königstochter* und die zur Rache entschlossene *Tochter des Riesen* aus bedeutender Sippe.

Diese weiblichen Typen sind also gekennzeichnet durch ihr Engagement als soziales Subjekt, die Übernahme der männlichen Geschlechterrolle und die letztendliche Zurücknahme dieser aktiven, vielfach kriegerischen Rolle. Der damit umrissene Erzählkomplex ist demnach regelmäßig anzutreffen in den

<sup>1</sup> Vgl. *Olafs saga hins helga* a. a. O., 1982, S. 36, 25-28 (Text) bzw. S. 37, 31-33 (dt. Übers.). Vgl. *Ólafs saga Tryggvasonar* a. a. O., Kap. 43, S. 288 f.; vgl. *Die Geschichte von König Olaf Tryggvissohn* a.a.O., Kap. 43, S. 249 f. In der *Ólafs saga Tryggvasonar*, Snorri Sturlusons Version der Olafssage in der *Heimskringla*, ist die Episode um Sigríðr und Haraldr inn grenski ebenfalls Thema, und zwar in einer anderen Version als in der *Olafs saga hins helga*.

<sup>2</sup> Vgl. *Ólafs saga Tryggvasonar* a. a. O., Kap. 112, S. 368; vgl. *Die Geschichte von König Olaf Tryggvissohn* a. a. O., Kap. 112, S. 316.

<sup>3</sup> Vgl. *Völsunga saga* a. a. O., 1983, Kap. 32, S. 110; vgl. *Die Saga von den Völsungen* a. a. O., 1997, Kap. 32, S. 94 f.

<sup>4</sup> Vgl. *Laxdæla saga* a. a. O., Kap. 49, S. 154; vgl. *Die Geschichte von den Leuten aus dem Lachwassertal* a. a. O., Kap. 49, S. 161.



Versionen des Brautwerbungs-Schemas, das eher mutig-entschlossen in das Geschehen eingreifende (anstelle von passiven) Frauenfiguren kennt. Die jeweils besondere Weiblichkeitstypik erscheint dabei im betreffenden - je nach Zusammenhang mehr oder weniger konsequent oder aber fragmentarisch ausgeführten - Brautwerbungs-Strukturmuster. Gemäß den Normen der Gattung - d. h. im hier berücksichtigten Querschnitt der Genres, die das Muster, wie mir scheint, durchgängig bezeugen - kann die Frau von märchenhaften, phantastischen, mythischen oder auch gesellschaftlich bzw. historisch plausiblen Zügen umgeben sein. In autochthonen Genres des Nordens treten Akteurinnen auf, die von der weiblichen in die männliche Genderrolle wechseln und deren Position als 'surrogate male' später 'korrigiert' wird. Diese Prozesse um die Frau, die in den Texten stereotyp vorzufinden und in den erzählerischen Sozialsystemen offenbar institutionalisiert sind, weisen strukturelle Parallelen zu gesellschaftlichen Funktionen der Frau auf, die sich in vorstaatlichen Gesellschaften regelmäßig beobachten lassen.

Meiner Hypothese zufolge ist also das in seinen einzelnen Ausformungen spezifische und dabei in seinem Grundmodell offenbar weit verbreitete weibliche Rollenmuster als 'surrogate male' den originär isländischen (sowie weiteren norrönen) Erzähltraditionen inhärent. Das Muster des Weiblichen scheint bereits in älteren Erzählschichten verankert zu sein, und es ist zudem im Vorigen zweifelsfrei als ein in vorstaatlichen Gesellschaften typischer Modus praktischer und tendenziell auch projektiver bzw. imaginativer Funktionen der Frau identifiziert worden. Die Frau als 'Ersatzmann' stellt eine zentrale soziale Institution dar, vor allem etwa bei der Heirat und/oder Erbschaft - wie zum Vergleich anhand der in ethnologischen Studien sogenannten "Gynaegamie" im Detail (und, bezogen auf altisländische Zeugnisse, unter Vorbehalt) ausgeführt worden ist.<sup>1</sup> Nicht zuletzt sei an die Analyse entsprechender Passagen in der Rechtskompilation *Grágás* angeknüpft, die ergab, daß der Mechanismus des weiblichen Geschlechterrollen-Tausches wohl eine wesentliche rechtliche und soziale Funktion - auch - im Altisländischen repräsentiert.<sup>2</sup>

Darf damit insgesamt definitiv von einer strukturellen Identität der imaginativen Zeugnisse des sozialen Prinzips Geschlechterrollen-Tausch einerseits ausgegangen werden, und der in verschiedenen gesellschaftlichen Wirklichkeiten sinnfälligen analogen Praktiken andererseits? Handelt es sich bei den (schriftlich oder mündlich) beschriebenen Prinzipien um allgemeine Sozialstrukturen in menschlichen Gemeinschaften, die als gängige Praxis im kulturellen Querschnitt gelten dürfen? Die bislang präsentierten Erkenntnisse dieser Untersuchung beinhalten jedenfalls den Verweis u. a. auf die Existenz einer ursprünglichen, 'archaischen' Struktur des Denkens und Daseins des Menschen in der Gemeinschaft mit anderen Menschen. Dieses Muster dürfte den gemeinsamen Erfahrungen und Wahrnehmungen sowie grundsätzlichen praktischen Erfordernissen und Tatsachen im menschlichen Leben entspringen. Fraglos aber erhielt und erhält dabei dieses Muster allerdings im jeweiligen soziokulturellen und historischen Kontext seine besondere Ausprägung.

<sup>1</sup> S. o., Kapitel III, 4a.

<sup>2</sup> S. o., insbes. Kapitel III, 4a und 4d.

\* Spezifikationen des 'strong-woman'-Typs und des weiblichen 'Genderrollen-Transfers' im Brautwerbungs-Kontext:

-> Das *Schildmädchen* und die *Walküre* Brynhildr in der phantastischen *Vorzeitsage*

Die *Fornaldarsögur*, die auf die (in der Gattung stilisierte) autochthone nordische Vorzeit rekurrieren und dabei konzeptionell der zeitgenössischen europäischen Literatur im Hochmittelalter nahestehen, lassen - vielleicht aufgrund der zeitlichen Entfernung der thematisierten "*fornöld*" zur isländischen Realität im 13. und frühen 14. Jahrhundert und sicherlich aufgrund ihrer Gattungsintention - dem Märchenhaften, Phantastischen und Exorbitanten weit größeren Raum als die von der unmittelbar vorangegangenen Besiedlungszeit erzählenden und mit 'Alltagsrealismus' und entsprechend mit 'Wahrscheinlichkeit' ausgestatteten *Isländersagas*.

In den *Fornaldarsögur* artikuliert sich das aktive, mit männlichen sozialen Funktionen und Charakteristika ausgestattete *Schildmädchen*. Ungeachtet aller stofflichen, thematischen und formalen Unterschiede der Genres, hier speziell hinsichtlich der jeweils typischen Darstellung des Weiblichen, weist das kämpferische *Schildmädchen* strukturelle Parallelen zu der *Rächerin* auf, wie sie die sich historisch gebenden und plausibel erscheinenden *Isländersagas* kennen. Die *Fornaldarsögur* öffnen sich wohl der Phantastik auch deshalb, weil sie nicht in dem historisch überschaubaren Raum Islands spielen.

In der nordistischen Forschung sind in Einzelanalysen und vergleichenden Ansätzen längst bestimmte Gemeinsamkeiten kriegerischer Frauenfiguren konstatiert worden, die zu der - in der Diskussion noch zu skizzierenden - Auffassung geführt haben, daß solche Entsprechungen eine unmittelbare historische und kulturelle Authentizität dieses Typus indizierten. Dagegen kann meine nähere Untersuchung möglicherweise zeigen,<sup>1</sup> daß sich dessen Realitäts- und Fiktionsgehalt eher über die Deutung der indirekt aussagekräftigen erzählerischen Zeichensysteme, welche die Frauenfiguren umgeben und durch sie getragen werden, erschließen läßt, als darüber, die Bedeutung der Präsentationen des Weiblichen nur im Hinblick auf die 'Oberflächendaten' bzw. auf direkte Aussagen unmittelbar zu erfassen.

Entscheidenden Erklärungswert besitzt in meiner Sicht der Ansatz, sowohl das in der nordischen "*fornöld*" angesiedelte *Schildmädchen* als auch die *Rächerin* der "*söguöld*" als jeweils *eine* Facette des im 13. und frühen 14. Jahrhundert verfügbaren weiblichen Rollenspektrums aufzufassen. Denn damit würden sich das *Schildmädchen* und ähnlich die *Rächerin* als Bestandteile des Kanons weiblicher Typen, Rollen und Funktionen präsentieren, die im isländischen Hochmittelalter interessant waren und entsprechend eingesetzt und tradiert wurden, und die mithin offensichtlich mit dem zeitgenössischen Bewußtsein und den Erwartungen des Publikums korrespondierten.

<sup>1</sup> Vgl. dazu vor allem Kapitel V, 4.

Das in der Nordistik sogenannte *maiden warrior*- und *shield maiden*-Modell beschreibt C. J. Clover. Die (weibliche) *maiden warrior*-Figur sei regelmäßig jung, sie gehe nur zögernd oder gar nicht in die Ehe, kleide und bewaffne sich - zumindest für gewisse Zeit - wie ein Mann und führe ihr Leben wie ein Mann:<sup>1</sup>

"I understand the maiden-warrior theme to be a subtype of the shield-maiden theme. The latter term is used loosely in the literature to refer to any and all women who take up the sword or associate themselves with warfare or merely behave in unfeminine ways, however briefly and for whatever reason. Other subtypes of the shield maiden include the valkyrie, the avenging mother, and the maiden king".<sup>2</sup>

Den kämpferischen weiblichen, dabei sexuell unberührten, unverheirateten Typus kennen *Fornaldarsögur* wie die *Völsunga saga* und die *Hervarar saga*. Auch etwa *Saxo Grammaticus* beschreibt in seinem Werk *Gesta Danorum* (1220er Jahre) solche Akteurinnen in Dänemark. C. J. Clover faßt Saxos Spezifikation zusammen: "There were once women in Denmark who dressed themselves to look like men and spent almost every minute cultivating soldiers' skills (...). They courted military celebrity so earnestly that you would have guessed they had unsexed themselves".<sup>3</sup>

In der *Völsunga saga* nimmt Brynhildr Buðladóttir an der Seite Óðinns die Aufgaben als kriegerische *Walküre* wahr, die, autorisiert durch den *Gott*, für ausgewählte Kämpfer in Schlacht den Sieg erringt. Als sie jedoch eigenmächtig und gegen den erklärten Willen Óðinns zum Ausgang der Schlacht einem der am Kampf beteiligten Könige den Sieg verschafft, greift der Gott gleichsam korrigierend ein. Er nimmt der *Walküre* ihre erfolgreiche kriegerische Rolle und verlangt ihre Heirat.<sup>4</sup> Im Zuge dessen hat er Brynhildr - symbolträchtig genug - die Waffenrüstung abgenommen und sie durch magische Kräfte in Schlaf versetzt. Die einer Verlobung nahekommende Vereinbarung Brynhildrs und Sigurðs - die insofern als inoffiziell gelten kann, als sie nicht öffentlich, nicht vor Zeugen beschlossen und nicht von der Zustimmung der männlichen Repräsentanten der Frau begleitet ist - wird von beiden Beteiligten durch verbindliche Eide bekräftigt: "*Sigurðr mælti: '(...) Ok þess sver ek, at þik skal ek eiga. Ok þú ert við mitt æði.' Hon svarar: 'þik vil ek helzt eiga, þótt ek kjósa um alla menn.' Ok þetta bundu þau eiðum með sér*".<sup>5</sup>

Danach kehrt Brynhildr zum Hof ihres Pflegevaters Heimir zurück. Hier bestätigen Brynhildr und Sigurðr einander später ihre Heiratsabsicht ein weiteres Mal. Vorab war Sigurðr gefordert, seiner Werbung noch einmal Nachdruck zu verleihen, weil er erneut eine - nunmehr symbolische - 'Rüstung' der Frau überwinden mußte: Meines Erachtens stellt die Äußerung Brynhildrs

<sup>1</sup> Vgl. P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1983, S. 68 ff.; er nennt als ein Beispiel die *Hrólfs saga Gautrekssonar*; hier wolle die Prinzessin Þorbjörg ein Mann sein.

<sup>2</sup> C. J. Clover a. a. O., 1986a, S. 36, Anm. 4.

<sup>3</sup> Ebd., S. 35, Anm. 1, mit Literaturhinweisen.

<sup>4</sup> Vgl. *Völsunga saga* a. a. O., 1983, Kap. 21, S. 89 f.; vgl. *Die Saga von den Völsungen* a. a. O., 1997, Kap. 21, S. 72.

<sup>5</sup> *Völsunga saga* a. a. O., 1983, Kap. 22, S. 93; vgl. *Die Saga von den Völsungen* a. a. O., 1997, Kap. 22, S. 76: "Sigurd sprach: "(...) und das schwöre ich, daß ich dich heiraten will; du bist nach meiner Art.' Sie antwortet: 'Dich will ich am liebsten heiraten, und wenn ich unter allen Männern wählen könnte.' Und das bekräftigten sie mit Eiden".

im übertragenen Sinne eine Art 'Harnisch' dar. Sie wendet gegen eine Ehe ein, daß sie eine kämpferische *Schildjungfrau* sei und bleiben wolle: "*Ek em skjaldmær, ok á ek með herkonungum hjálm. Ok þeim mun ek at liði verða, ok ekki er mér leitt at berjask*".<sup>1</sup> Ein drittes Mal, nun offiziell und öffentlich, wirbt Sigurðr - inzwischen bekanntlich durch Zauberei seiner Erinnerungen beraubt und mit Guðrún Gjúkadóttir verheiratet - um Brynhildr, aber jetzt als Stellvertreter für seinen derzeitigen Schwager Gunnarr. Sigurðr trägt, als Bote Gunnarrs, Brynhildrs Vater Buðli und anschließend ihrem Pflegevater Heimir die Werbung des Königs vor. Beide Rechtsvertreter der Frau weisen dabei auf deren Vollmachten für Entscheidungen hin. Brynhildr nimmt deutlich eine Form der männlichen sozialen Rolle als "surrogate son"<sup>2</sup> ein und wirtschaftet in einem eigenen 'Wohntrakt'. Die Männer erwähnen außerdem die nötigen Bewährungsproben des Werbenden, die vor einer positiven Antwort der potentiellen Braut grundsätzlich absolviert werden müßten.

In diesem Werbungs-Zusammenhang dienen die der Zustimmung zu einer Ehe gleichsam 'vorgeschalteten' Herausforderungen insofern der 'Selektion' der Bewerber, als Brynhildr (die bereits im Vorfeld um kommende und nun wirksame magische Manipulationen Sigurðrs am Hof Gunnarrs wußte) ausschließlich den Heros Sigurðr als Partner wünscht. Andernfalls lehnt sie eine Heirat ab, die sie auf die soziale Passivität festlegen, mithin ihre Aktivitäten unterbinden würde.<sup>3</sup> Als nun Sigurðr ein drittes Mal um Brynhildr wirbt, aber in Gestalt und im Interesse Gunnarrs, und sie dennoch Sigurðr zu errahnen glaubt, kann er sich in den Augen der Frau ein weiteres Mal bewähren: "*(Hon ...) fagnar honum vel. þar dvelsk hann þrjár nætr, ok búa eina rekkju. Hann tekr sverðit Gram ok leggir í meðal þeira bert*".<sup>4</sup> Auf ihre Frage nach der Bedeutung dieses Rituals erklärt er - hintergründig, doppelbödig und listig -, er müsse die Vermählung auf diese Weise begehen oder sterben. Auch mit dem symbolischen Vollzug der Ehe aber wird in ritueller Weise eine Bindung etabliert, wo zuvor keine Beziehungen bestanden. Die Zeichenhaftigkeit wird nicht allein, psychoanalytisch gedacht, im Schwert als Phallus-Metapher zu sehen sein, sondern auf der Ebene sozialer Bild- und Sinnhaftigkeit darin, daß durch das Schwert die Braut zeichenhaft aus den bisherigen Konstellationen herausgelöst und von ihrer Verwandtengruppe getrennt wird, um mit anderen gesellschaftlichen Kontexten verbunden und in weitere Verpflichtungsbeziehungen eingebunden zu werden.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> *Völsunga saga* a. a. O., 1983, Kap. 25, S. 96; vgl. *Die Saga von den Völsungen* a. a. O., 1997, Kap. 25, S. 79: "Ich bin eine Schildmaid und habe einen Helm bei den Heerkönigen. Ich muß ihnen helfen, und es ist mir nicht leid zu kämpfen".

<sup>2</sup> C. J. Clover a. a. O., 1993, S. 369 f.; ich erinnere noch einmal daran, daß sie außerdem von "functional sons" spricht, vgl. dies. a. a. O., 1986a, bes. S. 39 ff.

<sup>3</sup> Vgl. *Völsunga saga* a. a. O., 1983, Kap. 29, S. 102; vgl. *Die Saga von den Völsungen* a. a. O., 1997, Kap. 29, S. 85 f.

<sup>4</sup> *Völsunga saga* a. a. O., 1983, Kap. 29, S. 102; vgl. *Die Saga von den Völsungen* a. a. O., 1997, Kap. 29, S. 85 f.: "Sie (...) heißt ihn willkommen. Er blieb drei Nächte dort, und sie teilten das Lager. Er nimmt das Schwert Gram und legt es zwischen ihre Ruhestätten". Vgl. hierzu etwa K. von See: Die Werbung um Brünhild. In: *ZfdA* 88, 1957, S. 1-20 (Wiederabdruck in: Ders.: *Edda, Saga, Skaldendichtung. Aufsätze zur skandinavischen Literatur des Mittelalters*, Heidelberg 1981, S. 194-214).

<sup>5</sup> Vgl. dazu Kapitel III, bes. 3c; vgl. im Blick auf die *Isländersagas* Kapitel V, 2d; in beiden Abschnitten geht es nicht allein um den Übergang der Frau in Gruppe des Ehemannes, sondern auch um das Thema Beischlaf als soziales Ritual.

Nach der Erschlagung Sigurðs durch seine Verschwägerten, initiiert von der letztlich getäuschten und geschädigten Brynhildr zum Schaden der Verwandten ihres Ehemannes Gunnarr, wählt Brynhildr in der *Völsunga saga* ebenfalls den Tod.<sup>1</sup> Sie lehnt zuvor die von Gunnarr schließlich angebotene Bußzahlung ab. Statt dessen läßt sie ihrerseits Gold herbeitragen, das sie den - allerdings zögernden - Anwesenden anbietet. Schließlich stößt sie das Schwert unter den Arm in ihre Brust (und lehnt sich dabei in die Kissen). Brynhildrs soziale Rolle - und zugleich das traditionelle Erzählmuster - haben sich danach gewissermaßen 'erfüllt'. Folglich benötigt die Frau künftig weder Handlungsspielraum noch Güter, die sie, etwa um Loyalitäten zu gewinnen, verschenken könnte. Aus diesem Grunde verschwendet sie, soziologisch gedacht, ihren Besitz geradezu - womit sie ihn, sicherlich nicht absichtslos, zugleich ihren nächsten männlichen Verwandten aus der Hand nimmt und diese so schädigt.<sup>2</sup> Überdies prophezeit Brynhildr bekanntlich auch das Ende der Gjukung (als gewissermaßen den größten Schaden für die Sippe). Zuletzt bezieht sich die Sterbende auf die Verbindung zwischen ihr und Sigurðr, die symbolisch durch das Schwertritual etabliert worden ist. Sie gibt ihre Wünsche für die Scheiterhaufen-Bestattung Sigurðs, seines dreijährigen Sohnes, ihrer selbst und der gefallenen Krieger bekannt: "*Látið þar á milli okkar brugðit sverðr sem fyrr, er vit stigum á einn beð, ok heitum þá hjóna*".<sup>3</sup>

-> Die Königswitwe Sigríð in der legendarischen Königssaga von Ólaf hins helga

Mit dem Muster des *Schildmädchens* läßt sich in struktureller Hinsicht auch der Typ der *Königswitwe* vergleichen, die in die soziale Rolle des Verstorbenen eintritt. Die *Witwe* Sigríð en storraða beispielsweise ist Königin von Gautland,<sup>4</sup> und ihr aktives Verhalten stimmt mit den Normen der im Prinzip patriarchalen Gesellschaft für die männliche - und auch für die weibliche - Geschlechterrolle überein:

In der *legendarischen Ólafs saga hins helga* bietet die *Königswitwe* und Herrscherin Sigríð ihrem Gast König Haralldr (d. h. Haralldr konongr hinn grænske Guðroðarson, dem späteren Vater von Olaf konongr hinn hælgi

<sup>1</sup> Vgl. *Völsunga saga* a. a. O., 1983, Kap. 32 f., S. 108 ff.; vgl. *Die Saga von den Völsungen* a. a. O., 1997, Kap. 32 f., S. 93 ff.

<sup>2</sup> Man vergleiche diese Situation mit der im *Nibelungenlied*, vgl. *Das Nibelungenlied* 1. Teil, a. a. O., 1984, und *Das Nibelungenlied* 2. Teil, a. a. O., 1985: Hagene nimmt der Witwe Kriemhilt den "hort", ihre "morgengäbe" (Str. 1118), um ihren Handlungsspielraum zu begrenzen (bes. Str. 1125, 1127, 1128, 1130, 1131 f., 1137, 1140), nachdem sie sich durch Geschenke bereits Unterstützung zu sichern vermochte. Die anvisierte Rache für die Erschlagung Sifrits erscheint möglich, weil Ruedegêr eine verbindliche Zusage gemacht hat, sie stets zu unterstützen (etwa Str. 1151, 1153, 1199, 1231), und daß sie bei Etzel immer über genügend Besitz verfügen kann (Str. 1255-1260, 1270-1284). Am hunnischen Hof schließlich motiviert Kriemhilt durch Geschenke die Krieger zum Kampf (Str. 1900, 1906 ff., 2129 f.), speziell zum Angriff auf Hagene, für den sie ein Kopfgeld aussetzt (Str. 1764 f., 2025).

<sup>3</sup> *Völsunga saga* a. a. O., 1983, Kap. 33, S. 112; vgl. *Die Saga von den Völsungen* a. a. O., 1997, Kap. 33, S. 97: "Laß dort zwischen uns ein gezogenes Schwert liegen, wie damals, als wir das Brautbett teilten und versprachen, Mann und Frau zu werden".

<sup>4</sup> Vgl. *Olaf saga hins helga* a. a. O., 1982, S. 123 ff.

Haralldr<sup>1)</sup> im Anschluß an die buchstäblich fürstliche Bewirtung an, mit ihr die Nacht zu verbringen.<sup>2</sup> Ein Angebot, das nicht etwa direkt oder indirekt, wie christliche Moralität hineindeuten könnte, moralische und sexuelle 'Lasterhaftigkeit' oder Promiskuität bedeutet oder umgekehrt als das im engeren Sinne Interesse der Königin an einer Ehe mit Haralldr aufgefaßt werden müßte. Relevant ist, wie der Erzählverlauf bestätigt, die symbolische Geste mit positiven Konnotationen, mithin das Zeichen, das zu geben eines Herrschers (als Gastgeber) geziemt und das zu akzeptieren eines Herrschers (als Gast) würdig ist: Dem angesehenen Gast wird alle Ehre erwiesen, indem ihm bei seiner Bewirtung umfassend das angeboten wird, was der Haushalt zur Verfügung hat, ungeachtet der Belastung dieses Haushaltes des Gastgebers.<sup>3</sup> Die Spezifikation von J. Jensens illustriert dies:

"Der allgemeinste, in allen Kulturen vorkommende Ereignistyp ist der Aufwand für Gäste des Hauses. In aller Regel werden dann ausgewählte Speisen und sonstige Dinge von Wert und hoher, symbolischer Bedeutung (...) mobilisiert. (...) Es geht stets um Anlässe, die den sozialen Zusammenhalt von Verwandtschaftsgruppen, Dorfgemeinschaften, Kultgemeinschaften, politischen Einheiten u. a. fördern und demonstrieren. Es zeigt sich immer wieder, daß der reine Nutzeffekt des Konsums durch die kulturspezifischen Wertsetzungen in außerordentlicher Weise akzentuiert wird".<sup>4</sup>

Die besondere Würdigung des Eingeladenen seitens des - hier weiblichen - Herrschers läßt sich daran ablesen, daß Sigríð aus der männlichen Geschlechterrolle heraus (als weiblicher Regent) bereit ist, Haralldr die angesehenste Frau ihres Gefolges, also sich selbst, für die Nacht an die Seite zu geben. Mit diesem Anerbieten wird die persönliche Ehre (in diesem Beispiel) Sigríðs dabei in keiner Weise minimiert, ihre soziale und moralische Integrität bleibt unangetastet. Vielmehr artikuliert sich mit diesem nach heutigen Maßstäben eventuell befremdlichen Angebot des Beischlafs mit einer zum Haushalt gehörenden Frau ein traditionelles soziales Ritual,<sup>5</sup> das als Investition des Hausherrn bezeichnet werden darf. Gleichzeitig gewährleistet dabei der Beischlaf des weiblichen Haushaltsmitglieds des Wirtes mit einem angesehen (eventuell, wie hier, aristokratischen) Besucher im Sinne des Normen- und Wertekodex nicht nur einen Ehrzuwachs und die Etablierung einer Loyalitätsbeziehung zum Vorteil des Gastgebers und dessen Verwandtengruppe - was stets der Fall ist bei idealtypischer Bewirtung und Belastung des Haushaltes für Gäste. Die Institution des 'Beischlafs als soziales Ritual' geht in diesem Sinne unbedingt mit soziopolitischem Kalkül des 'Investors' einher. Das liegt nicht zuletzt daran, daß das Ritual Ehre und Loyalitäten - eben (unter anderem) durch das Einsetzen der weiblichen Angehörigen zugunsten ihrer gesamten Gruppe - gerade auch dann in maximierter Form gewährleistet, wenn es zu Schwangerschaft und Geburt eines (idealerweise männlichen) Kindes

<sup>1</sup> Ich weise, um Mißverständnisse zu vermeiden, erneut darauf hin, daß ich die Schreibweise der Namen und Namensformen übernehme von ebd., bes. S. 249 ff.

<sup>2</sup> Eine weitere Version der Verbindung zwischen Sigríðr und Haraldr inn grenski berichtet die im Verlauf dieses Abschnitts noch heranzuziehende *Ólafs saga Tryggvasonar* a. a. O., Kap. 43, S. 287 ff.; vgl. *Die Geschichte von König Olaf Tryggvissohn* a. a. O., Kap. 43, S. 248 ff.

<sup>3</sup> Vgl. Kapitel III, 3b, zum Gastrecht in vorstaatlichen Gesellschaften und im Saga-Sozialsystem.

<sup>4</sup> J. Jensen a. a. O., 1992, S. 125.

<sup>5</sup> Vgl. E. Heinemann a. a. O., 1995, S. 108.

führt, das die vielleicht bisher vergleichsweise latente Allianzbildung der Gruppe des Wirtes mit dem Gast befestigt. Letzterer, der Bewirtung und Beischlaf und weitere 'Investitionen' und Geschenke annimmt bzw. in Anspruch nimmt, kennt und akzeptiert - als Mitglied der Gesellschaft, die diese Normen praktiziert - im Regelfall die damit einhergehenden, auf Reziprozität gründenden Prinzipien und Solidaritätsverpflichtungen.<sup>1</sup>

Umgekehrt bedeutet eine Ablehnung solcher Einladungen eines Haushaltes, die Haralldr konongr hinn grænske zu dem Angebot der Herrscherin Sigríð, das Bett zu teilen, ausspricht, die massive Schmähung - hier des weiblichen Herrschers in der männlichen Genderrolle. Das Problem wird dadurch noch verschärft, daß der eingeladene Haralldr in dieser Situation auf seine Ehefrau Asta verweist und tags darauf abreist.<sup>2</sup> Prinzipiell handelt es sich im Sinne meines Versuchs einer Deutung nicht etwa um eine Kränkung des Stolzes einer sich gleichsam anbietenden Frau als Individuum, sondern um die Beleidigung, die mit der Abweisung von Investitionen und 'Serviceleistungen' des - weiblichen - Gastgebers einhergehen und die den Affront ausgleichende Konsequenzen erforderlich machen. Die wohl entscheidende Schwierigkeit dürfte die Ablehnung des Anerbietens zur Festigung einer Allianz zwischen dem Norwegerkönig Haralldr und der Schwedenkönigin Sigríð sein, die Beischlaf - und eventuell Schwangerschaft (nach einer Geburt schließlich unabänderlich) - gewährleistet hätten, was Sigríð zu einem späteren Zeitpunkt selbst formuliert: Als Haralldr zurückkehrt, um doch noch auf das Angebot der Königin zurückzukommen, bewirbt Sigríð den Gast mit der gebotenen Großzügigkeit, lehnt aber den indirekt geäußerten Wunsch des Königs in bezug auf eine - sexuelle und politische - Verbindung ab. Sie begründet dies damit, daß inzwischen Asta den Sohn - und, wie zu ergänzen bleibt, den Erben - des Herrschers geboren habe, den sie, Sigríð, hätte haben wollen: "*Hon kvæzt nu æigi þat villa, kvaðzc æigi girnæzt til rikis hans ne til metorða, 'fyrir þui', sægir hon, 'at nu er Asta orðen móðer þess Olafs, er ec villda giærna hælldr mer at soene att hava'*".<sup>3</sup> Auch die daraufhin (explizit) vorgetragene Werbung Haralldrs erwägt die Königin nicht ernsthaft, ebenso wenig wie dem in der Erzählung vergleichsweise beiläufig erwähnten Antrag eines zweiten Königs. Sigríð stellt ihre strategische Weitsicht - charakteristisch für den Typus, den sie in der Erzählung repräsentiert - unter Beweis, da sie keinen Augenblick lang die Absicht verfolgt, durch eine Heirat das Territorium, das sie als *Königswitwe*, als (temporäre) Erbin und Verwalterin des Landes für ihre Söhne, bzw. gemeinsam mit ihnen, repräsentiert, aus ihrer und ihrer Söhne Verfügungsgewalt in die Hand eines Ehemannes zu geben. Außerdem hat Haralldr, nachdem sein Sohn und Erbe geboren worden ist, der Königin nichts Adäquates mehr zu bieten. Ganz im Gegenteil initiiert sie letztlich die Tötung der potentiellen 'Unterwerfer' ihres Landes - und fügt damit König Haralldr einen Schaden zu, der als Ausgleich für seine frühere Ablehnung einer Verbindung mit ihr, d. h. also für

<sup>1</sup> Vgl. dazu auch *Hávamál* 41-42, a. a. O., 1962, S. 23.

<sup>2</sup> Vgl. *Olaf saga hins helga* a. a. O., 1982, S. 30, 6-13 (Text) bzw. S. 31, 7-15 (dt. Übers.).

<sup>3</sup> *Olaf saga hins helga* a. a. O., 1982, S. 36, 17-20 (Text) bzw. S. 37, 19-23 (dt. Übers.): "Sie sagte, sie wolle das jetzt nicht mehr, sie trachte weder nach seinem Reich, noch nach seinem Rang, 'weil nun Asta die Mutter des Olafs geworden ist, den viel lieber ich zum Sohn gehabt hätte'". Vgl. Kapitel V, bes. 2c, zur Relevanz männlicher Nachkommen in der Sicht mächtiger Männer - aber auch, wie sich hier bereits zeigt, einflußreicher Frauen.

die ihr und ihrer Lineage zugefügte Schädigung durch die Ehrverletzung, gelten kann: Sigríð läßt, ganz wie es sich für einen idealtypischen Gastgeber gehört, beide Könige reichlich bewirten und veranlaßt sie listig - "*bæir sa skæmra fram en hon*" ("die beiden sahen nicht so weit voraus wie sie") -,<sup>1</sup> sich bis zur Besinnungslosigkeit zu betrinken, bevor sie ein Feuer legen läßt, in dem die Männer umkommen. Die Königin wird mit einem selbstbewußten, die Potentiale ihrer Partei ins Relief setzenden und zugleich die werbenden Herrscher schmähenden Kommentar zitiert. Mit ihm werden letztere, gerade auch im Vergleich mit Sigríð, als 'Kleinkönige' herabgesetzt, deren Möglichkeiten weit hinter denen des weiblichen Regenten zurückbleiben: "*Sægizt hon skulu sva smakonngom leiða, at biðia sin*".<sup>2</sup>

In der *Óláfs saga Tryggvasonar*, der von Snorri Sturluson in der *Heimskringla* verzeichneten Version der Olafssage, akzeptiert die *Königswitwe* Sigríðr in stórráða Tóstadóttir die Werbung des mächtigen Königs Óláfr Tryggvason. Die Modalitäten und der Termin für die Eheschließung werden zwischen dem weiblichen und männlichen Regenten vereinbart, und König Óláfr sendet Sigríðr zur Bekräftigung einen Goldring.<sup>3</sup> Dieser nur vermeintlich goldene Ring stellt sich letztlich jedoch als eine Schmähung Sigríðrs heraus, da vergleichsweise minderwertiges Kupfer als ein Bestandteil des Schmuckstückes ausgemacht wird. Das Zusammentreffen beider Herrscher fällt, wie die Königin zuvor bereits ausdrücklich geahnt hat, ähnlich unerfreulich aus wie das Geschenk dieses Mannes. Beide 'Rituale', Präsent wie Konsultation, zeugen von einer unehrenhaften Mentalität des Königs gegenüber der Regentin: Óláfr fordert von Sigríðr als Bedingung für die Heirat die Konversion zum Christentum, was die Königin nachdrücklich ablehnt. Sie werde niemals den alten Glauben ihrer Vorfahren ablegen, könne aber eine andere Überzeugung Óláfrs tolerieren: "*Ekki mun ek ganga af trú þeiri, er ek hefi fyrr haft ok frændr mínir fyrir mér. Mun ek ok ekki at því telja, þótt þú trúir á þann guð, er þér líkar*".<sup>4</sup> Óláfr empört sich indessen über Sigríðrs Einstellung: "*Þá varð Óláfr konungr reiðr mjök ok mælti brálliga: 'Hví mun ek vilja eiga þik hundheiðna?'*".<sup>5</sup> Er stellt also neben seine verbale Beleidigung einen tätlichen Übergriff, indem er ihr seinen Handschuh ins Gesicht schlägt. Sigríðr reagiert mit der Ankündigung, daß Óláfr mit diesem

<sup>1</sup> *Olaf saga hins helga* a. a. O., 1982, S. 36, 17-20 (Text) bzw. S. 36, 25 bzw. S. 37, 29 (dt. Übers.).

<sup>2</sup> Ebd., S. 36, 28 (Text) bzw. S. 37, 33 f. (dt. Übers.): "Sie sagte, sie werde es Kleinkönigen verleiden, um ihre Hand anzuhalten". In der *Óláfs saga Tryggvasonar*, Snorri Sturlusons Version der Olafssage in der *Heimskringla*, ist die Episode um Sigríðr und Haraldr grenski ebenfalls Thema, aber in einer anderen Fassung, vgl. *Óláfs saga Tryggvasonar* a. a. O., Kap. 43, S. 287 ff.; vgl. *Die Geschichte von König Olaf Tryggvissohn* a. a. O., Kap. 43, S. 248 ff.

<sup>3</sup> Vgl. *Óláfs saga Tryggvasonar* a. a. O., Kap. 60, S. 309; vgl. *Die Geschichte von König Olaf Tryggvissohn* a. a. O., Kap. 60, S. 267 ff.

<sup>4</sup> Vgl. *Óláfs saga Tryggvasonar* a. a. O., Kap. 61, S. 310; vgl. *Die Geschichte von König Olaf Tryggvissohn* a. a. O., Kap. 61, S. 268 f.: "Niemand werde ich den alten Glauben aufgeben, den ich und alle meine Gesippen vor mir hatten. Doch will ich auch mit dir nicht darüber rechten, wenn du an den Gott glaubst, der dir gefällt".

<sup>5</sup> *Óláfs saga Tryggvasonar* a. a. O., Kap. 61, S. 310, und weiter heißt es: "*ok laust i andlit henni með glófa sínum, er hann helt á*"; vgl. *Die Geschichte von König Olaf Tryggvissohn* a. a. O., Kap. 61, S. 269: "Da ergrimmte sich König Olaf gewaltig und rief wütend: 'Wie sollte ich dich heiraten, du heidnische Hündin', und er schlug ihr mit seinem Handschuh ins Gesicht, den er in der Hand hielt".



Verhalten seinen - letztlich und tatsächlich, jedenfalls erzählerisch, durch sie initiierten - Tod besiegelt habe: "*Þetta mætti verða vel þinn bani*".<sup>1</sup>

Sigríðr in stórráða verheiratet sich einige Zeit später mit dem Dänenkönig Sveinn tjúguskegg Haraldsson, dessen frühere Ehefrau Gunnhildr, Tochter des Königs Búrizláfr ("konungr í Vindlandi"), gestorben war.<sup>2</sup> Die Saga berichtet im weiteren Verlauf von König Óláfrs erfolgreicher Werbung um Sveinns Schwester Þyri Haraldsdóttir, also um die Schwägerin Sigríðrs. Þyri hatte sich im Vorfeld geweigert, die bei einem Vergleich zwischen Männern - ihrem Bruder und seinem vormaligen Gegner Búrizláfr - vereinbarte Eheallianz mit letzterem König Búrizláfr schließen zu lassen und König Óláfr aufgesucht, um ihn um entsprechende Unterstützung zu bitten. In diesem Gespräch willigt sie selbst, ohne Rücksprache mit ihren männlichen Verwandten, in die von König Óláfr erwünschte und ihr persönlich angetragene Verbindung mit dem König ein.<sup>3</sup> Infolgedessen provoziert Sigríðr, die zwischenzeitlich erklärte Gegnerin König Óláfrs, ihren nunmehrigen Ehemann Sveinn tjúguskegg, Óláfr anzugreifen, weil er ohne die Zustimmung Sveinns dessen Schwester zur Frau genommen habe. Denn das weist bei engerer Auslegung der Norm in die Nähe eines Brautraubes und bedeutet in jedem Fall die Schmähung von Sveinn und seinen Angehörigen. Sigríðr 'potenziert' ihre *hvöt*-Provokationen, ähnlich wie die *Rächerinnen* der *Isländersagas*, mit dem Hinweis, daß Sveinns Vorfahren eine Heirat ohne ihre Zustimmung nicht geduldet hätten: "*at ólofi yðru, ok myndi ekki inir fyrri frændr yðrir slíkt þola*".<sup>4</sup> Während der von Sveinn schließlich initiierten Kämpfe bewährt sich König Óláfr dann heroisch und idealtypisch, bis er letztlich den Tod findet, wenn auch die Saga diese abschließende Beurteilung zu umgehen weiß: Erzählt wird, daß der König gemeinsam mit den letzten überlebenden Kriegern seines Gefolges über Bord springt. Seitdem sei Óláfr nie wieder gesehen worden, und sein Verbleib müsse ungeklärt bleiben, erklärt die Saga sinngemäß.<sup>5</sup> Die Allianz der Sieger der Schlacht - die ausnahmslos *mit Sigríðr verwandten* Alliierten Óláfr, *Sohn Sigríðrs* (Schweden), Sveinn, *Ehemann Sigríðrs* (Dänemark) und Jarl Eiríkr Hákonarson (Drontheim), später *mit Sigríðr verschwägert* durch die Heirat des Bruders Eiríkrs und der Enkelin Sigríðrs (Jarl Sveinn Hákonarson und Hólmfríðr, Tochter des Schwedenkönigs Óláfr, des Sohnes Sigríðrs) - teilen der Saga zufolge schließlich Norwegen untereinander auf.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> *Óláfs saga Tryggvasonar* a. a. O., Kap. 61, S. 310; vgl. *Die Geschichte von König Olaf Tryggvissohn* a. a. O., Kap. 61, S. 269: "Das soll dir noch einmal den Tod bringen".

<sup>2</sup> Vgl. *Óláfs saga Tryggvasonar* a. a. O., Kap. 91, S. 341; vgl. *Die Geschichte von König Olaf Tryggvissohn* a. a. O., Kap. 91, 295.

<sup>3</sup> Vgl. *Óláfs saga Tryggvasonar* a. a. O., Kap. 92, S. 342 f.; vgl. *Die Geschichte von König Olaf Tryggvissohn* a. a. O., Kap. 91, S. 295 f.

<sup>4</sup> *Óláfs saga Tryggvasonar* a. a. O., Kap. 98, S. 349; vgl. *Die Geschichte von König Olaf Tryggvissohn* a. a. O., Kap. 98, S. 300 f.: "und zwar ohne Eure Erlaubnis. Eure Vorfahren würden solches nicht geduldet haben".

<sup>5</sup> Vgl. *Óláfs saga Tryggvasonar* a. a. O., Kap. 112, S. 368: "*Ok eru þar margar frásagnir um ferðir Óláfs konungs görvar síðan af sumum mönnum (...) En hvernug sem þat hefir verit, þá kom Óláfr konungr Tryggvason aldri síðan til ríkis í Nóregi*"; vgl. *Die Geschichte von König Olaf Tryggvissohn* a. a. O., Kap. 112, S. 315 f.: "Und es gibt da viele Berichte seitdem von mancherlei Leuten über König Olafs Schicksal (...). Und wie sich nun auch die Sache zugetragen haben mag, jedenfalls kam König Olaf Tryggvissohn niemals seitdem wieder in sein Reich Norwegen zurück".

<sup>6</sup> Vgl. *Óláfs saga Tryggvasonar* a. a. O., Kap. 113, S. 370 f.; vgl. *Die Geschichte von König Olaf Tryggvissohn* a. a. O., Kap. 113, S. 318 f.

-> Die junge Riesin Gerðr in hochmittelalterlichen Mythos-Paraphrasen

Eine Variation des Typs der aktiven Frau stellt, wie oben angedeutet, auch die *Riesin* Gerðr in hochmittelalterlichen *Mythos*-Paraphrasen dar. Die *Riesin* Gerðr hält sich am väterlichen Hof auf, wo sie sich nach der Tötung ihres nicht namentlich genannten Wächters, der wohl ihr Bruder gewesen ist, durch den von Freyr gesandten Werbungsboten Skírnir ohne männliche Verwandte befindet. Obgleich die Frau entschlossen auftritt, kann sie der von Skírnir geforderten Verbindung mit dem Vanengott Freyr letztlich nicht ausweichen.<sup>1</sup>

Das Verhalten Gerðrs, die - wie mir scheint, deutlich zu erkennen - als 'surrogate male' vorgeht, legt einmal mehr nahe, daß es sich bei dem erschlagenen Wächter um ihren Bruder handelt und sie nunmehr, gerade auch in Abwesenheit des Vaters, die soziale Rolle und Funktion als 'Hüter des Hauses' einnimmt.<sup>2</sup> Im einzelnen praktiziert die Tochter als "surrogate son" (C. J. Clover) die üblichen Begrüßungsrituale bei der Ankunft eines Gastes, die im Regelfall von Männern vollzogen werden: Gerðr trägt der Magd auf, den Reiter einzulassen, ordnet seine Bewirtung an und übernimmt dann ihrerseits den Empfang des Besuchers im Saal. Vorab erklärt sie dabei ihre emotionale Anspannung angesichts des Eintreffens - ausdrücklich - des "Brudermörders" in der väterlichen Halle: "*Gerðr qvað: 'Inn biððu hann ganga / í occarn sal / oc drecca inn mæra miðð! / þó ec hitt óomc, / at hér úti sé / minn bróðurbani'*".<sup>3</sup> Damit thematisiert Gerðr - wie mir scheint als Variation des Strukturmusters der Frau in der Rolle als 'surrogate male' - ihr Problem. Das liegt offensichtlich darin, daß sie, in Abwesenheit des Vater, der augenscheinlich der ihr verbleibende männliche Verwandte ist, den Schädiger ihrer Sippe in dieser Situation nicht adäquat, also mit der Forderung nach Buße, Rache und Ausgleich, empfangen kann.<sup>4</sup> Der faktische Handlungsspielraum der Frau ist begrenzt, auch wenn sie ihre Möglichkeiten optimal auszuschöpfen sucht. Sie tritt mit Skírnir, der ihr persönlich das Interesse Freyrs an einer Verbindung mit ihr anträgt,<sup>5</sup> in Verhandlungen und übernimmt damit eine männliche soziale Funktion, die der Norm nach (wie in dieser Arbeit mehrfach ausgeführt und belegt worden ist) männlichen Rechtsvertretern der geworbenen Frau

<sup>1</sup> Vgl. dazu M. Clunies Ross a. a. O., 1994, bes. S. 131-143: Quellen und Deutungen; vgl. Gro Steinsland a. a. O., 1991, S. 61 ff.: Quellen und Etymologie zu *Gerðr* und ihrer Verbindung zu Freyr; vgl. außerdem Lexikon der germanischen Mythologie a. a. O., 1984, S. 125 f. (*Gerðr*) sowie S. 360 f. (*Skírnismál*); vgl. ferner L. Motz: 'Gerðr'. In: Maal og Minne 3-4, 1981, S. 121-136, oder P. Meulengracht Sørensen: Freyr in den Isländersagas. In: Hrsh. Beck u. a. (Hgg.): Germanische Religionsgeschichte. Quellen und Quellenprobleme, Berlin 1992, S. 720-735.

<sup>2</sup> Vgl. K. von See u. a., a. a. O., 1997, S. 95: hier wird geurteilt, daß es unnötig sei, "mit Lönnroth (1977, 171) anzunehmen, daß der (fë)hirðir (...) der Bruder des Riesenmädchens sei und daß Skírnir diesen auf seinem Weg zur Halle getötet habe". Nach meiner Auffassung ist diese familiäre Beziehung aber zentral für die Abläufe und den Sinn des Gedichts, worauf ich im Folgenden eingehen werde.

<sup>3</sup> *For Skírnis* 16, a. a. O., 1962, S. 72; vgl. *Das Skírnirlied* 16, a. a. O., 1987, S. 71: "Doch bebe ich, daß meines Bruders Töter vor der Halle hier hält".

<sup>4</sup> Vgl. K. von See u. a., a. a. O., 1997, S. 95; hier wird diese doch wohl eindeutige, ausdrückliche Bezeichnung also geradezu umgedeutet.

<sup>5</sup> Vgl. ebd., S. 142 f.; man geht davon aus, daß nicht die Werbung um Gerðr als Braut und künftige Ehefrau das Thema sei, sondern die - möglicherweise einmalige - sexuelle Verbindung des Gottes mit der Riesin.

zuwächst.<sup>1</sup> Diese Frau in der Rolle als 'Ersatzsohn' und zugleich als umworbene potentielle Braut lehnt die Brautpreisangebote des 'Brudermörders', die aber zugleich auch den Charakter von Bußzahlungen evozieren, kategorisch ab und verweist explizit auf ihre Verfügungsgewalt über die - und im Sinne meiner Argumentation auch Erbberechtigung der - umfangreichen väterlichen Güter: "*Gerðr qvað: 'Baug ec þiccac, / þótt brendr sé / með ungom Óðins syni; / era mér gullz vant / í görðom Gymis, / at deila fé föður.*"<sup>2</sup> Es besteht also - wie ähnlich die Reaktionen von Sigríðr oder Brynhildr nahelegen<sup>3</sup> - weder ein Interesse an einer Erweiterung des Vermögens, noch an der Etablierung einer Verbindung mit sowie einer Verpflichtung gegenüber der Partei des Schädigers von Gymirs Sippe, sei sie geschlossen durch die Vereinbarung einer sozialen (Ehe-) Allianz, durch die Annahme eines materiellen Ausgleichs für die Erschlagung des Sohnes Gymirs oder durch die Entgegennahme von Geschenken. Gerðr schlägt jede Form der von Skírnir vorgeschlagenen Transaktionen,<sup>4</sup> d. h. jede Form von Solidarität mit seiner Partei, aus und bewegt sich damit, im Sinne ihrer Rolle und Funktion als 'surrogate male', vollständig im Rahmen der sozialen Norm. Auch als der Werbungsbote ihr selbst, sozusagen nach ihrem Bruder, die Erschlagung androht, hält sie an ihrer idealtypischen, auf die Interessen ihrer Abstammungsgruppe zielenden Strategie fest, und zwar deutlich unbeeindruckt von ihrer individuellen Gefährdung und explizit bestimmt von der Gewißheit, daß der Vater den Schaden für ihre Partei in einer kriegerischen Aktion der Rache ausgleichen würde - und auf jeden Fall auch werde, weil bereits sein Sohn getötet worden ist: "*Gerðr qvað: 'Ánaud þola / ec vil aldregi / at mannczis munom; / þó ec hins get, / ef iþ Gymir finniz, / vígs ótrauðir, / at ycr vega tíði.*"<sup>5</sup>

Der Eindruck, daß Gerðr nicht um die eigene Person und um ihr Leben als Individuum fürchtet, sondern daß es ihr um die Wahrung der Ehre und Existenz ihrer Abstammungsgruppe geht, wird nach meiner Auffassung durch ihre Reaktion auf die Drohungen Skírnirs bekräftigt. Der Bote setzt die konsequent an ihrer Werbungsablehnung festhaltende Frau - und zwar, wie sich abzeichnet, orientiert am sozialen Werte- und Normensystem und zum Vorteil ihrer Patrilineage - mit der Ankündigung von gegen sie gerichteten magischen Bannsprüchen unter Druck, um ihre Entscheidung ins Positive zu wenden. Das Kernproblem der angekündigten, für Gerðr destruktiven Zauberkräfte - von

<sup>1</sup> Die Brautwerbung gehört in patrilinearen Gesellschaften normalerweise zu den Aufgaben des Vaters, nach ihm der Brüdern und nach ihnen der nächsten männlichen Verwandten der künftigen Braut. Wenn aber die männlichen Verwandten passiv bleiben oder ganz fehlen, übernimmt im allgemeinen die Frau deren Aufgaben; dies hat sich auch bei der Analyse der als soziale Subjekte (und potentielle Bräute) agierenden Frauen in den herangezogenen altnordischen Texten gezeigt.

<sup>2</sup> *For Skírnis* 22, a. a. O., 1962, S. 73 f.; vgl. *Das Skírnirlied* 22, a. a. O., 1987, S. 71: "Gerd: 'Nicht brauch ich den Ring, / ob auch verbrannt er ward / mit dem jungen Odinssohn! / Nicht fehlt mir Gold in Gymirs Hof, / da mit Schätzen ich schalten kann".

<sup>3</sup> Dabei wird Brynhildr, wie bereits erläutert, explizit als Tochter und Erbin eines Herrschers eingeführt, die bereits zu Lebzeiten des Vaters Verfügungsgewalt besitzt. Ähnliche Möglichkeiten hat auch die Herrscherin Sigríðr, die Witwe und Erbin eines Königs ist.

<sup>4</sup> Vgl. zur Illustration meiner Interpretation J. Jensen a. a. O., 1992, S. 123; vgl. zu anderen Auffassungen K. von See u. a., a. a. O., 1997, S. 102 ff.

<sup>5</sup> *For Skírnis* 24, a. a. O., 1962, S. 74; vgl. *Das Skírnirlied* 24, a. a. O., 1987, S. 72: "Gerd: Zwang zu dulden, / geziemt mir nimmer / einem Werber zu Wunsch; / doch glaube ich, / wenn Gymir dich findet, / kühner Krieger, / daß es zum Kampf euch treibt".

denen die Lineage der Frau unmittelbar betroffen wäre, weil sie ihre Repräsentantin ist - liegt meiner Ansicht nach in der von Skírnir drohend und in Variationen vor Augen geführten Zerstörung, Unterbindung und Pervertierung der reproduktiven Potentiale der jungen Frau.<sup>1</sup> Eine solche Vernichtung der weiblichen Reproduktionsmöglichkeiten gefährdet aber die Kontinuität der Abstammungsgruppe der Frau, weil dann die existentiell notwendige Produktion von Nachkommen unterbleibt.

Nun könnte man allerdings einwenden, daß die Frau im Sinne dieser Argumentation bereits bei einer ihr angedrohten Erschlagung fürchten müßte, den Fortbestand ihrer Lineage nicht sichern zu können. Es liegt natürlich auf der Hand, daß sie nach ihrem Tod ebenso wenig Kinder gebären kann, wie nach einem über sie verhängten Fluch. Dieser Widerspruch löst sich aber auf, wenn man (orientiert an der immer wieder skizzierten sozialen Rationalität) in Rechnung stellt, daß ihr Tod im Falle ihrer Erschlagung gerächt und damit die Schädigung ausgeglichen werden könnte. Umgekehrt bliebe jedoch ihre Unfruchtbarkeit infolge eines Schadenszaubers diffus, die Quelle der Störung ließe sich nicht nachweisen, die Beeinträchtigung müßte folglich ungerächt bleiben.

Vor diesem Hintergrund scheint die Riesin Gerör in letzter Konsequenz vorzuziehen, gebärfähig zu bleiben, selbst wenn sie - potentiell - Nachkommen mit dem Vanengott Freyr hervorbringen müßte, anstatt die (mithin nicht zu vergeltende) Unterbindung ihrer reproduktiven Kapazitäten zu riskieren und insofern den Fortbestand ihrer Gruppe zu gefährden. So teilt sie schließlich dem Werbungsboten ihre Einwilligung zu einer Verbindung mit Freyr sowie einen Treffpunkt mit.<sup>2</sup>

Eine weitere Spielart zeigt sich am Beispiel der *Riesen* Skaði. Sie hinterbleibt ohne männliche Verwandte nach der bekannten Erschlagung ihres Vaters Þjazi durch die Æsir, die Folge von Þjasis Frauenraub der *Göttin* Iðunn. Seither ist sie im Besitz sämtlicher von Vater vererbter Liegenschaften und Güter.<sup>3</sup> Im Zusammenhang mit ihrer Racheforderung wird Skaði von den Göttern aufgefordert, einen Ehepartner auszusuchen. Sie entscheidet sich und akzeptiert, trotz der trickreichen Raffinesse der Götter - und wohl auch gleichsam als Vaterbuße -, den Vanengott Njörör als Ehemann:

Während Gerör von dem von ihr also sogenannten 'Brudermörder' erpreßt wird, der Verbindung mit Freyr zuzustimmen, trifft die Vaterbuße anstrebende Skaði, manipuliert durch die listige Intervention der Götter, ihre (gezwungenermaßen 'kurzsichtige') Wahl und verheiratet sich mit Njörör.<sup>4</sup> Ähnlich wie Gerör kann Skaði, insbesondere nach der Erschlagung des Bruders bzw. Vaters als ihres

<sup>1</sup> *For Scírnis* 25-36, a. a. O., 1962, S. 74 ff.; vgl. *Das Skírnirlied* 25-36, a. a. O., 1987, S. 72 f.; zu anderen Auffassungen vgl. K. von See u. a., a. a. O., 1997, S. 124 f. sowie S. 133 f.

<sup>2</sup> *For Scírnis* 37, 39, a. a. O., 1962, S. 76 f.; vgl. *Das Skírnirlied* 37, 39, a. a. O., 1987, S. 73.

<sup>3</sup> Vgl. Näheres dazu in Kapitel V, 4; vgl. vorab Lexikon der germanischen Mythologie a. a. O., 1984, S. 353 f. (*Skaði*); M. Clunies Ross a. a. O., 1994, S. 122-127: Quellen und Deutungen.

<sup>4</sup> Vgl. etwa *Skáldskaparmál* 1 (und 6), a. a. O., 1907, S. 111 f. (und S. 132); *Gylfaginning* 23 f., a. a. O., 1907, S. 42 ff.; s. auch meine eingehende Interpretation des Skaði-Modells, Kapitel V, 4.

Repräsentanten, ihre (Heirats-) Interessen nicht in vollem Umfang durchsetzen - gerade weil eine Unterstützung des jüngst Erschlagenen unmöglich ist.<sup>1</sup>

M. Clunies Ross stellt den Erzählkomplex um Skaði dar, die den Status als alleinige Erbin und als einzig lebende Verwandte des Getöteten innehat, und die, konsequent, nicht nur das Vatererbe antritt, sondern auch die der Norm nach erforderliche Buße für die Erschlagung des Vaters einfordert.<sup>2</sup> Das von ihr explizierte Muster des mythischen Erzählkomplexes um die *Riesin* steht dem von C. J. Clover erläuterten Schema um die *Schildjungfrau* als *maiden warrior* nahe.<sup>3</sup> Beide vergleichen die mythische respektive phantastisch-legendarische Erzählsituation mit den Regularien im *baugatal* in der *Grágás* für den Fall, daß eine Frau ohne männliche Verwandte als einzige Angehörige hinterbleibt; C. J. Clover skizziert die zentralen Komponenten der Erzählungen um den Typus *maiden warrior* (und *maiden king*),<sup>4</sup> und M. Clunies Ross kontrastiert das Beispiel Skaði explizit mit deren Darstellung.<sup>5</sup>

Dieses Modell sei hier paraphrasiert und auf die folgende Formel gebracht: Eine unverheiratete Tochter ohne (lebende) Brüder tritt das Vatererbe an, sie strebt - insbesondere dann, wenn die Rache für den Vater oder auch Bruder aussteht - nach der kriegerischen Auseinandersetzung. Aus diesem Grunde zögert sie zunächst oder weigert sich, einer Eheschließung zuzustimmen. Sie verliert ihre Kontur als aktive Gestalt und letztlich ihre Präsenz als Figur in der Erzählung, sobald sie heiratet.

Die - sicherlich weitreichend phantastischen - Elemente der literarischen *maiden warrior*-Typik, und in Ansätzen im Typ der *Riesin*, weisen insgesamt auf eine letztlich zumindest konzeptuelle Basis im altisländischen Recht, und entsprechend wahrscheinlich in gewissem Umfang auch auf soziale Praktiken, zurück.<sup>6</sup>

#### \* Die Frau als soziales Subjekt und ihre Rolle als potentielle Braut in Erzählungen und Gesellschaften

Im Blick auf meine grundlegende Thematik stellt sich folglich die Frage, ob die sich abzeichnenden strukturellen Parallelen der temporär aktiven weiblichen Figuren und des wirksamen sozialen Prinzips weiblichen Geschlechterrollen-Tauschs in den exemplarisch herangezogenen, repräsentativen norrönen Gattungen zugleich auch, mehr oder weniger mittelbar oder unmittelbar, als ein im Norden existierender Erfahrungswert und eine praktizierte gesellschaftliche Institution aufzufassen ist.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Vgl. ähnlich auch M. Clunies Ross a. a. O., 1994, S. 139.

<sup>2</sup> Vgl. ebd., S. 118 ff. (mit weiteren Quellenangaben).

<sup>3</sup> C. J. Clover a. a. O., 1986a, S. 47 f.

<sup>4</sup> Vgl. ebd., S. 45 ff.

<sup>5</sup> Vgl. M. Clunies Ross a. a. O., 1994, S. 120 ff.

<sup>6</sup> Vgl. ebd., S. 120 f., sowie C. J. Clover a. a. O., 1986a, bes. S. 48.

<sup>7</sup> S. o., insbes. Kapitel III, 4.

In diesem Zusammenhang sei noch einmal an meine Ausführungen in Kapitel III erinnert. Sie zeigten, daß der weibliche Genderrollen-Transfer - wonach die Frau temporär als 'surrogate male' agiert und stellvertretend die in der Regel für männliche Rechtssubjekte reservierte soziale Position einnimmt, bis diese wieder von einem Mann besetzt werden kann - eine weltweit, im kulturellen Vergleich anzutreffende gesellschaftliche Institution darstellt. Bei der Kontrastierung dieser in segmentären Sozialsystemen praktizierten Mechanismen mit den zitierten imaginativen - je nach Gattung mehr oder weniger phantastischen oder, umgekehrt, historisierten - Erzählmodellen ist der 'fiktionale' und 'historische' - bzw. auch in Rechtsnormen bezeugte - Charakter der ritualisierten Handlungen jeweils deutlicher geworden. Der Vorgang beinhaltet der bisherigen Argumentation zufolge die Übernahme und Ausübung männlicher sozialer Rollen und Funktionen von weiblicher Seite und wird durch die spätere 'Korrektur' oder 'Rücknahme' dieser Position der Frau als 'surrogate male' gleichsam vollendet. Bisher habe ich diesen Mechanismus - absichtlich und vorerst noch relativ unspezifisch - so bewertet, als könne er zwischen Imagination und Realität angesiedelt werden.

Carol J. Clover liefert weitere Anhaltspunkte für Schlußfolgerungen, die die Gegenüberstellung der sich erzählerisch manifestierenden Weiblichkeitstypik auf der einen und dem Status der Frau in (Formen von) sozialen Realitäten auf der anderen Seite nahelegt. Sie berücksichtigt ethnographische Erkenntnisse zur Stellung der Frau in der *albanischen* Gesellschaft (die strukturell beispielsweise mit dem weiblichen Rang bei den *Nuer* zu vergleichen sind).<sup>1</sup> Dieser Beitrag, das sei hier ergänzt, bekräftigt die in Kapitel III zusammengetragenen Informationen und möglichen Schlußfolgerungen für den altisländischen Kontext einmal mehr und vervollständigt sie in gewisser Weise. Clovers Untersuchung illustriert - als ein Beispiel - die Bedeutung ethnologischer Prämissen für die Analyse sozialer Konstellationen, die in norrönen Quellen bezeugt sind. Das trifft auch dann zu, wenn sich ihr gegenüber meinem Interesse auf einen anderen Schwerpunkt und einen vergleichsweise eng umrissenen Ausschnitt bezieht, und zwar speziell auf den *maiden warrior*-Typus als "surrogate son".

C. J. Clover kommt letztlich zu dem Ergebnis, daß die in der *albanischen* Gesellschaft als "functional son" agierende 'reale Frau' - sie nennt allein diese Spielart der komplexen sozialen Institution, die von mir als 'weiblicher Genderrollen-Transfer' betrachtet und bezeichnet wird - die historische Authentizität des Rollentausch-Prinzips generell belege, wovon sich auch die Authentizität des *maiden warrior*-Modells ableiten lasse. Die Frau entscheide sich grundsätzlich nicht selbst für die Übernahme der Rolle als "surrogate son", sondern werde kraft der sozialen Norm unter bestimmten gesellschaftlichen Umständen dafür vorgesehen.<sup>2</sup>

Die Frau agiert in den betreffenden Konstellationen in der männlichen Rolle, ohne die Grenzen der Vorschriften für die weibliche Rolle zu verletzen,<sup>3</sup> erklärt

<sup>1</sup> S. o., Kapitel III, 4a; vgl. C. J. Clover a. a. O., 1986a, bes. S. 39 ff.

<sup>2</sup> Vgl. ebd., S. 44.

<sup>3</sup> S. o., Kapitel III, bes. 2-4.

in ähnlichem Sinne auch P. Meulengracht Sørensen und nennt als Beispiel aus dem Korpus der *Isländersagas* Hildigunnr Starkaðardóttir in der *Njáls saga*; zum *maiden warrior*-Typ der *Fornaldarsögur* erklärt er: "The valkyries of the sagas of antiquity can appear in the male role of the warrior and with the moral code of the warrior, yet at the same time remain a woman in the full sense of the word".<sup>1</sup> Ohne näher auf die letztere, ihrer Aussage nach eher unspezifische Formulierung - "a woman in the full sense of the word" (?) - einzugehen, sei desweiteren die Bemerkung zitiert, die analytische Perspektiven eröffnet: "(A) woman taking a man's part is in fact a well-known motive in Old Icelandic literature".<sup>2</sup>

### \* Zur Brautwerbung als autochthones Erzählmodell und als anthropologisches Strukturmuster

Wenn man die Konzeptionen des Weiblichen und ihre Funktionen im isländischen Hochmittelalter erfassen will, müssen auch die erzählerischen sozialen Kontexte näher untersucht werden, deren Themen regelmäßig Brautwerbungs-, Brautraub- und Fehdehandlungen sind. Entsprechend ist es notwendig, die gesellschaftlichen Bezugsrahmen der in diesem Kapitel herangezogenen Gattungen zu analysieren, ihre Sinngehalte und die ihnen inhärenten sozialen Topoi - zumindest in Umrissen - zu erfassen und die (wahrscheinliche oder eindeutige) Abkunft des Strukturmusters zu klären, das die literarisch artikulierten sozialen Regularien bestimmt.

Dabei sind als zentrale Faktoren zugleich und vorab die formalen Prinzipien zu berücksichtigen, die sukzessive die historische Adaption von in ihren Ausformungen variierenden, ursprünglich älteren "Mythemen"<sup>3</sup> bis ins isländische Hochmittelalter steuern. Zu dieser Entwicklung äußert sich Heinz Klingenberg bei seiner Untersuchung der Brautwerbungsgeschichte des eddischen Liedes *För Skírnis*.<sup>4</sup> Dieses lasse den Schritt vom *Mythem* zur *literarisch gestalteten Brautwerbungsfabel* erkennen.<sup>5</sup> Aus dem älteren Mythem, das der "mythischen Kompetenz" des Lieddichters und seines Publikums im 12./13. Jahrhundert nicht abzusprechen sei,<sup>6</sup> entfalte sich demnach die jüngere Brautwerbungserzählung: "Epische Aufschwellung eines Mythems in eddischer *För Skírnis* und Brautwerbungsthematik gehen Hand in Hand. Daß Brautwerbungsthematik und epische Aufschwellung im 12./13. Jahrhundert einander bedingen, ist ein bekanntes Phänomen in hochmittelalterlicher

<sup>1</sup> P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1983, S. 22.

<sup>2</sup> Ebd., S. 21.

<sup>3</sup> H. Klingenberg a. a. O., 1996, bes. S. 33 ff.

<sup>4</sup> Vgl. ebd., bes. S. 33 ff.

<sup>5</sup> Vgl. ebd., S. 33: "Vorgegeben ist das Mythem einer ehelichen Verbindung zwischen Freyr und Gerðr Gymisdóttir nach Ausweis des mythologischen Wissensstoffs der *Völuspá in skamma* im Verband der eddischen *Hyndlaljód* 30 (...), aus welchem sich eine vorgeschaltete Liedfabel von der Brautwerbungsfahrt Skírnirs sekundär entfaltet zu haben scheint"; vgl. K. von See u. a., a. a. O., 1997, bes. S. 102 ff., aber auch S. 142 und S. 145.; hier wird die Auffassung von Heinz Klingenberg, daß es sich um eine Brautwerbungsgeschichte handele, kritisiert. Zum *Hyndlaljód*, vgl. K. von See u. a.: Kommentar zu den Liedern der Edda. Bd. 3, Götterlieder, Heidelberg 2000, S. 667-689 (Einleitungskomm.), S. 690-836 (Stellenkomm.) und S. 777-782 (zu Str. 30).

<sup>6</sup> H. Klingenberg a. a. O., 1996, S. 34.

Literatur".<sup>1</sup> Dabei wird verwiesen auf mittelhochdeutsche *Spielmannsepik*, *Tristandichtungen*, *Heldenromane*, darunter die *Kudrun-Erzählung*, *Fornaldarsagas*, *Märchensagas* usw., und im Blick auf die *För Skírnis* heißt es: "Individuelles Erzählen des *Skírnismál*-Dichters ist zu würdigen, aber auch Abhängigkeit von überindividuellen Erzählformen und -formeln".<sup>2</sup>

Solche überindividuelle Erzählformen und -formeln also sind in originären norrönen Traditionen und durch kontinentaleuropäische Einwirkungen bereitgestellt. Gerd W. Weber spricht - im Zusammenhang mit der Kritik an einer These M. E. Kalinkes zum Schema des Brautwerbermärchens - von den isländischen *Fornaldarsögur*, deren Entstehung auf die literarische Verarbeitung autochthoner nordischer Traditionen und kontinentaleuropäischer Einflüsse zurückgeführt wird.<sup>3</sup> Bei der Adaption von entlehnten hochmittelalterlichen Konzeptionen in Island werde davon auszugehen sein, daß die feudal- aristokratischen ideologischen Gehalte der höfischen Dichtungen für isländische Verhältnisse irrelevant waren und getilgt wurden.<sup>4</sup> Allerdings erleichterten die strukturellen Gemeinsamkeiten höfischer Dichtungen und einheimischer isländischer Erzählmuster die Einführung dieser Literatur in den Norden und erklärten deren Verschmelzung mit autochthonen Erzählkategorien: "Thus the narrative structure is autochthonous, whereas a strong influx of foreign motifs and narrative detail occurred and blended with the traditional Nordic repertoire".<sup>5</sup>

Als ein Exempel für die Existenz eines - in nahezu allen europäischen Kulturen als jeweils originäres Strukturmodell bezeugten - relativ frühen Erzählmusters der nordischen Mythologie nennt G. W. Weber den Iöunn-, Gerör- und Brynhildr-Typus ("a pattern known from Germanic mythology").<sup>6</sup> Auch dieser mythologische Hintergrund in norrönen Zeugnissen verweise auf ein autochthones nordisches Brautwerbungs-Erzählmuster zurück: "(T)his, too, would establish the 'bridal-quest' as an autochthonous plot in the North. A comparative consideration of European literary history in the late Middle Ages further corroborates this impression, as it is the indigenous story patterns which triumph everywhere in the end".<sup>7</sup>

Diese Argumentationen dürfen als Hinweise auf ein autochthones Grundmuster altisländischen Erzählens gelten, dessen Parallelen in verwandten, benachbarten und weiteren Kulturen die Annahme nahelegen, daß den speziellen literarischen Formen durchaus auch universale menschliche Erfahrungswerte und Denkweisen zugrundeliegen. Weitere Affinitäten oder Analogien zwischen wikingerzeitlich-nordischen, hochmittelalterlich-

<sup>1</sup> Ebd., S. 35.

<sup>2</sup> Ebd., S. 35.

<sup>3</sup> Vgl. G. W. Weber a. a. O., 1986, S. 424 ff.

<sup>4</sup> Vgl. ebd., S. 425; im Vergleich mit kontinentalen Verhältnissen heißt es: "(N)o similar audience in Norway and Iceland existed, and consequently these foreign texts were stripped bare of their feudal ideology and thereby reduced to story-patterns which resembled the traditional story-patterns which were autochthonous: the *fornaldasaga*, the fairy tale and the mythic story-patterns".

<sup>5</sup> Ebd., S. 426; vgl. ders. a. a. O., 1978, bes. S. 491.

<sup>6</sup> Vgl. G. W. Weber a. a. O., 1986, S. 424 f.

<sup>7</sup> Ebd., S. 425; vgl. außerdem M. Clunies Ross a. a. O., 1994, bes. S. 132 f.



isländischen und hochmittelalterlich-kontinentaleuropäischen Darstellungen sozialer Prozesse - denn als solche sind die Bemühungen um die 'Verleihung' einer Frau als Braut und die Bildung einer Allianz letztlich aufzufassen, egal wie phantastisch, legendarisch, abenteuerlich und märchenhaft diese Verfahren auch eingekleidet sein mögen - dürfte mittels der Analyse des Grundmusters der Brautwerbung zu erreichen sein:

Das Strukturprinzip der klassischen Brautwerbung hochmittelalterlicher europäischer Literaturen hat - auch - dem Mediävisten und Literatursoziologen Walter Haug zufolge eine anthropologische Basis.<sup>1</sup> Im Ergebnis weisen demnach *Áventiure* und Brautwerbung, verlaufe sie erfolgreich oder nicht, auf allgemein menschliche, von Zeit und Raum unabhängige (inner- und inter-) psychische Erfahrungen und soziale Konstellationen hin. Die Werbung um die Frau bedeute das Hinaustreten aus sich selbst, ein Zugehen auf das Fremde und seine Anverwandlung, es bedeute Gewinn und Verlust, Selbsterweiterung und Selbstentfremdung zugleich.<sup>2</sup> Er beschreibt, orientiert an diesen Prämissen und letztlich literarisch ebenso wie soziologisch und implizit soziaethnologisch gedacht, die Brautwerbung als eine "zwischen zwei Polen kreisende Bewegung".<sup>3</sup> Die Welt als das Andere und Gegenüberstehende verkörpere sich in der Partnerin. Die Lösung des Gegensatzes vollziehe sich als sexuelle und gesellschaftliche Vereinigung sowie Statusangleichung zwischen dem König und der fremden, die Gegenwelt repräsentierenden Frau.<sup>4</sup> Mit dem Erringen der Frau als Braut werde zugleich, symbolisch und auch in materieller Aneignung, ihre Welt bezwungen. Daran anknüpfend und vorausweisend sei die These formuliert, derzufolge die im Brautwerbungs-Schema ins Bild gesetzte männliche "Anverwandlung"<sup>5</sup> des Fremden bzw. des Weiblichen zeichenhaft auch die (in männlicher Sicht wohl) Sublimierung des auf das Weibliche projizierten existentiell Negativen bedeuten dürfte.<sup>6</sup>

W. Haug umreißt und deutet das "klassische literarische - aber nicht nur literarische" Paradigma des Strukturmusters Brautwerbung so:<sup>7</sup>

"Der Wunsch eines Herrschers nach einer Frau, das Drängen der Mannen, die vergebliche Suche im eigenen Land: all dies meint die Notwendigkeit, aus dem Eigenen herauszutreten. Darauf zu verzichten würde Stagnation bedeuten, das Land bliebe ohne Erben, ohne Zukunft. Der Weg in die Fremde, zur fernen Braut, ist ein Weg über Widerstände hinweg, durch Gefahren, ja durch den Selbstverlust hindurch. Der Held begibt sich in das ferne Land, er gewinnt die Braut mit Gewalt,

<sup>1</sup> Vgl. W. Haug a. a. O., 1989, S. 308-325 (Normatives Modell oder hermeneutisches Experiment. Überlegungen zu einer grundsätzlichen Revision des Heuslerschen Nibelungen-Modells), bes. S. 314.

<sup>2</sup> Vgl. ebd., S. 314.

<sup>3</sup> Ders. a. a. O., 1989, S. 236-256 (Struktur und Geschichte. Ein literaturtheoretisches Experiment an mittelalterlichen Texten), S. 243; vgl. zur Illustration nochmals O. Paz a. a. O., 1990, S. 191 bzw. Kapitel III, Exkurs.

<sup>4</sup> Vgl. ebd., S. 243. Vgl. zum literarischen Brautwerbungs-Schema im Altisländischen etwa M. E. Kalinke a. a. O., 1990; vgl. Margarete Schlauch: *Romance in Iceland*, Wiederabdr. Russell & Russell, London 1974; vgl. William P. Ker: *Epic and Romance. Essays on Medieval Literature*, Dover Publ., New York 1957.

<sup>5</sup> S. dazu W. Haug a. a. O., 1989, S. 308-325 (Normatives Modell oder hermeneutisches Experiment [...]), bes. S. 314.

<sup>6</sup> Vgl. insbes. Kapitel VI, 2.

<sup>7</sup> W. Haug a. a. O., 1989, S. 308-325 (Normatives Modell oder hermeneutisches Experiment [...]), S. 314.

mit Tapferkeit, mit List. Kaum je fehlt der Gegenaspekt: der Held wird gefangen, er liefert sich der Braut aus, ist auf ihre Hilfe angewiesen (...), oder es kommt zum Verfolgungskampf, in dem der Held mehr oder weniger deutlich durch den Tod hindurchgeht (...). Komplementär dazu das Gegenparadigma: man sieht sich selbst einer Werbung von außen konfrontiert, man gibt - mehr oder weniger gezwungen - eine Frau der eigenen Familie in die Fremde, und dieses Sich-dem Fremden-Anheimgeben übt dann gleichsam einen Sog aus, dem man widersteht oder dem man verfällt oder den man untergehend aufhebt".<sup>1</sup>

Bei den (von W. Haug sogenannten) literarischen männlichen "Anverwandlungen" des Weiblichen werden regelmäßig 'Aristokratinnen mit Erbhof' als Ehefrauen vergeben oder aber, vielfach per Brautraub, 'zur Frau genommen'.<sup>2</sup> Solche Spielarten des Musters dürften allerdings primär auf die Potenzen der involvierten Männer, aber lediglich sekundär auf die Frau zielen. Vor allem jenen, nicht etwa dieser, wächst direkt zusammen mit dem Maß ihrer Anerkennung durch statushohe Rechtsvertreter der Frau Ansehen zu. Das Motiv-Spektrum reicht hierbei von der als massive Ehrverletzung geltenden Ablehnung als Heiratskandidat seitens der Brautgebergruppe einerseits, bis zum Akzeptiert-Werden als Bräutigam der Aristokratin, was Ehrzuwachs bedeutet, andererseits. Umgekehrt gilt die normgerechte Werbung eines (hinsichtlich seines Sozialstatus) adäquaten Ehemannes für die Brautgebergruppe als Ehrgewinn, während am anderen Ende der Skala ein nicht zu verhindernder oder aber nicht rückgängig zu machender Raub der Tochter oder Verwandten für die männlichen Rechtsvertreter (und die gesamte Gruppe) eine drastische Einbuße von Prestige bedeutet.

Für die (auf der Strukturebene) dem Weiblichen inhärenten symbolischen Konnotationen ist indessen unerheblich, ob die Braut erfolgreich geworben, dem Bräutigam von ihren Repräsentanten zur Ehe geboten oder aber geraubt wird.<sup>3</sup> Bezogen auf die Konsequenzen einer Heirat ist allerdings die Form der Herstellung einer Beziehung wieder wesentlich: Stabile solidarische Bindungen und genealogische sowie dynastische Kontinuität können im allgemeinen durch rechtmäßige Eheverträge gewährleistet werden. Selbstredend besteht einerseits die Möglichkeit, durch einen kriegerischen und aggressiven Akt, durch den Raub der Frau also, das durch sie repräsentierte Territorium einzunehmen und somit ein Expansionsinteresse zu befriedigen. Doch diese nur vordergründig erfolgreiche Strategie erweist sich stereotyp als wenig sinnvoll, sofern auf den 'sozialen Wert' einer Frau abgezielt wird.<sup>4</sup> Die geraubte Frau als Braut wird dem Entführer und seiner Partei der Norm nach keine genealogische und dynastische Kontinuität sichern. Sie kann nicht als potentielle Stammutter fungieren, die jedoch andernfalls, bei einer rechtmäßigen Heirat, mit der Geburt eines (idealerweise männlichen) Kindes den Grundstein für nachfolgende Geschlechter und ein genealogisches Bindeglied der beiden involvierten Parteien hervorbringen würde.

---

<sup>1</sup> Ebd., S. 314.

<sup>2</sup> Vgl. im Vorigen (Kapitel IV, 2).

<sup>3</sup> Vgl. J. M. Jochens a. a. O., 1986, S. 150 ff.; sie nennt hierzu einige Beispiele.

<sup>4</sup> Vgl. im Vorigen (Kapitel IV, 2).

In dieser Analyse des literarischen Schemas um die Brautwerbung tritt nun also die große Bedeutung der Zeichenhaftigkeit des Erzählten deutlicher hervor. Die Decodierung der Konnotationen muß einem Versuch vorangehen, diese Substanz des Modells zu erfassen. Dabei rückt zum einen die mit der (problematischen) Aneignung - oder (ehrentvollen) Gewinnung - der Frau einhergehende Vereinnahmung - oder Übernahme - des Territoriums, das sie repräsentiert und geradezu symbolisiert, in den Blick, und zum anderen die von männlicher Seite rechtmäßig und mit dem Einverständnis ihrer Rechtsvertreter geworbene, erworbene und geheiratete Aristokratin, die hier als künftige Stammutter (weiterer) mächtiger Dynastien figuriert und entsprechend dynastische Kontinuität garantiert.

Abschließend sei jetzt noch einmal die soziale Bedeutung von Allianzen, ökonomischem Transfer und dynastischer Kontinuität und der Charakter des Werbungs- und Heirats-Schemas als soziale und soziopolitische Strategie hervorgehoben und zusammengefaßt:<sup>1</sup>

Über die das Erzählsystem konstituierende Zeichenhaftigkeit, die auch die Rollen umfaßt, die den weiblichen Imagines zugeschrieben werden, erschließen sich indirekt die - in bestimmter methodischer Weise zu entschlüsselnden - sozialen Funktionen der Frau, und damit letztlich also die Bedeutung des Erzählten für die Gesellschaft, in der es entsteht. Zentral für diese Untersuchung ist also die weibliche Figur, die 'für etwas steht', d. h. die sich im Erzählkontext als 'Zeichen' und weniger als 'Subjekt' im Sinne eines 'Individuums' präsentiert. Im Altisländischen ist die Protagonistin demnach, auch ohne unmittelbare Aktivität zu zeigen, von entscheidender Bedeutung als Repräsentantin ihrer genealogischen Linie, bzw. im feudal-aristokratischen System ihrer Dynastie, sowie der Ökonomie, des Territoriums und des Sozialstatus ihrer engeren, aber auch entfernteren Angehörigen. Das Interesse des Brautnehmers an der Ehe mit dieser Frau, die mächtige Verwandte hat, und das Interesse des Brautgebers an der Verheiratung der Tochter an einen ähnlich einflußreichen Mann, sind in den spezifizierten imaginativen ebenso wie realen Kontexten soziopolitisch motiviert.

Davon abgeleitet, und wieder mit Bezug auf Kapitel III, kann konstatiert werden, daß hinter dem Brautwerbungs-Erzählschema ein gewissermaßen 'politischer' Sinn liegt. Die das Muster charakterisierende und konstituierende 'politische' - oder, weniger modern formuliert, die soziale und dabei durchaus existentielle - Strategie darf vor den genannten Hintergründen nicht nur, aber auch als eine universale menschliche Erfahrung gelten: Dabei bedeutet das 'Erringen' der Frau materiellen Zuwachs in Form von Territorien, Allianzen und Erbensprüchen, und zugleich auch immateriellen Status- und Ehrgehalt, wobei materielle und immaterielle Kategorien bekanntlich korrelieren. Eine Heirat respektive Verheiratung bedeutet entsprechend zugleich, jedenfalls im Regelfall, genealogische, ökonomische und soziokulturelle Kontinuität. Dieses mit Brautwerbung und Eheschließung verknüpfte und die Regularien der Gesellschaft tragende Prinzip ist in vorstaatlichen Gesellschaften ebenso existentiell wie in traditionell dynastischen und - wenn überhaupt, nurmehr der

---

<sup>1</sup> Vgl. erneut einige Beispiele bei J. M. Jochens a. a. O., 1986, S. 154 f.

Idee nach - auf Gleichgewicht ausgerichteten - feudalen Gesellschaften im Mittelalter, für die Heirat und Verheiratung "geradezu die primär typische Form aristokratischen Ansehensgewinns und Status" bildeten.<sup>1</sup>

\* Quintessenzen zum 'strong-woman'-Spektrum im Altisländischen:

-> Zur Frage der historischen Authentizität und des projektiven Charakters der Weiblichkeitstypik in der Forschung

Die zur Diskussion gestellten literarischen Facetten der Rollentypik des Weiblichen reflektieren, wie bereits mehrfach betont worden ist, keineswegs in einem einfachen Widerspiegelungsprozeß reale weibliche Rollen und Funktionen in der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Sie sind weder unreflektiert unmittelbar mit ihren vermeintlichen Entsprechungen in der Realität der altisländischen Gesellschaft ineinzusetzen,<sup>2</sup> noch handelt es sich umgekehrt wie selbstverständlich um reine Erfindungen der Verfasser/Erzähler.<sup>3</sup> Die nordistische Forschung hat natürlich Erklärungen für die verschiedenen Kategorien weiblicher Protagonisten der Gattungen gesucht. Regelmäßig stellen und stellen auf *die Frau* gerichtete Untersuchungen die Frage nach dem substantiellen Realitätsgehalt, d. h. nach dem faktischen Kern der Weiblichkeitstypik in der altnordischen Literatur. Ich möchte allerdings auch weiterhin prüfen, ob bzw. inwiefern die in der Forschung erarbeiteten Antworten nicht trotz aller prinzipieller Berechtigung oftmals eher eindimensional sind:

So hat man suggeriert, daß die - ungeachtet aller Unterschiede der Genres hinsichtlich der jeweils charakteristischen Phänomenologie der Frauenfiguren - doch auch bestehenden strukturellen Gemeinsamkeiten in der Literatur letztlich eine unmittelbare historische Authentizität der kämpferischen, autonomen Frau aufzeigten; als Beispiele sind etwa genannt worden das engagierte (zunächst unverheiratete und 'jungfräuliche') *Schildmädchen* Brynhildr Buðladóttir<sup>4</sup> und die zur Fehde entschlossene (jedoch im Unterschied zu Brynhildr bereits verwitwete und längst Mutter gewordene) *Rächerin* Guðrún Ósvífrsdóttir<sup>5</sup>. Die Argumentationen beispielweise von Anne Heinrichs und Helga Kress weisen in diese Richtung.<sup>6</sup> A. Heinrichs formuliert ihre Auffassung anhand des *Schildmädchens* Brynhildr: "I believe that her profession als a shield-maiden is utilized by the presumably male author as a metaphor for her independence, because he could imagine no other way for a woman to lead an independent life".<sup>7</sup> Auch die von H. Kress vorgelegte Analyse zur *Rächerin* Guðrún führt hinsichtlich des Aspektes weiblicher Autonomie zu einem vergleichbaren Ergebnis; demnach artikuliere die *Laxdæla saga* den weiblichen Anspruch der

<sup>1</sup> G. W. Weber a. a. O., 1990, S. 458.

<sup>2</sup> S. o., Kapitel I, 1 und 4, sowie Kapitel III, 6.

<sup>3</sup> S. o., auch dazu, Kapitel I, 4, sowie Kapitel III, 6.

<sup>4</sup> Vgl. im Vorigen (Kapitel IV, 2).

<sup>5</sup> Vgl. Kapitel V, 4.

<sup>6</sup> S. o., bes. Kapitel I, 4, aber auch Kapitel III, 6 und Exkurs.

<sup>7</sup> A. Heinrichs a. a. O., 1986, S. 118.

Frau, als soziales Subjekt in einer männlich dominierten Welt anerkannt zu werden.<sup>1</sup>

Dagegen muß die Auffassung, daß in der Literatur der isländischen Gesellschaft des 13. und 14. Jahrhunderts etwaige Autonomiebestrebungen der Frau thematisiert und problematisiert worden sein könnten, sei es von männlicher oder weiblicher Seite, als modernes Klischee gelten. Denn erstens wird die Frau - und wird auch der Mann - in den Kontexten solcher Erzählungen des Hochmittelalters, deren Themen historisch frühere Zeiten oder ahistorische mythische Gegebenheiten sind, vielmehr als 'kollektives Individuum', und nicht etwa als 'modernes Individuum' im heutigen Sinne vorgestellt. Das bedeutet, daß die Figuren (in *Fornaldarsögur* wie in *Íslendingasögur*) überwiegend gerade zugunsten der Gemeinschaft - aber weniger für persönliche Ziele - eintreten, um das soziale Gefüge, aus dem heraus sie agieren, vor allem zu stabilisieren - aber weniger, um es zu kritisieren. Zugleich dürften weder Männer noch Frauen in der sozialen Realität prinzipiell gegen den männlichen Suprematie opponiert haben (wollen oder können). So haben zweitens die hochmittelalterlichen Gegebenheiten bei den Männern sicher keinerlei Interesse hervorgerufen und für die Frauen keineswegs die Möglichkeit vorgesehen für sozial wirksames *individuelles* weibliches Verhalten aus einer antagonistischen Position zur Männergesellschaft heraus, aus der Frauen also individuell argumentieren und agieren konnten. Nicht zuletzt vor diesem Hintergrund wird auch kaum davon auszugehen sein (wie bereits ausgeführt), daß das Christentum - beispielsweise im isländischen Hochmittelalter - für eine Art von Besserstellung der Frau verantwortlich sei, worauf die feministische Nordistik häufig ebenfalls hinweist, was aber im Fall der (hier altnordischen) Überlieferung, soweit ich sehe und bisher diskutiert habe, nicht ersichtlich ist.<sup>2</sup>

Sollte danach nun umgekehrt, wie man kurzschlüssig folgern könnte, die aktive Frau in norrönen Gattungen - d. h. der 'strong-woman'-Typus, und als solcher erscheinen neben den kriegerischen Schildmädchen auch etwa die engagierten Akteurinnen der *Íslendingasögur* - generell nicht authentisch, sondern vielmehr absolut fiktiv sein?<sup>3</sup> Das Beispiel der *Fornaldarsögur* scheint, jedenfalls auf den ersten Blick, mit seinen (u. a.) märchentypischen Zügen auf letzteres hinzuweisen.

Statt dessen wird man aber doch annehmen dürfen - wofür schon C. J. Clover plädiert -, daß auch das Modell des *Schildmädchens*, im Prinzip ähnlich wie das der *Genetrix und Rächerin*, bei aller Stilisierung, hinsichtlich der sozialen Erfordernisse sowie der gesellschaftlichen Kontextualisierung der Frauenfiguren substantiell sowohl plausible Züge als auch authentische Aspekte beinhaltet.

Neben den Forschungsdebatten über die eventuelle generelle Authentizität oder aber die absolute Fiktionalität der engagierten Frau hat man bei Untersuchungen des Weiblichen im Altnordischen solche Figuren regelmäßig auch ausschließlich festlegen wollen auf ihren Charakter als 'strong-woman',

<sup>1</sup> H. Kress a. a. O., 1980, S. 267 bzw. S. 272 ff.

<sup>2</sup> S. o., Kapitel III, 6.

<sup>3</sup> S. o., Kapitel I, 4.

ohne umgekehrt etwaige 'passive' Facetten in der Darstellung zu berücksichtigen. Eine solche Beurteilung, die vielfach in feministischen Arbeiten zum Thema anzutreffen ist, muß ebenfalls als problematisch gelten, weil sie von einem hier nur vermeintlich bezeugten Bild des Weiblichen ausgeht. Das führt aber notwendig zu verfälschten Folgerungen.

Entsprechende Deutungen, die insbesondere bei der *Rächerin* der *Íslendingasögur* ansetzen, die als charakterlich starke, autonome Frau interpretiert wird, beziehen auch die Frauentypen weiterer Genres ein. Else Mundal etwa berücksichtigt nur die eine, sozusagen die engagierte Seite, wenn sie auf das Frauenbild der *Fornaldarsögur* eingeht; Nanna Damsholt bringt E. Mundals Auffassung auf den Punkt: "She finds that the image presented of women in these sagas is at least as impressive as that in the family sagas. The women in the Sagas of Olden Time are energetic, independent, intelligent".<sup>1</sup> In diesem Sinne sind weibliche Imagines im hochmittelalterlichen norrönen Kontext identifiziert worden als entweder faktische oder aber fiktive, immer jedoch - gerade auch in heutiger Sicht - vorbildliche und als soziale Subjekte eingreifende Akteurinnen, die gegen die patriarchalen Verhältnisse so weit als möglich revoltierten.

Hier stellen sich indessen, wie schon früher erwähnt, grundsätzliche Fragen: Ein Grund dafür ist, daß die Gattungen, hier also z. B. die *Fornaldarsögur* und die *Íslendingasögur*, wie genaues Hinsehen erweist, die Frau durchaus nicht ausnahmslos als 'aktiv' darstellen. Auch wenn der engagierte weibliche Typus dominiert und entscheidend ist, existieren durchaus weitere gesellschaftlich wichtige Eigenschaften der Akteurinnen. So kann zugleich, je nach Intention, in bestimmten Genres oder aber erzählerischen Konstellationen im hochmittelalterlichen Island ebenso die passive weibliche Rolle - die nach heutigen Maßstäben vielfach als Übergriff von männlicher Seite gewertet wird - immerhin als mögliches Thema oder denkbare Aussage vorkommen (was hier zunächst ausdrücklich nicht in einer solchen Sicht systematisch kritisiert werden soll). Denkt man beispielsweise an die hier besonders interessierende *Rächerin*, dann sollte diese komplexe Imago gerade nicht auf ihre - wenn auch (wahrscheinlich nicht nur) für uns heute auffälligste - Funktion als (kriegerische) *Rächerin* reduziert werden, da sie doch, wie ich immer wieder herausstelle, zugleich als (reproduktive und sozialisierende) *Mutter/Genetrix* präsent ist - und umgekehrt, auch wenn diese Facetten nicht unbedingt stets gleichermaßen und gleichgewichtet im Vordergrund stehen. Das bedeutet, daß diese Imago des Weiblichen nicht ausschließlich die 'aktive' Frau als Subjekt, aber ebenso wenig ausschließlich die 'passive' Frau als Objekt vermittelt.<sup>2</sup>

Darüber hinaus entspricht das Verfahren, bei dem man sich auf die als vorbildlich gedeutete - 'aktive Frau' konzentriert, wie es scheint der Projektion eines heutigen kritischen Urteils, das, angewandt auf die norröne Überlieferung, gewissermaßen zum Vor-Urteil wird. Dabei hat man versucht, den Subjektcharakter, der der Frau also zugeschrieben wird, zu erklären, indem

<sup>1</sup> Vgl. Else Mundal: Kvinnebiletet i nokre mellomaldergenrar. Eit opposisjonelt kvinnesyn? In: Edda 6, 1982, S. 241-371, zit. n. N. Damsholt a. a. O., 1984, S. 89 bzw. S. 77, Anm. 12.

<sup>2</sup> Vgl. Kapitel V, mit zahlreichen Beispielen, insbesondere der *Íslendingasögur*.

man auf die für die Frau ausgemachten - aber sicher nur vermeintlich - positiven Konsequenzen der Einführung christlicher Konzepte und Institutionen in Island rekurriert.<sup>1</sup>

Es ist aber auch eine andere Begründung für das Auftreten der aktiven Frau, z. B. in den *Fornaldarsögur*, geliefert worden - die aber auch hier wieder auf Frauenbilder und Frauenrollen westlicher Gesellschaften der Moderne zurückgreift und insofern letztlich eher, projektiv, heutige Bedingungen kritisiert, als die Rationalität des Erzählkontextes zu entschlüsseln. Demnach liege die Motivation für diese altisländische Darstellung des Weiblichen umgekehrt darin, daß solche Protagonistinnen gegen die Frauenfeindlichkeit von Klerus und Kirche 'rebellierten'.<sup>2</sup>

In der feministischen Nordistik ist darüber hinaus nicht nur den irdischen *Schildmädchen* und *Rächerinnen*, sondern auch den in der mythisch-überirdischen Sphäre angesiedelten *Göttinnen* und *Walküren* zugeschrieben worden, Vorbilder für Frauen darzustellen, etwa "rollemodeller for kloge, modige og selvstændige kvindeskikkelser".<sup>3</sup> Auch dabei wird wieder deutlich, daß 'aktive' hochmittelalterliche Imagines mit 'modernen' Idealvorstellungen wie selbstverständlich gleichgesetzt werden, ohne daß die prinzipiellen Unterschiede thematisiert würden. 'Passive' Züge der mythischen Protagonistinnen beachtet sie insofern, als sie die männliche Unterdrückung der Frauen kritisiert - die ihr zufolge nicht nur heute, sondern ebenfalls im Altnordischen zu konstatieren und sowohl im *Mythos* als auch in der Praxis bezeugt sei. So deutet sie auf Ambivalenzen in der Artikulation des Weiblichen im "nordischen vorchristlichen Kult" hin,<sup>4</sup> welche Zeugnisse im einzelnen auch immer gemeint sein mögen. Sie lieferten ein zweideutiges Bild der Frau, eben weil einerseits mythische Akteurinnen positive Vorbilder darstellten, aber andererseits Óðinn für Frauen nur Verachtung äußerte. (Im Hinblick auf die für meine Untersuchung primär wichtigen *Íslendingasögur* ist dieser Aspekt freilich unerheblich, weil die Männer in den Sagas die Frauen keineswegs geringschätzen.<sup>5</sup> Ich skizziere diese Erläuterungen dennoch, um die Ansätze feministischer Forschungen zu verdeutlichen.) Trotzdem, so heißt es weiter, hätten Frauen, auch wenn sie sich am "offiziellen Kult" also nicht beteiligen konnten, in der vorchristlichen gesellschaftlichen Wirklichkeit im Norden ein eigenes Kultwesen pflegen können.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> S. o., Kapitel III, 6 und Exkurs; kritisch äußert sich auch M. Clunies Ross a. a. O., 1992, S. 108 f., über entsprechende Auffassungen von J. M. Jochens a. a. O., 1986.

<sup>2</sup> Vgl. N. Damsholt a. a. O., 1984, S. 89.

<sup>3</sup> G. Jacobsen a. a. O., 1983, S. 27.

<sup>4</sup> Ebd., S. 27; sie spricht von "den vor-kristne kult in Norden". Vgl. Gro Steinsland: Kvinner og kult i Vikingetid. In: Kvinnearbeid i Norden fra Vikingetiden til Reformasjonen, hg. v. R. Andersen u. a., Universitetet i Bergen, Bergen 1985, S. 31-42; vgl. dies.: Giants as recipients of cult in the Viking Age? In: Dies. (Hg.): Words and objects. Towards a dialogue between archaeology and history of religion, Instituttet for sammenlignende kulturforskning, Oslo 1989, S. 212-222.

<sup>5</sup> Vgl. zu diesem Aspekt Kapitel V, 3; hier geht es u. a. um 'Redensarten', die Frauen - nur vordergründig und gleichsam als soziale Attitüde - als weniger kompetent als Männer apostrophieren.

<sup>6</sup> Vgl. G. Jacobsen a. a. O., 1983, S. 27; für diese Folgerung seien ausreichend "de få glimt av en kvindekultur, der må have eksisteret"; zudem teilt sie die m. E. mehr als fragwürdige Auffassung, daß mit der Christianisierung im Norden Veränderungen eingetreten seien, von denen die Frauen generell profitiert hätten (S. 36).

Solche Argumentationen sind, um den Sachverhalt noch einmal zusammenzufassen, aus zwei Gründen fraglich. Erstens ist in der Problemstellung und der Deutung ein modernes Klischee wirksam: Die Frage nach dem Geschlechterverhältnis wird als Auseinandersetzung im isländischen 13. und frühen 14. Jahrhundert vorausgesetzt, obwohl sich diese Beurteilung wohl erst aus heutigen Erwartungen und Erfahrungen ergibt und es sich folglich um kritische Inhalte heutiger Gesellschaften handelt. Legt man jedoch unmittelbar ein 'aktuelles' Problembewußtsein als Maßstab für hochmittelalterliche Konzeptionen und ältere Erzähltraditionen zugrunde, bleiben prinzipielle Inkongruenzen historisch jüngerer und älterer Sachlagen und Denkweisen unerkant. So ist die Aktualität der Diskussion von Rollen, Beziehungen und Streitpunkten der Geschlechter für das isländische Hochmittelalter nicht wahrscheinlich.<sup>1</sup> Die Ineinssetzung von Kontroversen in zeitgenössischen westlichen Gesellschaften mit denen im hochmittelalterlichen isländischen Gemeinwesen verfälscht potentielle Antworten. Die Imaginationsformen des Weiblichen in stilisierten Erzählkontexten werden ebenso wenig wie die in den historischen Zeiträumen faktisch existierenden Frauen - auf die keine schriftliche Quelle (und kein authentischer und noch weniger ein 'imaginärer' Augenzeuge) unmittelbar verweisen kann, auch wenn sich beispielsweise die *Isländersagas* historisch plausibel präsentieren - mit ihren vermeintlichen 'modernen' Entsprechungen gleichzusetzen sein.

Hinzu kommt zweitens eine sachliche Unvollständigkeit der zitierten Ausführungen: Die selbständige, charakterlich wie vielfach auch physisch starke, kämpferische Frau repräsentiert zweifellos ein *Rollenmodell*, also ein *Modell* des Weiblichen, aber nicht die reale Frau, und dabei *ein* Modell, und zwar aus dem Spektrum der bekannten Typologie des Weiblichen. Teilweise wird jedoch in der Nordistik, soweit ich sehe, nicht oder nicht ausreichend reflektiert, daß die autarke, willensstarke, mutige Frau als "strong woman" keineswegs programmatisch in allen Darstellungen im Vordergrund steht; auch wenn sie fraglos zentralen Stellenwert hat, gibt es zudem andere Merkmale des Weiblichen in den Zeugnissen. Die 'aktive Frau' ist folglich, wie dieser Abschnitt wohl weiter verdeutlicht, auch dann nicht ausschließlich präsent, wenn die Imagination der engagierten Frau, vielfach in der männlichen sozialen Rolle, gattungsübergreifend virulent ist. Die 'aktive' Facette des Weiblichen bleibt selbst in solchen Kontexten nicht ganz außen vor, in denen die Frau in der Männerwelt stereotyp keine Rolle zu spielen scheint und kaum in Erscheinung tritt, wie in der *Sturlunga saga*; sogar in dieser scheint bei einigen wenigen Frauenfiguren das Muster der engagierten Frau gleichsam durch, fast so, als werde es zitiert, und das trotz der dominierenden weiblichen Passivität in der Kompilation. Dennoch sollte bei aller Präsenz des oft als "strong woman" bezeichneten Typs im Altnordischen nicht übersehen werden, daß die von mir herangezogenen norrönen Gattungen insgesamt die Frau, je nach Bedarf im erzählten Sozialsystem, sowohl *kämpferisch* als auch *zurückhaltend* zeigen, und dabei letztlich stets im konstruktiven Sinne als sozialisierende und stabilisierende Instanz.

---

<sup>1</sup> Vgl. Kapitel III, 6 und Exkurs.



Dabei ist grundsätzlich zudem zu beachten, daß die Männer, entsprechend dem epischen Charakter der berücksichtigten Genres (d. h. gemäß den heroisch-kriegerischen Handlungskonstellationen, im Zusammenhang mit meiner obigen Kritik und Argumentation, speziell in bezug auf die *Fornaldarsögur* und *Íslendingasögur*) als Kämpfer eine größere Rolle in der dargestellten Öffentlichkeit spielen; im Hintergrund aber haben die Frauen entscheidendes Gewicht, weil sie in der persönlichen Sphäre - die im engeren Sinne nicht-öffentlich, aber dabei doch auch der Allgemeinheit bekannt ist (insofern greift die herkömmliche Unterscheidung zwischen Außen und Innen unbedingt zu kurz)<sup>1</sup> - an 'Schaltstellen' sitzen und Einfluß nehmen können. Daraus ergibt sich speziell in den *Isländersagas* nach meinen Erkenntnissen ein spezifisches Gleichgewicht der gesellschaftlichen Positionen und Funktionen von Frau und Mann, worauf ich noch zurückkomme.

Insgesamt führt der ausführliche Vergleich exemplarischer Frauenfiguren hauptsächlich aus *Fornaldarsögur* und *Íslendingasögur*, aber auch aus weiteren norrönen Gattungen, zu der Feststellung, daß die hier verarbeiteten einheimischen Stoffe in gewissem Sinne als Bekräftigung der eigenen isländischen Weltsicht und dabei vorrangig wohl als Bestätigung der Vorstellung von der eigenen Vergangenheit fungieren - gemeint ist jeweils vor allem im Dienste der Abgrenzung von außer-isländischen Anschauungen. Dabei stellt sich natürlich die Frage, in welchem Maß darüber hinaus auch 'importierte', 'fremde' Ideen von außerhalb schließlich, so oder so, die Mentalität der Isländer beeinflussen, was zweifellos vorauszusetzen ist. Das zeigen gerade die phantastischen und märchenhaften Elemente der *Fornaldarsögur*, wobei deren Thema doch die - stilisierte - autochthone nordische 'Frühzeit' ("*fornöld*", Vorzeit) ist. So lange die Produktion der *Fornaldarsögur* und der *Íslendingasögur* anhält, scheint für das isländische Denken aus mehreren Gründen die Betonung der eigenen Abstammung und die Abgrenzung von fremden Einflüssen vorrangig zu sein, wobei keineswegs von einer absoluten 'Blockade' zu sprechen ist. Je nach der Intention der Gattung fließen - bei den *Fornaldarsögur* mehr, bei den *Íslendingasögur* weniger - phantastische, exotische Motive ein.

Zur Frage der Weiblichkeitstypik arbeitet die neuere Nordistik mit differenzierteren Ansätzen (als dies bei deutlich feministischen Auffassungen der Fall ist), die eine indirekte Erschließung der Situation der 'realen Frau' auf der Grundlage literarischer Frauenfiguren ermöglichen sollen. Dabei werden Ansichten, die kritisch von einer komplexen wechselseitigen Beeinflussung der ästhetischen Ebene und der sozialen Realität ausgehen, weiter vertieft. So diskutiert bekanntlich C. J. Clover z. B. das heroisch-phantastische *maiden warrior*-Schema; die Popularität solcher Imagines illustrierte die Aktualität der Funktionen von "functional sons" im 12. und 13. Jahrhundert.<sup>2</sup> Diese weiblichen Imagines seien zwar in den überlieferten Manifestationen Geschöpfe der Phantasie - "but that should not mean, as for the most part it has meant in Old Norse criticism, that they are therefore beyond discussion. On the contrary, a collective fantasy has much to tell us about the underlying tensions of the

<sup>1</sup> S. o., Kapitel III, 3, Exkurs.

<sup>2</sup> C. J. Clover a. a. O., 1986a, S. 36.

society that produced it".<sup>1</sup> Diese Typik, so heißt es weiter - und, wie ich meine, völlig zutreffend -, bestätige allerdings weniger weibliche Autonomie und sage weniger über Töchter und ihren Einfluß aus, als über Söhne und männlich dominierte Kräfteverhältnisse und Machtstrukturen, die in den Erzählungen und Legenden und ebenso im täglichen Leben bestehen und bestanden hätten.<sup>2</sup>

Diese und ähnliche Meinungen oder Ausblicke sind, auch im Sinne meiner Argumentation, richtungsweisend. Sie tragen wesentlich dazu bei, daß sich die komplexen Korrelationen sozialer Realitäten und imaginativer Formen des Weiblichen immerhin abzeichnen, die, wenn man sie konsequent weiterdenkt, auf projektive Prozesse - und mithin eben nicht auf einfache Widerspiegelungsprozesse - hindeuten, welche die erzählerischen Imaginationen des Weiblichen ebenso wie die Rollenzuweisungen an die 'reale Frau' in spezieller Weise mit bestimmen. Dabei haben folglich die (im Hochmittelalter überwiegend) männlichen Projektionen des Weiblichen, die sich in den weiblichen Imagines artikulieren, gerade nicht unmittelbar die 'reale Frau' als Vorbild, d. h. die Frau in der gesellschaftlichen Wirklichkeit wird nicht direkt unverändert in der Erzählliteratur abgebildet, oder umgekehrt.

Die entsprechenden Schlußfolgerungen zur speziellen Konzeption der weiblichen Imagines der *Isländersagas* und zu deren Funktion im Saga-Sozialsystem ziehe ich vor allem in Kapitel V. Auf deren Funktion in der Gesellschaft, in der die Sagas entstanden sind, gehe ich insbesondere im Hauptteil C ein.

-> Zu hochmittelalterlichen Weiblichkeitsimagines, zur 'archaisch-mythischen' Symbolik und zur grundlegenden Funktion von *Märchen* und *Mythos*

Die nordistische Diskussion um Fiktionalität oder Faktizität und die geradezu 'klassische' Reflexion, ob die überlieferte mythisch-heroische Brynhildr etwa Vorbild für die historisch-legendarische Sigríð war, oder umgekehrt,<sup>3</sup> erweitert C. J. Clover mit einer Feststellung, die den Gedanken anregen könnte, daß die Manifestationen dieses Typus in den diversen - überwiegend im Hochmittelalter aufgezeichneten, nachvollzogenen und dabei doch auch aktuell gestalteten - Quellen als verschiedene Facetten *eines* entsprechenden, ursprünglich möglicherweise komplexen Grundmusters erscheinen: "(W)e may posit that Brynhildr too was at some early layer in her development construed as a warrior maiden like Skaði or Hervör or Þornbjörg or Gyrid: the sole survivor who must function, in the genealogical breach, as a son".<sup>4</sup>

Die Denkmöglichkeit, verschiedene Frauenfiguren in bestimmter Weise auf eine gemeinsame Struktur zurückführen zu können, wird in damit gewissermaßen

<sup>1</sup> Ebd., S. 36.

<sup>2</sup> Vgl. ebd., S. 49.

<sup>3</sup> Vgl. A. Heinrichs a. a. O., 1986, S. 124; vgl. K. von See a. a. O., 1957, S. 1 ff.; bei dieser Diskussion zum Alter der Brünhildsage wird bei Heuslerschen Rekonstruktion einer Urfassung der Fabel angesetzt.

<sup>4</sup> C. J. Clover a. a. O., 1986a, S. 42; sie rekurriert dabei auf Th. M. Andersson: *The Legend of Brynhild*. Islandica 43, Cornell University Press, Ithaca 1980, bes. S. 244; er betrachtet die kriegerische Brynhildr als ursprüngliche Version des Modells.

evoziert. Die Fragen, *warum* solche Transformationen zustande kommen und *wie* sie umgesetzt werden konnten, ohne zur völligen Zerstörung eines charakteristischen und von C. J. Clover offenbar als älter klassifizierten Weiblichkeitsmusters zu führen, werden von ihr nicht geklärt.

Ich versuche hingegen, potentielle Antworten darauf zu finden. Nach meiner Auffassung weisen die erkannten strukturellen Gemeinsamkeiten des facettenreichen hochmittelalterlichen Kanons weiblicher Typen und Rollen in altnordischen Zeugnissen zurück auf ein älteres Arsenal von etwa wikingerzeitlichen Modellen des Weiblichen, sozialer Prozesse und Institutionen sowie mythischer Symbolstrukturen im Norden. Der 'Fundus' wird eine vergleichsweise begrenzte Zahl von Vorlagen bereitgestellt haben, die im Laufe der Zeit für die Konzeption und Kontextualisierung der Protagonistinnen im Altisländischen genutzt worden sein dürften. Setzt man dies voraus, dann stand dem isländischen Hochmittelalter ein Zeichenkanon zur Verfügung, der sich zum einen aus den überlieferten norrönen Traditionen speiste und sich zum anderen aus einem universalen Grundmuster entwickelte, das allgemeinen menschlichen und dabei vielfach unbewußten Erfahrungen und Vorstellungen entstammt. Die jeweiligen kulturspezifischen Ausformungen solcher universaler Grundstrukturen und Denkmuster entwickeln sich dabei unter dem Einfluß der kulturellen und historischen Bedingungen der Zeit, in der sie entstehen.

Eine - gleichsam in Parenthese dargestellte, aber doch näher zu beleuchtende - Skizze zu Charakteristika und insbesondere zu Funktionen der weltweit bezeugten Erzählkategorien *Mythos* und historisch jüngeres *Märchen* hilft darüber hinaus, zweierlei zu illustrieren: Sie zeigt auf der einen Seite, in welcher Form der erzählerischen Wieder- bzw. Weitergabe die genannten, allgemein menschlichen Erfahrungs-, Vorstellungs- und Denkmuster bewahrt, erfaßt und verfügbar gemacht werden. Auf der anderen Seite verdeutlicht sie, welchem - sozialen und psychischen - Zweck zugunsten der Gemeinschaft diese Kategorien des Erzählens dienen und in welcher Weise diese Faktoren bei der Tradierung und Rezeption einwirken.

Der Erklärung nach setzt das weltweit verbreitete *Märchen* universale und dabei zugleich jeweilige kulturspezifische menschliche Wahrnehmungen ins Bild. Es trägt dazu bei, innerpsychische sowie interpsychische Spannungen innerhalb des betreffenden sozialen Kontextes zu lösen.<sup>1</sup> Während *Märchen* eher auf die

<sup>1</sup> Vgl. Bruno Bettelheim: Kinder brauchen Märchen. Aus dem Amerik. v. L. Mickel, B. Weitbrecht, 17. Aufl., München 1994, bes. S. 12; vgl. Neues Wörterbuch der Völkerkunde a. a. O., 1988, S. 160 f. (Folktale, Märchen); vgl. Wörterbuch der Ethnologie a. a. O., 1987, S. 139 ff. (Mythos); vgl. zudem Vl. Propp a. a. O., 1978; er gilt als Vertreter eines strukturanalytischen Ansatzes und zeigt lineare und sequentielle Strukturen der Märchen auf, wobei er sich an Cl. Lévi-Strauss orientiert. Vgl. in bezug auf das Mittelalter Friedrich Wolfzettel: 'Märchenhaftes' und märchenloses Mittelalter - Eine historische Gewinn- und Verlustrechnung. In: Spurensuche in Sprach- und Geschichtslandschaften. Festschrift für Ernst Erich Metzner, hg. v. A. Hohmeyer, J. S. Rühl, I. Wintermeyer. Germanistik, Bd. 26, Münster 2003, S. 569-587. Vgl. im Blick auf Skandinavien etwa Bengt Holbek: Interpretation of fairy tales: Danish folklore in a European perspective. Folklore Fellows Communications 239, Helsinki 1987, bes. S. 601 ff., zit. n. M. Clunies Ross, S. 31, Anm. 14; er betrachte *Märchen* als reinterpretierte *Mythen*. Dabei ist allerdings Holbeks These fraglich, wonach es sich handele um "the needs and (...) the views of those who belonged to the lowest levels of the European social hierarchy from the late Middle Ages until the late nineteenth century"; diese Sicht beruht wohl eher auf romantischen Prämissen; vgl. auch

psychische Disposition der Einzelnen innerhalb einer Kultur (und dabei in bestimmtem Rahmen auch interkulturell, d. h. in Kulturen untereinander) zielen und deren psychische Entwicklung und auch Sozialisation im Sinne der kulturspezifischen Regularien günstig beeinflussen, sind *Mythen* deutlicher auf das kollektive Bewußtsein bezogen, dem sie entstammen und das sie zugleich mit bedingen.<sup>1</sup> Einen in der psychoanalytischen Diskussion zentralen Ansatz zur Bestimmung der Funktionen von *Märchen* und *Mythos* legt Bruno Bettelheim vor:

"Die Mythen projizieren eine Idealpersönlichkeit, die auf der Grundlage der Forderung des Über-Ichs handelt, während Märchen eine Ich-Integration schildern, die Spielraum für angemessene Befriedigung von Es-Wünschen läßt. Dieser Unterschied erklärt den Kontrast zwischen dem durchgängigen Pessimismus der Mythen und dem wesensmäßigen Optimismus der Märchen".<sup>2</sup>

Chr. Rohde-Dachser bringt die Auffassung der psychoanalytisch orientierten Forschung zur Deutung und Unterscheidung von *Märchen* und *Mythos* auf den Punkt: "Selbstverständlicher noch als Mythen werden Märchen als Ausdruck der kollektiven unbewußten Phantasien einer Kultur verstanden und gleichzeitig als eine bedeutsame Sozialisationsinstanz".<sup>3</sup>

Eine wesentliche Feststellung im thematischen Zusammenhang dieses Abschnittes dürfte sein, daß die historisch älteren *Mythen* und die jüngeren *Märchen* und der analytische Zugang zu beiden Kategorien einerseits kultur- und geschichtsspezifische Erscheinungen und damit keineswegs gänzlich unspezifisch sind<sup>4</sup> - denn weder ein Kulturprodukt noch eine Kultur noch das Bewußtsein ihrer Mitglieder sind schlicht ahistorisch.<sup>5</sup> Andererseits dürften die Hervorbringungen und Bedingtheiten von *Märchen* und *Mythen* und ihre Aufnahme bei 'Tradenten' und Rezipienten, bei welchen menschliche Erfahrungen als konstituierende Elemente einfließen, kaum umfassend von nur einem kulturellen und historischen Kontext bestimmt sein - denn in diesem Fall

---

M. Clunies Ross, B. K. Martin: Narrative structures and intertextuality in *Snorra Edda*: the example of Þórr's encounter with Geirröðr. In: Structure and Meaning in Old Norse Literature. New approaches to textual analysis and literary criticism. The Viking Collection 3, hg. v. J. Lindow, L. Lönnroth, G. W. Weber, Odense University Press, Odense, 1986, S. 56-72, sowie etwa C. J. Clover a. a. O., 1977, zum *plot* europäischer Märchentraditionen und kulturhistorischer Kontexte, und s. ferner Jürg Glauser: Isländische Märchensagas. Studien zur Prosaliteratur im spätmittelalterlichen Island, Basel/ Frankfurt/ Main 1983.

<sup>1</sup> Vgl. André Green: Der Mythos: Ein kollektives Übergangsobjekt. Kritischer Ansatz und psychoanalytische Perspektiven. In: Claude Lévi-Strauss u. a.: Mythos ohne Illusion. Mit Beiträgen von Jean-Pierre Vernant u. a., aus dem Franz. v. U. Bokelmann, Frankfurt/ Main 1984, S. 84-116, bes. S. 88 f.; demnach beziehe sich der *Mythos* eher auf die Gemeinschaft, aber das *Märchen* eher auf den/die Einzelne/n.

<sup>2</sup> B. Bettelheim a. a. O., 1994, S. 51, und S. 32 ff., S. 44 ff., S. 55 f. Kritisch gegenüber dem Ansatz von B. Bettelheim äußert sich Chr. Rohde-Dachser a. a. O., 1992, S. 255, Anm. 5; die Märchenhexe sei nicht mit der projizierten 'bösen Mutter' zu identifizieren.

<sup>3</sup> Ebd., S. 241; sie fragt außerdem nach der "sozialisatorischen Botschaft" des *Märchens* für Mädchen bzw. Jungen, für die Frau bzw. den Mann und schlußfolgert, daß die Erzählungen Rollenmodelle für beide Geschlechter enthielten. Dabei weist sie kritisch auf die Selbstverständlichkeit hin, mit der sich auch in Analysen unreflektiert ein patriarchales Denkmuster ausdrücke, "in dem die Schuldzuweisung an die Frau zu einer Art subkultureller Selbstverständlichkeit zu werden (droht)" (S. 245).

<sup>4</sup> Vgl. ebd., S. 245.

<sup>5</sup> Vgl. ebd., S. 247.

kehrten die (in den Auseinandersetzungen regelmäßig Verwunderung hervorrufende) große Zahl weltweit verbreiteter und offensichtlich bedeutender Motivkomplexe, Erzähl- und Sinnstrukturen in den zahlreichen und vielfältigen *Mythen, Märchen* und Dichtungen nicht konsequent wieder.<sup>1</sup>

Das Fundament der allgemeinen menschlichen Erfahrungen, kombiniert mit den spezifischen norrönen Artikulationen stellt dieser Argumentation nach also sowohl als archaische zu beschreibende als auch wikingerzeitliche Grundmuster als Projektionsvorlagen bereit, die in Laufe der Geschichte angewandt werden. Im historischen Verlauf entwickeln sich in diesem Sinne aus der - rezeptionstheoretisch gesprochen - jeweils zeitspezifischen und sukzessiven "Horizontstiftung und Horizontveränderung"<sup>2</sup> in bezug auf unbewußte Wahrnehmungen, traditionelle Vorstellungen und historische Aspekte einer Gesellschaft verschiedene, etwa erzählerische Manifestationen 'archaischer' Grundkonstellationen, die dem Einfließen der betreffenden zeitgenössischen "Erwartungshaltungen"<sup>3</sup> und Interessenlagen offensichtlich Raum lassen. Damit ist, zunächst abstrakt formuliert, mit einer Anzahl variierender Präsentationen zu rechnen, die den diversen historischen Perioden der Vergangenheit einer Kultur entstammen und sich auf eine gemeinsame Grundstruktur zurückführen lassen, deren Typologie also sowohl spezifische kulturelle als auch universale menschliche Facetten beinhaltet. Die in der jeweiligen letzten historischen Stufe mögliche Einbeziehung aktueller zeitgenössischer Phänomene wird allerdings gewisse bzw. potentielle 'Brechungsprobleme' verursachen. Das liegt daran, daß die Kompatibilität der diversen imaginativen Gestaltungen des Grundmusters, das durch die Schichten vorangegangener historischer Wirklichkeiten geprägt worden ist und deren Erkenntnisse und Auffassungen in bestimmter Weise zu integrieren vermag, in Kunstproduktion und Erzähltradition und im zeitgenössischen Bewußtsein von 'Tradenten' und Rezipienten nicht generell und ungebrochen gewährleistet sein dürfte.

Auf das spezielle Thema dieser Arbeit bezogen werden die hier eher allgemeinen Ausführungen im weiteren noch spezifiziert,<sup>4</sup> wobei dann großes Gewicht auf für die Chronologie besonders aussagekräftigen älteren Zeugnisse gelegt wird.

-> Wikingerzeitliche norröne bildbeschreibende Skaldendichtung als bestätigende Exempel

Ein originärer, wikingerzeitlicher norröner Frauentyp - wie er in der *Ragnarsdrápa* des Skalden Bragi enn gamli Boddason und im Gedicht *Haustlög* des Norwegers Þjóðólfr ór Hvini aus dem 9. Jahrhundert repräsentiert ist - bildet vermutlich, zusammen mit dem dieses Weiblichkeitsmodell charakteristischerweise einbettenden sozialen Erzählkontext, das (noch zu verifizierende und zu spezifizierende) kriegerische

<sup>1</sup> Vgl. ebd., S. 130.

<sup>2</sup> H. R. Jauss a. a. O., 1977, S. 327-358 (Theorie der Gattungen und Literatur des Mittelalters), S. 339.

<sup>3</sup> Ebd., S. 330.

<sup>4</sup> Vgl. Kapitel V, 4 und Kapitel VI, 2.

und dabei, potentiell oder praktisch, reproduktive weibliche Grundmuster nordischer Traditionen.<sup>1</sup> Der Typ der aktiven Frau als soziales Subjekt und in der Rolle als mögliche künftige Braut und Mutter, zusammen mit dem stereotyp bei - regelmäßig bestehendem - Bedarf weiblichen Genderrollen-Transfer, d. h. mit der temporären Rolle der Frau als 'surrogate male', liefert also meiner Ansicht nach die wikingerzeitliche-norröne Vorlage für Frauenfiguren des hochmittelalterlichen isländischen Erzählens. Diese jüngeren Versionen des 'alten' Musters bilden mithin, bezogen auf den hier diskutierten Zusammenhang, die letzte historische Stufe der Manifestationen eines älteren Strukturmodells, in die Wahrnehmungen und Standpunkte im isländischen 13. und frühen 14. Jahrhundert bis zu einem bestimmten Grad einfließen konnten.

Diese 'Brechungen' bei der Tradierung, Rezeption und Produktion bzw. Konzeption oder 'Rekonstruktion' werden danach auch für das hochmittelalterliche Island vorauszusetzen sein. Sie dürften folglich aus dem Aufeinandertreffen von - auf ein als 'archaisches' zu beschreibendes Grundmuster zurückweisenden und zurückzuführenden - Artikulationen diverser historischer Perioden resultieren. Es wird anzunehmen sein, daß ältere Darstellungen des Grundmusters, und mit ihnen die jeweiligen zeitspezifischen Vorstellungen und Aussagen, als Traditionen im isländischen Hochmittelalter bekannt und auch verfügbar waren. Wahrscheinlich ist dabei, daß die älteren Bestandteile der Überlieferung bei der "Horizontverschmelzung"<sup>2</sup> im hochmittelalterlichen isländischen Bewußtsein mit aktuellen Themen und Problemen zusammengeführt und dabei sicherlich auch umgedeutet wurden. Solche Abwandlungen, Aufspaltungen oder auch Abspaltungen des wikingerzeitlich-nordischen Grundmusters, das bei allen inhaltlichen und gestalterischen 'Brechungen' augenscheinlich weiterhin als Modell stofflich und strukturell intakt blieb und wohl als Vorlage für hochmittelalterlich-isländische Projektionen diente, konnten dabei sicherlich beeinflußt werden von nostalgischen Bedürfnissen, idealisierenden idealtypischen Ansprüchen oder ablehnenden, etwa aus Unverständnis (im mehrfachen Wortsinne) resultierenden Einstellungen von Verfasser/Erzähler und Publikum.

Im Sinne meiner Argumentation repräsentieren die oben in Ansätzen analysierten weiblichen Imagines der hochmittelalterlichen Gattungen in Island in - noch näher zu bestimmenden - Manifestationen das alte, dem 13. Jahrhundert und später aus dem 9. Jahrhundert überlieferte Weiblichkeitsmuster sowie den entsprechenden Ereigniskontext. Dabei bilden die spezifischen nordischen Erfahrungen und Vorstellungen zusammen mit universalen menschlichen Denkmustern und Projektionsweisen eine 'archaische' Grundstruktur - gleichsam die '*symbolische Matrix*' - norröner Erzähltraditionen.

Ein Exempel dafür stellt die *Ragnarsdrápa* dar.<sup>3</sup> Sie beschreibt die Abbildungen auf einem Schild und gibt in den Strophen 8 bis 12 die Brautraub- und

<sup>1</sup> Vgl. Kapitel V, 4.

<sup>2</sup> Vgl. H. R. Jauss a. a. O, 1977, S. 9-47 (Alterität und Modernität der mittelalterlichen Literatur), S. 40.

<sup>3</sup> *Ragnarsdrápa*. In: Den norsk-isländska skaldediktningen, Bd. 1, hg. v. E. A. Kock, Gleerup, Lund, 1946, S. 1 ff.

Fehdehandlung um Hildr wieder, die von Heðinn geraubt und von ihrem Vater Högni zurückgeholt und somit wiedergewonnen wird. Hildr erscheint als eine frühe Repräsentantin des speziellen Weiblichkeitsmusters, das charakteristischerweise (je nach Erzählszusammenhang in engerem oder weiterem Sinne) in Verbindung mit Brautraub und Fehde dargestellt wird. Das ebenfalls bildbeschreibende Gedicht *Haustlög*<sup>1</sup> spricht in den Strophen 2 bis 13 von der - wie noch gezeigt werden soll, strukturell analogen - Konstellation um die *Göttin* Iðunn, die vom *Riesen* Þjazi geraubt und von den männlichen Göttern erfolgreich zurückgefordert und wiedererrungen wird.

Diese Ausführungen um Hildr und Iðunn basieren womöglich auf einem Strukturmuster, welches das männliche Interesse an der Frau als *Braut* und *Ehepartnerin* in der Funktion als Repräsentantin ihrer Verwandtengruppe und ihre Potentiale als genealogische und soziale Kontinuität stiftende Mutter ins Bild setzt. Die beiden Varianten thematisieren den Fall, daß die begehrte Frau nach dem Willen ihrer männlichen Repräsentanten dem Werber nicht zugebilligt werden soll. Der Anwärter akzeptiert diese Absage nicht und raubt die erwünschte Partnerin, was ihre Verwandten veranlaßt, die Entführte wiederzuerlangen und die durch den Raub verursachte Schädigung auszugleichen. In der Konsequenz führen dann also die 'Vorenthaltung' der Frau und der Brautraub zu Fehde und männlichem 'Sterben-Müssen'.

Das historisch frühe Skaldengedicht *Haustlög*<sup>2</sup> berichtet eine weitere, sehr spezielle, aber wohl ebenfalls strukturell vergleichbare Variation des Themas. Sie basiert auf der (auch in den *Hamðismál*<sup>3</sup> bezeugten) erfolgreichen Werbung eines Mannes (Jörmunrekr); die Verwandten der künftigen Braut (Svanhildr) stimmen zu. Allerdings wird die junge Frau dann, noch bevor sie Mutter geworden ist, in der Obhut des Ehemannes (der sie also von den Angehörigen der jungen Ehefrau buchstäblich 'verliehen' bekam) schlecht behandelt und grausam zu Tode gefoltert. Die physische Schädigung der Frau, verbunden mit der extremen Foltermethode und Todesart, die überdies allein wegen übler Nachrede gewählt worden ist, betrifft die Abstammungsgruppe der Getöteten unmittelbar mit. Entsprechend, und in Einklang mit dem Normenkodex der männlich dominierten Gesellschaft, reagiert die verwitwete und das Erbe ihres letzten Gatten und ihrer früheren Ehemänner verwaltende Mutter Guðrún, indem sie von ihren jungen Söhnen Hamðir und Sörli Rache an König Jörmunrekr für deren (Halb-) Schwester Svanhildr fordert und damit, auch hier wieder, die Fehde und männliches Sterben initiiert.

Diese Spielarten des grundlegenden Strukturmusters geben das reproduktive *und zugleich* kriegerische - für einen heutigen Betrachter möglicherweise, aber doch nur vermeintlich destruktive, weil anscheinend insbesondere Männer und die männliche Gesellschaft schädigende und mehr oder weniger aktiv eingesetzte - Potential dieses Weiblichkeitstypus zu erkennen, der also,

<sup>1</sup> *Haustlög*. In: Den norsk-isländska skaldediktningin, Bd. 1, hg. v. E. A. Kock, Gleerup, Lund, 1946, S. 9 ff.; vgl. Näheres bei E. O. G. Turville-Petre: *Scaldic poetry*, The Clarendon Press, Oxford 1976, S. 8 ff.

<sup>2</sup> Vgl. *Haustlög* a. a. O., 1976, S. 1 ff.

<sup>3</sup> Vgl. *Hamðismál*. In: Edda. Die Lieder des Codex Regius [...], 1962, S. 269-274.

wiederum (aber nur scheinbar) vermeintlich paradox, den Charakter als Objekt *und zugleich* Subjekt sozialen Handelns reflektiert: *Hildir* ist präsent als Objekt - männlicher - Interessen (wobei die Gabe des Ringes eventuell an Eheverhandlungen denken läßt),<sup>1</sup> und sie greift als Subjekt gesellschaftlich ein, indem sie strategisch die Fehde provoziert. Auch *lǫunn* figuriert als Objekt ihrer männlichen Verwandten, der *Götter*, und des Interessenten und *Riesen* Þjazi, und als Subjekt im Zusammenhang mit ihren die Existenz sichernden Fähigkeiten. Guðrún wird als Objekt behandelt insofern, als ihr Schwiegersohn, König Jörmunrekr, ihr als Frau, die in der Regel möglicherweise eher passiv und dabei umgeben ist von männlichen Rechtssubjekten, in der Position als *Witwe* mit jungen Söhnen die Ermordung ihrer Tochter zumutet, und sie agiert als soziales Subjekt, indem sie die - im Sinne der Norm erforderliche - Rache veranlaßt.

Im einzelnen, hier den thematischen Schwerpunkten folgend dargestellt, verfügt also die - als *Fruchtbarkeitsgöttin* zu klassifizierende - *lǫunn* über das gewissermaßen reproduktive Reservoir für die Bewahrung der physischen Existenz, das ihr Attribut der goldenen Äpfel symbolisiert und das die männlichen Götter im eigenen Interesse zu schützen wissen. Ohne das weibliche reproduzierende Potential würden sie altern und also (umgekehrt) sterben müssen. Die kriegerische, nur eher indirekt und potentiell reproduktive *Braut Hildir* ergreift durch ihre hintergründigen Strategien gegenüber ihren Rechtsvertretern die Initiative für die Auslösung und die Fortdauer der von Männern geführten Fehde, die letztere das Leben kostet. Die *Witwe* und *Mutter Guðrún* stellt die Ehre wieder her und wahrt die Normen, indem sie ihre Söhne zur Rache antreibt und bereits vorab die (später vom Gegner verübte) Tötung der jungen Männer in Kauf nimmt. Als Resümee der - mit den Verhaltensweisen der weiblichen Akteure und den korrespondierenden Abläufen ins Bild gesetzten - Themen- und Aussage-Schwerpunkte dieser Beispiele des Grundmusters aus dem Bestand der (vergleichsweise wenigen überlieferten) 'frühen' Zeugnisse kann an der Stelle als Ausblick vermerkt werden: Die *lǫunn*-Manifestation artikuliert im Kern die von weiblicher Seite gewährleistete Kontinuität des - männlichen - Lebens, die *Hildir*-Manifestation artikuliert im Kern die weiblicherseits verursachte Kontinuität des - männlichen - Sterbens, und die *Guðrún*-Manifestation artikuliert im Kern die von der Frau wiederhergestellte und gesicherte Kontinuität der Werte und Normen der - männlichen - Gesellschaft.

In historisch vergleichsweise 'frühen' norrönen Zeugnissen artikuliert sich folglich strukturell ein auf das Weibliche bezogenes, soziales Grundmuster, das in seiner Zeichenhaftigkeit auf weithin bezeugte mythologische Konzeptionen des Weiblichen verweist, welche die allgemein menschliche und vor allem männlicherseits vielfach unbewußt imaginierte und projizierte Ambivalenz des Frauenbildes reflektieren. Zum Vergleich sei an die Projektionsweisen in *Mythen* patrilinearer bzw. patriarchaler - d. h. männlich formierter bzw. dominierter - Gesellschaften erinnert.<sup>2</sup> Auch sie lassen männliche Vorstellungen erkennen, die an weibliche physische Potentiale anknüpfen. Auf dieser

<sup>1</sup> Dazu verweise ich auf K. von See u. a., a. a. O., 1997, S. 102.

<sup>2</sup> S. o., Kapitel III, 3, Exkurs, sowie Kapitel III, 6 und Exkurs.



Grundlage der weiblichen Physiologie, die in männlichen Phantasien für den Mann existentiell gefährlich erscheinen, weil sie nicht der männlichen Kontrolle zu unterwerfen sind, wird die Frau zum Objekt der Projektionen, die auf die männliche Dominanz in der Gesellschaft zielen und Ängste des Mannes verarbeiten (und die, psychologisch gesprochen, kompensieren oder, in männlicher Sicht, sublimieren) helfen. Die Imagines in solchen Prozessen sind etwa weibliche Todesgottheiten und -dämonen als Projektionen des 'existentiell Negativen', also etwa des Todes und dabei insbesondere des männlichen 'Sterben-Müssens', auf das Weibliche. Die *Mythologie* mit ihren eigenen Gesetzmäßigkeiten und Themen, die sich auf Grundgegebenheiten der menschlichen und gesellschaftlichen Existenz beziehen, z. B. auf Natur, Geburt, Leben und Tod, stellt weibliche Typen als *mythische Grundmuster* bereit - die als Projektionen, wie immer wieder betont werden muß, nicht mit ihren nur vermeintlichen Entsprechungen in der Realität identisch sind. Als zentrale Funktionen 'archaischer' *Mythen* und ihrer Projektionsweisen und Artikulationsformen ist zu nennen, daß sie Erklärungsmuster bereitstellen, die ganz wesentlich den elementaren Widerspruch von Leben und Tod auflösen können, der dabei also vielfach, wie außerdem noch zu vertiefen ist, auf das Weibliche projiziert wird.

Die *mythische Matrix* bringt (entsprechend zusammen mit den ihr inhärenten Projektionen) folglich weibliche Imagines hervor, die - vor dem Hintergrund des skizzierten Mechanismus projektiver Prozesse in gewisser Weise *notwendig* - die existentiellen Kategorien Fruchtbarkeit *und* Tod konnotieren und dabei die Fähigkeiten besitzen, gleichermaßen (männliches) Leben zu geben wie (Männer) sterben zu lassen. Diese als aktive soziale Funktionen und Kompetenzen des Weiblichen imaginierten Potentiale - vordergründig scheinbar dissoziativ, Existenz bedrohend, letztlich jedoch gesellschaftlich integrativ, Kontinuität sichernd - fallen in letzter Konsequenz ineins. Die fundamentale Paradoxie von Leben und Sterben kann sich in der Rezeption des *Mythos* und dessen Personals also auflösen, und zwar nicht zuletzt, indem weibliche Figuren agieren und als Repräsentantinnen des Lebens *und* des Todes figurieren.

Die in diesem Sinne *mythische Matrix* liegt demnach hinter den 'historischen' und 'mythischen' Frauengestalten mit strukturellen und phänomenologischen Analogien in (hier vor allem) altisländischen Erzähltraditionen. Dabei sind die Projektionen, die auf die Akteurinnen einwirken, mit denjenigen des 'archaischen' *Mythos* zu vergleichen. Dadurch werden Überhöhungen auch in *Isländersagas* und *Heldendichtung* sichtbar, die hinausgehen über diesen Gattungen inhärente Stilisierungs- und Typisierungsvorgänge und über das sie generierende und historisch festzumachende Bewußtsein. Die oben skizzierte - und im kommenden Hildr-Abschnitt detailliert darzulegende - Analyse des älteren Musters um Iðunn, Hildr und Guðrún sollte danach in dieser Studie letztlich erlauben, die sowohl wikingerzeitliche (historische) als auch (in deskriptivem Sinne) 'archaische' strukturelle und die projektive Substanz der hochmittelalterlichen isländischen Imaginationsformen des Weiblichen, insbesondere in den *Íslendingasögur*, herauszulösen.

Die in den Gattungen im isländischen Hochmittelalter thematisierten Funktionen des Weiblichen umfassen also, um es hier noch einmal auf den Punkt zu bringen, die existentiellen - und dabei, je nach Sichtweise, entweder nicht zu vereinbarenden oder aber ineins fallenden - Kategorien Fruchtbarkeit und Leben-Geben sowie Sterben-Müssen und Tod, und zwar insbesondere von Männern bzw. Kriegern. Im weiblichen Rollenkanon des isländischen 13. und frühen 14. Jahrhunderts sind meiner Ansicht nach, gemessen an der Überlieferung, diese Facetten - die möglicherweise zurückgehen auf die *mythische Matrix des Weiblichen* - virulent, und sie dürften im (intertextuellen) Diskurs der Einzelerzählungen und Literaturgattungen, der sich im zeitgenössischen Bewußtsein sicherlich vollzieht, korrespondieren.

#### \* Fazit

Im Grundsatz gibt sich der jeweilige Frauentyp der hochmittelalterlichen norrönen Quellen - vor dem Hintergrund der analysierten strukturellen Gemeinsamkeiten charakteristischer Komponenten des Weiblichen, d. h. etwa des *Schildmädchens*, der *Königswitwe*, der *Riesin* und der *Rächerin* - als jeweils ein Bestandteil des vor allem im 13. Jahrhundert und später bekannten Rollenspektrums des Weiblichen zu erkennen. Jeder Typ transportiert und ist charakterisiert durch spezifische Inhalte, die dabei auf einem gemeinsamen Strukturmuster basieren. Kulturelle und historische Transformationen, Modifikationen und Paraphrasierungen der Artikulationsformen der korrelierenden Kategorien wikingerzeitlicher und späterer norröner Traditionen, universaler menschlicher ('archaischer') Denkmuster und aktueller hochmittelalterlicher Interessen dürften zu 'Aufspaltungen' des originären Weiblichkeitsmodells geführt haben. *Schildmädchen*, *Königswitwe*, *Riesin* und *Rächerin* dokumentieren Komponenten der älteren, traditionsreichen und im Hochmittelalter aufgegriffenen *mythischen Matrix* und waren offensichtlich im zeitgenössischen Island (und auch etwa Norwegen) interessant.

Im einzelnen schildert die mit phantastischen Elementen durchsetzte Fornaldarsaga (etwa in der Figur der Hervör Angantýrsdóttir) eine Verschiebung des weiblichen Sozialstatus. Der Prozeß nimmt der bei der jungen *Kriegerin* seinen Ausgang und geht dann über zur Position der Frau als eher passive und gleichsam 'friedfertige' *Ehefrau* und *Mutter*. Danach wird hier ein Frauentyp entwickelt, der zunächst Männern den Tod bringt und dann - im Idealfall männlichen - Kindern das Leben gibt. Dagegen ist die als historisch plausibel dargestellte Akteurin der *Isländersaga* durch ein gleichsam 'inhärentes Changieren' weiblicher Rollen charakterisiert (etwa am Beispiel der Þorgerð Egilsdóttir). Die Frau fungiert als *Gebärerin* und zugleich als *Rächerin/Rachereizerin*, und das häufig in dieser Abfolge. Gerade als Ehefrau und Mutter verlangen die Frauenfiguren der *Isländersagas* von ihren männlichen Angehörigen, darunter von ihren Söhnen, die Rache und Fehde zu initiieren. Dabei sehen sich die Männer gezwungen, ihr Leben zu riskieren und ihren möglichen Tod in Kauf zu nehmen. Hier fällt folglich die Männern das Leben gebende *Genetrix* in vielen Fällen mit der den Tod der Männer verursachenden *Rächerin* ineins.

Während also die Frau als *Schildmädchen* in jungen Jahren in der männlichen sozialen Rolle agiert und diese Rolle mit ihrer Heirat korrigiert, d. h. zurückgenommen wird, leistet die - eventuell verwitwete oder mit einem alten oder passiven Mann verheiratete - *Rächerin/Rachereizerin* und *Mutter* von relativ jungen, noch unmündigen Söhnen ihren sozialen und vielfach heroisch stilisierten Beitrag, indem sie männliche Aufgaben - wenn nicht aktiv übernimmt, so doch - aktiv einfordert. Die Ambivalenz der Frau als soziales Subjekt *und* Objekt im Falle der *Fornaldarsögur*, und die (Paradoxie der) Identität von weiblichem Subjekt- *und* Objektcharakter im Falle der *Isländersagas*, artikuliert sich ähnlich auch bei 'mythischen', überirdischen Akteurinnen. Die *Göttin* (etwa Freyja) und die *Riesin* (etwa Skaði) des altnordischen *Mythos* vereinen kriegerisches und reproduktives Potential auf sich, wobei letzteres gewöhnlich nicht thematisiert wird, aber stets mitgedacht werden muß. Bei Bedarf kommen diese Kompetenzen des Weiblichen in den - auch hier männlich dominierten - sozialen Kontexten im mythischen Universum zum Tragen, sobald etwa die Fruchtbarkeitsgöttin Freyja die im Kampf getöteten Männer mit dem mächtigsten *Asengott* Óðinn teilt, oder sobald z. B. die als *Kriegerin* ausgestattete Riesin Skaði im Ásgarðr von den Göttern Vaterbuße fordert und einem Vergleich zustimmt, bei dessen Umsetzung sich die *Riesin* mit einem *Gott* verheiratet (oder sobald der Gott Freyr - mehr oder weniger aggressiv - um die *Riesin* Gerðr werben läßt). Zudem präsentieren die hochmittelalterlichen *Mythos*-Paraphrasen weibliche Figuren als zeitweilig und männlicherseits eingesetzte Trägerinnen und Bewahrerinnen kultureller Normen und Errungenschaften. So ist die Riesin (etwa Gunnlöð) von männlicher (väterlicher) Seite mit der Aufgabe betraut, das 'Kulturprodukt' *Skaldenmet* zu verwahren, was ihr aber aufgrund männlicher listiger und sexueller Intervention nur temporär gelingt.<sup>1</sup>

Resümierend - und im Ausblick auch auf den seinerseits resümierenden Abschnitt 4 in Kapitel V - ist festzustellen, daß sich das gemeinsame typologische Grundmuster der norrönen Präsentationen des Weiblichen und sein typischer thematischer Kontext sich durch bestimmte erzählerische Versatzstücke konstituieren. So treten die Protagonistinnen vielfach im Zusammenhang mit - in seinen Ausformungen variierenden, aber strukturell vergleichbaren - Topoi der Allianzbildung auf. Konstanten sind die männliche Anwartschaft darauf, daß die Verbindung mit der begehrten Frau zugebilligt wird, sowie die entsprechenden Allianzverhandlungen, oder umgekehrt Allianzkonflikte. Kriegerische Auseinandersetzungen unter Männern finden etwa dann statt, wenn die Frau geraubt wird, und sie werden nicht selten durch weibliche Provokationen potenziert, die zuletzt zu männlichem Sterben führen. Letzteres Muster repräsentiert der kämpferisch eingestellte Typus im Verband mit dem Schema weiblichen Rollentransfers. Hier wird die Frau zum sozialen Subjekt in der männlichen Geschlechterrolle, bis dieser quasi-männliche Sozialstatus und Handlungsspielraum der Frau schließlich korrigiert wird. Damit kehrt die *Kriegerin* zurück zur Funktion als reproduktive Instanz, und insofern wird der weibliche Objektcharakter (erstmalig oder wieder) hergestellt.<sup>2</sup> Dabei ist - abhängig von Stereotypen, Intentionen und korrespondierenden

<sup>1</sup> Vgl. im Vorigen (IV. Kapitel, 2).

<sup>2</sup> Vgl. im Vorigen (Kapitel IV, 2).

Artikulationen des Weiblichen sowie des sozialen Kontextes in den jeweiligen Gattungen - darüber hinaus auch ein neuerlicher Statuswechsel bei erzählerisch-gesellschaftlichem Bedarf, wie in den *Isländersagas* bezeugt, nicht auszuschließen.

Der nunmehr erforderliche Blick auf die Spezifika und Schemata um das Weibliche speziell in den *Isländersagas* ist der Grund dafür, daß die Themen, die in einem anderen Kontext im resümierenden Abschnitt 4, Kapitel V, hier also ebenfalls bzw. vorab erörtert werden. Hier sind exemplarisch zunächst vor allem die norrönen Gattungen phantastische *Vorzeitsage*, legendarische *Königssage* und hochmittelalterliche *Mythos*-Paraphrase in bezug auf ihre Weiblichkeitstypik analysiert worden. Protagonistinnen der *Isländersagas* wurden nur dann herangezogen, wenn sie als kontrastierende Beispiele weitere Erkenntnisse bei der Interpretation versprochen. Anschließend werden dort aber die Frauenfiguren im Kontext der *Isländersagas* im Zentrum stehen, wobei umgekehrt z. T. der Vergleich mit Akteurinnen der zitierten norrönen Gattungen relevant sein wird, um weiterführende Einsichten zu gewinnen. Im Folgenden setze ich bei der *Heiðarvíga saga* an. Zuerst werden die Funktionen der weiblichen Nebenfiguren und dann die der weiblichen Hauptfiguren im sozialen Kontext der Saga behandelt.<sup>1</sup> Hierbei zeichnet sich letztlich wahrscheinlich eine Identität der weiblichen Rollen als *Genetrix und Rächerin* mit sozialem *Objekt- und Subjektcharakter* ab, wie die Analyse (vor allem, aber nicht nur) der drei nach meiner Interpretation zentralen Akteurinnen der *Heiðarvíga saga* eventuell zeigen kann. Insbesondere im Zusammenhang mit diesen ziehe ich zahlreiche Varianten des jeweiligen Erzählschemas aus dem (Großteil des) Sagakorpus heran und erläutere deren soziale Rationalität. So ergibt sich ein repräsentatives Raster, das im besten Fall, potentiell, auch für weitere Untersuchungen hilfreich sein kann. Die Schlußfolgerungen aus dem 'exemplarischen' Kapitel IV, und danach aus dem 'spezifischeren' Kapitel V (2a bis 2d und 3) ermöglichen hier, insgesamt ein Spektrum an Spielarten aktiver (aber dann auch wieder passiver) weiblicher Rollen sichtbar zu machen, das trotz seiner Variantionen doch strukturell vergleichbar bleibt. Der resümierende Abschnitt in Kapitel V zeigt darüber hinaus außerdem, daß - und wie - sich das Grundmodell einerseits als gesellschaftlich nicht nur akzeptiertes sondern benötigtes Prinzip ebenfalls in historisch älteren Zeugnissen des Nordens erkennen läßt, in welchen es andererseits z. T. aber auch in gleichsam perverser Form dargestellt wird.

Am repräsentativen Beispiel der besonderen *Heiðarvíga saga* läßt sich überdies verdeutlichen, daß die für die Gattung charakteristische Typologie des Weiblichen auf ein *altes Muster* zurückweist, das aber in den *Isländersagas* des (christlichen) Hochmittelalters *nicht* der Logik christlicher 'Schwarz-Weiß-Ideologie' unterworfen ist. Christlicher Denkweisen zufolge würden die als widerstreitend erscheinenden Facetten des Weiblichen, *Genetrix* und *Rächerin*, sicherlich aufgespalten in - jeweils das Männliche betreffend - eine gefährlich-dämonisch-aktive und eine nährend-idealtypisch-passive Seite. Die *Íslendingasögur* kennen christlichen Firnis, der appliziert und thematisiert wird, sobald die erzählte Geschichte bis in die christliche Zeit vordringt. Die Rollen

<sup>1</sup> Vgl. Kapitel V, 2a-2d.

und Funktionen der zentralen Frauenfiguren bleiben dagegen nicht nur strukturell, sondern auch im thematischen Kern in aller Regel stereotyp dem wikingerzeitlichen Grundmuster verpflichtet, das wohl auf frühen - i. S. v. vorisländischen - nordischen Traditionen basiert, und dabei auch auf universalen menschlichen ('archaischen') Erfahrungen und Denkweisen.

---

# **Genetrix und Rächerin**

**Band drei**



## V. Altnordische Entwürfe von Weiblichkeit - Die soziale Rationalität realer und imaginativer Funktionen der Frau: Von den *Isländersagas* zu den skandinavischen Bildsteinen

### 1. Vorbemerkungen

\* Zum erneuten methodischen Fokuswechsel \* Erläuterungen zu Kapitel V: -> Weibliche Figuren und Funktionen und das Männliche in der *Heiðarvíga saga*, -> Das Weibliche als lebengebende *und* lebennehmende Instanz in den *Isländersagas*, -> Der männliche Heros in der *Heiðarvíga saga* als Form der Weiblichkeitsthematik \* Perspektive: Der Charakter der *Isländersaga* als 'sozialer Mythos' in 'aktueller' hochmittelalterlicher Sicht

### \* Zum erneuten methodischen Fokuswechsel:

Dieses Kapitel V des Hauptteils B knüpft an die induktive Argumentation in Hauptteil A an und vervollständigen diese gewissermaßen, indem die Ergebnisse zusammengeführt werden. Dabei soll es nun wieder um die *Heiðarvíga saga* gehen, um zahlreiche weitere *Isländersagas* und um *Mythos-Paraphrasen* bis hin zu wikingerzeitlichen *Bild- und Gedenksteinen*.

Bisher standen in einem ersten Schritt, bei der Analyse des gesellschaftlichen Netzwerks der *Heiðarvíga saga*, wesentlich, aber keineswegs ausschließlich, männliche Aktivitäten und Strategien in Konfliktsituationen im Mittelpunkt - die aber dabei regelmäßig mit weiblichen Aktivitäten und insbesondere mit dem strategischen Einsatz der *hvöt* der Frau einhergehen.

Im zweiten Schritt lag der Schwerpunkt auf der Analyse der formellen Regularien bei der Etablierung sozialer Beziehungen und den gesellschaftlichen Folgen des "networkings".<sup>1</sup> Hierbei zeigte sich erneut die Wichtigkeit männlicher *und* weiblicher Protagonisten im spezifischen Saga-Sozialsystem. So sorgen männliche Vertreter von Verwandtengruppen etwa dafür, daß das Interesse an sozialer 'Vernetzung' praktisch umgesetzt wird, indem beispielsweise eine weibliche Angehörige von einer der beteiligten Gruppen als 'Bindeglied' zwischen den Parteien für eine Ehe eingesetzt wird. In diesem Sinne fungiert die Frau als Objekt männlichen sozialen Handelns. Das ist im induktiven Hauptteil A skizziert und bei der deduktiven Argumentation in Hauptteil B, Kapitel III, vertieft werden, und es soll nun im vorliegenden Kapitel V des Hauptteils B eingehend an Textbeispielen (primär, aber nicht nur) der *Isländersagas* ausgeführt werden. Es dürfte sich, so mein Postulat, wahrscheinlich zeigen, daß sich die Rollen und Aufgaben der Frau als soziales Objekt auf die physiologischen Fähigkeiten der Frau für die Fortpflanzung erstrecken; überdies aber besitzt sie im "Sagauniversum", in spezifischer Weise, die Kompetenzen für die Sozialisation der Nachkommen und mithin für die Kontrolle sozialen Verhaltens im Sinne der kulturellen Traditionen. Insofern agiert die Frau als gesellschaftlich bedeutendes Subjekt. In den *Isländersagas* bilden ihre Möglichkeiten physiologischer *und* sozialer 'Reproduktion', als *Genetrix und Rächerin*, offenkundig die Voraussetzung für ihre Funktion als

<sup>1</sup> Vgl. Th. Schweizer a. a. O., 1988, S. 4.



Konnex zwischen Lineages, die sie passiv *und* aktiv erfüllt. Noch als Ehefrau behält sie dabei, in bestimmtem Umfang, ihre wichtige Rolle als Repräsentantin ihrer Abstammungsgruppe.

Diese Imago der reproduktiven, sozialisierenden Frau geht womöglich, wie im Detail noch zu diskutieren ist, auf tradierte bzw. imaginierte Aspekte sozialer Wirklichkeit der Wikingerzeit im Norden zurück, die dabei wahrscheinlich, so meine These, speziell in den *Isländersagas*, sowohl verallgemeinert als auch imaginativ ausgestaltet werden. Der Frauentypus, der im Saga-Sozialsystem literarisch bezeugt ist, figuriert in der spezifischen Konzeption der Sagas als Symbol. (Dabei ist nicht auszuschließen, daß eine solche oder ähnliche Rolle der Frau in nordischen Gesellschaften der Wikingerzeit, deren erinnerte bzw. verinnerlichte Ordnungen die Darstellungen der Sagas eventuell beeinflußt haben, möglicherweise so oder ähnlich existierte.) Das bedeutet, daß die Nachkommen hervorbringende *Genetrix* bzw. die Traditionen einfordernde *Rächerin* in der Gattung *Isländersaga*, die wohl als komplexes 'Zeichensystem' aufgefaßt werden darf, als Sinnträger präsent ist, der reale und imaginative Komponenten vereint. Die Frau als *Genetrix und Rächerin* symbolisiert in den *Íslendingasögur* letztlich, so mein Postulat, geradezu die kulturelle Kontinuität der isländischen Gesellschaft und deren Regularien, wie sie im Sinne der Idee der Sagas - aber nicht etwa bzw. wohl kaum faktisch - vorhanden sind.

#### \* Erläuterungen zu Kapitel V:

##### -> Weibliche Figuren und Funktionen und das Männliche in der *Heiðarvíga saga*

Das Thema in diesem Kapitel V ist die Frau als soziale Kategorie, d. h. als 'kollektives Individuum' im Saga-Sozialsystem. Darüber hinaus kommt, zunächst in, das Weibliche als literarischer Typus und Sinnträger in der Konzeption des Saga-Erzählsystems in den Blick. An dieser Stelle, nachdem die wesentlichen Hintergründe systematisch erarbeitet worden sind, erscheint es sinnvoll, an das repräsentative Beispiel der *Heiðarvíga saga* wieder anzuknüpfen (und im gegebenen Fall auch darüber hinaus an analoge oder kontrastierende Exempel):

Entsprechend soll anschließend eine Aufstellung sämtlicher in der *Heiðarvíga saga* erwähnter weiblicher Figuren eine Diskussion einleiten, die sich danach auf drei Frauen in der Saga konzentriert, die ich als die wichtigsten Akteurinnen identifiziere. Letztere agieren, an der Seite der weiblichen Nebenfiguren, in zentraler Position in der *Heiðarvíga saga*; darüber hinaus spielen sie wichtige Rollen im gesellschaftlichen Gesamtnetzwerk des "Sagauniversums". Der Sozialstatus der drei Hauptakteurinnen ist dabei mit der männlichen Hauptperson der Saga, Barði Guðmundarson, gekoppelt: Guðrún Bjarnardóttir ist die *erste* und Auðr Snorradóttir die *zweite Ehefrau* des Heros, bis Barði, jeweils unterschiedlich motiviert, die Scheidung ausspricht. Þuríður Óláfsdóttir, die *Mutter* Barðis, ist die Frau, die in der 'Kernszene' der *Heiðarvíga saga* durch die Inszenierung ihrer *hvöt* die tragende Rolle einnimmt. Die Untersuchung der *weiblichen* Protagonisten der *Heiðarvíga saga* wird somit im weiteren,

notwendigerweise, an die Charakteristika bzw. sozialen Funktionen des *männlichen* Protagonisten Barði angebunden. Diese werden danach, allgemeiner auf das Männliche im Saga-Sozialsystem bezogen, mit den bisherigen Ergebnissen zum Weiblichen kontrastiert.

Die sozialen Positionen der weiblichen Hauptpersonen - in zwei Fällen als *Ehefrau* und in einem Fall als *Mutter* - machen zwei grundlegend verschiedene, aber übereinstimmend gesellschaftlich maßgebliche Beziehungsmuster sinnfällig: Die *eheliche Verbindung* stellt eine mittelbare soziale Allianz dar, während die Verwandtschaft mit der *Mutter* als unmittelbare *genealogische Beziehung* zu gelten hat.<sup>1</sup> Die soziale Eheallianz kann unter bestimmten Voraussetzungen durch die Scheidung gelöst werden. Eine etwaige Aufkündigung der genealogischen Bindung an die *Mutter* ist dagegen nicht möglich.

Die Bedeutung der Frauenfiguren in der im wesentlichen männlich bestimmten - und dabei bei Bedarf weiblich beeinflussten - Gesellschaft der *Íslendingasögur* geht, wie oben bereits im Prinzip dargelegt wurde und nun am Beispiel der *Heiðarvíga saga* geprüft werden soll, weit über die denkbare sexuelle Attraktion und die tatsächliche reproduktive Funktion des Weiblichen hinaus. In bezug auf die Wechselbeziehungen männlicher und weiblicher Bestimmungen im "Sagauniversum" zeigt sich, daß nicht allein konstituierende Verbindungen von Männern und Frauen existieren, die in ihren Konsequenzen für die Gesellschaft existentiell wichtig sind, sondern gleichzeitig auch zentrale soziale Rollen von Mann einerseits *und* Frau, die durchaus in gewissem Rahmen mit physiologischen Potentialen der Geschlechter korrelieren.

Die Folgen von bestehenden - durch die Geburt oder aber einen Vertrag etablierten - genealogischen oder sozialen Beziehungen sind, wie dargelegt, vor allem umfassende Loyalitätsverpflichtungen, die gleichermaßen die beteiligten männlichen *und* weiblichen 'kollektiven Individuen' betreffen, von denen diese Anforderungen im Idealfall dann, in unterschiedlicher Weise, eingelöst werden. Die gesellschaftlich akzeptierten männlichen *und* weiblichen Maßnahmen werden dabei allerdings nicht einfach durch das biologische Geschlecht der Person diktiert, sondern in mindestens ebenso hohem Maße durch deren soziale Relationen und Positionen, also durch deren Netzwerkbeziehungen und die daraus resultierenden Potentiale.

In den *Íslendingasögur* wirkt der idealtypische *Mann* als Rechtssubjekt auf soziale Prozesse steuernd ein, sei es als Krieger oder Vermittler. Für den Mann in seiner Funktion als eventueller Allianzpartner, etwa bei Heiratsverhandlungen und Eheschließungen, stellt die Frau offensichtlich einen 'Zielpunkt' dar, so daß sie als 'Objekt' des männlichen Handelns erscheint. Doch auch die idealtypische *Frau* greift bekanntlich in den Sagas, als *Rachereizerin/Rächerin* und dabei häufig zugleich als *Mutter/Genetrix*, d. h. insgesamt als soziales Subjekt, regulierend ein, und zwar mit Blick auf ihre nächsten männlichen Verwandten. In dieser Perspektive erscheint nun umgekehrt der Mann als

---

<sup>1</sup> Vgl. bes. Kapitel III, 3a-3c.

'Bezugspunkt' oder, pointiert formuliert, möglicherweise sogar als 'Objekt' des weiblichen Handelns. Diesem Aspekt wird nachzugehen sein.

-> Das Weibliche als lebengebende und lebennehmende Instanz in den *Isländersagas*

Die Weiblichkeitstypik der *Isländersagas* beinhaltet ein Spektrum biologischer *und* sozialer Rollen, das eingehend am - erstmals eingehend untersuchten - Beispiel der Þuríðr Óláfsdóttir erfaßt werden soll: Diese Akteurin ist über die *Heiðarvíga saga* hinaus in einer Reihe weiterer Sagas bezeugt, die das gesellschaftliche Auftreten und Eingreifen Þuríðrs teils übereinstimmend, teils ergänzend und dabei im Vergleich der betreffenden Szenen und Situationen stets schlüssig darstellen. Die Synopsis der Saga-Zeugnisse zur Figur Þuríðr liefert somit ein kohärentes Bild und ein charakteristisches Exempel der sozialen Funktionen der Frau im Saga-Sozialsystem, die in ausführlich darzulegender Weise durch biologische Stadien der weiblichen Existenz gleichsam gestützt werden. Die systematische Untersuchung der Wechselbeziehungen von sozialem und biologischem Status der Þuríðr, also eine Erfassung des Komplexes von "sex"- und "gender"-Positionen, leitet zum thematischen Kern der Arbeit über:

Im vorliegenden Kapitel V dürfte sich bestätigen, daß die *Isländersagas* letztlich die Koexistenz bzw. Identität der weiblichen biologischen *und* sozialen Rolle als *Genetrix und Rächerin* evozieren. Diese Evokation einer Simultaneität von einander auf den ersten Blick ausschließenden - und, wie zu verifizieren ist wird, gemäß der Projektion patriarchaler Gesellschaften vermeintlich faktisch bestehenden - lebengebenden *und* lebennehmenden Funktionen des Weiblichen, vollzieht sich in den *Íslendingasögur* in spezifischer konzeptioneller Weise, die, wie im einzelnen deutlich werden wird, der Gestaltung und Wirkweise 'mythischer' Erzählmuster nahesteht. Verglichen mit den entsprechenden Hintergründen scheinen die *Isländersagas* auf einem mythischen Grundmuster im mehrfachen, zu differenzierenden Sinne zu basieren. Dafür spricht die Analyse diverser erzählerischer und bildnerischer Zeugnisse der nordischen Wikingerzeit. Sie gibt eine symbolische, mythisch zu nennende (gleichsam überzeitliche) Matrix des Weiblichen zu erkennen, in der die Frau den Charakter als Garantin von - insbesondere männlichem - Leben *und* Sterben hat.<sup>1</sup> Außerdem zeigt sie ein Spektrum idealtypisch stilisierter *und* pragmatisch präsentierter (geschichtlich festzumachender) Rollen der Frau; diese weisen zwar im wesentlichen offenbar auf Zusammenhänge patriarchalen Denkens hin, wobei aber die Frau überraschenderweise, soweit sich dies erschließen läßt, beträchtliche Spielräume zu haben scheint.

In ihrer imaginierten *und* praxisnahen Gestalt tritt die Frau hier als Medium von Leben, Sterben, Erinnern und Fortleben auf, und diese Imaginationen des Weiblichen stellen sich meiner Argumentation zufolge als mythische Matrix *und* als historisches Rollenmuster dar. Diese Auffassung verifiziere ich am Beispiel hochmittelalterlicher norröner Protagonistinnen wie des *Schildmädchens*

---

<sup>1</sup> Vgl. Kapitel V, 4.

Hervör, der *Großbäuerin* Guðrún, der *Riesin* Skaði, der *Göttin* Freyja und der *Königin* Skuld, sowie anhand der in der wikingerzeitlichen *Ragnarsdrápa* bezeugten *Braut* Hildir, und ich kontrastiere sie Gedenksteinen der Wikingerzeit, die im Auftrag von weiblichen Hinterbliebenen entstanden. Diese erzählerisch und darstellerisch bezeugten Exempel dürften im isländischen Hochmittelalter insgesamt einen bekannten und bereitstehenden Kanon (mehr oder weniger) passiver oder aktiver, biologischer oder sozialer, realer oder imaginativer Rollen und Funktionen der Frau - als Braut, potentielle und faktische Mutter, Ehefrau oder Witwe - gebildet haben. Sie sind zum Teil bereits oben thematisiert worden, allerdings vergleichsweise eher im Blick auf literarische statt, wie in Kapitel V, auf vorwiegend kulturhistorische Fragestellungen: In Kapitel IV, Abschnitt 2, ist insbesondere das Brautwerbungs-Schema diskutiert worden, zusammen mit den diesen Kontext betreffenden weiblichen Rollen, während nun die kriegerischen Komponenten der Frau und eventuelle Bezüge zum "ewigen mythischen Krieg" interessieren.<sup>1</sup>

Als Basis der gesellschaftlichen 'Multifunktionalität' der Frau wird in den *Íslendingasögur* die integrative Potenz des Weiblichen evoziert, die sich in der - (wohl primär männlicherseits) projizierten - weiblichen 'Grundfunktion' als *Lebenspenderin/Genetrix und Rachereizerin/Rächerin* artikuliert.

-> Der männliche Heros in der *Heiðarvíga saga* als Form der Weiblichkeitsthematik

Die oben angedeuteten Korrelationen sozialer Positionen der *weiblichen* Hauptfiguren in der *Heiðarvíga saga* mit der *männlichen* Hauptfigur Barði legen nahe, der Geschichte des Heros weitere Aufmerksamkeit zu widmen und den Verlauf des Leben Barðis *nach* dem *Heiðarvíg* deutend nachzuvollziehen, bevor ich mich auf die Akteurinnen konzentriere:<sup>2</sup>

Nach der erfolgreichen Schlacht und seiner heroischen Bewährung wird der Heros - temporär - aus der isländischen Gesellschaft verbannt. Im weiteren verliert Barði aber sukzessive seine ökonomische Basis. In Norwegen weist ihn der christliche König Óláfr inn helgi als Gefolgsmann ab, was nicht nur Barðis Erwartungen (und die gängigen Gepflogenheiten im Saga-Sozialsystem) konterkariert, sondern dem Heros zudem einen weiteren tiefgreifenden, sozialen 'Makel' zufügt: Die Verbannung aus Island, die Einbuße des Vermögens und die Schmälerung der Ehre bilden nicht nur jeweils für sich eine (in der Reihenfolge ihrer Nennung zunehmende) drastische Minimierung der Reputation des Mannes, sondern sie führen in ihrer Verknüpfung insgesamt auch zur Veränderung des Sozialstatus Barðis. Das künftige Absinken der gesellschaftlichen Wertschätzung des Helden ist danach nicht aufzuhalten: Bei seiner Rückkehr nach Island ist muß Barði wirtschaftliche Hilfe seiner (sozialen) Allianzpartner beanspruchen, die sich der Saga zufolge aber in ihren Solidaritätsbekundungen und insbesondere bei ihrer materiellen Unterstützung Barðis durchaus zurückhaltend zeigen. Die sozialen und ökonomischen

<sup>1</sup> S. o., Kapitel IV, 2.

<sup>2</sup> S. o., Kapitel II, 6b.

Abhängigkeiten Barðis nehmen noch weiter zu, als der angestammte Wohnsitz, das *óðal* der Verwandtengruppe väterlicherseits, seinen jüngeren Brüdern zufällt.

Auch Barðis Heirat mit Auðr Snorradóttir vermag letztlich weder dessen Reintegration in die isländische Gemeinschaft zu leisten, noch wird seine soziale Position in der Praxis nachhaltig stabilisiert. Die darauf folgenden neuerlichen Bemühungen Barðis, in Norwegen Fuß zu fassen, schlagen abermals fehl. Überdies scheitert der zwischen Barði und Snorri goði als Ehevertrag geschlossene Kontrakt, als dessen 'Unterpfand' Auðr figuriert und der sich, über die Friedenskonsolidierung hinaus, im Idealfall zum Vorteil von Barðis Wiedereingliederung in das isländische Gemeinwesen hätte auswirken können. Nach der Scheidung von Auðr entfernt sich Barði auch räumlich immer weiter von Island und ebenfalls von Norwegen, bis er schließlich in Ausübung seiner heroischen Kompetenzen ehrenvoll im Sinne der traditionellen, der 'alten' Ideale - auch wenn sie vom Norwegerkönig desavouiert worden sind - an der Seite eines mächtigen Königs unter beachtlichen kriegerischen Leistungen in einer (für Barði also 'letzten') Schlacht fällt.

Im Schlußteil der *Heiðarvíga saga* erreichen die erzählten Inhalte eine 'neue Zeit', die durch die Festschreibung einer anderen kulturellen Ordnung und durch die Beeinflussung von anderen Traditionen, Werten und Normen charakterisiert ist. Das zeigt, daß die Geschichte von Barðis Leben durchaus (mehr oder weniger überformte) historische Elemente bzw. Strukturen tradiert. Diese 'Geschichte' eines kollektiven Individuums transportiert autochthon isländische traditionelle sowie im Hochmittelalter (der Erzählzeit der Saga) als traditionell imaginierte 'archaische' Wertvorstellungen, Denkmuster und Gesellschaftsstrukturen (zusammen mit historischen, wikingerzeitlichen Elementen). Sie artikulieren sich in der *Heiðarvíga saga* teils implizit, teil explizit. Dabei werden sie u. a. als Ansatz- und Ausgangspunkt für eine Kontrastierung mit quasi feudalen und dabei vergleichsweise 'modernen' Auffassungen genutzt, die vor allem vom christlichen Norwegerkönig Óláfr ausdrücklich geäußert werden.

Darüber hinaus liefert der allgemeinere Blick auf die isländische Geschichte von ihren Anfängen bis ins Hochmittelalter und auf zeitlich korrespondierende Ausschnitte der norwegischen Geschichte Informationen, durch die sich die Antriebe für die Erschaffung der *Heiðarvíga saga* und der Gattung *Isländersaga* insgesamt erklären lassen. Entsprechend sollte also der Bezug auf - für uns heute zu erschließende - hochmittelalterliche isländische Anschauungen, darunter speziell auf die isländische Auseinandersetzung mit sich selbst und mit norwegischen Konstellationen, die (historisch spätere) Entschlüsselung der Aussage und Bedeutung der strukturell und symbolisch komplexen *Isländersagas* ermöglichen.

Ingesamt konstituieren sich die *Íslendingasögur* über die Wiederholung männlicher sowie weiblicher Handlungsweisen im Kontext des verwandtschaftlichen Netzwerkgefüges und des Werte- und Normensystems. Diesen Kontext konstituieren die Sagas, und sie tradieren diese Sinngehalte zugleich, wobei sie eine (stofflich wie konzeptionell) komplexe semiotische

Struktur bilden. In diesem literarischen "Bedeutungsuniversum"<sup>1</sup> sind also soziale Konstellationen zentral, wobei sowohl die Akteure mit ihren Charakteristika als auch die Ereignisse als Träger allgemeiner kultureller Bedeutung fungieren.<sup>2</sup> Das Interesse der Saga-Erzählungen gilt vor allem der Darstellung bestimmter sozialer Muster, kultureller Normen und ethischer Anforderungen. Dieses Spektrum wird in den Sagas thematisiert, transportiert und reproduziert durch die männlichen *und* die weiblichen Figuren, durch ihre idealtypischen oder auch tabuverletzenden Handlungsweisen und ebenso durch ihre genealogischen und sozialen Beziehungsgeflechte. In ihrer - noch zu prüfenden - in spezieller Weise etablierten Funktion als Träger vergangener sowie zeitgenössischer sozialer Wirklichkeit bzw. Wirklichkeiten erklären die *Isländersagas* offenbar besondere kulturelle Erscheinungen mittels allgemeiner menschlicher und dabei überzeitlicher Vorstellungsmuster und verallgemeinernder, beständiger Erzählmodelle. In zu erläuterndem Sinne gestalten die *Isländersagas* einen Komplex von in ihrem Kontext soziokulturell gewichtigen Anschauungen und Werten, die im Vergleich zur einzelnen historischen Begebenheit allgemeingültig erscheinen und insofern, wie sich eventuell zeigen wird, eine 'mythische' Dimension besitzen.

\* Perspektive: Der Charakter der *Isländersaga* als 'sozialer Mythos' in 'aktueller' hochmittelalterlicher Sicht

Das induktive Vorgehen, das bei der Untersuchung der *Heiðarvíga saga* ansetzte, danach auf Beispiele aus dem Sagakorpus ausgedehnt wurde und jetzt, in Kapitel V, zur *Heiðarvíga saga* zurückkehrt, führt im folgenden Hauptteil C zu diesem Thema: Es soll der - bis zum gegenwärtigen Stadium der Analyse erst in Ansätzen angesprochene - Charakter der *Isländersaga* als hochmittelalterlicher 'moderner sozialer Mythos' in Island verdeutlicht werden. Diese Erkenntnis steht keineswegs der bisherigen Argumentation in den Hauptteilen A und B entgegen, wonach sich das "Sagauniversum" als segmentäre Gesellschaft darstellt. Ähnlich wie der (Götter-) *Mythos* entwirft die *Isländersaga* eine kohärente Beschreibung und Erklärung der den Menschen - hier im Saga-Sozialsystem - umgebenden Welt, und auch in ihrer prinzipiellen Gestaltung und Wirkung lassen sich die *Sagas* und *Mythen* vergleichen.

Darüber hinaus ist allerdings die *Isländersaga*, auch wenn sie ausdrückliche Hinweise in der Regel vermeidet, doch bekanntlich ein Produkt aus dem 13. und 14. Jahrhundert (wenn diese Feststellung auch banal ist). So bezeugen die Sagas zweifellos (im deskriptiven Sinne) 'archaische' Strukturen und Substrate, die dabei in der hochmittelalterlichen Form *Isländersaga* und in damals aktueller Weise ideologisiert erscheinen.

Ein mythenanalytischer Blick wird zeigen können, daß sich der Charakter der *Isländersaga* als 'sozialer Mythos' nicht zuletzt aus der sie konstituierenden Sozialstruktur ergibt. Die Konstellationen der Verwandtschaft bilden das Fundament der Erzählungen. Diese im Prinzip realistische - aber wohl nicht für

<sup>1</sup> Vgl. erneut P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1993a, S. 17.

<sup>2</sup> Vgl. ebd., S. 17 ff.

Island historische - Grundstruktur sozialer Beziehungen ist eng verbunden mit dem literarischen Modell der *Isländersagas*. In diesem besonderen Kontext kann der Frauentypus in seinen Einzelheiten eventuell gewissermaßen als "Mythem"<sup>1</sup> des Saga-Symbolsystems erkannt und entschlüsselt werden.

Bei der Schaffung des sozialen Mythos *Isländersaga* werden also wikingerzeitliche Stoffe mit ihren Grundgehalten in gewissem Rahmen kreativ verarbeitet und dabei, in zu bestimmender Weise, mit Komponenten des 13. und frühen 14. Jahrhunderts verbunden. Einerseits ist ein stabiles stoffliches und strukturelles Fundament in die Sagas übernommen worden, während sich andererseits zugleich aktuelle hochmittelalterliche Muster durchsetzten - ohne aber, und das ist besonders interessant, das spezielle isländische Kulturerbe, das unter anderem norröne Traditionen beinhaltet, zu konterkarieren.

Die Konzeption der *Isländersaga* als 'sozialer Mythos' kann in Hauptteil C im einzelnen untersucht bzw. womöglich belegt werden mit Hilfe des Theoriemodells von Roland Barthes.<sup>2</sup> Überdies ermöglicht die Auseinandersetzung mit der interdisziplinären wissenschaftlichen Forschung zu 'sozialen Mythen' in heutiger Sicht wahrscheinlich die 'Entmythisierung', d. h. hier die Erfassung der Bewußtsein formenden und Klischees bildenden Elemente des 'sozialen Mythos *Isländersaga*'.

---

<sup>1</sup> Vgl. H. Klingenberg a. a. O., 1996, bes. S. 33 ff.

<sup>2</sup> Vgl. R. Barthes a. a. O., 1995, bes. S. 85 ff.

## 2. Weibliche Rollen in der *Heiðarvíga saga* und in repräsentativen *Íslendingasögur*: Koinzidenzen physiologischer Potenzen und sozialer Aktivitäten

### a. Weibliche Nebenfiguren

\* Die methodischen Prämissen der semiotischen Analyse der *Isländersagas* \* Die weiblichen Nebenfiguren und ihre sozialen Funktionen, Positionen und Potentiale in der *Heiðarvíga saga* \* Der weibliche Faktor im Zeichensystem der *Isländersaga*: -> Details zum Weiblichen als zentrale Komponente in typischen Motivkomplexen, -> Zum Weiblichen als gesellschaftliches Subjekt im Kontext traditioneller Normwahrung \* Fazit: Das Weibliche als Garantin sozialer Dynamik und Stabilität im Saga-Sozialsystem

### \* Die methodischen Prämissen der semiotischen Analyse der *Isländersagas*

Im vorliegenden Kapitel V sollen die unter II zur Netzwerkanalyse der *Heiðarvíga saga* und unter III zum soziaethnologischen Kontext erarbeiteten Resultate bzw. Informationen zusammengeführt werden. Diese Grundlagen sollen jetzt in den betreffenden Abschnitten unter V anhand zahlreicher Beispiele aus anderen (als isländischen) kulturellen Kontexten veranschaulicht und dann durch zunächst eher allgemeine Beobachtungen aus dem Altnordischen, primär dem "Sagauniversum", weiter bekräftigt werden. Das Ziel dabei ist die detaillierte Kontrastierung charakteristischer sozialer Muster segmentärer Gesellschaften mit den Szenarien im Saga-Sozialsystem. Hier sollen damit die zunächst ausführlich und dabei relativ abstrakt dargelegten gesellschaftlichen Spezifika und Konnotationen in segmentären Zusammenhängen und in den *Isländersagas* ausdrücklich benannt und gedeutet werden. Besonders interessieren dabei von weiblichen Akteuren getragene und vorangetriebene Strukturen sozialer Beziehungen und der Bereich der Allianzbildung und Allianzlösung im weiteren Sinne.

Gegenüber den Kapiteln II und III werden anschließend, als Ergänzung und zur Vervollständigung, stereotyp wiederkehrende soziale 'Spielregeln' der *Íslendingasögur* in einem ersten Schritt am Beispiel der *Heiðarvíga saga* und auch der *Laxdœla saga* nachvollzogen.<sup>1</sup> Dabei sind hauptsächlich einzelne von Frauen bestimmte oder mitbestimmte Episoden im Umfeld der dokumentierten engeren verwandtschaftlichen Verbindungen und entfernteren sozialen Gefüge zu diskutieren. Die erarbeitete Faktengrundlage und die bisher erzielten Resultate ermöglichen jetzt die differenzierte Interpretation der Verhältnisse und Vorgänge um sämtliche Protagonistinnen, seien es weibliche Haupt- oder auch Nebenpersonen, in der *Heiðarvíga saga*. In den jeweiligen Zusammenhängen werden weitere Saga-Exempel besprochen, durch die sich die betreffenden Muster und Strukturen als typische, wiederkehrende Formen der *Isländersagas* anschaulich feststellen lassen. So werden etwa Frauenfiguren in der *Heiðarvíga saga* erzählerisch mit typischen Motivkomplexen verbunden, etwa mit den - in

---

<sup>1</sup> S. o., Kapitel I, 2 und 3; hier zeigte sich bereits richtungsweisend im Blick auf die thematischen Besonderheiten der *Heiðarvíga saga* (d. h. auf die 'Kernszene', Motivik und soziale Systematik), daß diese und ähnliche, wiederkehrenden Schemata als ein umfassendes 'Zeichensystem' mit bestimmten 'Operationsregeln' aufgefaßt werden können.



Kapitel I zunächst als allgemeine soziale Muster dargelegten - Schemata *hvöt* und *níð* und deren Auswirkungen auf Mann und Frau im Saga-Sozialsystem (in Anlehnung an ähnliche Rituale und Konsequenzen im vorstaatlichen Gemeinwesen).<sup>1</sup> Solche und ähnliche Prinzipien sind hier unter 2 in Kapitel V anhand bestimmter Beispiele und Zusammenhänge in den *Isländersagas* zu vertiefen, um so deren soziale Rationalität und kulturelle Konnotationen detailliert herausarbeiten zu können. Überdies kommen die einerseits vom Kontext abhängigen, aber andererseits zugleich im Blick auf soziale Konstellationen stereotyp aufscheinenden Sinngehalte etwa von Waffen, Kleidung und Gesten zur Sprache. In jedem Fall erweist sich das Weibliche in diesem also strukturell analogen und dabei thematisch variierenden, letztlich insgesamt kohärenten gesellschaftlichen und zugleich literarischen Bezugsrahmen als 'Element' der Konzeption sowie als 'Sinträger' in den *Isländersagas*. Der Frauentypus bzw. seine Funktion für die ihn entwickelnde isländische Gesellschaft im Hochmittelalter kann schließlich, wesentlich im Hauptteil C, erklärt bzw. zusammengefaßt werden.

Im weiteren geht es somit darum, die Erzählkomplexe der *Heiðarvíga saga*, die von weiblichen Akteuren getragen werden, vergleichend darzustellen. Dabei werden Varianten der in der Gattung *Isländersaga* relevanten Erzählkomplexe ergänzt. Diese Aufstellung wird ausführlich sein, kann aber wegen der Fülle möglicher Beispiele (und wegen des Umfangs dieser Untersuchung) nur repräsentative Exempel beinhalten.

Die gewählte Methode, um zu einer tragfähigen und umfassenden Deutung zu gelangen, bildet die semiotische Analyse, d. h. die Analyse der sozialen Funktion des - entsprechend gesellschaftlich kontextualisierten - Weiblichen im literarischen 'Zeichensystem'. Sie stellt die Möglichkeiten bereit, um die Bedeutungshintergründe zu erarbeiten, mithin die die gesellschaftlichen Kernkonstellationen in den *Isländersagas* zu deuten, die regelmäßig von weiblichen *und* männlichen Akteuren bestimmt werden. Dadurch, daß ich mich auf die (gleichsam 'extrahierten') Sozialstrukturen und wiederkehrenden Szenarien stütze, die eben nicht nur von männlichen, sondern wesentlich auch von weiblichen Figuren getragen werden, gibt sich - zumal im Vergleich der *Heiðarvíga saga* mit weiteren *Isländersagas* sowie anderen Quellen - ein sinnvolles und beziehungsreiches Muster zu erkennen. Über die thematischen Besonderheiten bzw. 'Extravaganzen' jeder einzelnen (spezifischen) Saga läßt sich ein übergreifend korrespondierendes soziales Strukturmuster im Korpus der *Íslendingasögur* konstatieren, das durch eine synoptische Betrachtung der Beispiele letztlich ein die Gattung konstituierendes sinnhaftes und zugleich sinnstiftendes soziologisches Raster sinnfällig macht.

---

<sup>1</sup> S. o., Kapitel V, 1; in Kapitel I sind die angedeuteten Sachverhalte ausführlich dargelegt worden; im weiteren berücksichtige ich zahlreiche weitere Beispiele aus den *Íslendingasögur*, die insbesondere hinsichtlich der Rationalität im Saga-Sozialsystem als relevant erscheinen.

\* Die weiblichen Nebenfiguren und ihre soziale Funktionen, Positionen und Potentiale in der *Heiðarvíga saga*

Die augenfälligsten, in entscheidenden Momenten der Erzählung eingreifenden weiblichen Hauptfiguren der *Heiðarvíga saga* sind, in der Reihenfolge ihres Auftretens genannt, *Þuríðr Ólafsdóttir*, *Guðrún Bjarnardóttir* und *Auðr Snorradóttir*. Diese Frauen, auf die in diesem Abschnitt 2 jeweils unter einem eigenen Punkt eingegangen wird, stehen - als erste *Ehefrau* Guðrún, als zweite *Ehefrau* Auðr und als *Mutter* Þuríðr - in wichtigen sozialen Beziehungen zu Barði, dem (männlichen) Heros der *Heiðarvíga saga*.

Neben den drei unter 2b bis 2d zentralen weiblichen Hauptpersonen treten in der *Heiðarvíga saga* auch andere Akteurinnen in charakteristischen Zusammenhängen in Erscheinung. Es handelt sich um Nebenpersonen - die jetzt unter 2a in der Reihenfolge von (a) bis (j) vorgestellt werden -, die sich aber, auch wenn sie lediglich in Einzelfällen oder bei Begebenheiten auftreten, die für den eigentlichen Ereignisverlauf eher sekundär sind, durchaus in das soziale Muster des "Sagauniversums" einfügen, es illustrieren und verifizieren. Insofern vermögen sie die Richtigkeit der grundlegenden These zu bestätigen und die zentralen Partien der Argumentation vorzubereiten.

Die (a) *Bäuerin Þorgerðr* wehrt sich bekanntlich empört dagegen, daß ihr Ehemann Þórhalli vom Goden (Víga-)Styrr des Diebstahls bezichtigt wird<sup>1</sup> - und zwar nicht zuletzt deshalb, weil diese beleidigende Beschuldigung alle Mitglieder des Hofes betrifft und einbezieht, da ein Bauer als Repräsentant seines gesamten Hausstandes gilt. Im Gegenzug, der einer Abwehrmaßnahme gleichkommt, weist die Bäuerin den Goden wütend auf seine häufigen Besuche und auf die Verpflegungen hin, die er zusammen mit seinen Begleitern bei ihnen regelmäßig in Anspruch genommen und genossen hat. Zwar kann er als Gode das Recht beanspruchen, bei seinen *þingmenn* als Gast aufgenommen zu werden,<sup>2</sup> doch moniert Þorgerðr die Zumutung Styrrs, ihnen die Bewirtungen - die eine Belastung des Haushaltes Þórhallis und umgekehrt Einsparungen an Vorräten für den Goden bedeuten - mit Schmähungen zu entgelten.<sup>3</sup> Mit ihren streitbaren Äußerungen, die in ihrer Wirkung einer *hvöt* gleichkommen, fordert Þorgerðr den Goden zweifellos heraus. Als ein weiterer, aber eher mittelbarer Auslöser der verärgerten und auch - für sämtliche anwesende Männer - provokanten Reaktion Þorgerðs darf gelten, daß sich Þórhalli in einem früheren Konflikt mit Styrr, nach vergeblichen Bemühungen des Bauern um einen Vergleich, dem Goden unterordnen und eine Buße zahlen mußte.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> S. o., Kapitel II, 2 (Inhaltsskizze der *Heiðarvíga saga*).

<sup>2</sup> S. o., Kapitel III, 3b, sowie Kapitel IV, 2, zur Norm der Gastfreundschaft.

<sup>3</sup> S. o., Kapitel III, 3b, mit dem Hinweis auf den *Ófeigs Þáttr (Ljósvefninga saga)* a. a. O., Kap. 1 f., S. 117 ff., in dem es um eine Verletzung des Gastrechts geht.

<sup>4</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 5 f., S. 224 ff.; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 3 f., S. 266 ff.

Über Styrr weiß die Saga, daß er seine Wut zunächst zurückgehalten und danach vorerst keine Maßnahmen in der Angelegenheit ergriffen hat.<sup>1</sup> Þórhalli indessen zieht Konsequenzen und trifft Vorkehrungen, seinen Wohnsitz aus dem Bezirk Styrrs im Westen nach Süden (zu seinen affinalen Verwandten) in den Borgarfjörðr zu verlegen. Für Þórhalli dürfte außer Frage stehen, daß er mit dieser Entscheidung und Aktivität sein Leben riskiert. Der Grund für diese Annahme ist, daß die Abwanderung eines *þingmaðr* in einen anderen Bezirk für den betroffenen Goden Einbußen in materieller und zugleich immaterieller Hinsicht, bezogen auf seine Autorität und Ehre, bedeutet. Die Saga schildert einen früheren Fall, in dem der Gode Styrr auf die Absicht von Einarr, einem seiner *þingmenn*, das Gebiet zu verlassen, mit dessen Erschlagung reagierte, obwohl die Kleinbauern von Rechts wegen die Freiheit besitzen, aus Bezirken abzuwandern, um so etwa mißliebige und für sie aussichtslose Streitigkeiten mit dem dort zuständigen Goden zu meiden.<sup>2</sup> Þórhalli stellt sich dem ihn schließlich in Richtung Süden verfolgenden Goden Styrr, obgleich er sicherlich kaum eine Chance hat, die Konfrontation zu überleben. Dieses Verhalten des Bauern jedoch steht in Einklang mit dem heroischen Verhaltenskodex, und so wird Þórhallis Auftreten als mustergültig und ehrenvoll aufzufassen sein. Þórhallis Handlungsweise - nach und infolge der Intervention und Provokation seiner Ehefrau - entspricht in jeder Hinsicht idealtypisch der Norm: Der Bauer setzt seiner Strategie der Unterwerfung ein Ende und agiert im Interesse und zum Vorteil sämtlicher Angehöriger und seiner selbst. Durch Þórhallis Handeln nach dessen besten Möglichkeiten darf das Ansehen dieses Personenkreises als vollständig wiederhergestellt gelten - das aber erneut mit der Erschlagung des Bauern durch den Goden verletzt wird. Entsprechend dieser Schädigung kündigen die Verwandten Þórhallis im Borgarfjörðr offiziell Rache an. Damit ist implizit wohl auch die Absicht erklärt, der Willkür des Goden schlußendlich eine Form öffentlicher Kontrolle entgegenzusetzen. In seiner Arroganz attackiert Víga-Styrr massiv die Ehre seiner *þingmenn* und minimiert drastisch deren Aktionsradius. Er schöpft seinen Sozialstatus und sein Machtpotential rücksichtslos aus, indem er beispielsweise Rechtsvorschriften zu seinen Gunsten auslegt oder sie gemäß seinen Interessen erläßt, die ohne Achtung und Schonung der Integrität der materiell und, verglichen mit Styrr, sozial schwächeren Kleinbauern angewendet werden. Die Anmaßung des Goden, die das der egalitären Idee der *Isländersagas* nach ins Bild gesetzte relative gesellschaftliche Gleichgewicht konterkariert, manifestiert sich ein letztes Mal in den fruchtlosen Diskussionen, die Þorleikr, der Pflegevater von Gestr, dem Sohn des getöteten Þórhalli, mit Styrr führt, um eine Vaterbuße für die beiden hinterbliebenen Kinder zu erwirken. Der überhebliche Gode schüchtert nicht nur den Fürsprecher ein, sondern macht Gestr Þórhallason lächerlich, wobei er sich danach offenkundig völlig sicher vor einer etwaigen Rache der Geschädigten glaubt.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> S. o., Kapitel II, 2; vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 7, S. 227; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 5, S. 269.

<sup>2</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 5 ff., S. 224 ff.; s. o., Kapitel III, 3b, sowie Kapitel II, 2; vgl. auch etwa J. L. Byock a. a. O., 1982, S. 213 f., der die *Grágás* zitiert.

<sup>3</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 8 f., S. 231 ff.; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 6. f., S. 272 ff.

In dieser Krise unterstützt (b) *Áslaug Þórhalladóttir*, die Tochter von Þorgerðr und Þórhalli, ihren Bruder Gestr indirekt und, orientiert am stereotyp bezeugten Prinzip weiblichen Verhaltens in den *Íslendingasögur*, konsequenterweise bei der Vatrache. Sie tritt, nach ihren Möglichkeiten als junges - und zu diesem Zeitpunkt noch unverheiratetes - Mädchen,<sup>1</sup> in die Tradition der weiblichen Strategien für die Normbewahrung, die zuvor auch, wie erläutert, ihre Mutter Þorgerðr in Form ihrer *hvöt* praktiziert hat:

Als der Gode Styrr kurze Zeit nach seiner Erschlagung Þórhallis bei Þorleikr eintrifft, dem Pflegevater der Geschwister, ebenfalls ein Bauer vor Ort nahe dem Gehöft Jörvi, ist Gestr damit beschäftigt, seine Axt zu schleifen.<sup>2</sup> Die Zeichenhaftigkeit der Szene, die hier zunächst symbolisch einen Angriff Gestrs gegen Styrr avisiert, wird gleichsam potenziert durch den Umstand, daß Blut auf den Schaft der Waffe tropft. *Áslaug* übersetzt das an sich profane Mißgeschick des Bruders, der sich offenkundig bei seiner Arbeit an der Waffe geschnitten hat, in ein aussagekräftiges Bild und formuliert, daß augenscheinlich ein besonderes Ereignis anstehe. Sie macht dadurch ihre Erwartung einer Rache öffentlich, die sie als weibliche Repräsentantin ihrer Lineage an ihren Bruder, also (patrilinear gedacht) an ihren nach dem Vater nächsten männlichen Verwandten heranträgt. *Áslaug* bringt in dieser Situation eine Spielart der *hvöt* zum Ausdruck. Mit der genannten, erhofften 'Sensation' ist die Initiative für eine Rache gemeint, die nicht allein als heroische Tat an sich, sondern schon deshalb außerordentlich sein wird, weil Gestr, noch ein Junge, einen im Kampf routinierten Erwachsenen anzugreifen hat, der darüber hinaus über ausgedehnte und mächtige Netzwerkbeziehungen verfügt. *Áslaugs* geäußerte Hoffnung, es möge den Richtigen treffen, zielt eindeutig auf den Goden Styrr, den Schädiger ihrer Verwandtengruppe.<sup>3</sup> Zugleich drückt sich hier ihr Wunsch aus, daß der Bruder, dessen Leben mit der erforderlichen Vatrache unvermeidlich riskiert werden muß, wenn die Norm erfüllt und damit der Schaden begrenzt sowie ausgeglichen werden soll, die Aktion unversehrt ausführen und überstehen kann.

Nach ihrer (verbalen) Variante einer *hvöt* packt *Áslaug* außerdem handelnd mit an, und ihre Aktivität wirkt sich konkret auf den Erfolg der Rache aus, die sowohl für die Erschlagung des Vaters als auch für die Erniedrigung des Bruders genommen wird: Styrr läßt sich, geradezu demonstrativ und ohne die gebotene Vorsicht (im Blick auf seine Übergriffe gegen Þórhallis Angehörige), am Hof dieser von ihm so drastisch verletzten Partei nieder, und zwar im Zentrum des Hauses und Hofes, an der Feuerstelle. Dort nimmt er für sich und seine Leute Bewirtung und Versorgung in Anspruch; unter anderem wärmen sich die Männer am Feuer und geben ihre Kleidung zum Trocknen in die weibliche Obhut. *Áslaug* bringt die Hosen der Männer aus deren Reichweite, Gestr schürt unterdessen das Feuer. Im Zuge seiner 'Kampfstrategie' sorgt der

<sup>1</sup> Vgl. Kapitel II, 2.

<sup>2</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 9, S. 232; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 7, S. 273 f.

<sup>3</sup> Im Kontext geht es darum, daß noch während des Gesprächs der Geschwister Styrr und seine Männer auf dem Gehöft eintreffen, vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 9, S. 232: "*ok vildi hon, þat kæni niðr í makligum stað*"; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 7, S. 274: "und sie wünsche nur, es träfe den Rechten".

Junge dafür, daß sich der Raum mit Rauch füllt. Als dies der Fall ist, greift Gestr den Goden an und erschlägt den ohne Hosen und Waffen sitzenden Styrr von hinten. Mit diesem auf symbolischer Ebene äußerst unehrenhaften Tod des Goden rächt Gestr die Tötung des Vaters, er rächt die ihm von Styrr zugefügte verbale Schmähung und gleicht so die Herabwürdigung seiner Verwandten insgesamt aus.

Letztlich führen also offenbar die Maßnahmen *beider* Geschlechter, die folglich jede Person nach den eigenen Möglichkeiten unternimmt, den Ausgleich für die Schädigung (d. h. die Tötung des nächsten männlichen Verwandten der Geschwister) und die Ehrverletzung (d. h. die Demütigung des Sohnes und Vatererben, die letztlich alle Mitglieder der Gruppe betrifft) herbei.

Bei seiner Flucht vor der beabsichtigten Vaternache des Þorsteinn Styrrsson (und dessen Männern) helfen weitere *weibliche Verwandte* dem jungen Gestr. Die Unterstützung, die die zwei Frauen ihrem nahen männlichen Verwandten Gestr angedeihen lassen, entspricht den Gepflogenheiten (man denke beispielsweise an die Hilfe von Auðr Vésteinsdóttir für die Söhne ihres Bruders Vésteinn gegen die Racheabsicht ihres Ehemannes Gísli in der *Gísla saga*,<sup>1</sup> oder, drastischer in Szene gesetzt, an die Hilfe der Guðrún Ósvífrsdóttir für ihren Angehörigen Gunnarr Þiðrandabani gegen die Racheabsicht ihres Ehemannes Þorkell Eyjólfsson in der *Laxdæla saga*)<sup>2</sup> - auch wenn das mit den Verpflichtungen der Ehemänner dieser Frauen gegenüber Styrr und seiner Partei zuerst unvereinbar erscheinen mag.<sup>3</sup>

Die namentlich nicht genannte (c) *Vaterschwester* überläßt Gestr, dem Sohn ihres Bruders - wie es heißt "*á laun*" (heimlich), - ein Pferd.<sup>4</sup> Die entsprechende Taktik, die darauf zielt, diese und ähnliche Transaktionen unbemerkt durchzuführen, dürfte in der gleichermaßen gesellschaftlichen wie räumlichen Dichte im Lebenszusammenhang des Saga-Sozialsystems kaum in vollem Umfang erfolgreich sein, d. h. tatsächlich unbemerkt bleiben.<sup>5</sup> So wird die Erläuterung zur Übergabe des Pferdes, die demnach im Verborgenen stattfindet, gedeutet werden können als 'inoffizielle', vom Umfeld zwar bemerkte, jedoch offiziell 'übersehene', gemeinschaftlich gebilligte Hilfsmaßnahme der Frau für ihren Verwandten Gestr.<sup>6</sup> So nimmt die Frau ihre Verantwortung für die Mitglieder ihrer Abstammungsgruppe wahr, erfüllt ihre

<sup>1</sup> Vgl. *Gísla saga Súrssonar* a. a. O., Kap. 29 f., S. 91 ff.

<sup>2</sup> Vgl. *Laxdæla saga* a. a. O., Kap. 69, S. 202 ff.; vgl. im weiteren nicht zuletzt die - problematische bzw. problematisierte - Variante des Musters am Beispiel der Ehefrau des Bauern Þórólfr.

<sup>3</sup> Vgl. zudem *Laxdæla saga* a. a. O., Kap. 14 f., S. 31 ff., zur Forderung von Vigdís gegenüber ihrem Ehemann Þórðr goddi, bei der sie den Schutz ihres Verwandten verlangt. Vgl. ferner *Laxdæla saga* a. a. O., Kap. 69, S. 202 ff., zur entsprechenden Schutzforderung Guðrúns für ihren Verwandten Gunnarr Þiðrandabani gegenüber Þorkell; s. o., Kapitel III, 4a.

<sup>4</sup> *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 10, S. 235 f.: "*er Gestir fenginn hestr á laun*"; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 8, S. 277: "heimlich bekommt er (Gestr) einen Hengst verschafft"; vgl. hierzu Kapitel II, 2.

<sup>5</sup> Vgl. Kapitel V, 2c.

<sup>6</sup> S. o., Kapitel II, 2; dort wird die *Hávarðar saga Ísfirðings* diskutiert, d. h. das Verhalten zweier Söhne und ihres Vaters Þorbjörn, nachdem jene den Goden Ljótr getötet haben, vgl. *Hávarðar saga Ísfirðings* a. a. O., Kap. 14, S. 336 ff.

Loyalitätspflicht gegenüber dem Ehemann und berücksichtigt zugleich die aus der affinalen Allianz resultierenden Bindungen an die Gruppe des Goden Styrr.

Nach der mit Gestr patrilinear verwandten und in der entfernteren Nachbarschaft im Westen lebenden Vaterschwester tritt die entlegener im Süden verheiratete und ansässige (d) *Mutterschwester Þórdís*, also eine nächste matrilineare Verwandte Gestrs, noch engagierter für den Jungen ein.<sup>1</sup> Sie sorgt, zumal sie aufgrund größerer lokaler Distanz zu den Angehörigen Styrrs (im Vergleich zur Vaterschwester) größeren Handlungsspielraum hat, für die Ausstattung des Sohnes ihrer Schwester und trägt damit entscheidend dazu bei, die Ausreise Gestrs aus Island zu ermöglichen. Sie ist eine der Personen, die Gestr zum Schiff begleiten, und beim Aufbruch übergibt sie ihm weitere Geschenke, die den jungen *Rächer* materiell absichern.

Einige Zeit später gibt (e) *Þorsteinn Gíslasons Ehefrau* die Erschlagung ihres Mannes und zweier Söhne bekannt;<sup>2</sup> Þorsteinn hat die Flucht Gestrs unterstützt und ist im Zuge der Fehde getötet worden. Im Regelfall der *Isländersagas* und nach der in ihnen erkennbaren Norm wird die öffentliche Mitteilung einer Tötung von seiten des Mannes oder der Männer erwartet.<sup>3</sup> In dieser Konstellation der *Heiðarvíga saga* wird indessen die Witwe aktiv und übernimmt diese Aufgabe, nachdem sie ihren Ehemann getötet aufgefunden hat und zum fraglichen Zeitpunkt kein erwachsener männlicher Verwandter anwesend ist. Auf ihrem Ritt vom Tatort in Richtung des Nachbarhofes trifft sie einen Verwandten, den sie über die Erschlagung Þorsteinns unterrichtet. Alles weitere wird daraufhin von männlicher Seite veranlaßt.

Nach der Tötung Hallr Guðmundarsons in der zentralen Fehde der Saga unterstützt auch dessen Schwester (f) *Álöf Guðmundardóttir* die von ihren Brüdern für den ältesten Bruder übernommene Rache. Nach ihren Möglichkeiten beteiligt sich Álöf eher indirekt und doch insofern unmittelbar, als sie, gemeinsam mit ihrer Pflegemutter Álöf kjannök, Proviant für den Rachezug vorbereitet.<sup>4</sup> Zu einem späteren Zeitpunkt gewährleistet Álöf Guðmundardóttir wiederum indirekt eine wesentliche Hilfe für ihre genealogischen Angehörigen, da sie zwischenzeitlich mit Eyjólfur verheiratet ist.<sup>5</sup> Eyjólfur ist infolge seiner sozialen Allianz als Ehemann Álöfs und Schwager Barðis deren Lineage verpflichtet.

An dieser Stelle sei erneut auf die komplexen Strukturen und Konnotationen affinaler Allianzen hingewiesen, die sich bei der Ehe von Álöf und Eyjólfur wieder zeigen. Die sozialen Mechanismen und Konsequenzen bei und nach einer Heirat zeigt die *Heiðarvíga saga* deutlicher als im zweiten in ihrem ersten Teil,

<sup>1</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 10, S. 236 und S. 240; s. o., Kapitel II, 2.

<sup>2</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 12, S. 249 f.; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 10, S. 288 f.; vgl. erneut Kapitel II, 2, sowie Kapitel V, 2 und 2a (mit allgemeineren Erläuterungen).

<sup>3</sup> Vgl. W. I. Miller a. a. O., 1983a, S. 159, Anm. 3, mit Hinweisen auf die *Grágás*.

<sup>4</sup> S. o., Kapitel I, 2; vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 18, S. 270 ff.; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 16, S. 304 f.

<sup>5</sup> S. o., Kapitel II, 4b; vgl. z. B. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 23, S. 280 f.; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 18, S. 311; vgl. zudem Kapitel V, 2b.

etwa im Zusammenhang mit der Verheiratung von Ásdís Styrsdóttir mit Snorri goði.<sup>1</sup> Diese Vereinbarung zwischen Styrr und seinem 'politischen' Freund Snorri geht explizit mit Besitztransfer einher, und sie ist bestimmt von soziopolitischen Erwägungen. Dabei ist die Frage der für die Männer und ihr Renommee vorteilhaftesten Koalition wesentlich.<sup>2</sup> Die spezielle Verbindung von Snorri und Styrr, etabliert durch die strategische 'Einsetzung' von Ásdís als Zeichen und Garantin des Abkommens, entspricht also einer soziopolitischen Übereinkunft zwischen Männern.

Die (g) *Ehefrau des Þórólfr*, die gemeinsam mit dem Bauern ebenfalls im Borgarfjörðr ansässig ist, tritt später in der Erzählung in Erscheinung, als sie - gegen den Willen ihres Mannes - den Verwandten Narfi unterstützt.<sup>3</sup> Auf Narfis Bitte händigt sie ihm ein Schwert aus dem Bestand der mit ihr verschwägerten Lineage (aus Þórólfrs Truhe) aus. Sie nimmt, anders als Þórólfr, keinen Anstoß an Narfis fadenscheiniger Erklärung, er müsse sich in einer Rechtsangelegenheit verteidigen, bei der es um eine 'Frauensache' gehe. Tatsächlich ist Narfi inoffiziell, gleichsam hinter vorgehaltener Hand, von Barðis Ratgeber Þórarinn beauftragt worden, den Hof des Gegners Þórólfr aufzusuchen und dessen Schwert an sich zu bringen.<sup>4</sup> Die Bäuerin nutzt nun, anstatt hellhörig zu werden, offenkundig die Gelegenheit, ihren Ehemann aktiv durch Worte und Taten herauszufordern. Sie tritt zum einen gemäß dem Interesse Narfis, und dabei entgegen (oder, psychologisch gedacht, gerade wegen) der ausdrücklichen Ablehnung Þórólfrs, handelnd ein, d. h. für Narfis Bitte nach dem Schwert, die mit der angeblich anhängigen Klage begründet wird. Zum anderen konfrontiert sie den Bauern überdies mit ihrem verbalen Angriff, der sich auf Þórólfrs - mit fortgeschrittenem Alter zunehmende - kriegerische Passivität konzentriert, wonach ein solcher "*fretkarl*", frei und lapidar übersetzt, ein altersschwacher und kraftloser Mann (oder 'schlapper Typ'), ein so gutes Schwert wohl nicht benötige ("*eða hvat skal fretkarli þínum svá gott vápn, þarstu er kominn af fótum fram*").<sup>5</sup>

Die Saga charakterisiert die Bäuerin bei ihrer Einführung in die Geschichte als sehr Streitbar und nicht besonders klug: "*var hon óðmálug mjök ok meðallagi vitr*".<sup>6</sup> Das veranschaulicht und bekräftigt ihr Verhalten. Energisch bemüht sie sich darum, daß ihr Ehemann den Verwandten (Narfi) unterstützt, wie es die Norm fordert. Diese Strategie ist aber in doppelter Hinsicht fragwürdig. Sie bringt entweder die soziale Inkompetenz der Frau, basierend auf

<sup>1</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 4, S. 221 ff.; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 2, S. 263 ff.

<sup>2</sup> Die durch die Eheschließung etablierte soziale Allianz zwischen den Goden Snorri und Styrr bedeutet für diese soziopolitischen Machtzuwachs, neue Loyalitäten und weiteres Renommee, was sich u. a. in Styrrs wachsender Arroganz gegenüber den Kleinbauern in seinem Bezirk manifestiert.

<sup>3</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 15, S. 260 ff. (sowie S. 357, Anhang: Nafnaskrá, "*Narfi hét maðr, frændi Gíslunga*").

<sup>4</sup> Vgl. ebd., Kap. 15, S. 261; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 14, S. 298.

<sup>5</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 15, S. 261 f.; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 14, S. 299: "Was soll dir Furzkerl so ein gutes Schwert, wo du dich nicht mehr auf den Beinen halten kannst". Þórólfr lehnt die Forderung neuerlich ab und betont, "das habe doch noch niemand gewagt, ihn so zu beschimpfen".

<sup>6</sup> *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 15, S. 260; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 14, S. 297: "Sie war sehr zu heftigen Worten geneigt und nur mäßig klug".

mißverständlicher Orientierung an den Regularien, an Licht, oder aber ihre intrigante Schläue, basierend auf kalkulierter Tabuverletzung aus Habgier. Die sich abzeichnende Verschlagenheit und Unzulänglichkeit Narfis (gemessen am Wertekodex im Saga-Sozialsystem) sind zweifellos in der Gemeinschaft hinlänglich bekannt, wie die Reaktionen aller, die mit ihm zusammentreffen, übereinstimmend zeigen - mit Ausnahme des Entgegenkommens der Bäuerin.<sup>1</sup> Überdies klärt die Saga explizit über das Verhältnis Narfis zu seinen Verwandten auf, das nicht sonderlich gut sei - bis auf die von der Bäuerin bewiesene Verbundenheit.<sup>2</sup> Sie geht auf die (verbale und materielle) Manipulation Narfis ein, sei es aus blinder Einfalt oder aus vordergründiger Berechnung. So schenkt sie also seiner ungläubwürdigen Argumentation, weswegen er das Schwert angeblich benötigt, Glauben und nimmt das wertvolle Messer bedenkenlos an. Damit akzeptiert die Bäuerin aber auch offiziell eine Verpflichtung gegenüber dem mit ihr wohl entfernten Angehörigen Narfi, die sie entweder in falsch verstandener Auffassung der Regeln eingehen zu müssen glaubt, oder die sie bewußt eingeht, um ihre sozial Verwandten und allen voran ihrem Ehemann zu schädigen.

Im Sinne der konsequenten sozialen Rationalität der *Isländersagas* fällt Narfi hingegen als ein nur entfernter Verwandter der mit der Bäuerin verschwägerten Lineage keineswegs in die Verantwortlichkeit, die vorbildlich handelnde weibliche Angehörige in den Sagas übernehmen, um so die Bewahrung sozialer Prinzipien wie der erforderlichen Loyalität zu garantieren. Wäre Narfi ein genealogischer Verwandter (aus der Abstammungsgruppe) der Frau, dann würde er ihr, jedenfalls gemessen an der Ordnung im Saga-Sozialsystem, kein Geschenk machen, um ihre Hilfe zu gewinnen. Das verböte sich von selbst, weil ein solches Vorgehen leicht als Affront aufgefaßt werden könnte, wenn man an die männlichen Bestechungsversuche etwa in der *Gísla saga* denkt,<sup>3</sup> die von den betroffenen Frauen in drastischer Manier buchstäblich zurückgeschlagen werden. Zudem gilt hier nun, daß Narfis anstößige Charaktereigenschaften, die ihn für eine etwaige Position als vollwertiges und zuverlässiges Mitglied der Gesellschaft geradezu disqualifizieren, dessen Angehörige - zum Schutz des engeren und des weitesten verwandtschaftlichen Umfeldes - von einer strikten Auslegung und Befolgung der Normen entheben dürften. Über Narfi sagt die Saga: "*hann var mesti illhreysingr ok ofstopamaðr, rammr at afli, lyginn ok ójafnaðarfullr at öllu. Við alla menn lynti honum illa, en þó verst við frændr sína*".<sup>4</sup> Þórólfrs Ehefrau erkennt diese Prämissen nicht oder verkennt sie mit aller Absicht - wobei letzteres allerdings Scharfsinn und

<sup>1</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., bes. Kap. 15, S. 260 ff.; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 14, S. 297 ff.

<sup>2</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 15, S. 260 f.: "*Nökkuru síðar kemr Þórarinn á tal við Narfa ok spyr, hversu honum sé vingat við frændr sína. Hann svarar, at lítill sé vinskapr þeira á millum*"; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 14, S. 298: "Nun kommt Thorarin einmal mit Torfi ins Gespräch und fragt ihn, wie er mit seinen Verwandten stehe. Torfi antwortet, die Freundschaft sei nicht eben groß".

<sup>3</sup> Auf die entsprechenden Beispiele der *Gísla saga*, aber auch weiterer *Isländersagas*, gehe ich ein in Kapitel V, 2a.

<sup>4</sup> *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 14, S. 257; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 13, S. 295: "(E)r war (...) ein übler Bösewicht und Raufbold, sehr stark, verlogen und zu allen Übergriffen aufgelegt. Mit allen Leuten lebte er in Unfrieden, am schlimmsten mit seinen Verwandten".



Strategie voraussetzte, welche die Saga der Frau mit ihrer Einführung in die Erzählung aber abspricht.

Der im Blick auf diese Tendenzen naheliegende Mangel an sozialer Kompetenz und Intelligenz der Bäuererin manifestiert sich vor allem auch darin, daß sie ihren Mann in Form ihrer *hvöt*, d. h. mit ihrer fragwürdigen Konformität mit der Norm, konfrontiert. Kurzsichtig nimmt sie damit Þórólfr jede Möglichkeit, sich ihrem Verhalten eventuell entgegenzustellen bzw. die Folgen abzuwenden, wenn er sich nicht dem öffentlichen Vorwurf der Feigheit und Weichlichkeit aussetzen will. Þórólfrs Handlungsspielraum wird also - infolge des von seiner Frau angenommenen Geschenkes und der von ihr geäußerten Provokation - eingeschränkt. Dies fällt umso mehr ins Gewicht, als die Bäuerin stellvertretend für ihren Mann eingreift und Narfi das Schwert aushändigt, das letztlich für die schwerwiegende Schädigung der Partei um Þórólfr sorgt, die nicht 'einfach' durch die personelle Dezimierung im *Heiðarvíg* entstehen, sondern überdies durch Barðis symbolische Einsetzung des Schwertes gegen dessen frühere Besitzer, wie nun weiter zu erläutern ist.

Stünden nicht die große Leichtfertigkeit und die mangelnde Klugheit, gepaart mit Halsstarrigkeit, im Raum - die Saga erklärt bei der Einführung des Bauern Þórólfr in bezug seiner Ehefrau: "*Konu átti hann sér; vǫru þau alltíð ósamþykk, svá sitt vildi hvárt*"<sup>1</sup> -, könnte die Darstellung der *Heiðarvíga saga* um die Weggabe des Schwertes als eines konstitutiven Attributes der Lineage Þórólfrs gedeutet werden als bewußte weibliche Initiative zur Schädigung der mit ihr verschwägerten Partei und des mit ihr verheirateten Mannes, mit dem sie beständig Auseinandersetzungen führt. Der Eindruck könnte entstehen, daß Þórólfrs soziale Potenz, aus Altersgründen faktisch bereits vermindert, wie seine Frau in ihrer *hvöt* moniert, mit der Entnahme des ausgezeichneten Schwertes aus seiner Truhe auch zeichenhaft radikal abgezogen wird. Das Schwert wird also mit tatkräftiger Unterstützung der Bäuerin weggegeben, was einen tatsächlichen ebenso wie zeichenhaften Eingriff darstellt. Dieser - schädigende - weibliche Eingriff impliziert letztlich - im Sinne der folgenden Erläuterungen zum Thema weiblicher und magischer Verursachung von kritischer Zuspitzung und männlichem Untergang - eine Begründung für die schmachvolle Niederlage von Þórólfr und seinen Angehörigen im Kampf, die dieser Gruppe mit der eigenen Waffe beigebracht wird, von langer Hand geplant von Þórarinn. Bei seiner Bruderrache und im *Heiðarvíg* wird Barði wenig später das von seiner Partei mit List errungene Schwert gegen die Partei um Þórólfr einsetzen. Damit kann der Heros die vorab formulierte Strategie des Ratgebers Þórarinn praktisch umsetzen, "*þat þótti mér makligast, at vápn þeira lægðei ofmetnað þeira ok dramb*".<sup>2</sup> Die Verletzung oder Tötung mit der eigenen Waffe stellt auf symbolischer Ebene die größtmögliche Demütigung dar.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 15, S. 260; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 14, S. 297; über Þórólfr heißt es: "Er hatte eine Frau, aber die beiden waren immer verschiedener Meinung und wollten jeder seinen Willen haben".

<sup>2</sup> *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 23, S. 280; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 18, S. 311: "Es schien mir gerade recht, wenn ihre eigenen Waffen ihnen den Stolz und Hochmut brächen".

<sup>3</sup> Vgl. dazu Þórarinn explizit in *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 15, 260 ff. und Kap. 23, S. 280; darauf wurde bereits hingewiesen in Kapitel II, 5a; vgl. Näheres hierzu, bes. im Blick auf die *Hávamál* und auf Kjartan sowie Loki, in Kapitel V, 2d.

Die Bäuerin indessen erkennt im Vorfeld weder den Symbolgehalt des von ihr angenommenen Messers noch des von ihr ausgehändigten Schwertes, sei es aus mangelndem Sachverstand, falschverstandener Pflichterfüllung oder entfachter Habgier. Dabei dürften Messer und Schwerter wohl als Signale für Trennungen im sozialen Bereich aufzufassen sein, was in den folgenden 'Unterpunkten' noch detailliert vertieft wird. Im diskutierten Zusammenhang kann das Schwert als Symbol für die Lossagung Narfis von seinen Verwandten (die, wie mehrfach zitiert, als "*frændr*" [m. pl.] bezeichnet werden) und von seinen Verpflichtungen ihnen gegenüber gelten. Mit der Aushändigung der Waffe gibt die Ehefrau Þórólfrs Narfi - bezeichnenderweise alias *Lygi-Torfi* - offiziell das Instrument an die Hand, mit dem die bestehenden Allianzen, Loyalitäten und mithin Verpflichtungen zeichenhaft durchtrennt und gelöst werden; dieser Prozeß wird letztlich durch den Tod von Narfis Bündnispartner Þórólfr abgeschlossen.

Barðis Pflegemutter (h) *Álöf kjannök* schaltet sich zu einem früheren Zeitpunkt indirekt und doch faktisch in das Rache geschehen dadurch ein,<sup>1</sup> daß sie Barði mit einem Steinzauber für den (in dieser Phase noch bevorstehenden) Kampf ausstattet.<sup>2</sup> Dieser magische Schutz wird in der Szene anschaulich gemacht in Form einer aus Steinstücken bestehenden Kette, die *Álöf kjannök* dem Ziehsohn umlegt, nachdem sie sich (wie es heißt) durch ein Abtasten seines Körpers vergewissert hat, daß Barði sehr wahrscheinlich keinen bedeutenden Schaden davontragen werde. In Einklang mit der Voraussage und dem Zauber der alten Frau bleibt der Heros im folgenden Konflikt unversehrt. Der durch die Steinkette symbolisierte "weiße" Schutzzauber<sup>3</sup> trägt dabei in der Erzählung einen bestimmten Sinn und stellt nicht bloß illustratives Beiwerk dar. Die Rationalität der magischen Abschirmung rückt als die zentrale Funktion der Beschwörung in den Blick, wiewohl die durchaus phantastisch anmutende Zauberei im weiteren Verlauf nicht gänzlich unreflektiert bleibt, sondern durchaus tendenziell kritisch bedacht zu werden scheint: Als Barði am Hof des Kleinbauern *Njáll* mit dessen jungem Sohn einen Handel vereinbart und sein Messer gegen einen Schleifstein eintauscht, verschieben sich die Steine der von *Álöf* zuvor planvoll arrangierten Kette.<sup>4</sup> Als später im Kampf *Þorbjörn* gegen Barði antritt, wird *Þorbjörns* Schwerthieb explizit durch diesen verlagerten Stein abgelenkt. Es bleibt offen, ob diese Fügung von der Pflegemutter kalkuliert worden ist, oder ob die Erzählung magischen Einfluß als nicht verlässlich zu problematisieren beabsichtigt.

Von Interesse ist, daß in den *Isländersagas* gegenüber dem "weißen" Zauber etwa der Pflegemutter umgekehrt "schwarze" Zauberkräfte viele Unglücks- und

<sup>1</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 23, S. 281 f.; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 18, S. 311 f.

<sup>2</sup> Vgl. hierzu ferner *Kormáks saga*. In: *Vatnsdöda saga*, hg. v. E. Ól. Sveinsson. ÍF 8, Reykjavík 1939, S. 201-301, bes. Kap. 13, S. 254; vgl. *Kormak der Liebesdichter*. In: Vier Skaldengeschichten, hg. und übertr. v. F. Niedner. Thule 9, Jena 1914, S. 143-206, bes. Kap. 13, S. 176; s. im weiteren, Kapitel V, 2, Exkurs.

<sup>3</sup> Vgl. dazu Kapitel V, 2, Exkurs.

<sup>4</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 25, S. 287, und Kap. 30, S. 302; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 20, S. 315, und Kap. 24, S. 326.

Todesfälle verursachen. Darunter werden stereotyp auch Verfluchungen als Begründungen für das Scheitern von Heroen herangezogen. Exemplarisch sind hier zu nennen der schädigende Fluch von Geirmundr gnýr,<sup>1</sup> daß das (ihm von der bisherigen Ehefrau Þuríðr genommene) Schwert *Fótbitr* den Angehörigen um Þuríðr Ólafsdóttir den Untergang bringen solle, der damit also eine indirekte Erklärung (unter anderem) für Kjartan Ólafssons Tod liefert, oder aber die direkten Eingriffe einer der "schwarzen" Magie mächtigen Hexe, Þuríðr kerling,<sup>2</sup> der alten Ziehmutter von Grettirs Gegner Þorbjörn öngull Þórðarson, die explizit als letzte Begründung für das Sterben des Heros Grettir dienen bzw. evoziert werden.

In der Nähe dieser Phänomene steht in der *Heiðarvíga saga* der Tod der Tochter eines Kleinbauern, (i) *Guðríðr Snorradóttir* vom Hrossholt, der als Folge des erschreckenden Anblicks und der schädigenden Strophe des toten Styrr dargestellt wird.<sup>3</sup> Mit dieser Episode wird klar, daß Styrr aus der menschlichen Gesellschaft ausgeschieden ist und von ihm nunmehr lebensgefährliche magische Kräfte ausgehen. Obwohl die Leiche - wie die eines gefährlichen Zauberers - in eine Rindshaut eingenäht worden ist, um die Lebenden vor dem 'bösen Blick' oder den verheerenden Formeln des Toten zu schützen, kann es zu dem Zwischenfall kommen: Das Mädchen trägt laut der Saga den tödlichen Schock davon, nachdem sich der Kopf des Verstorbenen aus der Umhüllung lösen und danach der tote Styrr 'aktiv' werden konnte.

Um in diesem Zusammenhang noch einmal zur Phase vor den Kämpfen in der *Heiðarvíga saga* zurückzukommen: Als die Versorgung Barðis im Norden Islands von weiblicher Seite sowohl durch Verpflegung als auch durch weiße Magie gesichert worden ist, schildert die Saga auch eine Situation im Süden der Insel, in der versorgende und zugleich übersinnliche weibliche Kräfte zum Tragen kommen. In dieser Szene serviert die (j) *Ehefrau von Þorbjörn*, einem Gegner Barðis, ihrem Mann das Frühstück.<sup>4</sup> Durch übernatürliche Wahrnehmungen des Bauern kommt es zu einer Konfrontation zwischen den Eheleuten. Dazu sei an die eingehend analysierte sogenannte 'Frühstücks-Szene' der Saga erinnert (Kapitel I, 2), die gewisse Parallelen aufweist und an die *hvöt* von Barðis Mutter Þuríðr denken läßt - wobei im vorliegenden Fall allerdings eine andere Aussage entwickelt wird: Þorbjörn schimpft über das Blut, das er in der ihm servierten Schale zu sehen meint, und schließlich äußert er sich irritiert wegen des Käses, der ihm nach Erde zu schmecken scheint. Die Frau reagiert zunächst - ähnlich wie Þuríðr auf die Beanstandungen ihrer Söhne in der 'Kernszene' der *Heiðarvíga saga* - gereizt und zornig. Meiner Interpretation zufolge verläßt jedoch die Bäuerin die drastisch provokative Ebene des *hvöt*-Schemas - anders als Þuríðr in ihrem Kontext -, sobald sie erkennt, daß sich ihr Mann der bevorstehenden Rache keineswegs zu

<sup>1</sup> Vgl. *Laxdæla saga* a. a. O., Kap. 49, S. 153 f.; vgl. *Die Geschichte der Leute aus dem Lachswassertal* a. a. O., Kap. 49, S. 160 f.

<sup>2</sup> Vgl. *Grettis saga Ásmundarsonar* a. a. O., Kap. 78 ff., S. 245 ff.; vgl. *Die Geschichte von dem starken Grettir, dem Geächteten* a. a. O., Kap. 78 ff., S. 205 ff., und s. Kapitel V, 2, Exkurs.

<sup>3</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 9, S. 233 ff.; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 7, S. 275 f.

<sup>4</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 26, S. 289 f.; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 21, S. 317 f.

entziehen versucht. Sie schwenkt, indem sie die erstaunlichen Eindrücke des Bauern als Anzeichen für dessen baldigen Tod deutet, erst auf eine rationale Gesprächsebene um, bis sie kurz darauf, scheinbar durch Gefühle der Verzweiflung und Trauer überwältigt, zu weinen beginnt. Allerdings darf aber die bindende und provokative Kraft auch dieses vordergründig emotionalen Verhaltens nicht übersehen werden, die sich am typischen *hvöt*-Mechanismus in den *Íslendingasögur* ablesen läßt, denkt man an die genannte *hvöt* der Þuríðr (oder etwa an die der Hildigunnr in der *Njáls saga*<sup>1</sup>). Weibliche Gefühlsausbrüche, die sich als aggressive oder auch als gleichsam 'depressive' Reaktionen artikulieren, sind im "Sagauniversum" stets von strategischer rationaler Bedeutung.<sup>2</sup>

Die im Folgenden heranzuziehenden typischen Beispiele wesentlicher Motivkomplexe um zentrale gesellschaftliche Konstellationen und Strategien in der *Heiðarvíga saga*, und darüber hinaus (in Ausschnitten) zahlreicher weiterer *Isländersagas*, dienen also in einem ersten Schritt der Interpretation dieser Themenbereiche, die bisher im Schwerpunkt vergleichsweise abstrakt aufgearbeitet worden sind. Nun werden die zentralen sozialen Muster zusammen mit den Funktionen der drei weiblichen Hauptfiguren in der *Heiðarvíga saga* zunächst vorgestellt. Die Akteurinnen Guðrún, Auðr und Þuríðr, die in dieser Reihenfolge in einem auf die jeweilige Protagonistin konzentrierten Abschnitt separat und eingehend untersucht werden, konstituieren und transportieren wohl zugleich die Erzählschemata der Saga. Letztere werden im nächsten Schritt mit Hilfe der semiotischen Analyse, d. h. der Analyse der sozialen Funktion der literarischen Modelle, im einzelnen entschlüsselt.

\* Der weibliche Faktor im Zeichensystem der *Isländersaga*:

-> Details zum Weiblichen als zentrale Komponente in typischen Motivkomplexen

Das Weibliche bildet, wie gesagt, eine zentrale, sinntragende Komponente in typischen Motivkomplexen der *Isländersagas*. Dabei werden weibliche Protagonisten, Attribute und Aktions- sowie Reaktionsweisen regelmäßig erzählerisch eingebunden in soziale Konstellationen und ethische Normen, die das Saga-Sozialsystem konstituieren und unter anderem als Begründungen für die weiblichen und die männlichen Aktivitäten erscheinen.

Im Zusammenhang mit der Darstellung des Weiblichen in den *Íslendingasögur* werden regelmäßig *Konflikte* und *Allianzen* der mit der Frau genealogisch und sozial verwandten Lineages thematisiert. Die *Allianzen*, die die Frau direkt betreffen, werden in der Regel durch Heiratsverhandlungen vorbereitet, durch Ehevereinbarungen geschlossen und durch Geburten von Nachkommen befestigt; sie können außerdem durch die Gründung von Ziehkindschaften, mit weiblicher Beteiligung als 'Symbol' des männlichen Kontraktes, gebildet

<sup>1</sup> Vgl. *Brennu-Njáls saga* a. a. O., Kap. 116, S. 289 ff.; vgl. zudem *Þorsteins þátr stangahöggs* a. a. O., S. 73 f., zur *hvöt* von Rannveig gegenüber ihrem Ehemann Bjarni.

<sup>2</sup> Vgl. Kapitel V, 3.

werden, und in Ausnahmefällen, wie bei Guðrún Ósvífrsdóttir, durch politische Freundschaften mit aktiver Teilhabe der Frau.<sup>1</sup> Die *Konflikte*, ausgelöst durch Schädigungen im weiteren Sinne, auf die die Frau offen mit Konsequenzen reagiert, resultieren in den meisten Fällen aus Erschlagungen von (meist männlichen) Verwandten, aus Diebstählen insbesondere von Statussymbolen wie Waffen oder Kleidungsstücke oder aus verbalen bzw. tätlichen Übergriffen wie Schmähsreden bzw. Ohrfeigen.<sup>2</sup>

In Verbindung mit den Frauenfiguren der *Isländersagas* sind folglich die Einzelmotive - wie Gesten im weiteren Sinne (von der Übergabe eines Geschenkes bis zum Austeilen einer Ohrfeige), Kleidungsstücke oder Waffen - von hoher symbolischer Bedeutung. Bei der von Akteurinnen per *hvöt* initiierten Rache treten solche Motive typischerweise als "bloody token"<sup>3</sup> in Erscheinung, d. h. als unmittelbar auf Getötete zurückverweisende Attribute. Sie sind (sekundär) als Zeichen für durch Totschlag verursachte Schädigungen präsent und repräsentieren dabei (primär) die sie tragenden Personen. Regelmäßig werden sie auch entwendet, um so die Rache auszulösen.<sup>4</sup>

Die jetzt zu skizzierenden Beispiele geben einen Einblick in die Zeichenhaftigkeit und entsprechende Bedeutung der Einzelmotive im Kontext komplexer Erzählschemata. Der Überblick illustriert die Funktion des Erzählten (und in Ansätzen vorab in die Funktion der Konzeption) und eröffnet Perspektiven auf einen soziologisch orientierten Zugang bei der Analyse des Symbolsystems der *Isländersagas*. In den weiteren 'Unterpunkten' des vorliegenden Abschnittes werden die folgenden Erläuterungen als grundlegende Informationen wieder wichtig: Sie interessieren dann, wenn es um Guðrún und ihren illoyalen Vater Björn geht (2b), der seinen Verschwägerten um Barði trotz massiver Kritik die Unterstützung verweigert, wenn es um Auðr und ihren Ehemann Barði geht (2c), der sich im Zuge einer zunächst spielerischen, aber schließlich provokanten 'Kabbelei' mit Auðr zu einer Ohrfeige hinreißen läßt, und wenn es um Þuríðr und ihren (ersten) Ehemann Geirmundr geht (2d), der die couragierte Reaktion der durch seine Impertinenz Geschädigten nicht kalkuliert hatte.

Dabei bilden also Waffen einen konstitutiven Bestandteil der *Íslendingasögur* als Zeichensystem oder als 'Zeichenuniversum' (um eine Parallele zum vielzitierten Terminus "Sagauniversum" herzustellen). Regelmäßig und mit variierenden Konnotationen wird insbesondere das Motiv des Schwertes - verschenkt, gestohlen oder umgeschmiedet - erzählerisch eingesetzt. Das Schwert kann, wie am Beispiel der aussagekräftigen Schwertübernahme Þuríðrs im Konflikt mit Geirmundr noch ausführlich zu zeigen sein wird, Verbindung oder aber Trennung evozieren bzw. vorwegnehmen.<sup>5</sup> Auch Kleidungsstücke werden hier, ähnlich wie Waffen, in den *Isländersagas* und weiteren norrönen Gattungen als Attribute eingesetzt. Sie haben analog dazu

<sup>1</sup> Vgl. Kapitel V, 4, zum Sozialstatus der Guðrún Ósvífrsdóttir.

<sup>2</sup> Vgl. W. I. Miller a. a. O., 1988, bes. S. 761 ff., zum Thema männliche Gewalt gegen Frauen.

<sup>3</sup> Vgl. etwa C. J. Clover a. a. O., 1986b, S. 143 f.; zum "bloody token" s. o., Kapitel I, 2 und 4; im Folgenden eingehend und mit Beispielen in Kapitel V, 2a-2c.

<sup>4</sup> Man denke dabei z. B. an den Guðrún zugeordneten Brautschmuck, worauf ich gleich eingehe.

<sup>5</sup> Vgl. insbes. Kapitel V, 2d.

ebenfalls Signalcharakter und lassen Deutungen zu. In der Regel fungieren Schwerter, auch wenn sie temporär von Frauen geführt werden sollten,<sup>1</sup> als männliche Kennzeichen, Kleidungsstücke können je nach Zusammenhang weibliche oder männliche Charakteristika sein. Mithin repräsentieren Waffen ihren (normalerweise) männlichen<sup>2</sup> und die Bekleidung je nach Bezugsrahmen ihren weiblichen oder männlichen Besitzer. Prinzipiell weisen diese Merkmale, die sogar als abgeschlagene Köpfe in Erscheinung treten können, auf ihre Träger zurück und werden eingesetzt als Aussage des betreffenden Erzählten.

Im folgenden seien hierzu einige Beispiele genannt:

Hildigunnr Starkaðardóttir in der *Njáls saga* verwahrt den *Mantel* ihres erschlagenen Ehemannes Höskuldr Þráinsson Hvítanessgoði. Sie holt dieses Kleidungsstück in dem Moment aus der Truhe hervor, in dem sie von ihrem Vaterbruder Flosi Þórðarson Freysgoða<sup>3</sup> öffentlich die Rache für den Erschlagenen verlangt.<sup>4</sup> Sie provoziert den ihr aufgrund seines Verwandtschaftsgrades unmittelbar verpflichteten nächsten (noch lebenden) männlichen Verwandten, der (nach dem Tod des Ehemannes wieder) ihr Rechtsvertreter ist und zuvor die Heirat Hildigunnrs mit Höskuldr arrangiert hatte, zur Rache. Für diese Rache und damit auch den Ausgleich der Schädigung instrumentalisiert sie den mit Blut befleckten Mantel, der jetzt als Repräsentation seines getöteten männlichen Besitzers figuriert.

Im Konflikt zwischen Guðrún Ósvífrsdóttir und Þorvaldr Halldórsson in der *Laxdæla saga* geht es um Kleidung im weiteren Sinne.<sup>5</sup> Þorvaldr enthält seiner Ehefrau Guðrún, trotz der anderslautenden Vereinbarung vor der Eheschließung, die finanziellen Mittel vor, die für die Anschaffung von (gemessen am Sozialstatus Guðrúns) adäquater Garderobe - und mithin für die Wahrung und Steigerung des Prestiges der Großbauerstochter - erforderlich ist. Nicht zuletzt dieses Problem dürfte in letzter Konsequenz zur Unzufriedenheit Guðrúns mit ihrer Ehe und zur von ihr initiierten Scheidung führen.<sup>6</sup>

Während im letzten Beispiel ein Mangel an angemessener Ausstattung den Konflikt auslöst, führt in anderen Zusammenhängen das als Regelverstoß geahndete Tragen von für Frau oder Mann unüblicher Kleidung<sup>7</sup> zu Problemen und Ehescheidungen. Die *Laxdæla saga* setzt mittelbar die Regularität der jeweils korrekten, angemessenen Bekleidung ins Bild: Die Saga berichtet in Andeutungen von der zwischen Guðrún Ósvífrsdóttir und Þórðr Ingunnarson

<sup>1</sup> S. o., Kapitel IV, 2, und detailliert Kapitel V, 4, zum Beispiel der Hervör Angantýrsdóttir in der *Hervarar saga ok Heiðreks konungs*.

<sup>2</sup> Vgl. etwa P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1993b, S. 30.

<sup>3</sup> Vgl. *Brennu-Njáls saga* a. a. O., Kap. 95, S. 237 f.: "*Hildiguðr hét dóttir Starkaðar, bróður Flosa*"; Flosi und Starkarðr sind also (Halb-) Brüder vom gleichen Vater.

<sup>4</sup> Vgl. ebd., Kap. 116, bes. S. 289 ff.; vgl. *Die Geschichte vom weisen Njal* a. a. O., Kap. 116, bes. S. 246 ff.

<sup>5</sup> Vgl. *Laxdæla saga* a. a. O., Kap. 34, S. 93 f.

<sup>6</sup> S. o., Kapitel III, 4a.

<sup>7</sup> Vgl. P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1993b, S. 32: "Even in the matter of dress, the law forbade women to wear men's clothes and men to wear women's". Ich verweise zudem auf die Erläuterung zur Bekleidungsfrage gemäß der *Grágás* in *Laws of early Iceland* a. a. O., 1980, S. 246 f.; s. o., Kapitel III, 4a.

bestehenden Liebesaffäre und führt an die Heiratsabsicht des Paares heran.<sup>1</sup> Damit diese Verbindung geschlossen werden kann, müssen rechtlich akzeptable Gründe für die Auflösung der aktuell bestehenden Ehen - Guðrúns mit Þorvaldr (Halldórsson) und Þórðs mit Auðr (deren verwandtschaftliches Gefüge nur indirekt benannt wird) - gefunden, oder aber erfunden werden. Die beiden fingierten Argumente für die erforderlichen Scheidungen setzen bei der für Frau und Mann ausdrücklich rechtsverbindlichen Kleiderordnung an.<sup>2</sup> Der Scheidungsgrund resultiert im ersten Falle aus dem von Guðrún und Þórðr lancierten Gerücht, Auðr trage ausschließlich Hosen ("*Bróka-Auðr*"),<sup>3</sup> was einen Normbruch bedeutete. Im zweiten Falle stellt die praktische Umsetzung von Þórðs Vorschlag, Guðrún solle ein Hemd für Þorvaldr schneiden, das einen unzulässigen und seinen männlichen Träger entehrenden Halsausschnitt aufweist, einen anschaulichen Beweis für die - wiederum lancierte - Begründung für Guðrúns Scheidung von Þorvaldr bereit.<sup>4</sup>

In Zusammenhang mit der Anfertigung eines Hemdes werden auch in der *Gísla saga* die Weichen für dramatische Entwicklungen gestellt.<sup>5</sup> In der zwischen Ásgerðr Þorbjarnardóttir und Auðr Vésteinsdóttir während ihrer Näharbeiten geführten hitzigen Debatte wird unter anderem gesagt, daß Ásgerðr, die Ehefrau Þórkell Súrsson, Kleidungsstücke für Auðrs Bruder Vésteinn herstelle, und als 'Ahnung' - d. h. als Verdacht, Gerücht oder aber Behauptung - wird benannt, daß zwischen Vésteinn und Ásgerðr, die also mit dem Bruder von Auðrs Ehemann Gísli Súrsson verheiratet ist, eine illegitime Liaison zu bestehen scheint. Ásgerðrs Gatte Þórkell ist heimlicher Zeuge der expressis verbis ausgesprochenen und damit öffentlich verlautbarten Annahme, die den demnach 'gehörnten' Gatten anschließend zum Handeln zwingt. Vésteinns spätere Erschlagung kann als eine Konsequenz dieser Konstellationen aufgefaßt werden,<sup>6</sup> die vordergründig aus dieser von Frauen heraufbeschworenen Krise resultieren, hinter der jedoch soziopolitisch tiefgreifendere Fragen des gesellschaftlichen Ansehens und Einflusses stehen.

Kleidungsstücke im weiblichen Umfeld werden also von Frauen eingefordert oder auch von Frauen hergestellt, sie können von Frau zu Frau verschenkt werden oder sie gehören Frauen, etwa als deren Statussymbole:

So löst etwa das Guðrún Ósvífrsdóttir zuge dachte Brautgeschenk, das die norwegische Königstochter Ingibjörg Tryggvadóttir (als Geste) an ihren Liebhaber Kjartan Ólafsson ausgehändigt hat, einen Konflikt in Island aus.<sup>7</sup> Die dramatischen Ereignisse nehmen ihren Ausgang, nachdem der von der Königstochter - sicherlich keineswegs uneigennützig und absichtslos - für ihre isländische Konkurrentin Guðrún vorgesehene wertvolle Braut-Kopfschmuck,

<sup>1</sup> Vgl. *Laxdæla saga* a. a. O., Kap. 34 f., S. 93 ff.; vgl. *Die Geschichte von den Leuten aus dem Lachswassertal* a. a. O., Kap. 34 f., S. 106 ff.; vgl. Kapitel III, 4a, und Kapitel V, 2b.

<sup>2</sup> Vgl. *Laxdæla saga* a. a. O., Kap. 35, S. 96.

<sup>3</sup> Ebd., Kap. 35, S. 95.

<sup>4</sup> Vgl. ebd., Kap. 34 f., S. 93 ff.

<sup>5</sup> Vgl. *Gísla saga Súrssonar* a. a. O., Kap. 9, S. 30 ff.; vgl. *Die Geschichte von Gísli dem Geächteten* a. a. O., Kap. 9, S. 73 ff.; vgl. Kapitel V, 2b.

<sup>6</sup> Vgl. *Gísla saga Súrssonar* a. a. O., Kap. 13, S. 43 ff.

<sup>7</sup> Vgl. *Laxdæla saga* a. a. O., Kap. 43, S. 131; s. o., Kapitel III, 4a.

der als Königsgabe und mithin als Statussymbol betrachtet werden muß,<sup>1</sup> von Kjartan letztlich, nach diversem Ringen um Fragen des sozialen Ranges, an Guðrúns Nebenbuhlerin und Kjartans künftige Ehefrau Hrefna Ásgeirsdóttir ausgehändigt wird. In diesem Sinne, indem die schwelenden Rivalitäten in Island mit dem Import des wertvollen und symbolischen Kopfschmucks zu Händen der 'Mitbewerberin' als Konflikt ausbrechen, geht die durchaus denkbare Kalkulation der mit Kjartans Abreise in gewisser Weise kompromittierten und brüskierten Ingibjörg auf, die gleichsam - als 'zweite Wahl' gegenüber der (ursprünglich ersten) isländischen Rivalin - 'abgelegt' wird.

Kjartans Weitergabe des für Guðrún bestimmten königlichen Geschenks bedeutet nicht nur die Degradierung (nunmehr, nach Ingibjörg) der potentiellen Braut, die durch Kjartans Heirat mit Hrefna übergegangen und gleichsam übertrumpft worden ist, sondern zugleich eine Veruntreuung und einen Betrug, d. h. eine Form materiellen und auch immateriellen Diebstahls im weiteren Sinne. Guðrún wird damit um ein wertvolles Stück Besitz und zugleich um ein Stück Schönheit, also insgesamt um eine Erhöhung ihres Sozialstatus gebracht. Dies sind Potentiale, die diesem Brautschmuck als einem Wertträger inhärent sind. Guðrún holt sich meiner Auffassung nach, gemessen an der Rationalität der *Íslendingasögur*, durch ihre Maßnahmen letztlich das zurück, was ihr zusteht und gehört, indem sie den Schmuck aus Hrefnas Besitz entwenden läßt. Durch diese Aktion stellt Guðrún sowohl ihr geschädigtes Ansehen wieder her als auch, zeichenhaft, Hrefnas Status als Gattin Kjartans in Frage.<sup>2</sup>

Als eine für das gesellschaftliche Gleichgewicht tiefgreifende und dramatische Folge der - zunächst mittels des Motivkomplexes der prestigeträchtigen Brautgabe geschürten und insofern wiederum eher nur vordergründig durch das Konkurrieren von Frauen motivierten - Auseinandersetzungen kommen schließlich die Ziehbrüder Kjartan Ólafsson und Bolli Þorleiksson zu Tode.<sup>3</sup> Eine ähnliche Konstellation entwickelt das mittelhochdeutsche *Nibelungenlied* im Konflikt zwischen Kriemhilt und Prünhilt.<sup>4</sup> Bei den Auseinandersetzungen, die sich oberflächlich nicht zuletzt als Streit um Prünhilt's (quasi Bekleidungs-) Attribute Gürtel und Ring artikulieren, wird erst Sifrit erschlagen, und nach ihm sterben die (mit ihm sozial durch Eheallianz und Blutsbrüderschaft verwandten) Burgundenkönige.

Die Beispiele verdeutlichen, daß bestimmte Accessoires von Personen Zeichen- und Verweischarakter besitzen. Die Objekte figurieren auf der

<sup>1</sup> Vgl. zur symbolischen Konnotation des Kopfschmucks der Frau etwa P. Meulengracht Sørensen a.a.O., 1988, S. 190, oder H. Kress a. a. O., 1992, bes. S. 213 f.; vgl. zudem Edmund R. Leach: Magical hair. In: *Journal of the Royal Anthropological Institute* 88, 1958, S. 147-164.

<sup>2</sup> Zur Signalwirkung und allgemeinen Funktion der Kopfbedeckung als Zeichen des gesellschaftlichen Status einer Person und zu möglichen Konflikten, die aus dem unrechtmäßigen Tragen eines Kopfschmucks erwachsen können, z. B. Helmbrechts Haube; vgl. dazu E. E. Metzner a. a. O., 1978, S. 276-297.

<sup>3</sup> Vgl. *Laxdæla saga* a. a. O., Kap. 49, S. 151 ff. (Kjartans Erschlagung) und Kap. 55, S. 165 ff. (Bollis Erschlagung).

<sup>4</sup> Vgl. *Das Nibelungenlied* 1. Teil, a. a. O., 1985, Str. 815 ff. und bes. Str. 847-854, S. 180 ff. (zum Streit der Königinnen und um die Motive Ring und Gürtel; danach zu den bekannten Racheplänen gegen Sifrit).



Handlungsebene als Auslöser des Konfliktes und bilden damit einerseits vom Kontext abhängige Aussagen. Andererseits konnotieren solche Elemente kulturübergreifende Sinnstrukturen, d. h. sie transportieren in menschlichen Gesellschaften relevante soziale Normen, auf die die Symbole zurückverweisen und durch die sie sinnstiftend wirken. So sind symbolische Utensilien und Wertträger im für die *Isländersagas* typischen ebenso wie im ethnographischen Erzählszusammenhang sozusagen als 'materielle Träger immaterieller Bedeutung' repräsentiert.

Diese Bemerkung belegt der Blick auf die Funktion solcher Gegenstände im exemplarischen kulturellen Vergleich vorstaatlicher Gesellschaften - zu denen ich, wie immer wieder gezeigt worden und auch hier wieder zu erkennen ist, das "Sagauniversum" zähle.

In vielen Kulturen gibt es Objekte, die hochgeschätzte Wertträger darstellen und denjenigen, die Rechte daran haben, Prestige verleihen.<sup>1</sup> Die sowohl symbolisch als faktisch soziale Autorität verleihenden Konnotationen solcher Gegenstände sind dabei auch abhängig vom sozialen Status des Gebers und Nehmers. Der Wert der betreffenden Güter und Leistungen bemißt sich z. B. nach Größe oder Alter oder der daran geknüpften Geschichte, und stets nach Aspekten der Brauchbarkeit für das angestrebte Ziel. Die Wertträger müssen, um eine gesellschaftliche Wirkung zu erzielen, nicht notwendig praktisch genutzt oder veräußert werden - allein ihr Besitz bringt Ansehen. Die Rede ist von Dingen, die selten sind und als kostbar gelten, wie zum Beispiel der Brautschmuck in der *Laxdœla saga*. Als Prinzip des Besitzes oder der Weitergabe von *Wertstücken* in vorstaatlichen Gesellschaften beschreibt J. Jensen: "Der Grad des Prestiges hing nun daran, in welchem Maße es jemandem gelungen war, möglichst berühmte Stücke zeitweilig in seinen Händen gehabt und damit besonders raffinierte Transaktionen durchgeführt zu haben".<sup>2</sup> Und er führt zudem aus: "In manchen Kulturen ist nicht der Besitz, sondern der Akt des Weggebens oder gar Zerstörens der Wertträger das eigentlich Ansehen Verleihende".<sup>3</sup> Bezogen auf die Brautschmuck-Thematik als '*Wertstück-Motiv*' in der *Laxdœla saga* läßt sich damit schlußfolgern, daß Kjartans Ansehen mit dem Verschenken des Wertträgers wächst, während Guðrúns Prestige mit diesem Ereignis gravierend absinkt. Die Frau sorgt jedoch für den Ausgleich der ihr und ihrer Lineage entstandenen Besitz- und Ehrdefizite, indem sie nicht nur die Entwendung des Brautschmuckes, sondern analog dazu auch des Schwertes Kjartans erfolgreich veranlaßt.

#### -> Zum Weiblichen als gesellschaftliches Subjekt im Kontext traditioneller Normwahrung

Nun interessieren - nach der obigen Diskussion eher gegenständlicher und praktischer Begriffe und ihrer Gehalte - vergleichsweise immaterielle Phänomene. Es geht folglich weniger um die Konnotationen von unmittelbar

<sup>1</sup> S. o., Kapitel III, 3c.; vgl. erneut J. Jensen a. a. O., 1992, S. 121 ff.

<sup>2</sup> J. Jensen a. a. O., 1992, S. 123.

<sup>3</sup> Ebd., S. 123.

faßbaren Gegenständen, als vielmehr um den Sinn verbaler oder tätlicher Aktionen, etwa von Schmähreden oder Ohrfeigen und Gesten, bis hin zum symbolischen Charakter von Totschlägen und Ausgleichsmaßnahmen, deren ruinöse oder nivellierende gesellschaftliche Bedeutung im "Sagauniversum" erst in Ableitung vom kollektiven Normen- und Wertesystem und von seiner reziproken Basis im Saga-Sozialsystem begriffen werden kann.

Konzentriert auf die Frau, die als soziales Subjekt wirksam und strategisch zugunsten der traditionellen Ethik in den Ablauf der Handlungen eingreift, kann weiterführend bei dem symbolischen wertvollen *Gegenstand*, dem *Kopfschmuck* für die potentielle Braut Guðrún Ósvífrsdóttir, angesetzt werden. Die vertiefende Untersuchung der gesellschaftlichen Voraussetzungen, Begleitumstände und Folgen ermöglicht eine weiterführende Deutung der Konstellationen.

Das '*Wertstück-Motiv*' figuriert als ein sinntragendes Element innerhalb einer (über sich selbst hinausweisenden) komplexen und zeichenhaften Episode. Die Konsequenzen der speziellen Szene gehen weit über das Problem um das Anrecht und den Austausch des Brautschmucks hinaus. Es spricht jedoch einiges dafür, daß gerade diese wertvolle Kopftracht im Zusammenhang mit der Erschlagung Kjartans durch seinen Ziehbruder Bolli, der die Heirat mit Guðrún erwirken konnte, neuerlich in Szene gesetzt wird:

Nach einer ganzen Reihe von Normbrüchen und gegenseitigen Schädigungen tötet Bolli schließlich Kjartan, nicht zuletzt motiviert durch die *hvatir* seiner Ehefrau Guðrún; daraus resultiert der Rachebotschlag Bollis in der Sennhütte, der wesentlich von den *hvatir* der Mutter Kjartans, Þorgerðr Egilsdóttir, vorangetrieben wird.<sup>1</sup> Der entscheidende Waffenschlag gegen Bolli geht von Helgi Harðbeinsson aus, der mit Kjartans Lineage sozial verwandt ist.<sup>2</sup> Bei ihrem anschließenden Aufbruch trifft die Gruppe auf Guðrún, die vom Bach zurückkehrt, auf die Männer zugeht und eine Unterhaltung beginnt. Sie trägt laut der *Laxdœla saga* eine Kopfbedeckung, einen üppigen Kopfschmuck, "*sveigr mikill*",<sup>3</sup> der wohl nicht nur bei seiner Einführung, d. h. der Beschreibung der imposanten Ausstattung Guðrúns und in seiner Spezifikation als prächtiges Stück, die Assoziation des vorstehend bezeichneten Brautschmucks hervorruft. Auch die Rationalität des Erzählten scheint dies nahelegen: Die Witwe, vor ihrer Ehe mit Bolli aus dem Status als 'inoffizielle' Heiratskandidatin (d. h. als nicht 'offiziell' in einem Vertrag zwischen Männern Verlobte, sondern gewissermaßen nur inoffiziell und potentiell, infolge der Besuche Kjartans bei Guðrún, ihm scheinbar 'Versprochene') von Bollis Ziehbruder Kjartan 'entlassen',<sup>4</sup> trägt nach dem Tod der beiden Männer möglicherweise den ihr

<sup>1</sup> Hier ist abermals wichtig: *Laxdœla saga* a. a. O., Kap. 49, S. 151ff. (Kjartans Erschlagung) und Kap. 55, S. 165 ff. (Bollis Erschlagung).

<sup>2</sup> Vgl. ebd., Kap. 54, S. 164: Helgi Harðbeinsson ist verheiratet mit Sólveig, der Schwester von Þorsteinn svarti, der seit langer Zeit mit Óláfr pá, Kjartans Vater, die 'Freundschaft' (im soziopolitischen, weniger emotionalen Sinne) pflegt.

<sup>3</sup> Ebd., Kap. 55, S. 168; vgl. *Die Geschichte von den Leuten aus dem Lachswassertal* a. a. O., Kap. 55, S. 174 f.

<sup>4</sup> Vgl. *Laxdœla saga* a. a. O., Kap. 40, S. 114 f., und Kap. 42 f., S. 128 ff.; vgl. *Die Geschichte von den Leuten aus dem Lachswassertal* a. a. O., Kap. 39, S. 123, und Kap. 42 f., S. 136 ff.

durch Kjartan gewissermaßen, wenn auch zunächst indirekt, vermittelten Schmuck.

Die Konnotationen der Szene reichen noch über diese Zeichenhaftigkeit hinaus:<sup>1</sup> Als der *Rächer* Helgi Harðbeinsson seinen - als "bloody token" (C. J. Clover) anzusehenden - Speer mit Bollis Blut am Kleid der schwangeren Witwe Guðrún abstreift (man denke an die skizzierte Funktion etwa des Mantels Höskuldrs und allgemein der als Attribut eines Mannes geltenden Waffe<sup>2</sup>), stößt diese Geste auf die Kritik seiner Begleiter. Guðrún aber quittiert Helgis Handlungsweise mit zustimmendem Lächeln. Anders als Kjartans Bruder Halldórr, der das Verhalten des *Rächers* Helgi zunächst als boshaft und grausam bezeichnet (und erst später den 'Sinn' erkennt), "(þ)etta er illmannliga gört ok grimmliga",<sup>3</sup> verstehen Helgi und Guðrún unmittelbar die - demnach offenbar in der Saga als traditionell geltenden - Konnotationen. Aber Helgi erklärt Halldórr die seine Geste begründende traditionelle Norm, und damit legt sich die Saga zugleich selbst aus: "*Helgi bað hann eigi þat harma, - 'því at ek hygg þat,' segir hann, 'at undir þessu blæjuhorni búi minn höfuðsbani'*".<sup>4</sup> Helgi überträgt, indem er die blutige Tatwaffe (die also als 'Zeichen' im Sinne des "bloody token"-Symbolismus fungiert) mit Kleid und Körper der Schwangeren in Berührung bringt, die Rachepflicht symbolisch auf den noch ungeborenen Sohn Guðrúns und Bollis. Ganz in Einklang mit dieser Deutung ergreifen später die Söhne Guðrúns, darunter der jüngste, Bolli Bollason, (auch infolge der *hvatir* ihrer Mutter) zusammen mit weiteren Helfern die Initiative für die Vatrache gegen Helgi und seine Männer.<sup>5</sup>

Auch der zunächst skeptische Halldórr begegnet einige Zeit darauf, und dann ganz im Sinne der Argumentation Helgis, der kritischen Diskussion seiner Leute, die sich mit Guðrúns Reaktion auf die Rache gegen Bolli beschäftigen: Guðrún schien ihnen mit der Erschlagung ihres Ehemannes geradezu zufrieden zu sein, weil sie das Gespräch mit den *Rächern* führte und dabei sehr gelassen wirkte.<sup>6</sup> Halldórr klärt die Männer über die Guðrúns Verhalten bestimmende Norm auf und versichert, daß Guðrún den Tod Bollis keineswegs leicht nehme. Ganz im Gegenteil sei der Sinn der Unterhaltung gewesen, die bei der Aktion Beteiligten festzustellen, um spätere Ausgleichsmaßnahmen - bliebe zu ergänzen, von seiten des durch Helgi zeichenhaft verpflichteten und zum fraglichen Zeitpunkt noch ungeborenen Sohnes Bollis - gegen die Betreffenden zu ermöglichen. Guðrún stehe zweifellos in ihrer absoluten Mustergültigkeit,

<sup>1</sup> Vgl. zu der Szene detailliert Kapitel V, 2c, sowie Kapitel V, 4.

<sup>2</sup> Vgl. Kapitel V, 2a.

<sup>3</sup> Vgl. *Laxdæla saga* a. a. O., Kap. 55, S. 168; vgl. *Die Geschichte von den Leuten aus dem Lachswassertal* a. a. O., Kap. 55, S. 175: (Halldor:) "Das ist boshaft gehandelt und grausam".

<sup>4</sup> *Laxdæla saga* a. a. O., Kap. 55, S. 168; vgl. *Die Geschichte von den Leuten aus dem Lachswassertal* a. a. O., Kap. 55, S. 175: "Helgi bat ihn, sich nicht darüber zu entrüsten: 'denn ich denke mir, sagte er daß unter diesem Tuche mein Mörder haust'".

<sup>5</sup> Vgl. *Laxdæla saga* a. a. O., Kap. 59 f., S. 176 ff. (*hvatir* Guðrúns), Kap. 64, S. 192 f. (Vatrache): "*Ok er Bolli sá þetta, þá hleypr hann at Helga ok hafði í hendi Fótbit ok lagði í gegn um Helga; var þat banasár hans*"; vgl. *Die Geschichte von den Leuten aus dem Lachswassertal* a. a. O., Kap. 59 f., S. 182 ff. (*hvatir*), Kap. 64, S. 198 (Rache): "Und als Bolli das sah, lief er gegen Helgi und hatte den Fußbeißer in der Hand und durchstieß Helgi, das war seine Todeswunde".

<sup>6</sup> Vgl. *Laxdæla saga* a. a. O., Kap. 56, S. 169; vgl. *Die Geschichte von den Leuten aus dem Lachswassertal* a. a. O., Kap. 56, S. 175.

d.h. hier bezogen auf ihre soziale Kompetenz, weit über anderen Frauen:<sup>1</sup> *"Guðrún er mjök fyrir öðrum konum um allan skörungsskap"*,<sup>2</sup> unterstreicht Halldórr.

Diese die weiblichen Handlungsweisen kommentierenden Äußerungen des Mannes in der *Laxdæla saga* bezeugen, daß die schwangere Witwe Guðrún ihrer sozialen Aufgabe und Funktion optimal gerecht wird, da sie unmittelbar nach der Erschlagung ihres Ehemannes bereits die Weichen stellt für die Rache für Bolli und mithin für die Kompensation des Defizits sowie für die Restitution der Integrität aller durch die Tat Geschädigten. Halldórr bezeichnet die von Guðrún unter Beweis gestellte Form der 'Trauer' als Rachevorbereitung wohl deswegen als dem Brauch entsprechend<sup>3</sup> (*"þat er ok eptir vánum"*<sup>4</sup>), d. h. mithin als gängiges, zu erwartendes bzw. nachgerade zu erhoffendes Verhalten, weil sie mit dem normativen und ethischen System in Einklang steht: *"Ekki er þat mín ætlan, at Guðrúnu þykki lítit lát Bolla; hygg ek, at henni gengi þat meir til leiðiorðs við oss, at hon vildi víta sem gørst, hverir menn hefði verit í þessi ferð"*.<sup>5</sup> Die also zuerst unternommenen weiblichen Maßnahmen gegen seine Angehörigen befürwortet und fördert Halldórr, indem er die Vorbildlichkeit und Wichtigkeit des Getöteten für das Gemeinwesen hervorhebt - auch wenn der Konflikt seiner Partei mit der um Kjartan bestand -, womit indirekt auf die Erfordernis der Rache bzw. der Fortführung der Fehde verwiesen ist, die Guðrún demnach in idealtypischer Manier vorantreibt: *"þat er ok eptir vánum, at Guðrúnu þykki mikít lát Bolla, því at þat er satt at segja, at eptir slíka menn er mestr skaði, sem Bolli var, þó at vér frændr bærim eigi giptu til samþykkis"*.<sup>6</sup> Er spricht sich folglich, scheinbar widersprüchlich, für die Einhaltung und Befolgung der Rachenorm im Interesse der Gegner aus, die doch im nächsten Schritt die Seite seiner Verwandten schädigen wird. Hier ist aber erstens zu bedenken, daß die Norm erfüllt werden muß, und zweitens nicht zuletzt auch, daß Halldórr mit Bolli verwandt ist, so daß er auch der Seite Bollis Loyalität schuldet.<sup>7</sup> Halldórr resümiert und demonstriert also, nach besten Möglichkeiten in der schwierigen Situation im komplexen Verpflichtungssystem, seine Solidarität in beide Richtungen (man denke z. B. an Þorgísl Arason<sup>8</sup>). Zum einen hilft er die Rache an Bolli als Entschädigung für die eigene Gruppe zu verüben, und zum anderen beweist er seine Loyalität mit Bollis Seite, indem er dessen soziale Kompetenz und die gemeinsame verwandtschaftliche Beziehung betont, indem er sein Bedauern ausspricht, daß sie beide infolge der

<sup>1</sup> Vgl. *Die Geschichte von den Leuten aus dem Lachswassertal* a. a. O., Kap. 56, S. 175.

<sup>2</sup> *Laxdæla saga* a. a. O., Kap. 56, S. 169.

<sup>3</sup> Vgl. *Die Geschichte von den Leuten aus dem Lachswassertal* a. a. O., Kap. 56, S. 175.

<sup>4</sup> *Laxdæla saga* a. a. O., Kap. 56, S. 169.

<sup>5</sup> Ebd., Kap. 56, S. 169; vgl. *Die Geschichte von den Leuten aus dem Lachswassertal* a. a. O., Kap. 56, S. 175: "Nicht ist das meine Ansicht, daß Gudrun den Tod Bollis leicht nimmt; ich meine vielmehr, daß sie deshalb uns im Gespräch das Geleit gegeben hat, weil sie genau wissen wollte, welche Männer bei diesem Zug beteiligt gewesen sind".

<sup>6</sup> *Laxdæla saga* a. a. O., Kap. 56, S. 169; vgl. *Die Geschichte von den Leuten aus dem Lachswassertal* a. a. O., Kap. 56, S. 175: "Es ist auch nur natürlich, daß Gudrun den Tod Bollis tief empfindet, denn die Wahrheit zu sagen, der Verlust solcher Männer ist der größte Schade (*sic*), wie Bolli war, wenn es uns Verwandten auch nicht beschieden war, in Eintracht mit ihm zu leben".

<sup>7</sup> Der Grund ist, daß die Väter der beiden Männer Halbbrüder sind: Þorleikr, der Vater Bollis, und Óláfr pá, der Vater Halldórrs, sind Söhne von Höskuldr (Dala-) Kollsson.

<sup>8</sup> S. o., Kapitel II, 2.

dramatischen Umstände zu Gegnern geworden sind, und indem er die im weiteren der Fehde (entsprechend den Regularien) zu erwartende Schädigung seiner Partei ausdrücklich in Kauf nimmt.

Eine Parallele mit veränderten Vorzeichen weist die *Gísla saga* auf. Hier wird in männlicher Sicht die weibliche, zur Rache entschlossene Reaktion skeptisch und kritisch kommentiert, und die entsprechende Forderung der Frau wird aus einer im einzelnen anderen, aber in ihren Konsequenzen vergleichbaren verwandtschaftlichen Konstellation heraus gestellt. In der betreffenden Szene<sup>1</sup> zeigt sich Gísli Súrsson irritiert über die Initiative, die seine Schwester Þórdís - im ersten Schritt - zum Vorteil ihres Ehemannes ergreift.<sup>2</sup> Gísli ist überrascht und versteht, wie er erklärt, die Hintergründe nicht, die Þórdís zu ihren Maßnahmen scheinbar *gegen* ihren (genealogisch verwandten) *Bruder* Gísli und *für* ihren (sozial verwandten) *Ehemann* Þorgrímr veranlassen. In einer Strophe kontrastiert Gísli die Handlungsweise von Þórdís, die sich nur vermeintlich im Grundsatz *gegen* ihren Bruder und damit anscheinend *gegen* die Tradition stellt, mit dem von ihm und in der Saga als idealtypisch-heroisch aufgefaßten Verhalten der Guðrún Gjúkadóttir aus der nordischen Frühzeit.

Auf den ersten Blick scheinen sich in diesem Beispiel zwei unterschiedliche Verhaltensmuster und Wirklichkeitsauffassungen unvereinbar gegenüberzustehen: Die Witwe Þórdís decodiert eine Strophe des Bruders, in der dieser sich als Töter seines Schwagers Þorgrímr, des Ehemannes der Þórdís, zu erkennen gibt, und löst damit die Verfolgung und Ächtung Gíslis und schließlich seine Erschlagung aus. Die Problematik, die in der Rolle der Frau als Aufreizerin und Antreiberin zur Rache liegt, wird im Text selbst thematisiert. Gísli weist auf das - scheinbare - Paradox des Verhaltens der Schwester hin, die ihren Bruder der Rache aussetzt, seinen Tod heraufbeschwört und damit Gefahr läuft, ihr eigenes Geschlecht auszulöschen. Er betont das gänzlich andere Verhalten der Þórdís gegenüber dem der Guðrún Gjúkadóttir der *Heldensage*. Im Erzählverlauf löst die Saga indessen den Konflikt auf, und somit fordert offensichtlich der Stoff seinen Tribut. Die Saga bringt hierbei zum Ausdruck, daß das Verhalten auch der Saga-Frau letztlich gerade der Einhaltung und Bewahrung des traditionellen Normenkodex dient, der strategisch und konsequent in Szene gesetzt wird und zum Tragen kommt: Die *Gísla saga* demonstriert im einzelnen, daß und wie Þórdís zielbewußt vorgeht und bis in die letzte Konsequenz unbeirrt zum Vorteil der Integrität ihrer Abstammungslinie handelt - wenn auch dafür Verluste in Kauf genommen

<sup>1</sup> Vgl. *Gísla saga Súrssonar* a. a. O., Kap. 19, S. 61 f.; vgl. *Die Geschichte von Gísli dem Geächteten* a.a.O., Kap. 19, S. 93 f. Vgl. Kapitel V, 2c (zur 'Bettsszene' in der *Gísla saga* und zur Aktivität der Þórdís, die nur vermeintlich einen Tabubruch darstellt, sondern als Zeugnis 'latenter Matrilinearität' aufzufassen ist); vgl. Kapitel V, 2d, zur 'latenten Matrilinearität' in der *Gísla saga*. S. o., in allgemeiner Sicht, Kapitel III, 3c.

<sup>2</sup> Vgl. etwa P. Meulengracht Sørensen: Murder in marital bed: an attempt at understanding a crucial scene in *Gísla saga*. In: *Structure and Meaning in Old Norse Literature. New approaches to textual analysis and literary criticism. The Viking Collection 3*, hg. v. J. Lindow, L. Lönnroth, G. W. Weber, Odense University Press, Odense, 1986, S. 235-263; vgl. auch F. Zuber a. a. O., 2003, S. 601-612. Auf diese Szene hat immer wieder auch Gerd W. Weber, der ursprüngliche Betreuer meiner Dissertation, hingewiesen. Meine ähnlich orientierte Interpretation beschäftigt sich jedoch insbesondere mit der letztlich zu erkennenden 'latenten Matrilinearität' in diesem Kontext.

werden müssen. So sorgt Þórdís, zwischenzeitlich bekanntlich mit dem Bruder ihres ersten Ehemannes Þorgrímr, mit Börkr inn digri Þorsteinsson, verheiratet, im weiteren Verlauf über die Gattenrache hinaus auch für die Bruderrache, also für den Ausgleich des Schadens und die Wiederherstellung der Ehre ihrer genealogischen Gruppe. Nachdem der (in seiner Qualität als eine nicht offiziell bekanntgegebene Tat problematische) *Mord* an Þorgrímr durch die Erschlagung Gíslis ausgeglichen worden ist,<sup>1</sup> wechselt die Loyalität der Þórdís zu ihrem Bruder zurück. Sie attackiert Eyjólf, einen Verwandten Börkrs, der die Rache an Gíslis verübt hat, mit dem Schwert Gíslis und fügt ihm eine blutende Wunde zu. Als Börkr seine Ehefrau daraufhin ohrfeigt - anstatt, wie ergänzt werden könnte, die ethische Notwendigkeit dieses Verhaltens anzuerkennen -, erklärt Þórdís ihre Scheidung. Ihr noch junger Sohn Snorri Þorgrímsson (später Snorri goði) schützt seine Mutter vor weiteren Übergriffen.

Auch das nächste Beispiel illustriert die Initiativen und die sie bestimmenden Funktionen bzw. Aussagen im Hinblick auf den Schutz der traditionellen Ordnung. Meine Ausführungen stehen entsprechend im Dienste der Ausdeutung der sozialen Rationalität der *Íslendingasögur*. Die nun folgenden Exempel präsentieren als Träger der verwandtschaftlichen und ethischen Systematik im "Sagauniversum" neben Frauen auch Kinder, die auf der Skala sozialer Positionen ähnliche Stellungen einnehmen:

In der *Heiðarvíga saga* fallen, wie auch oben angesprochen, Þorsteinn Gíslason und zwei seiner Söhne - wiederum während eines Aufenthaltes in einer Sennhütte - der Fehde zum Opfer.<sup>2</sup> Die Erschlagung der drei Männer dient als Revanche von Snorri goði für seinen Schwiegervater Víga-Styrr. Lediglich Þorsteinnns jüngster, neunjähriger Sohn Sveinn bleibt am Leben. Grund dafür ist die Ablehnung des mit Sveinn offenbar gleichaltrigen Þórðr köttur Þórðarson, Sveinn zu töten. Þórðr köttur ist der Pflegesohn Snorris und der Sohn von Guðrún Ósvífrsdóttir und ihrem zweiten Ehemann Þórðr. Die Aufforderung Snorris, gegen Sveinn anzutreten - "*Sér kötturrinn músina? Ungr skal at ungunum vega*"<sup>3</sup> -, und mithin die Forderung, die Norm der Reziprozität zu erfüllen, kommentiert Þórðr mit dem Hinweis, daß Sveinn - und damit auch er selbst, der Gleichaltrige - zu jung seien, um einander zu töten: "*Þat skal aldri ske, at svá ungr sveinn sé veginn, ok skulu vit undir eins falla báðir*".<sup>4</sup> Ein Argument, das Snorri goði akzeptiert, denn Þórðrs Einwand bedeutet keineswegs Schwäche und Unentschlossenheit des Jungen, sondern er beinhaltet vielmehr den Hinweis, daß die Norm, die auf gesellschaftliche Balance und Kontinuität zielt, konterkariert würde, erschläge ein Junge, der noch Kind ist, den anderen.

<sup>1</sup> Vgl. zu dieser Episode Kapitel V, 3; vgl. zum Thema Mord in den *Ísländersagas* etwa W. I. Miller: Dreams, prophecy and sorcery: Blaming the secret offender in medieval Iceland. In: Scandinavian Studies 58, 1986, S. 101-123, bes. S. 101 f. und S. 116 f., Anm. 4 (mit Hinweis auf die *Grágás*), vgl. auch Kapitel V, 2d; hier geht es um die Frage, inwieweit die Aussetzung eines Kindes den Charakter eines Mordes hat. Vgl. zum Thema Magie Kapitel V, 2, Exkurs.

<sup>2</sup> S. o., Kapitel V, 2a.

<sup>3</sup> *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 12, S. 249; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 10, S. 288: "Sieht der Kater die Maus? Junger soll Jungen schlagen".

<sup>4</sup> *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 12, S. 249; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 10, S. 288: "Das darf nicht sein, so ein Junger darf nicht erschlagen werden - oder wir fallen beide!".

Die Äußerung Þórðs steht als eine vergleichsweise komprimierte Sinneinheit im Kontext der dramatischen Fehde in der *Heiðarvíga saga*. Auch diese Szene weist über sich selbst hinaus auf das die unmittelbar stattfindenden und wiedergegebenen Geschehnisse bestimmende Regelsystem, das offenbar, der Idee der *Isländersagas* zufolge von sämtlichen Mitgliedern des Saga-Sozialsystems geteilt und geschützt wird, und zwar deutlich ungeachtet möglicher individueller Beeinträchtigungen.<sup>1</sup>

Þórðs Weigerung, Sveinn zu töten, zeugt also keineswegs von Feigheit, sondern von einem (der Saga nach schon in der Wikingerzeit bestehenden) Bewußtsein der Mitglieder der Gemeinschaft in bezug auf gesellschaftliche Belange, Erfordernisse und Vorbilder. Erschlägen (männliche) *Kinder* einander, könnten die Grundlagen und Potentiale der Gesellschaft, d. h. das Leben und Wirken deren künftiger Träger als Erwachsener, auf Dauer nicht fortbestehen.

Diese Problematik führt die *Heiðarvíga saga*, wie bereits in anderem Zusammenhang erläutert worden ist, zweimal in exponierter Weise warnend vor Augen: Sowohl im Zuge der Flucht Gestrs als auch beim *Heiðarvíg* treffen - erstens am Fluß, zweitens im Hochland - so viele (männliche) *Erwachsene* aufeinander, daß ihr Gefecht leicht zu einem Debakel für die Gesellschaft führen könnte:<sup>2</sup> Träten all diese Männer gegeneinander an, wäre die Existenz des Gemeinwesens (mit all seinen angestammten Eigenschaften und Besonderheiten) extrem gefährdet, da mit größter Wahrscheinlichkeit sehr viele Opfer zu beklagen sein würden. In der jeweiligen Schlacht und noch darüber hinaus müßten sich, angesichts der Komplexität der Solidarbeziehungen im Gesamtnetzwerk der *Isländersagas*, einander eigentlich verpflichtete Verwandte bekämpfen, was die Bevölkerung immer weiter dezimierte und das Regelsystem zunehmend gleichsam pervertierte. Insgesamt könnten danach im Saga-Kontext weder die physische Stabilität der Einwohner noch die kulturelle Kontinuität des Gemeinwesens der Insel gewährleistet werden.

Snorris gegenüber Þórðr ausgesprochene Warnung und Voraussage, daß der jetzt überlebende Sveinn zu einem späteren Zeitpunkt Vater- und Brüderrache an Þórðr und der Partei Snorris nehmen werde,<sup>3</sup> erweist sich vor dem Hintergrund dieser Informationen als notwendiges zentrales Prinzip der Fehde und, nur vermeintlich widersprüchlich, als die Gesellschaft stiftende Funktion. Die zu bewahrenden Regularität spielt für das soziale Gleichgewicht des als segmentär präsentierten Sozialgefüges der Sagas eine wichtige Rolle - sei sie auch 'unbequem' bzw. unerfreulich im Hinblick auf das Leben Einzelner, deren Tod zugunsten der Erhaltung des gesellschaftlichen 'Spielregelsystems' riskiert werden muß.

<sup>1</sup> S. o., Kapitel III, 2 und 3c, sowie bes. Kapitel III, 6, zum Begriff des 'kollektiven Individuums'.

<sup>2</sup> S. o., Kapitel II, 2.

<sup>3</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 12, S. 249: "*Segir Snorri hann skuli ráða, þó sér sé grunnr, at sá sveinn muni einhvers staðar höggva í ætt sína*"; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 10, S. 288: "Da sagt Snorri, er solle seinen Willen haben; aber ihm schwane, daß dieser Junge noch einmal einen Hieb in sein Geschlecht tun werde".

### \* Fazit: Das Weibliche als Garantin sozialer Dynamik *und* Stabilität im Saga-Sozialsystem

Die gesellschaftliche Maxime der Ehre basiert auf normativen und ethischen Prinzipien und mithin auf einem stabilen Muster sozialer Strukturen, die doch zugleich einem dynamischen Prozeß unterworfen sind. Diese Feststellung zielt auf folgende Zusammenhänge:

Nach den Ergebnissen dieser Untersuchung dürfen die im Saga-Sozialsystem bezeugten verwandtschaftlichen Formationen im wesentlichen als agnatische Gruppen gelten, wie die Netzwerkanalyse der *Heiðarvíga saga* in Verbindung mit den Ausführungen zum ethnologischen Status der Arbeit, bezogen auf die *Isländersagas*, gezeigt haben.<sup>1</sup> Im agnatischen Kontext existieren die Lineages grundsätzlich als selbständige, auf unveränderlichen Grundlagen basierende Segmente nebeneinander, die durch vielfältige Heiratsbeziehungen untereinander verbunden sind. Die segmentäre Gesellschaft ist folglich in ihren Strukturen festgelegt und zugleich in gewissem Umfang ständigem Wandel unterworfen, was nicht zuletzt durch das Weibliche gewährleistet wird.<sup>2</sup>

Hierbei zeigt also die Thematik um Heirat bzw. Ehe einmal mehr die wesentliche gesellschaftliche Funktion der Frau als 'Unterpfand' der affinalen Allianz, und zwar im allgemeinen vorstaatlichen Zusammenhang ebenso wie im Bezug auf die *Isländersagas*. In beider Hinsicht gilt,<sup>3</sup> daß insbesondere aus der Eheschließung eine dauerhafte und tragfähige 'politische Koalition' resultiert, die sich in Laufe ihres Bestehens als durchaus beständiger erweist als die *Blutsbrüderschaft*, deren Funktionen, Regularien und Konsequenzen etwa in der *Fóstbrœðra saga* und *Gísla saga* deutend vorgeführt werden,<sup>4</sup> oder als die *Ziehkindschaft*, die doch als verbindliche Koalition gegen Gegner gilt und etwa in der *Kormáks saga* explizit als sicherer Rückhalt bezeichnet wird.<sup>5</sup> Dennoch bildet die Ehe insofern die (jedenfalls potentiell) stabilste Form der Allianz, weil allein in der Ehe Kinder hervorgebracht werden können, die das ursprünglich soziale Bündnis zu einer genealogischen Bindung werden lassen.<sup>6</sup>

Entscheidend ist auch für das Saga-Sozialsystem prinzipiell "(d)ie Bedeutung der Frauen als der eigentlichen Trägerinnen der durch Heirat entstandenen Allianzen zwischen den Abstammungsgruppen und ihre in polygynen Gesellschaften häufige Rolle als 'Angelpunkte' der Segmentation".<sup>7</sup> Diese

<sup>1</sup> S. o., bes. Kapitel II und III.

<sup>2</sup> Vgl. U. Wesel a. a. O., 1994, S. 92; s. o., Kapitel III, 2, bzw. Kapitel III, 3c, zur Erklärung der agnatischen Sozialstruktur bzw. der segmentären Gesellschaft.

<sup>3</sup> S. o., Kapitel III, 3b.

<sup>4</sup> Vgl. *Fóstbrœðra saga* a. a. O., Kap. 2, S. 124 (zur Blutsbrüderschaft zwischen Þorgeirr und Þormóðr; das Ritual wird detailliert geschildert); vgl. *Die Geschichte von den Schwurbrüdern* a. a. O., Kap. 2, S. 166. Vgl. *Gísla saga Súrssonar* a. a. O., Kap. 6, S. 22 ff.; vgl. *Die Geschichte von Gisli* a. a. O., Kap. 6, S. 69.

<sup>5</sup> Vgl. *Kormáks saga* a. a. O., Kap. 16, S. 259 f.: "*Pat er ok öruggt traust*"; mit diesen Worten erklärt Bersi Véleifsson, warum er Óláfr Höskuldsson eine Ziehkindschaft anbieten möchte; vgl. *Kormak der Liebesdichter* a. a. O., Kap. 16, S. 180: "Aber das schafft uns einen sicheren Rückhalt".

<sup>6</sup> S. o., Kapitel III, 3c.

<sup>7</sup> Wörterbuch der Ethnologie a. a. O., 1987, S. 191-195 (Segmentäre Gesellschaft, I. Leverenz), S. 194; vgl. abermals U. Wesel a. a. O., 1994, S. 91.



weibliche Funktion ist essentiell sowohl hinsichtlich genealogischer Strukturen als auch sozialer Formen und Prozesse der Verwandtschaft. Die besondere Wichtigkeit der Frauen als Bindeglieder zwischen Lineages, die durch Ehen und dabei vor allem durch Geburten verknüpft werden, ist in ihren weitreichenden gesellschaftlichen Konsequenzen für die Frau und ihren sozialen Rang häufig unterschätzt worden, u. a. in den Feldstudien der soziaethnologischen Forschung. In Teilen der aktuellsten Diskussion dieser Disziplin vermutet man als Grund für entsprechende Mißverständnisse die vielfach offensichtlich untergeordnete Rolle der Frauen in großen Bereichen des öffentlichen Lebens in segmentären Gesellschaften.<sup>1</sup> In der Öffentlichkeit sind sie - ganz ähnlich wie die im "Sagauiversum" präsentierte Frauenfiguren - zunächst durch die männlichen Vertreter ihrer eigenen Lineage und später durch die (genealogisch fremde) Lineage des Ehemannes vertreten. Bei dieser Beurteilung ist allerdings der sekundäre, aber dabei durchaus unmittelbare Einfluß der Frauen - insbesondere in der sozialen Position als *Mütter*, und dabei noch deutlicher in höherem Alter und mit vielen Söhnen (als *Ratgeberinnen/ Racheizerinnen*) - vernachlässigt worden.

Während also die Frau im Rahmen männlicher Vertragsverhandlungen in den *Íslendingasögur* meist nur indirekte Möglichkeiten der Mitsprache besitzt und - insbesondere im Zuge der Eheschließung, bei der sie als Symbol der zwischen den Männern zweier Verwandtengruppen getroffenen Vereinbarungen figuriert - eher Objekt sozialen Handelns ist, tritt die Frau darüber hinaus als Handlungs-Subjekt auf, indem sie - regelmäßig primär und im wesentlichen *intern* - ihre männlichen Verwandten zur Fehde antreibt, entsprechende Aktivitäten herausfordert, für die Bewahrung der Normen und Traditionen eintritt und in diesem Sinne als Garantin der kulturellen Kontinuität fungiert.

---

<sup>1</sup> Vgl. ebd., S. 95; demnach sind Frauen "das wichtigste Objekt des Wettbewerbs zwischen einzelnen Männern und ihren Familien und gelten als frivol und unbeständig", und diese Einschätzung lege die weibliche Benachteiligung und Unterdrückung nahe. S. o., Kapitel III, 4a, mit Ausführungen zu diesem Thema im Blick auf das Saga-Sozialsystem.

Exkurs: Das Eingreifen einer 'höheren Gerechtigkeit' und seine Evokation durch weibliche und männliche Akteure

In den Absätzen 'h', 'i' und 'j' im vorigen (Kapitel V, 2a) sind supranaturale Elemente in den Blick gekommen. Deshalb empfiehlt es sich jetzt, nach der Besprechung der Nebenfiguren und vor der der Hauptfiguren der *Heiðarvíga saga*, die zum Teil auch in anderen *Íslendingasögur* erscheinen, auf die Funktion dieser Motive in den Sagas einzugehen. Dafür wähle ich die Form eines Exkurses, um die kapitelübergreifende Relevanz dieser Diskussion herauszustellen.

In den *Isländersagas* wird in bei zwischenmenschlichen Konflikten, die in diesem Sozialsystem notwendig zugleich die gesellschaftliche Stabilität betreffen, oder bei anderweitigen, unerklärlichen Erlebnissen von Menschen, zur Erläuterung auf magische, übersinnliche Kräfte zurückgegriffen. Solche Erklärungen weisen sicherlich auf alte, 'archaische' Praktiken und (gesellschaftlich letztlich im positiven Sinne sanktionierte) Denkformen zurück, in denen die Magie eine wichtige Rolle spielt.<sup>1</sup> Hierzu stellt im weiteren Zusammenhang z. B. die *Vatnsdæla saga* fest - und zwar möglicherweise als Reflex eines (im deskriptiven Sinne) 'archaischen' bzw. (historischen) wikingerzeitlich-paganen und eventuell nicht von der Wirksamkeit eines christlichen 'Gegenzaubers' überzeugten Bewußtseins -, daß man sich gegen Verwünschung bzw. Zauber/Zauberkraft ("ákveði" oder auch "atkvævi") in aller Regel kaum wehren könne.<sup>2</sup> In den *Íslendingasögur* werden entsprechende metaphysische Begründungen offenbar dann herangezogen, wenn andere (denkbar wären etwa auf christliche Vorstellungsmuster rekurrierende) Deutungsmöglichkeiten auf der rationalen Ebene der historischen Überlieferungen oder der Saga-Darstellungen ausgeschlossen sind oder werden sollen, wenn also alternative Versionen von Abläufen in Saga-Erzählungen, die auf historischen Sachverhalten basieren, unter allen Umständen vermieden werden sollen, oder aber wenn die überlieferte historische Information, an die eine Saga anknüpft, dem Gefühl für 'epische Gerechtigkeit' widerspricht. Auf magische, außeralltägliche Einwirkungen wird möglicherweise ebenfalls dann zurückgegriffen - was in keinem Widerspruch zu den bisherigen Ausführungen steht, sondern diesen Ansatz vielmehr weiterführt und bestätigt -, wenn das 'alte' Wissen um überlieferte Begebenheiten nicht mehr in allen Einzelheiten abgerufen werden kann. Damit stellen sich folglich die geschichtlichen Fakten der nordischen Wikingerzeit nicht mehr im Kontext eines Gefüges von Kausalzusammenhängen gesellschaftlicher Prozesse dar, sie sind dann später, im Hochmittelalter, nicht mehr vollständig zu verstehen

<sup>1</sup> Vgl. W. I. Miller a. a. O., 1986, bes. S. 118, Anm. 12 (mit Literaturhinweisen); vgl. außerdem, in ethnologischer Sicht exemplarisch Wörterbuch der Ethnologie a. a. O., 1987, S. 132-135 (*Magie*); vgl. Neues Wörterbuch der Völkerkunde a. a. O., 1988, S. 291 (*Magie*).

<sup>2</sup> Vgl. exemplarisch *Vatnsdæla saga* a. a. O., Kap. 12, bes. S. 36: "(Konungr ...) sagði óhægt at gera við ákveðnu", und Ingimundr erklärt, er werde nach Island fahren, "meir af forlögum ok atkvæði rammra hluta en fýsi"; vgl. *Die Geschichte von den Leuten aus dem Seetal* a. a. O., Kap. 12, bes. S. 47 f.: "(Der König ...) sagte, es sei schwer, gegen Zauberworte zu handeln", und Ingimund konstatiert, er werde fahren, "mehr um des Schicksals und des Zauberwortes gewaltiger Mächte willen als aus eigenem Begehren". Ich nenne als Ausblick zudem die *Hólmverja saga*, *Kormáks saga* und *Eyrbyggja saga*.

oder können in ihrer Rationalität als sinnvoller sowie sinnstiftender Komplex nicht mehr unmittelbar zugänglich gemacht werden.

Der von mir nun vorzustellende Ansatz, um die Motivationen für die Heranziehung magischer Begründungen zu erfassen, knüpft ursprünglich im Prinzip an eine Argumentation von P. Meulengracht Sørensen an.<sup>1</sup> Mein Deutungsvorschlag führt die Annahme weiter, daß der in den *Isländersagas* weitergegebene Stoff im isländischen Hochmittelalter als allgemeines Bedeutungsmuster und als literarisches Modell existiert. Der Stoff stellt entsprechend wahrscheinlich wikingerzeitliche und als 'archaische' zu beschreibende Vorstellungsformen bereit, die einerseits zentrale soziale Institutionen und typische Regularien des Verhaltens im vorstaatlichen Kontext implizieren und tradieren, die aber andererseits zugleich auch neue, also hochmittelalterliche Gepflogenheiten und Erfahrungen aufzunehmen vermögen und zum Teil aufzunehmen gezwungen sind.

Im Hinblick auf die Kategorie der Magie bzw. Zauberkraft in den *Isländersagas* ergibt sich in meiner Sicht im einzelnen, daß damit eine Art metaphysischen Einflusses zum Ausdruck kommt, der sich manifestiert als das indirekte Eingreifen einer Schicksalsmacht - die in den Sagas allerdings nicht im Sinne einer eindeutigen Zuweisung zur christlichen Vorstellungswelt festgelegt wird.<sup>2</sup> Diese Form der Intervention einer äußeren, d. h. außerhalb des Menschen liegenden Instanz, die möglicherweise auf 'archaische' bzw. wikingerzeitlich-heidnische magische Anschauungen zurückgeführt werden kann, wird in den *Isländersagas* des 13. und 14. Jahrhunderts offenbar nicht zuletzt dann demonstriert oder instrumentalisiert, wenn zum einen Kausalzusammenhänge zwischen dem überlieferten Verhaltenskodex und den überlieferten Biographien im Hochmittelalter nicht mehr oder schon immer nicht nachvollzogen werden können, oder wenn es zum anderen angebracht erscheint, Sachverhalte oder Ereignisse durch eine nur indirekte Kommentierung in den Sagas zu ergänzen. Dabei müssen spezielle Erklärungen der *Isländersagas* für tradierte Fakten keineswegs ursprünglich sein, sie können nachträglich bereitgestellt bzw. hineingedeutet worden sein.<sup>3</sup>

Nun präsentieren die *Isländersagas*, wie bereits detailliert gezeigt werden konnte, systematisch die 'archaischen' sozialen Muster und ihre Regularien im segmentären, im wesentlichen patrilinearen Sozialsystem mit matrilinearen Tendenzen.<sup>4</sup> Bei der Vermittlung der Rationalität, die etwa im möglicherweise irritierenden, aber dennoch als tatsächliches Ereignis überlieferten Scheitern und Sterben eines eigentlich bewährten Heros liegt, spitzt sich in den

<sup>1</sup> Vgl. P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1993a, S. 20 f.

<sup>2</sup> Andererseits ist nicht auszuschließen, daß die Undeutlichkeit dieser metaphysischen Vorstellung durch die faktische Dominanz des Christentums im isländischen 13. und 14. Jh. bedingt ist, das nicht direkt in Frage gestellt wird; vgl. wieder K. von See a. a. O., 1988, S. 104 f. und S. 151.

<sup>3</sup> Vgl. eine sprichwörtliche (und dabei wohl rationalisierende) Äußerung in *Svarfdæla saga*. *Svarfdæla saga*. In: *Eyfirðinga sögur*, hg. v. J. Kristjánsson. ÍF 9, Reykjavík 1956, S.127-208, Kap. 4, S. 135: "Engi má komast yfir sitt skapadægr"; vgl. *Die Geschichte von den Leuten aus dem Svarfadstal*. In: *Fünf Geschichten aus dem östlichen Nordland*, hg. v. F. Niedner, übertr. v. W. Ranisch, W. H. Vogt. Thule 11, Jena 1921, S. 229-295, Kap. 4, S. 236: "Keiner überlebt seinen Schicksalstag".

<sup>4</sup> Darauf komme ich zurück, vgl. Kapitel V, 2c und 2d, mit Erläuterungen zur *Gisla saga*.

Erzählungen nicht selten ein schwerwiegendes Problem zu. Die vielfach unlösbare Schwierigkeit liegt darin, daß sich die menschlichen Fähigkeiten, nach einer Krise einen vollständigen gesellschaftlichen Ausgleich zu schaffen, als unzureichend erweisen.

In solchen Zusammenhängen der Sagas, in denen die betreffenden gesellschaftlichen Abläufe und menschlichen Bemühungen im einzelnen erörtert werden - und hier ist etwa die Konstellation um Þórðr Ingunnarson in der *Laxdæla saga* zu nennen<sup>1</sup> -, führen zwar die Akteure die gemäß der Norm nötigen, teils rituellen Vorgänge nach besten Möglichkeiten durch; allerdings gelingt es ihnen häufig trotzdem nicht, das soziale Gleichgewicht und mit ihm die 'epische Gerechtigkeit' (auf die die *Íslendingasögur* letztendlich zielen) uneingeschränkt wiederherzustellen. In solchen Fällen der Inkongruenz zwischen Potential und Intention greift eine gewissermaßen 'höhere Gerechtigkeit', vielfach in Verbindung mit magischer Einwirkung, als übersinnliche Kraft ein und erneuert die notwendige Balance.

Þórðr beispielsweise verhält sich insofern mustergültig, als er die von ihm verursachte Beeinträchtigung seiner ersten Ehefrau Auðr und ihrer Lineage in Rechnung stellt und berücksichtigt, daß sich ihre Partei mit ihm als Schädiger keinesfalls messen kann, zumal er noch dazu mit Guðrún Ósvífrsdóttir als Vertreterin einer überaus vermögenden und einflußreichen Sippe liiert ist. Das Verhalten des Mannes, der eine Scheidung von Auðr anstrebt, ist zunächst fragwürdig und widerspricht dem Ideal der konstituierenden gesellschaftlichen Balance, d. h. den Maßgaben der sozialen Reziprozität und Fairneß einerseits und der "epischen Objektivität"<sup>2</sup> andererseits.<sup>3</sup> Doch Þórðr akzeptiert nach der von ihm verursachten Verletzung und Abwertung die Rache der Frau als Maßnahme für den Ausgleich.<sup>4</sup> Er erkennt die Legitimität ihres Verhaltens an und betont die gesellschaftliche Dimension ihrer Initiative - und das ungeachtet der für ihn daraus resultierenden Misere.<sup>5</sup> In der Folge von Auðrs Attacke ist Þórðr nachhaltig in physischer und damit auch in sozialer Hinsicht in einer Weise geschädigt, die er nicht mehr kompensieren kann. Die Saga führt schließlich in typischer Weise eine Beseitigung der Störung herbei, die darauf hinausläuft, daß der bewährte Mann ums Leben kommt - obwohl er vielleicht vom irdischen Standpunkt aus irgendwie zu belohnen wäre.<sup>6</sup> Diese Erklärung

<sup>1</sup> Vgl. *Laxdæla saga* a. a. O., Kap. 34 f., S. 93 ff.; vgl. hierzu auch Kapitel III, 4a, und Kapitel V, 2b.

<sup>2</sup> Vgl. Kapitel VI, 1.

<sup>3</sup> Vgl. dazu Lars Lönnroth a. a. O., 1970, bes. S. 163.

<sup>4</sup> Vgl. bes. *Laxdæla saga* a. a. O., Kap. 35, S. 98 ff.

<sup>5</sup> Þórðr ist sicherlich in einer schwierigen Situation: Einerseits liegt das Problem darin, daß er die Verbindung mit Auðr durch unläutere Mittel löst. Andererseits ist aber zu vermuten, daß es noch schwieriger für ihn geworden wäre, wenn er die Affäre und Allianz mit Guðrún vermieden hätte. Denn sofern die einflußreiche Guðrún diese Absichten hatte, er sich diesen jedoch entzogen hätte, wäre er wahrscheinlich anders ums Leben gekommen - weil es sich in dem Fall wohl um eine Art abgewiesene Werbung, d. h. um ein ausgeschlagenes Allianzangebot, handelte, was entsprechende Konsequenzen nach sich zöge.

<sup>6</sup> Dieser Gedanke liegt nicht zuletzt nahe, wenn man an Þórðr in der *Gísla saga* denkt. Er kritisiert und ohrfeigt Þórdís (was als kurzschlüssig zu bewerten ist), obwohl sie - orientiert an der sozialen Rationalität der *Isländersagas* - mustergültig auf die Erschlagung ihres Bruders, also auf die Schädigung ihrer Lineage reagiert, und zwar mit einer Attacke gegen den *Rächer*; vgl. dazu detailliert Kapitel V, 2c und 2d.

stellt die Saga aber nur indirekt bereit; der Tod des Heros wird nicht explizit mit der vorherigen Problematik in Verbindung gebracht, sondern als Tod durch Ertrinken dargestellt. Es handelt sich um ein schicksalhafteres Ereignis, das allerdings nicht zuletzt durch die Zauberei von Kotkell heraufbeschworen worden ist. Dieses für Þórðr schädliche Eingreifen ist zwar die Reaktion Kotkells auf Þórðrs Maßnahmen zum Schutz seiner Mutter Ingunn, die bisher in unmittelbarer Nachbarschaft der - sozial unverträglichen - Gruppe um Kotkell gelebt hat.<sup>1</sup> Aber dennoch scheint mir in der "kausalen Kette",<sup>2</sup> die zum 'Unglück' und Tod Þórðrs führt, der Bezug auf den Konflikt zwischen Þórðr und Auðr zwar nur mittelbar zu erkennen, aber trotzdem faktisch wirksam zu sein. Der Eindruck wird dadurch verstärkt, daß beide Episoden direkt aufeinander folgen.<sup>3</sup>

Hier ist also eine Entwicklung bezeugt, die als Erzählschema 'Tod durch Ertrinken' in den *Isländersagas* mehrfach erscheint<sup>4</sup> und, angestoßen durch den Einfluß der Zauberkraft und kombiniert mit einem plausiblen und dabei eventuell historischen, realen Vorfall, im Kontext offenbar dem Gefühl für 'epische Gerechtigkeit' genügt (und auch dem Interesse, das gesellschaftliche Gleichgewicht zu erhalten), ohne neue Verwicklungen hervorzurufen. Dabei wird die Einwirkung von Magie explizit benannt, die den letzten Anstoß für das Scheitern des Mannes gibt. So scheint sich zusammen mit der Zauberkraft womöglich die Idee einer allgegenwärtigen und, bei Bedarf, über die Alltagsmöglichkeiten hinaus eingreifenden metaphysischen 'Gerechtigkeit' zu artikulieren, die aber in den *Íslendingasögur* keineswegs eindeutig der christlichen Vorstellungswelt zugewiesen wird.

In diesem Exempel wird folglich das Scheitern und Sterben des vorbildlichen Protagonisten Þórðr im wesentlichen und ohne weitere Vertiefung als begreifliches, unvermeidliches Schicksal mit einer eindeutigen sachlichen, pragmatischen Begründung dargelegt. Ähnlich bedarf am Beispiel von Grettir Ásmundarson in der *Grettis saga* das tödliche Unterliegen des überaus bewährten Heros, der sich ungewöhnlich lange gegen alle Widrigkeiten behaupten kann, einer Form der quasi rationalen Erklärung, die sich, wie oben angedeutet,<sup>5</sup> ebenfalls als ausdrücklicher, direkter Einfluß schwarzer Magie manifestiert. Auch dabei dient die 'übernatürliche' Erklärung in der Saga als Möglichkeit der Sinnstiftung. Durch sie wird die Niederlage eines insgesamt in prägender Weise und dabei in manchen Situationen doch problematisch handelnden und entsprechend durch gewisse Widersprüche gekennzeichneten Helden der überlieferten Landnahmezeit und Folgezeit verständlich gemacht. Zur magischen, außeralltäglichen Erläuterung wird offenbar deshalb Zuflucht genommen, weil eine unmittelbar zufriedenstellende rationale und dabei irdische und für die Saga zugleich vertretbare plausible Erklärung nicht oder

<sup>1</sup> Vgl. *Laxdæla saga* a. a. O., Kap. 35, S. 97 ff.

<sup>2</sup> Vgl. W. I. Miller a. a. O., 1986, bes. S. 111; er geht auf das Beispiel des Þórðr ein und spricht von "the causal chain"; es heißt, daß außersinnliche Elemente in den *Isländersagas* sowohl soziale als auch literarische Funktionen haben (S. 116).

<sup>3</sup> Vgl. *Laxdæla saga* a. a. O., Kap. 35, S. 97 ff.

<sup>4</sup> Z. B. das Ertrinken von Geirmundr, vgl. dazu im einzelnen Kapitel V, 2d.

<sup>5</sup> S. o., Kapitel V, 2a; vgl. allgemeinere, hier neuerlich wichtige Angaben zu Grettir in Kapitel II, 4a und 4b.

nicht mehr bereitsteht. Im einzelnen handelt Grettir zwar regelmäßig gemäß dem Verhaltenskodex und tut das Richtige, das sich aber in seinem Falle doch immer wieder als gesellschaftlich bedenklich herausstellt, weil es - eben auch hier wieder geradezu schicksalhaft - mit Notwendigkeit zu Tabubrüchen führt, obwohl der Mann, paradoxerweise, gerade die Erfüllung der Norm anstrebt. So bewährt sich Grettir etwa als eine Art 'Kulturheros', aber am Rande seiner Aktion kommen völlig unbeteiligte Menschen ums Leben.<sup>1</sup> Später verteidigt Grettir sein Leben, das infolge ungünstiger Umstände und nicht etwa willkürlicher Verfehlungen auf dem Spiel steht; dabei ist er gezwungen, für sein Überleben die Schafe der Bauern zu schlachten und zu verzehren, auf deren Insel Drangey er sich als Geächteter in Sicherheit gebracht und niedergelassen hat.<sup>2</sup> Solche wiederkehrenden Konflikte werden nicht eigentlich vom Akteur verschuldet, sondern sind das Ergebnis mißlicher Bedingungen. Die Saga stellt hier explizit, unter anderem von Þorbjörg in digra Óláfsdóttir pá geäußert, fest, daß Grettir Leben unter keinem guten Stern steht: "(þó at hann sé) eigi gæfumaðr".<sup>3</sup> Er hat danach, trotz aller positiver Potentiale, nicht die Chance, sein Schicksal zu beeinflussen, das seinen vorzeitigen Tod erzwingt.

Die *Isländersagas* stellen folglich neben das menschliche Vermögen, das gesellschaftliche Gleichgewicht herzustellen oder zu stören, eine Art überpersönliche, an der Ethik orientierte, geradezu 'objektiv' zu nennende 'Schicksalsmacht', die außerhalb der direkten Beeinflussung durch den Menschen steht und die eingreift, um die letzten Konsequenzen für Gleichgewicht und Gerechtigkeit in der Gemeinschaft zu ziehen, die z. T. durch Einzelne (als kollektive Individuen) in der einen oder anderen Weise gefährdet werden,<sup>4</sup> und um die soziale Balance und den sozialen Konsens vollständig zu gewährleisten. Allerdings gilt auch dabei als notwendige Voraussetzung, daß die entsprechend herausgehobenen Personen zuvor, d. h. bevor Schicksalskräfte eingreifen, ihren Aufgaben und Verantwortlichkeiten nach besten Möglichkeiten im Sinne des kollektiven Normen- und Wertesystems nachgekommen sein müssen, ohne sie allerdings, aus vom Kontext abhängigen, pragmatischen Gründen, zufriedenstellend abschließen zu können. Danach kann in den *Isländersagas* letztlich offenbar nur die 'metaphysische Macht' außerhalb des menschlichen Zugriffs den letzten Schritt dazu beitragen, das gesellschaftliche Gleichgewicht, die soziale Einigkeit und damit die 'epische Gerechtigkeit' herzustellen.<sup>5</sup> Diese außersinnlichen Kräfte zugunsten des menschlichen Daseins werden in den Sagas assoziativ als

<sup>1</sup> Vgl. *Grettis saga Ásmundarsonar* a. a. O., Kap. 38, bes. S. 129 ff.

<sup>2</sup> Vgl. ebd., Kap. 69, S. 225, und Kap. 70-74, S. 226-238 (zum weiteren Kontext und Konflikt), dabei heißt es, Kap. 74, S. 237: "Svá er sagt, at þá er Grettir hafði tvá vetr verit í Drangey, þá höfðu þeir skorit flest allt sauðfé þat, sem þar hafði verit"; vgl. *Die Geschichte von dem starken Grettir, dem Geächteten* a. a. O., Kap. 74, S. 198: "So wird erzählt, daß, als Grettir zwei Winter auf Drangey gewesen war, sie alle Schafe geschlachtet hatten, die dort gewesen waren". (Ich verweise allgemein auf die Parallele in der *Harðar saga*.)

<sup>3</sup> *Grettis saga Ásmundarsonar* a. a. O., Kap. 52, S. 169; vgl. *Die Geschichte von dem starken Grettir, dem Geächteten* a. a. O., Kap. 52, S. 143: "mag er auch ein Unglücksman sein"; s. o., Kapitel II, 4b; vgl. W. Baetke a. a. O., 1987, S. 217: "gæfumaðr".

<sup>4</sup> S. o., Kapitel V, 2a.

<sup>5</sup> Dies stellt möglicherweise letztlich einen Mittelweg dar im Vergleich zur Vorherbestimmtheit, die die kontinentaleuropäische *Heldendichtung* kennt, in der es vor allem, wenn nicht sogar einzig darauf ankommt, wie sich der Mensch verhält; s. o., Kapitel I, 1.

schicksalhaft und unabänderlich, sinnvoll und von alters her angelegt evoziert und dabei durch den Modus der "epischen Objektivität" als anscheinend authentisch bekräftigt.

Als weitere Varianten, die dem Schema magischer, metaphysischer Einflüsse nahestehen, können außerdem bestimmte weibliche Aktivitäten in den *Isländersagas* gelten.<sup>1</sup> Zu nennen sind Voraussagen, Drohungen oder Verwünschungen, die 'irdische' Bauersfrauen gegenüber Männern äußern. Sie werden in Momenten ausgesprochen, die aus alltäglichen Situationen entstehen, aber doch besondere Ereignisse und überdies häufig den Tod des betreffenden Mannes ankündigen oder sogar - mehr oder minder deutlich - direkt bewirken. Auf den ersten Blick scheint dem Saga-Rezipienten die weibliche Verursachung männlichen Sterbens durchaus als konsequentes Prinzip nahegebracht zu werden, denkt man beispielsweise an die Erklärung für den Tod des Gunnarr Hámundarson von Hlíðarendi.<sup>2</sup> Es zeigt sich indessen, daß dieser Eindruck in bezug auf die Frau täuscht, weil die Existenz im Saga-Sozialsystem im allgemeinen weniger durch persönliche Strategien, sondern umfassend durch gesellschaftliche Prozesse gesteuert - und letztlich durch übernatürliches Eingreifen mitbestimmt - wird. So entwickelt sich der Anlaß für die Erschlagung Gunnarrs aus dessen Werdegang und den von ihm getroffenen Entscheidungen, wobei sich das Leben des Heros schließlich doch auch gleichsam schicksalhaft-unabänderlich erfüllt. Im einzelnen gipfelt in der *Njáls saga* ein Streit zwischen Gunnar und Hallgerðr Höskuldsdóttir darin, daß Gunnar seine Ehefrau ohrfeigt. Hallgerðr schlägt in gewissem Sinne zurück; sie kommentiert zunächst und trägt später mit dazu bei, daß der Angriff gegen sie Gunnarrs Leben kosten werde. Die Prophezeiung bewahrheitet sich schließlich. Vordergründig (und intern) ist Gunnarrs Tötung auf die bekannte Unnachgiebigkeit seiner Frau zurückzuführen, die ihm die erbetene Mithilfe verweigert. Den Hintergrund bilden aber die Normbrüche des Mannes, die gesellschaftliche Auswirkungen haben und eine Störung darstellen. Insofern rückt in der Analyse auch hier wieder die (schon vorher im zentralen Konflikt der *Njáls saga* evozierte) Schicksalsmacht in den Blick. Ihr Eingreifen dient, wie ausgeführt, in den *Íslendingasögur* offenkundig dem Ziel, das gesellschaftliche Gleichgewicht und die 'epische Gerechtigkeit' wiederherzustellen.

---

<sup>1</sup> S. o., Kapitel V, 2a.

<sup>2</sup> Vgl. hier zunächst *Brennu-Njáls saga* a. a. O., Kap. 48, S. 123 f., und weiter Kap. 77, S. 189 ff. Vgl. eingehend Kapitel V, 4, speziell im Blick auf Hallgerðr (und mit weiteren Textangaben). Vgl. Kapitel VI, 2, mit eingehender Korrektur dieses Eindrucks im Rekurs auf psychoanalytische Erkenntnisse.

## b. Die Hauptfigur Guðrún und Barði

\* Die gesellschaftliche Konstellation um Guðrún und Barði: -> Die Illoyalität des Vaters der Frau, der Einlenkungsversuch der Frau und die Scheidung des Mannes, -> Das männliche Desinteresse an der ehelichen Garantin patrilinearere und gesellschaftlicher Kontinuität \* Die Semiotik sagatypischer Erzählmuster im Kontext affinaler Verbindungen und Trennungen: -> Beispiele für die männliche Etablierung von Eheallianzen und die sozialen Konsequenzen, -> Ausblick auf die kontinentalgermanische *Heldendichtung: Das Nibelungenlied*, -> Männliche und weibliche Initiativen zur todbringenden Aufspaltung reproduktiver Eheallianzen und restituierende Konsequenzen, -> Weibliche Aufsagen 'unproduktiver' Eheallianzen und soziale Konsequenzen \* Fazit

### \* Die gesellschaftliche Konstellation um Guðrún und Barði:

-> Die Illoyalität des Vaters der Frau, der Einlenkungsversuch der Frau und die Scheidung des Mannes

In der *Heiðarvíga saga* wird *Guðrún Bjarnardóttir* in der Position der *ersten Ehefrau* Barði Guðmundarsons präsentiert. Barði erklärt seine Scheidung von ihr, als er erfahren muß, daß ihm sein Schwiegervater, der Bauer Björn im Víðidalr, jede Unterstützung nach dem *Heiðarvíg* verweigert.<sup>1</sup> Für Björn könnte die Mitwirkung an der schwierigen Fehde des Schwiegersohnes wenig einträglich sein und gefährlich werden, selbst wenn er sich nur indirekt, nach Barðis Wunsch durch Nahrungsmittel, beteiligte. Die Gefahr für Björn liegt umso näher, als sich sein Wohnsitz im Víðidalr, mithin zwischen den streitenden Parteien aus dem Norden und dem Süden Islands, befindet. Die lokale Position Björns signalisiert und impliziert dessen soziale Verpflichtungen in diesem Gebiet.<sup>2</sup> Der Bauer versucht offenkundig, durch eine - gemessen am Verhaltenskodex im Saga-Sozialsystem - feige Verweigerungstaktik gegenüber seinen affinalen Allianzpartnern, den im Prinzip notwendigen Beitrag zu umgehen, der ihn nach seiner Meinung *noch* deziderter an diese eine Gruppe binden würde, was zu Überschneidungen von Loyalitätspflichten führte. Er müßte, wenn er seiner Verantwortung gegenüber Barði nachkäme, mit Gefährdungen und Dezimierungen durch die Gegner in seiner Nachbarschaft rechnen. Allerdings besteht die Schuldigkeit Björns gegenüber dem Schwiegersohn in dieser Konstellation nun einmal,<sup>3</sup> und es gilt sie schlicht einzulösen, auch wenn sich dadurch dessen wirtschaftliche Situation zweifellos verschlechterte und er möglicherweise Schäden an Leib und Leben davontrüge. Doch auch die Strategie, die Solidarität zu verweigern, hier demnach als Maßnahme für persönlichen Schutz und wirtschaftliche Einsparungen gewählt, führen zu Einbußen. Björns Verhalten wird als Tabubruch betrachtet und in einer typischen Weise geahndet.

Die Ablehnung jeder Leistung für Barði und seine Sippe von der *männlichen* Seite der Lineage seiner Ehefrau verstößt gegen die Vereinbarung einer loyalen Beziehung, die mit der Eheschließung zunächst symbolisch ausgedrückt worden ist. Die von einer Gruppe in die Ehe gegebene und von der anderen als

<sup>1</sup> S. o., Kapitel II, 6a.

<sup>2</sup> S. o., Kapitel II, 7b.

<sup>3</sup> S. o., Kapitel II, 5, zur Norm der Unterstützung im Saga-Sozialsystem.



Braut übernommene Frau symbolisiert als Objekt des männlichen sozialen Handelns prinzipiell die Übereinkunft und all ihre Konsequenzen. Darüber hinaus bemüht sich allerdings in der skizzierten Situation Guðrún als *weiblicher* Vertreter der Angehörigen um Björn aktiv darum, daß das Abkommen mit Barði doch noch erfüllt wird.

Grundsätzlich wird der Ehekontrakt zum Vorteil beider Lineages geschlossen, er impliziert eine Änderung der Besitzverhältnisse und eine Festlegung von Ansprüchen und beinhaltet die Verpflichtung der Verschwägerten zur *mágastöd*, d. h. zur wechselseitigen Unterstützung in Konflikten.<sup>1</sup> Diese Neuordnungen gelten als endgültig und unlösbar etabliert, sobald aus der Ehe Kinder hervorgehen. Auch wenn die Beziehung von Barði und Guðrún bisher kinderlos geblieben ist, verletzt Björn dennoch den verbindlichen Vertrag.

In der Notsituation nach dem *Heiðarvíg* muß Barði feststellen, daß er eine Frau geheiratet hat, die - gemessen an der Skala der männlichen sozialen Werte im "Sagauniversum" - 'wertlos' ist. Denn das, wofür die Braut und Ehefrau als symbolische Garantin des Bündnisses steht, d. h. die vereinbarte Solidarität der Verschwägerten in der Krise, bleibt Barði jetzt vorenthalten. Damit ist er gewissermaßen betrogen um das Wesentliche, nicht selten Lebenswichtige. Der 'Gegenwert' für seine ökonomischen, sozialen und soziopolitischen Einlagen bei der Eheschließung gemäß der Norm der Reziprozität wird nicht erbracht. Aufgewendet worden sind der *mundr* als Brautpreis, gesellschaftliches Prestige, soziale Beziehungen und Engagement. Björns Verhalten aber bringt alle Beteiligten in Verruf. Es stellt nicht nur eine Schande für Björn und seine Partei dar, sondern auch eine beträchtliche Beleidigung Barðis und seiner Angehörigen.<sup>2</sup> Hier zeichnet sich deutlich ab, daß materielle Verluste gleichbedeutend sind mit immateriellen Schädigungen. Björn schädigt Barðis Besitzstand ebenso wie dessen Ehre und gibt damit eine 'Störung' seiner Integrität zu erkennen. Solche Verfehlungen und Unzulänglichkeiten berechtigen im Saga-Sozialsystem zur Allianzlösung. Auch Barði zieht diese Konsequenz, indem er vom Ehevertrag zurücktritt,<sup>3</sup> und zwar in der erklärten Absicht, Björn nachhaltig zu schädigen: "*En þann hlut skal gera, er þér er óvirðuligastr*".<sup>4</sup>

Barði ernennt Zeugen und erklärt öffentlich und offiziell seine Scheidung von Guðrún. Die Trennung wird in symbolischer Hinsicht sozusagen durch die 'Rückgabe' der Ehefrau an ihre Abstammungsgruppe ins Bild gesetzt, d. h. dadurch, daß der betrogene Barði also nunmehr das (weibliche) Symbol für die (männliche) Koalition zurückweist und so zeichenhaft den Kontrakt löst. Die

<sup>1</sup> S. o., Kapitel III, 3a; zur Verdeutlichung zitiere ich noch einmal K. Hastrup a. a. O., 1990, S. 44-58 (Kinship in medieval Iceland), S. 46: "The *mágar* were supposed to support one's enterprises, as directly expressed in the notion of *mágastöd*".

<sup>2</sup> Das könnte u. a. daran liegen, daß die Verweigerungshaltung Björns impliziert, daß er die Gegenseite als wesentlich einflußreicher betrachtet und also nicht die 'falsche' Partei begünstigen will. Diese Sicht muß aber spekulativ bleiben.

<sup>3</sup> *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 32, S. 311: "*Hvárigir munu þá vel hafa*"; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 25, S. 333: "Dann soll keiner von uns beiden es gut haben".

<sup>4</sup> *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 32, S. 311; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 25, S. 333: "Und ich will dir etwas antun, was dir ewig Schande bringen soll!".

Rückführung der Frau vom Status als *Ehefrau* und als Unterpfand des Allianzvertrags in die Position als *Tochter* macht - auch für die Öffentlichkeit - wohl sinnfällig, daß die mit der Heirat vereinbarte Neuregelung der (materiellen) Besitzverhältnisse, aber auch der (immateriellen) Verbundenheit, und überdies die mit dem Bündnis einhergehende Teilhabe an eingebrachtem Ansehen, aufgehoben und somit wieder 'korrigiert' werden. Barði überstellt allerdings nicht nur die Frau neuerlich ihrem Vater, sondern behält auch den mit der Heirat an seine Gruppe transferierten Besitz ein. Auch dadurch macht er seine Maßnahme der Kompensation des ihm entstandenen Schadens publik.

Die Scheidung Barðis ist darüber hinaus, wie angedeutet, auch deswegen relativ einfach möglich, weil das Paar keine Kinder hat. Die soziale Allianz beider Lineages ist also (noch) nicht durch etwaige, mit beiden Seiten genealogisch verwandte Nachkommen befestigt.<sup>1</sup> In diesem Falle wäre die Allianzlösung gemäß dem skizzierten Verfahren nicht mehr ohne weiteres möglich. Normalerweise kann aber der Ehekontrakt bei Kinderlosigkeit rituell vor Zeugen aufgekündigt und begleitet werden vom Rücktransfer des bei der Heirat ausgetauschten Besitzes. Die *Isländersagas* bezeugen für die Rücknahme von Zahlungen oder die Teilung von Vermögenswerten im Zuge von Scheidungen in Variationen ein komplexes Muster,<sup>2</sup> welches auch in segmentären Gesellschaften anzutreffen ist.<sup>3</sup>

Barði begründet seine spezifische Aufkündigung des Kontraktes damit, daß Björn ein zu großer "*níðingr*",<sup>4</sup> d. h. ein zu ehrloser Mann sei, als daß ein sozial kompetenter und geachteter Mann ihn zum Verschwägerten haben könnte: "(þ)ú ert miklu meiri níðingr en duganda manni sami at eiga þik at mág, ok muntu hvárki ná af mér mundr né heimanfylgju".<sup>5</sup> Hier erläutert der übervorteilte Ex-Schwiegersohn also die Gründe dafür, daß er sämtliche Güter einbehält, die in die Ehe eingebracht worden sind, d. h. sowohl die *heimanfylgja* als auch den *mundr*. Dadurch kompensiert er, wie gesagt, seine Schädigung durch den bisherigen Schwiegervater, ganz im Sinne der Reziprozität sozialer Prozesse. Die unterbleibende Rückzahlung, die ich als *negative ökonomische Transaktion* bezeichne, hat auch Signalcharakter für die Öffentlichkeit, wie die weitere Diskussion noch verdeutlichen wird. Sie verweist auf den Normbruch (hier) Björns, dem die materielle Rückerstattung vorenthalten bleibt, während ihm die Frau als Symbol für den Kontrakt zurückgegeben wird. Die Forderungen, Björn möge sich als Allianzpartner korrekt verhalten, die nicht nur von Barði und Guðrún, sondern auch von Vermittlern mehrfach - aber vergeblich - erhoben worden sind, und ebenso die Schilderung der Konsequenzen aus Björns Tabubruch, evozieren umgekehrt statt dessen den verbindlichen 'korrekten' Verhaltenskodex.

<sup>1</sup> S. o., Kapitel III, 3c, und Kapitel V, 2c, zum Beispiel von Auðr und Barði.

<sup>2</sup> Vgl. im Folgenden (Kapitel V), und vgl. Th. M. Andersson, W. I. Miller a. a. O., 1989, S. 19 f.

<sup>3</sup> S. o., Kapitel III, 3c (allgemeiner in bezug auf segmentäre Gesellschaften und das Saga-Sozialsystem).

<sup>4</sup> S. o., Kapitel I, 3, und auch Kapitel I, 2, zum Schema *níð*.

<sup>5</sup> *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 32, S. 311; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 25, S. 333: "(Und als Grund gebe ich an, daß) Du ein viel zu arger Schuft bist, als daß ein Ehrenmann dich zum Schwiegervater haben könnte. Und du sollst nichts von mir herausbekommen, weder Wittum noch Mitgift".

-> Das männliche Desinteresse an der ehelichen Garantin patrilinearer und gesellschaftlicher Kontinuität

Der Protagonist Björn konterkariert folglich die gesellschaftlichen Regularien, so daß seine Tochter Guðrún, Barðis Ehefrau, den Schaden davonträgt, obwohl sie nach Kräften dafür eintritt, daß ihr Vater den Vertrag und die Norm erfüllt. Sie bemüht sich ohne Erfolg, den Vater an seine Pflichten zu erinnern und ihn von seiner fragwürdigen Ablehnung abzubringen, damit er den Schwiegersohn unterstützt. Barði erwartet, daß der Bauer ihm und seinen Mitstreitern im *Heiðarvíg* Lebensmittel bereitstellt, weil er die Männer, die ihn nach dem Kampf begleiten, für einige Zeit zu beherbergen und zu versorgen hat. Doch trotz aller Interventionen sieht sich Björn 'zu nichts verpflichtet' und verweigert jede Solidarität: "*Ekki mun ek til leggja, því at ek em einkis um skyldr*".<sup>1</sup>

Barðis Bemerkung, daß die Scheidung, durch die er den Kontrakt, der sich für ihn als wertlos erwiesen hat, aufkündigt, die trifft, die nichts dafür können - "*ok munu þeir gjalda, er ófallit er*",<sup>2</sup> also Guðrún -, bezieht sich auf Folgen für die Frau und ihren Sozialstatus. Tatsächlich hat Guðrún den größten Nachteil von dieser Trennung, obgleich ihr Verhalten, anders als das ihres Vater, der Norm absolut entspricht. Denn Guðrún erkennt die zentrale Bedeutung sozialer Beziehungen und die daraus resultierenden Verpflichtungen vollständig an.

Ihr Verhalten wird keineswegs von individuellen oder auch familiären, Interessen bestimmt, sondern vom öffentlich geteilten Anspruch, die gesellschaftliche Regularität einzuhalten. Indem sie den Tabubruch ihres Vaters zu verhindern versucht, agiert Guðrún also weder primär zugunsten ihrer genealogischen noch ihrer sozialen Verwandten, sondern sie strebt vielmehr in erster Linie die Bewahrung des gesellschaftlichen Normen und Werte an. Damit repräsentiert sie den konstituierenden Frauentypus im - männlich ausgerichteten und bestimmten - "Sagauniversum". Hier fungiert die Frau in der Regel als Normbewahrerin, als Garantin der Kontinuität der Traditionen.<sup>3</sup> Dieses Modell regelt offensichtlich generell die Beziehungen Geschlechter im sozialen Kontext der *Isländersagas*.

Weil sich im einzelnen Björn als gesellschaftlich untauglich erwiesen hat, wird auch seine Tochter Guðrún insofern zu einem 'wertlosen Objekt', als sie keine 'gute Partie' mehr darstellt, da derjenige, der sie ehelichen würde, gewärtigen müßte, von ihren männlichen Verwandten, seinen Verschwägerten, im Stich gelassen zu werden. Eine derart unkalkulierbare Schwägerbeziehung ist wenig attraktiv und sehr riskant. Von sozialem Wert sind Allianzen mit zuverlässigen und bewährten Lineages, deren männliche Mitglieder auch in eventuellen gefährlichen Situationen zu ihren mit dem Bündnis einhergehenden Verpflichtungen stehen. Barðis verklausulierte Äußerung, daß nun Guðrún

<sup>1</sup> *Heiðarvíg saga* a. a. O., Kap. 32, S. 311; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 25, S. 333: "Nichts will ich beisteuern. Ich bin zu nichts verpflichtet".

<sup>2</sup> *Heiðarvíg saga* a. a. O., Kap. 32, S. 311; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 25, S. 333: "und die werdens büßen, die keine Schuld trifft".

<sup>3</sup> Vgl. Kapitel V, 3 und 4, zu weiblichen Ausnahmen; vorab sind zu nennen *Groenlendinga saga*: Freyðis, Tochter von Eiríkr inn rauða; *Svarfdáda saga*: Yngvildr fagrinn Ásgeirsdóttir; *Njáls saga*: Hallgerðr Höskuldadóttir und *Ragnarsdrápa*: Hildr Högnadóttir (beide insbesondere in Kapitel V, 4).

schuldlos den größten Schaden davontrage, bezieht sich folglich auf die Konsequenzen für die Frau, die mit der gesellschaftlichen Disqualifikation ihres - vormals bis zur Heirat und nach der Scheidung wieder eintretenden - Repräsentanten und Vaters einhergehen: Die Tochter Guðrún verliert also ihren 'Wert' und Status, der sie - ausdrücklich in sozialer Hinsicht - attraktiv machte als künftige Ehefrau und Mutter und mithin als Konnex ihrer genealogischen und der sozialen Verwandtengruppe. Die Frau ist somit ihrer Potentiale enthoben und scheidet damit, in diesem Sinne ganz folgerichtig, aus der Erzählung kommentarlos aus.<sup>1</sup>

\* Die Semiotik sagatypischer Erzählmuster im Kontext affinaler Verbindungen und Trennungen:

-> Beispiele für die männliche Etablierung von Eheallianzen und die sozialen Konsequenzen

Die Konsequenzen in bezug auf die Loyalitätspflicht, aber auch auf die Stabilität, die der Norm nach und mithin kalkulierbar aus Ehebündnissen resultieren, wird in den *Íslendingasögur* immer wieder thematisiert, wie die folgenden Beispiele exemplarisch und dabei repräsentativ illustrieren. Ihre hier vorzustellende Auswahl ist ein Ergebnis meiner analytischen Lektüre der *Isländersagas*, die im Blick auf die in diesem Zusammenhang interessierende Problematik erstmals in dieser Form zusammengestellt wird.

Die affine Allianz mit einem Mann, der seine idealtypischen sozialen Potentiale in seinem Leben als Erwachsener bereits bewiesen hat, wird in der *Kormáks saga* als erstrebenswert dargestellt: Die männlichen Verwandten von Steingerðr Þorkeldsdóttir wünschen, nachdem Kormákr Ögmundarson den - unter schwierigen Bedingungen - vereinbarten Ehevertrag letztlich doch nicht eingegangen ist, eine Verschwägerung mit dem angesehenen (und verwitweten) (Hólm-) Bersi Véleifsson: "(B)indum hann í málit; hann er oss ærit traust".<sup>2</sup> In der *Þorsteins saga Síðu-Hallssonar* heißt es über den Protagonisten Þorsteinn, der mit Yngvildr Bjarnadóttir vom Clan der Vápnfirðingar verheiratet ist, daß er mit seiner Heirat eine zuverlässige Verschwägerung eingegangen war: "Hann fekk sér ok góða mægd ok traust þeira Vápnfirðinga".<sup>3</sup> In der *Króka-Refs saga* formuliert Þorgerðr in der *hvöt* gegenüber ihrem Sohn (Króka-) Refr Steinsson - die sie in der Küche ausspricht, was an die 'Frühstücks-Szene' der *Heiðarvíga saga* und an die explizierten Konnotationen erinnert<sup>4</sup> - provokativ unter anderem ihr Bedauern, einen Sohn statt einer Tochter geboren zu haben. Denn ein Mädchen würde - anders als der Sohn, der die erforderliche Rache bislang nicht initiiert hat - eine Unterstützung garantieren, da sie verheiratet werden könnte mit einem Mann, der als Allianzpartner bei einer Störung

<sup>1</sup> Vgl. Kapitel V, 4, zur eingehenden Diskussion der Hallgerðr.

<sup>2</sup> *Kormáks saga* a. a. O., Kap. 7, S. 225; vgl. *Kormak der Liebesdichter* a. a. O., Kap. 7, S. 158: "Gewinnen wir ihn für unsere Sache. Er kann uns eine große Hilfe sein".

<sup>3</sup> *Þorsteins saga Síðu-Hallssonar* a. a. O., Kap. 2, S. 302 (und S. 302, Anm. 6); vgl. *Das Bruchstück von Thorstein, dem Sohn Siduhalls* a. a. O., Kap. 1, S. 143: "(...), verschaffte er sich dazu eine wertvolle Schwägerschaft, den Beistand der Leute von der Waffenförde".

<sup>4</sup> S. o., bes. Kapitel I, 2.

tatsächlich eingriffe (ich erinnere an das Beispiel der Álöf Guðmundardóttir<sup>1</sup>): "Ávallt hrýss mér hugr við, er ek sé þik, frændaskömm þína, fyrir mínum augum ok hve mikill ógæfumaðr ek var, þá er ek ól þinn óvita. Væri þar betri dóttir; mætti ek þá gefa hana þeim manni, er oss væri nökkut traust at".<sup>2</sup>

Umgekehrt erklärt die *Fóstbrœðra saga* das geringe Interesse des Þorgeirr Hávarsson an Frauen ausdrücklich damit, daß er, ein Tochtersohn (modern gesprochen ein Enkel) von Óláfr pái Höskuldsson, sich nicht 'unterwerfen' wolle: "Svá er sagt, at Þorgeirr væri lítill kvennamaðr; sagði hann þat vera svívirðing síns krapt, at hokra at konum".<sup>3</sup> Diese Begründung dürfte u. a. auch eine Rationalisierung beinhalten, und zwar in bezug auf den Status Þorgeirrs als unverheirateter Mann, was ungewöhnlich und hinsichtlich des geringen Reservoirs an Allianzen, auf die in der Krise zugegriffen werden kann, bedenklich ist. Die Einstellung Þorgeirrs und die Erläuterung der Saga scheinen mir im wesentlichen darauf hinzuweisen, daß der Mann die Verschwägerung ablehnt, weil sie Verpflichtungen mit sich bringt und Kompromisse mit sozialen Verwandten erforderlich macht, die natürlich eventuell auch ein Unterordnen einschließen können und zudem erfahrungsgemäß regelmäßig zu Loyalitätskonflikten führen. Allerdings gelten auf der anderen Seite die Potentiale, die ein komplexes, ausgedehntes soziales Netzwerk bietet, als unentbehrlich für das Dasein des Menschen als gesellschaftliches Wesen im Sinne des offenkundig als 'archaisch' beschriebenen altisländischen Normensystems in den *Íslendingasögur*. Zur Illustration seien dazu die *Hávamál* zitiert, die das Dilemma der isolierten sozialen Existenz außerhalb des verbindenden und verbindlichen Solidarsystems thematisieren: "*Snápir oc gnápir, / er til sævar kœmr, / örn á aldinn mar; / svá er maðr, / er með mörgom kœmr / oc á formælendr fá*".<sup>4</sup>

Im "Sagauniversum" wird entsprechend das Fehlen sozialer Allianzen in aller Regel als Problem und letztlich gar als Defekt dargestellt. Ein solches Defizit vermag, wenn überhaupt, am ehesten der als Kulturheros stilisierte Mann - wenigstens temporär - zu bewältigen.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> S. o., Kapitel V, 2a (mit weiteren Beispielen und Hinweisen).

<sup>2</sup> *Króka-Refs saga*. In: *Kjalnesinga saga*, hg. v. J. Halldórsson. ÍF 14, Reykjavík 1959, S. 117-160, hier Kap. 3, S. 123 f.; vgl. *Die Geschichte von Fuchs dem Listigen*. In: Grönländer und Färinger Geschichten, hg. v. F. Niedner, übertr. v. E. von Mendelssohn. Thule 13, Jena 1912, S. 125-161, Kap. 1, S. 142: "Immer schaudert's mich, schau' ich dich, die Schande unseres Geschlechts, vor meinen Augen. Weh mir Unsel'gen, daß ich dich, Gimpel, gebar. Eine Tochter wär' besser gewesen. Die könnt' ich doch einem Manne geben, der uns eine Stütze wäre", erklärt Þorgerðr.

<sup>3</sup> *Fóstbrœðra saga* a. a. O., Kap. 3, S. 128; vgl. *Die Geschichte von den Schwurbrüdern* a. a. O., Kap. 3, S. 179: "Es heißt, daß Þorgeir nichts mit Frauen zu tun haben wollte. Er hielt es für eine Entwürdigung seiner Kraft, sich vor Weibern zu beugen".

<sup>4</sup> *Hávamál* 62, a. a. O., S. 26; vgl. *Das alte Sittengedicht* 60. In: *Die Edda*. Götterdichtung, Spruchweisheit und Heldengesänge [...], 1987, S. 124-132, hier S. 130: "Den Hals reckt spähend, / wenn zum Haff er kommt / der Fischaar über die Flut; / so tut der Mann, / der in die Menge kommt, / wenn ihm der Fürsprech fehlt". Vgl. die Einleitung mit der Begründung dafür, daß ich Übers. zitiere, aber keine eigenen vorgelege.

<sup>5</sup> S. o., Kapitel V, 2, Exkurs, sowie Kapitel V, 2b und 2d; dabei wird auch erörtert, daß ein Heros (wie Grettir) einen 'sozialen Defekt' länger auszuhalten vermag als die meisten anderen Menschen, aber nicht so lange ein Gott (etwa Þórr).

Grundsätzlich kann allerdings umgekehrt eine Figur wie Skalla-Grímr Kveld-Úlfsson in der *Egils saga* gerade deshalb als eine Art Kulturheros evoziert werden, weil er als Einzelkämpfer auftritt und eigenhändig eingreift. Plausibel erscheint das erfolgreiche Wirken und Überleben eines Einzelnen, das der kollektiven Orientierung des Saga-Sozialsystems scheinbar zuwiderläuft, insbesondere dann, wenn dessen Aktivitäten zeitlich mit den Anfängen der altisländischen Gesellschaft ineinsfallen. Da die ökonomischen und auch personellen Ressourcen in dieser Zeit bekanntlich gering waren, als die Insel besiedelt wurde und eine isländische Gesellschaft sich erst entwickelte und im Begriff war, ein soziales und kulturelles 'Koordinatensystem' hervorzubringen,<sup>1</sup> konnte ein Siedler schwerlich viele Menschen als Helfer und Anhänger rekrutieren oder vielfältige Bündnisse arrangieren. Anfangs fassen engagierte isländische Einwanderer vielfach entsprechend in noch höherem Maße selbst mit an und können sich, je nach persönlichem Geschick und Einsatz, im sich formierenden Sozialgefüge etablieren.

Daraus ergibt sich aber auch mit Notwendigkeit, daß das Dasein als Einzelkämpfer in späteren Generationen zunehmend problematischer wird. Das zeigt die Situation von Grettir Ásmundarson hærungr in der *Grettis saga*.<sup>2</sup> Sein Leben, das ihn ungewollt zu einer Art Außenseiter werden läßt, gestaltet sich sogar ungleich schwieriger als das von Skalla-Grímr, auch wenn sich Grettir konsequent couragiert bewährt und sogar kulturheroische Qualitäten beweist.<sup>3</sup> Allerdings gelingt es ihm trotz aller Umsicht nicht, diese Kräfte - die von weiteren Akteuren der Saga offenbar allein der Verantwortung Grettirs zugewiesen werden - zu kontrollieren. Dabei wird er von denen, die den Schaden davontragen, weil durch den aufflammenden Brand ihre Angehörigen umgekommen sind, haftbar gemacht, obwohl er die Katastrophe unmittelbar weder herbeigeführt noch verursacht hat.<sup>4</sup> Grettir, schon vorher - infolge 'unglücklicher' Umstände, wie in der Saga dargelegt wird - geächtet, wird für schuldig befunden, ohne selbst oder aber durch Repräsentanten die Gelegenheit zu haben, die Anschuldigungen zurückzuweisen. Obwohl Grettir wenig Glück im Leben hat, wie Þorgerðr formuliert,<sup>5</sup> ist er doch ein außerordentlicher Mann aus traditionsreicher Sippe mit großem Renommee - "*hann er maðr frægr ok stórrættaðr, þó at hann sé eigi gæfumaðr*"<sup>6</sup> -, und es gelingt ihm, als Geächteter über einen erstaunlich langen Zeitraum hinweg zu überleben. Grettir bewältigt die Probleme, mit denen er sich unablässig konfrontiert sieht, nach besten Möglichkeiten in heroischer Manier. Gemessen daran, daß der Heros ein Mensch ist - und nicht etwa ein Zauberer oder gar ein

<sup>1</sup> S. o., Kapitel III, 5.

<sup>2</sup> S. o., Kapitel II, 4a, einleitend zur Diskussion der *Grettis saga*.

<sup>3</sup> So kann er unter Einsatz beträchtlicher Körperkraft und Willensstärke zum Beispiel das Feuer, d. h. eine 'natürliche kulturelle' Ressource, erringen, vgl. *Grettis saga Ásmundarsonar* a. a. O., Kap. 38, S. 129 ff.; vgl. *Die Geschichte von dem starken Grettir, dem Geächteten* a. a. O., Kap. 38, S. 110 ff.

<sup>4</sup> Vgl. *Grettis saga Ásmundarsonar* a. a. O., Kap. 38, 130 f. Ganz anders wird die Figur Grettir interpretiert von Robert J. Glendinning: *Grettis saga and European literature in the late Middle Ages*. In: *Mosaic* 4, 1970, Nr. 2, S. 49-61.

<sup>5</sup> S. o., Kapitel II, 4a und 4b (auch Þórarinn spricht von Grettir als "*ógæfumaðr*").

<sup>6</sup> *Grettis saga Ásmundarsonar* a. a. O., Kap. 52, S. 169; vgl. *Die Geschichte von dem starken Grettir, dem Geächteten* a. a. O., Kap. 52, S. 143: "er ist ein berühmter Mann aus großem Hause, mag er auch ein Unglücksman sein".

Gott,<sup>1</sup> bewährt er sich in bemerkenswerter Weise. Der Rationalität der Sagas zufolge hätte ein weniger kompetenter Mensch die diversen eklatanten Schwierigkeiten, die Grettir zu meistern versteht, unmöglich - lebend - überwinden können. Doch dem Helden Grettir gelingt dieses (für Menschen) nahezu Unmögliche; erst die schwarze Magie einer Hexe, gegen die, wie die *Isländersagas* zeigen, kein Mensch gefeit ist, verursacht Grettirs Tod.

Als entscheidendes Defizit im Leben Grettirs rückt in den Blick, daß der Held, so außerordentlich er sich auch als *Einzelner* zu behaupten versteht, nicht auf die Hilfe eines umfangreichen sozialen Netzwerkes zählen kann. Grettir darf weder auf die Unterstützung seines Vaters zurückgreifen, die ihm entzogen worden ist,<sup>2</sup> so daß ihm weitgehend die Loyalität auch seiner Patrilineage insgesamt vorenthalten bleiben dürfte, noch kann er auf soziale Verwandte bauen, da er weder den Status als Ziehsohn noch als Ehemann innehat und mithin weder über Ziehvater und Ziehbrüder noch verschwägerte Partner verfügt.

Umgekehrt wird als Makel des Heros Gunnarr Hámundarson vom Hof Hlíðarendi in der *Njáls saga* gerade dessen soziale Allianz evoziert, zumindest insofern, als sie in Gestalt der Ehefrau Hallgerðr Höskuldsdóttir symbolisiert wird. Gunnarr mißachtet die Warnungen seiner Verwandten und Freunde vor der Verbindung mit dieser (speziellen) Frau, und schließlich kostet ihn gerade die Beziehung mit Hallgerðr, die (als Ausnahmefall) eher als Einzelperson denn als kollektives Individuum auftritt,<sup>3</sup> das Leben. Sie sorgt zum einen, motiviert durch persönliche Interessen, beharrlich für die Unterwanderung der sozialen Allianzen Gunnarrs, obwohl diese als extrem solide und strapazierfähig dargestellt werden. Trotz der Bemühungen einflußreicher Männer, die Krise zu konsolidieren, setzt sich die dramatische Entwicklung fort. Schließlich findet Gunnarr infolge der existentiellen Konflikte den Tod, die gemäß der Motivik der *Njáls saga* wesentlich durch die Initiativen seiner Ehefrau verursacht worden sind und bis zuletzt vorangetrieben werden. Von der Anlage des Akteurs und seines Netzwerkes her ist das Scheitern Gunnarrs, der in diesem Sinne fast schon als eine Art tragischer Held erscheint, nicht notwendig zu erwarten. Offenbar kostet ihn erst Hallgerðrs Beitrag das Leben, der an zentraler Stelle als von ihr (strategisch) provozierte Ohrfeige Gunnarrs geschildert wird und in der Konsequenz zu der bekannten Weigerung der Frau führt, Gunnarr eine Strähne ihres Haares auszuhändigen, die er im Kampf als Bogensehne einsetzen will.<sup>4</sup> Diese Ablehnung der Frau, dem Ehemann die erforderliche Hilfe zu leisten, wird als in sozialer Hinsicht destruktives Verhalten der Figur Hallgerðr bewertet, wie nach Gunnarrs Erschlagung die Kritik sämtlicher, direkt oder indirekt beteiligter Parteien beweist.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Vgl. Kapitel V, 2d.

<sup>2</sup> Vgl. *Grettis saga Ásmundarsonar* a. a. O., Kap 17, S. 49; vgl. *Die Geschichte von dem starken Grettir, dem Geächteten* a. a. O., Kap. 17, S. 40.

<sup>3</sup> Vgl. Kapitel V, 4, zu Hallgerðr.

<sup>4</sup> Vgl. *Brennu-Njáls saga* a. a. O., Kap. 77, S. 189; vgl. Kapitel V, 2b.

<sup>5</sup> Vgl. Kapitel V, 4.

Im Falle Gísli Súrsson in der *Gísli saga*<sup>1</sup> provoziert die - auf den ersten Blick - ebenfalls mangelnde weibliche Unterstützung, hier die scheinbar vorenthaltene Loyalität von Þórdís, der Schwester Gíslis, die Niederlage und den Tod des Heros.<sup>2</sup> Allerdings sind die Konflikte um Þórdís verglichen mit dem Beispiel der Hallgerðr gänzlich anders motiviert und basieren auf völlig anderen personellen Konstellationen. Folgende verwandtschaftliche Beziehungen und gesellschaftliche Grundlagen bestimmen die Abläufe in der *Gísli saga*:

Anders als sein Schwager, der Gode Þorgrímr Þorsteinsson (der Ehemann seiner Schwester Þórdís), verfügt Gísli über ein insgesamt eher begrenztes Netz verwandtschaftlicher Beziehungen. Þorgrímr hat den Status des alteingesessenen Isländers inne. Hinter ihm stehen sein traditions- und einflußreicher Clan und darüber hinaus ein breit gefächertes soziales Netzwerk, dessen genealogische Wurzeln und sozialen Bezugspunkte horizontal und vertikal in die Vergangenheit reichen und die ein bis zur erzählten Zeit der *Gísli saga* weit verzweigtes Solidarsystem hervorgebracht haben. Dagegen ist Gísli in der Position des relativ spät aus Norwegen gekommenen Einwanderers, der sich ein soziales Gefüge in der - bereits nahezu etablierten - isländischen Gesellschaft erst erschaffen muß.<sup>3</sup> Um es sukzessive aufbauen zu können, ist die Bewährung des Norwegers in der isländischen Gesellschaft erforderlich. Gísli muß sich einen guten Ruf in der isländischen Öffentlichkeit von Grund auf erwerben, während ein Mann wie der Gode Þorgrímr bereits aufgrund seiner Abstammung von der ersten Landnehmer-Generation über Potentiale verfügt, deren Qualität als *eigene* Fertigkeiten er natürlich unter Beweis zu stellen hat, aber die er doch, als traditionell bestehendes Renommee seiner Gruppe, im Vergleich zu Gísli, 'lediglich' bekräftigen muß und so bewahren kann.

In der *Gísli saga* stellt sich die Situation im einzelnen so dar: Nach dem Landkauf des Norwegers Súr und seiner Kinder im Haukadalsr und ihrer Ansiedlung auf dem Hof Sæból werden Beziehungen zu den einheimischen Nachbarn geknüpft. Die Einbeziehung der 'Fremden' in eine isländische Angelegenheit, bei der sie die Partei des Goden Þorgrímr unterstützen, kann auf der einen Seite als Integrationsversuch gelten, der die zuletzt angekommenen Norweger einbindet und damit auf die Befestigung des isländischen Kräftegleichgewichts zielt. Die Söhne (und die Tochter) Súrs fassen also zunehmend Fuß in Kreisen mächtiger Großbauern auf Island, sie werden als ernstzunehmende Allianzpartner und mithin als ebenbürtige Männer akzeptiert, was sich bei den Verschwägerungen manifestiert: Die 'Fremden' werden durch prestigereiche Ehen an das Isländische angeschlossen.<sup>4</sup> Þorkell Súrsson erhält Ásgerðr Þorbjarnardóttir zur Frau, Gísli Súrsson heiratet Auðr Vésteinsdóttir, und Þórdís Súrsdóttir wird die Ehefrau des Goden Þorgrímr Þorsteinsson.

<sup>1</sup> In der *Gísli saga* erscheint mir die Lage der Dinge in Gíslis letztem Kampf dagegen gleichsam umgekehrt: zwar führt das Verhalten von Gíslis Ehefrau Auðr ebenfalls zu dessen Tod - es wird aber, noch von ihm selber, als positiv bewertet (ganz anders als bei Hallgerðr).

<sup>2</sup> Vgl. hierzu Kapitel V, 2c und 2d; dabei werden erläutert: die 'Bettszene' und das direkte Eingreifen der Þórdís als nur vermeintlicher Tabubruch sowie das Schema 'latente Matrilinearität'.

<sup>3</sup> Vgl. P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1986, S. 248; er weist in ähnlichem Sinne, wenn auch weniger ausführlich, darauf hin: "the new immigrants ally themselves with a powerful family in the new land".

<sup>4</sup> Vgl. Kapitel V, 2d (mit einer Parallele).



Die Nachkommen Súrs nehmen damit bereits kurz nach ihrer Ankunft auf Island eine beachtliche renommierte Position im Gemeinwesen ein. Dabei zeigt sich aber auch die mit ihrer Integration einhergehende Störung der isländischen Balance darin, daß originär bestehende Allianzkonzepte konterkariert werden. So läßt sich erschließen, daß ursprünglich sicher die Verheiratung von Auðr Vésteinsdóttir mit dem Goden Þorgrímr vorgesehen war, und möglicherweise wäre eine Eheverbindung zwischen Ásgerðr und Vésteinn Vésteinsson gestiftet worden. Die drängenden Statusprobleme und die schwelenden Konflikte brechen danach entsprechend sukzessive auf. Die Prognose von Gestr inn spaki (Kapitel 6 der Saga), die vereitelte Blutsbrüderschaft (Kapitel 6) und das Streitgespräch der Frauen (Kapitel 9) können als die ersten Ankündigungen gelten,<sup>1</sup> auf die schließlich Auseinandersetzungen, Morde und Totschläge folgen.

Eine Parallele liefert das *Nibelungenlied* (worauf ich gleich noch näher eingehen werde). Hier bedeuten in ähnlichem Sinne die Werbung Sifrits aus Xanten um Kriemhilt und die folgende Allianz des burgundischen Königs und dessen Brüder mit dem 'Fremden', daß sich die Kräfteverhältnisse am Hof in Worms verändern,<sup>2</sup> was durch die stellvertretende Werbung Sifrits für Gúnthére um Prünhilt zusätzliche Dynamik gewinnt.<sup>3</sup> In dem Maße, in dem die Einheiratenden ihre Potentiale in der jeweiligen Gesellschaft beweisen und steigern, werden vormals hochgeschätzte Ehekandidaten oder bisher einflußreiche Repräsentanten mächtiger Gruppen brüskiert.

Umgekehrt stellt das Ehebündnis des einheimischen (Isländers) Þorgrímr mit der eingewanderten (Norwegerin) Þórdís Súrsdóttir nicht allein eine isländische Strategie für Integration zugunsten sozialer Balance dar, sondern zugleich für soziopolitische Konsolidierung im Interesse Þorgrímrs. Der Gode sichert sich unverzüglich die Koalition mit den vielversprechend erscheinenden, ihre sozial Potenz bezeugenden Einwanderern, und damit eine günstige Ausgangsposition im sich 'expansiv' formierenden Kräftesystem. Die Eheschließung des mächtigen Goden mit der aus einer angesehenen Sippe stammenden Norwegerin gewährleistet beiden Gruppen einen Zuwachs an Ehre und Status. Der alteingesessene Isländer Þorgrímr stellt durch die sozialen Aufstieg garantierende Heirat mit Þórdís - im Sinne der zu vertiefenden zentralen Idee bzw. Aussage der *Íslendingasögur* - eine Form dynastischer Anbindung an Norwegen her.<sup>4</sup> Offensichtlich ist in dieser Konstellation unerheblich, ob - oder daß - die Frau, in einer anzunehmenden isländischen Sicht, einen soziopolitischen und auch genealogischen 'Defekt' aufweist, da sie mit ihren männlichen Angehörigen aus Norwegen fliehen mußte, und, nicht zu vergessen, da sie (zu diesem relativ späten Zeitpunkt) eine *Nicht*-Isländerin ist. Ähnlich wie das Verhältnis eines Isländers mit einer 'echten' (genealogischen)

<sup>1</sup> Vgl. *Gísla saga Súrssonar* a. a. O., Kap. 6, S. 20 ff., und Kap. 9, S. 30 f.

<sup>2</sup> Hier sind grundsätzliche Unterschiede zwischen diesem burgundischen Hof und den typischen Gehöften im Saga-Sozialsystem zu beachten. Die Verhältnisse lassen sich aber wohl insofern vergleichen, als das *Nibelungenlied* in der Hinsicht von Territorialfürsten erzählt, die *Ísländersaga* von sich quasi aristokratisch verstehenden Großbauern.

<sup>3</sup> *Das Nibelungenlied* 1. Teil, Str. 333 f., S. 76, und Str. 421 ff., S. 94.

<sup>4</sup> S. o., Kapitel II, 7c; vgl. Kapitel V, 2c, auch zum Terminus Dynastie (und Genealogie).

Angehörigen eines (z. B.) norwegischen Aristokraten im Saga-Sozialsystem,<sup>1</sup> oder wie die Verbindung des Isländers etwa mit einer irischen Königstochter,<sup>2</sup> bedeutet offenbar auch das Bündnis des Isländers mit einer norwegischen Frau aus angesehener Sippe - die also vergleichsweise bloß 'quasi-aristokratisch' ist<sup>3</sup> - immateriellen bzw. materiellen Zuwachs. Er steigert mit der Gewinnung der Frau 'von außen' sein gesellschaftliches Ansehen im "Sagauniversum", und er sichert sich zudem die Rechte (zumindest an der Teilhabe) von Land, Besitz und der Potentiale seiner Verschwägerten, die durch die Frau in Island repräsentiert werden.<sup>4</sup>

-> Ausblick auf die kontinentalgermanische Heldendichtung: Das Nibelungenlied

Allerdings verursacht die Einheirat der in isländischer Perspektive (obgleich sozial potenten) norwegischen 'Fremden' oder "others"<sup>5</sup> Gísli und Þorkell in die isländische Gemeinschaft innergesellschaftliche Konflikte und Störungen der empfindlichen sozialen Balance von Ehre, Anerkennung, Einfluß und Rangordnung im isländischen Gemeinwesen bzw. Selbstverständnis (oder "we").<sup>6</sup> Diese Situation und die sie begründende Sozialstruktur erinnert wiederum an die zentralen Konstellationen im *Nibelungenlied*: Hier ist Sîfrit der 'sozial potente Fremde' aus Xanten in den Niederlanden, der am Hof des burgundischen Königs Gunther in Worms am Rhein,<sup>7</sup> einem Machtzentrum mit stabilen Bündnissen und kalkulierbaren Unterstützungen, weitestgehend allein steht und vor Ort nicht auf gewachsene Beziehungen zurückgreifen kann und sich statt dessen also auf die eigenen Fähigkeiten verlassen muß. Indessen verursachen gerade die mustergültigen sozialen Kompetenzen Sîfrits und dessen Eheschließung mit Kriemhilt, der Schwester des Königs, also gerade der Versuch einer Integration des von 'außen' kommenden kompetenten Mannes, die Störungen des gesellschaftlichen Gleichgewichts und die (zumindest drohenden) Veränderungen im soziopolitischen Machtgefüge.

<sup>1</sup> Vgl. etwa Kjartan, *Laxdøða saga* a. a. O., Kap. 43 ff., S. 131 ff.; oder Hrútr, *Brennu-Njáls saga* a. a. O., Kap. 6 ff., S. 20 ff.

<sup>2</sup> Vgl. z. B. Höskuldr und Melkorka, *Laxdøða saga* a. a. O., Kap. 13, S. 27 f.

<sup>3</sup> Vgl. Þorgrímur und Þórdís, *Gísla saga*, oder Egill und Ásgerðr, *Egils saga*. In manchen Fällen bedeutet die - in der im Saga-Sozialsystem offenbar als *hypogam* betrachtete - Verbindung mit der 'Aristokratin' den sozialen Aufstieg des Mannes auch dann, wenn sie lediglich der Idee nach Aristokratin ist, oder auch, wenn sie eine uneheliche Königs- oder Jarlstochter ist, oder aber wenn sie von dritter Seite geraubt und als Sklavin verkauft worden ist und dann nach Island kommt, wie beispielsweise Melkorka.

<sup>4</sup> S. o., Kapitel III, 3c; vgl. K. E. Müller a. a. O., 1984, etwa S. 38, S. 46, S. 56; dabei geht es darum, daß mit der exogamen Ehe und der Einbindung der Ehefrau in die Gruppe des Mannes dieser gewisse Rechte am Territorium und Besitz seiner Verschwägerten erhält.

<sup>5</sup> Vgl. dazu in allgemeiner Sicht K. Hastrup a. a. O., 1990, S. 83-102 (Defining a society: the Icelandic Freestate between two worlds), S. 86.

<sup>6</sup> Vgl. ebd., S. 86; vgl. etwa P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1986, S. 235-263 (zur *Gísla saga*).

<sup>7</sup> Vgl. *Das Nibelungenlied* 1. Teil, a. a. O., Str. 20, S. 11: "*Dô wuohs in Niderlanden / eins edelen küneges kint, / des vater der hiez Sigemunt, / sin muoter Sigelint, / in einer rîchen bürge, / wîten wol bekant, / nidene bî dem Rîne: / diu was ze Sântén genant*", und Str. 2.1 sowie Str. 6.1, S. 6 f.: "*in Bûrgonden ... (z)e Womez bî dem Rîne*".

-> Männliche und weibliche Initiativen zur todbringenden Aufspaltung reproduktiver Eheallianzen und soziale Konsequenzen

Die *Isländersagas* präsentieren außer den verschiedenen Möglichkeiten der Bildung von Allianzen auch eine Reihe von Spielarten bei ihrer Lösung. Nunmehr interessieren insbesondere die Varianten des letzteren Schemas und die aus Trennungen resultierenden Konflikte. Die Ehescheidung kann, wie eingangs erwähnt,<sup>1</sup> im besten Fall, sofern das Paar kinderlos ist,<sup>2</sup> durch die entsprechende (verbale, ritualisierte) Erklärung vor Zeugen vollzogen werden, wobei diese parallel dazu in den *Íslendingasögur* regelmäßig auch sinnbildlich kommuniziert wird. Als Elemente oder Gesten, die hierbei Bedeutung stiften, werden gewissermaßen 'Erkennungszeichen' der Beteiligten eingesetzt. So symbolisiert die Rückgabe von Besitztümern, von Waffen, sogar von Kindern oder selbst von Ehefrauen, die Trennung.<sup>3</sup> Umgekehrt können all diese 'Attribute', ob materielle Investitionen, Waffen, Kinder, verheiratete Töchter oder anderweitige Verwandte, auch zurückbeordert werden. Die Rückgabe oder aber Rückholung dieser 'Zeichen', die als Wertträger folglich zugleich als Bedeutungsträger präsent sind, wird gemäß der Norm praktiziert, wenn die Verschwägerten ihre Verpflichtungen nicht erfüllen können oder wollen, d. h. also dann, wenn sich der Ehekontrakt als sozial 'wertlos' erweist und somit überflüssig und unerwünscht wird.

Die Analyse des Beispiels der *Vápnfirðinga saga* vermag die sozialen Mechanismen und Intentionen sowie die auslösenden und begleitenden Faktoren bei der Etablierung von Allianzen und bei deren Lösung zu illustrieren:<sup>4</sup>

Die Saga berichtet von der langjährigen Freundschaft von (Brodd-)Helgi Þorgilsson und Geitir Lýtingsson, die die Männer durch ihre Verschwägerung festigen. Brodd-Helgi wird Geitirs Schwager, er heiratet dessen Schwester Halla Lýtingsdóttir. Die Allianz bewährt sich zunächst, bis die Ankunft eines Norwegers offensichtlich zu einer Störung dieses Gleichgewichtes führt. Dessen Erschlagung führt zur Frage der Verteilung seines Nachlasses und darüber zum Konflikt zwischen den Schwägern.

Die folgenden wechselseitigen, ihre Beziehung untergrabenden Beschuldigungen der Männer, daß der eine den anderen betrogen habe,<sup>5</sup> kommentiert Halla, die als Schwester bzw. Ehefrau mit den beiden Streitenden verbunden ist, zuerst nicht. Sie bleibt zunächst passiv. Als sich die Auseinandersetzung verschärft, in deren Verlauf Helgi, Hallas Ehemann, seinen Schwager Geitir, Hallas Bruder, für eine gravierende Schädigung und Ehrverletzung verantwortlich macht, unternimmt Halla einen vergleichsweise verhaltenen Versuch, die Situation zu konsolidieren (der sich aber letztlich als

<sup>1</sup> S. o., Kapitel III, 2c.

<sup>2</sup> S. o., Kapitel III, 3c.

<sup>3</sup> S. o., Kapitel V, 2a (mit Beispielen aus der *Njáls saga*, *Laxdøða saga* und *Gísla saga*).

<sup>4</sup> Vgl. *Vápnfirðinga saga* a. a. O., bes. Kap. 5 f., S. 32 ff.; vgl. *Die Geschichte von den Männern an der Waffenförde* a. a. O., Kap. 5, S. 23 ff.

<sup>5</sup> Vgl. *Vápnfirðinga saga* a. a. O., Kap. 5, S. 32; vgl. *Die Geschichte von den Männern an der Waffenförde* a. a. O., Kap. 5, S. 23.

nur vorgeblicher Versuch herausstellt, eine Einigung zu erzielen). Schließlich führt der Streit der Schwäger zur schwierigen und dabei symbolisch aussagekräftigen Distanzierung von Helgi und Halla. Diese Abkehr signalisiert den Bruch der männlichen Allianz und resultiert in der Erschlagung Brodd-Helgis.

Zunächst jedoch ergreift Halla also, deutlich zurückhaltend, die Initiative und erklärt ihrem Ehemann Helgi: "*Samfarar okkrar hafa lengi góðar verit, en ek kenni mjök vanheilsu, ok mun þér verða skömm forvista fyrir þúi þínu*".<sup>1</sup> Meines Erachtens beschwört die Ehefrau mit dieser Äußerung verklausuliert das Thema einer Trennung herauf und weist Helgi indirekt auf seine Verantwortung für den Schutz der Verbindung hin. Ihre Bemerkung indiziert wohl, daß Helgi mit der - kränkelnden - Frau nicht angemessen umgegangen sei.<sup>2</sup> Halla drückt hier, wie ich glaube, implizit den Vorwurf aus, Helgi habe sie als das Symbol seines Ehevertrages, d. h. die Repräsentantin seiner verschwägerten Lineage, nicht mit ausreichender Sorgfalt behandelt. Die Frau, und zeichenhaft die Solidarbeziehung, hat Schaden genommen, weil sich Helgi zunehmend arroganter zeigte. Die Erläuterung der Saga - "*þat var þá siðvenja at biðjask ór þúi í þær mundir*"<sup>3</sup> -, die sich zumal, gemessen am Kontext der Erzählung, als deutlich rationalisierende Aussage zu erkennen gibt, deckt dabei nur einen Teil des komplexen Sachverhaltes explizit erklärend ab.

Im einzelnen erweist sich außerdem, daß das vordergründig zaghafte Eingreifen Hallas auf ihren bislang passiven Bruder Geitir zielt und damit dem guten Ruf ihrer Abstammungsgruppe dient - zumal Geitirs Zurückhaltung im Streit mit Helgi längst die Kritik einflußreicher Personen hervorgerufen hat. Die Analyse verdeutlicht, daß die Frau die Situation völlig zutreffend einschätzt und mit ihrer Äußerung eine differenzierte (hier eine gleichsam indirekte weibliche *hvöt*-) Strategie verfolgt, die auf dem Normen- und Wertekodex bei Schwägerbeziehungen in der männlich bestimmten Gesellschaft basiert. Denn die Allianz von Brodd-Helgi und Geitir geht auf einen Kontrakt der beiden Männer zur wechselseitigen Unterstützung zurück, der gerade nicht Überheblichkeit auf der einen und Unterordnung auf der anderen Seite vorsieht. Doch die mit der Verschwägerung vereinbarte und verdeutlichte reziproke Solidarbeziehung 'krankt' inzwischen. Einerseits bewährt sich Helgi als Ehemann der Schwester und mithin als Schwager Geitirs nicht, da er auf seinen alleinigen Vorteil bedacht ist und so gewissermaßen das Potential, das ihm die Verschwägerten 'zu treuen Händen' übergeben haben - symbolisiert durch die Frau, d. h. Halla als Braut und Ehefrau -, 'verbraucht', wenn nicht sogar 'verschleißt'. Andererseits benimmt sich Geitir als Repräsentant seiner Lineage

<sup>1</sup> *Vápnfirðinga saga* a. a. O., Kap. 6, S. 36; vgl. *Die Geschichte von den Männern an der Waffenförde* a. a. O., Kap. 6, S. 25: "Wir sind lange gut miteinander ausgekommen. Aber ich fühle deutlich, daß ich krank bin; ich werde deiner Wirtschaft nicht mehr lange vorstehen können".

<sup>2</sup> Vgl. dazu *Droplaugarsona saga* a. a. O., S. 135-180; vgl. *Die Geschichte von den Söhnen der Droplaug* a. a. O., S. 103-137.

<sup>3</sup> *Vápnfirðinga saga* a. a. O., Kap. 6, S. 36; vgl. *Die Geschichte von den Männern an der Waffenförde* a. a. O., Kap. 6, S. 25: "Es war damals etwa ganz Übliches, daß Frauen sich aus der Wirtschaft losbaten". Allerdings beschränkt sich diese Äußerung wohl keineswegs allein auf die Frau, vgl. W. Baetke a. a. O., 1987, S. 51: "*biðjask ór þúi*" - "sich aus der Wirtschaft losbitten", und S. 429: "*í þær mundir*" - "in dieser Zeit", sowie S. 531: "*siðvenja*" - "Sitte, Brauch, Gewohnheit".

gemäß dem Verhaltenskodex im "Sagauniversum" nicht korrekt, da er sich nicht entschieden gegen die Anmaßung des Schwagers Helgi wehrt und bislang nicht einmal versucht hat, sich durchzusetzen gegen Helgi, der ihn fortwährend um die vereinbarte Loyalität betrügt.

Durch die Frau, deren Übergang in die Lineage von Brodd-Helgi den Ehekontrakt also symbolisch ausdrückte, wird auch nun wieder der aktuelle Konflikt zeichenhaft ins Bild gesetzt, indem Halla ihr Befinden - analog zur angespannten Beziehung - als 'angegriffen' beschreibt. Die Frau, ursprünglich per se positives Symbol für die männliche Allianz, verliert folglich in gleichem Maß ihre intakte Gesundheit und ihren sozialen Wert, wie die Loyalität der Schwäger unterwandert wird. Sie geht entsprechend als Funktion, d. h. als Zeichen für den Kontrakt, dem Ende entgegen.

Die Erklärung Hallas, mit der sie unmittelbar auf ihren gesundheitlichen und mittelbar auf ihren sozialen 'Wertverlust' hinweist,<sup>1</sup> bedeutet im Sinne dieser Argumentation zum einen, daß der Bruder Geitir herausgefordert wird, auf die der gemeinsamen Abstammungslinie durch Helgi entstehenden Schäden zu reagieren. Er wird somit angehalten, sich gegen die mangelnde Fürsorge Helgis für die Ehefrau, d. h. im übertragenen Sinne gegen dessen mangelnde Sorgfalt hinsichtlich des Bündnisses, zu wehren. Zum anderen beweist Halla, indem sie die Problematik zunächst relativ neutral, fast gleichmütig und indirekt thematisiert, durchaus zugleich - auch stellvertretend für ihre Lineage - ihre der Norm nach erforderliche Loyalität gegenüber ihrem Ehemann.<sup>2</sup>

Auch wenn die - verbale - Intervention der Frau folglich gleichermaßen ihren nächsten genealogischen und affinalen Verwandten betrifft, zielt sie keineswegs einfach, wie man vielleicht meinen könnte, auf einen Ausgleich. Mit der Ankündigung ihres möglichen (hier angedeuteten physischen) 'Rückzuges', den sie stellvertretend für ihre Lineage antreten könnte, wenn sie an einer - gegenüber Helgis Seite konzilianter, aber zugleich für die eigene Seite auch ehrenrührigen - Form der Allianzlösung interessiert wäre, wird also weniger die Konsolidierung der Krise, sondern letztlich die Provokation auch Helgis (aber schließlich vor allem Geitirs, wie noch erläutert wird) angestrebt. Hallas öffentlicher Hinweis auf ihr 'Kränkeln', mithin auf ihren 'Wertverlust', mit dem sie ihren Ehemann quasi offiziell über eine verminderte Loyalität in der Allianz auch von seiten ihrer Partei - d. h. nun nicht mehr nur von Helgis Seite - informiert, könnte wohl als eine mehr oder weniger indirekte Aufforderung Helgis zur Scheidung aufgefaßt werden. Halla scheint hier zu evozieren - und insofern den schwelenden Konflikt geradezu hintergründig zu schüren -, daß sich Helgi, hielte er die Verbindung aufrecht, dem schmähhlichen Vorwurf aussetzte, eine Partie gemacht zu haben, die mehr und mehr an Wert verliert und entsprechend immer weniger Unterstützung bietet. Diese Implikationen dürften umgekehrt zugleich an die Ehre des Bruders Geitir appellieren (wie noch zu verdeutlichen ist), der damit sicherlich seine soziale Potenz angegriffen sieht.

<sup>1</sup> S. o., Kapitel IV, 2 (zur Formulierung 'sozialer Wert' der Frau).

<sup>2</sup> S. o., Kapitel II, 2; hier wird das entsprechende *männliche* Verhalten bei Überschneidungen sozialer Verpflichtungen am Beispiel des Þorgisl Arason erläutert.

Zunächst ist jedoch Helgi an der Reihe, zu reagieren. Er bekräftigt ausdrücklich, aber, wie sich zeigen soll, letztlich unzuverlässig, sein Interesse am Fortbestehen der Ehe: "*Ek þykkjumk vel kvángaðr, ok ætla ek at una þessu, meðan okkart líf vinnsk*".<sup>1</sup> Dann aber folgt Helgi wenig später der Einladung der jungen Witwe Þorgerðr silfra Þorvaldsdóttir, die den Hof in der Nachbarschaft Helgis gemeinsam mit ihrem Bruder Kolfinnr (Þorvaldsson) betreibt. Der Konflikt gewinnt mit einer neuen Konstellation weitere Eigendynamik, da Helgi - nun ohne Rücksicht auf bestehende, wenn auch schwierige Verpflichtungen - eine neue Allianz in die Wege leitet und seine "Verlobung" mit der dies ebenfalls vorantreibenden Witwe bekanntgibt.<sup>2</sup>

Halla kommentiert diese neue Situation 'trocken' mit den Worten: "*Þat þykki þér eigi of brátt*".<sup>3</sup>

Helgi hat also offenbar auf die Andeutungen Hallas, die sich infolge der durch sie direkt ausgelösten Maßnahmen bzw. Ereignisse zweifelsfrei als weibliche Initiative und Intention erweisen, außerordentlich schnell reagiert - und dabei einen Tabubruch begangen. Grundsätzlich ist zwar die Trennung von einem indisponierten Partner legitim - auf das wohl als segmentäre Gesellschaft dargestellte "Sagauniversum" bezogen zumal dann, wenn die (weitere) Reproduktion von Nachkommen unmöglich (geworden) ist.<sup>4</sup> Dabei muß jedoch die Ehescheidung erklärt worden sein (man denke beispielsweise an die diskutierte Situation um Guðrún und Þórðr),<sup>5</sup> bevor eine neue Ehe rechtskräftig geschlossen werden kann. Helgi indessen holt die neue zukünftige Ehefrau in sein Haus - deren Status mithin insofern notwendig illegitim ist, als die noch bestehende affinale Allianz nicht gelöst worden ist. Ganz im Gegenteil hatte Helgi den Kontrakt zuvor, mit welchen Hintergedanken auch immer, expressis verbis bekräftigt. Und tatsächlich kann, wie es zu vertiefen gilt, eine Scheidung in dieser Konstellation nicht ohne weiteres stattfinden, weil das Ehepaar einen gemeinsamen Sohn hat, Bjarni Brodd-Helgason.<sup>6</sup>

Sowohl Hallas durchaus sarkastischer Kommentar dazu, daß und wie Helgi ihre Position öffentlich und offiziell auf die Funktion als 'wertloses Symbol' reduziert, als auch die Dreistigkeit seiner Aktion, die eine drastische Geringschätzung der Verbindung mit der Gruppe Geitirs illustriert, müssen Geitir nun zwingend

<sup>1</sup> *Vápnfirðinga saga* a. a. O., Kap. 6, S. 36; vgl. *Die Geschichte von den Männern an der Waffenförde* a.a.O., Kap. 6, S. 25: "Ich glaube eine gute Frau zu haben und hoffe, mich ihrer zu erfreuen, solange wir beide leben".

<sup>2</sup> Vgl. *Vápnfirðinga saga* a. a. O., Kap. 6, S. 36: zu Helgi heißt es, "*at hann fastnaði sér Þorgerði silfru*"; vgl. *Die Geschichte von den Männern an der Waffenförde* a. a. O., Kap. 6, S. 26: "daß er sich mit Thorgerd der Silbernen öffentlich verlobte". Die erzählerischen Signale, daß Þorgerðr ihm einen 'ehrenvollen' Empfang bereitet, ihm den Platz im Hochsitz bietet und sich mit ihm unterhält, führen dazu, daß die zuletzt öffentlich ausgesprochene *Verlobung* ein mit dem Sagastil vertrautes Publikum kaum überrascht.

<sup>3</sup> *Vápnfirðinga saga* a. a. O., Kap. 6, S. 36; vgl. *Die Geschichte von den Männern an der Waffenförde* a.a.O., Kap. 6, S. 26: "Das nenne ich nicht übereilt".

<sup>4</sup> S. o., Kapitel III, 3c; ist es einem Paar unmöglich, Nachkommen zu zeugen, so gilt dies als Scheidungsgrund, und zwar regelmäßig im segmentären Kontext, aber auch im Saga-Sozialsystem, etwa in der *Njáls saga* (zwischen Hrútr und Unnr, worauf ich im Folgenden zurückkomme).

<sup>5</sup> S. o., Kapitel III, 4a, und Kapitel V, 2a.

<sup>6</sup> S. o., im Vorigen (Kapitel V, 2b).

aufbringen. Hinzu kommen weitere Aspekte der Provokation Helgis gegen den bislang zögerlichen Geitir: Im Zusammenhang mit der Übersiedlung seiner 'Verlobten' Þorgerðr bittet Helgi seine Ehefrau Halla, ihre Abreise - die unter den gegebenen Bedingungen einem demütigenden 'Hinauswurf' gleichkommt - bis zu seiner Rückkehr mit der neuen Frau aufzuschieben. Die öffentliche Meinung äußert sich kritisch über das Verhalten Helgis und positiv über Halla: "*Þegar spurðusk þessi tíðendi um heraðit, ok lagðisk illr rómr á, því at Halla var vinsæl af öllum mönnum*".<sup>1</sup> Indem Halla auf das Anliegen eingeht, ihren Aufbruch bis zur Ankunft der Konkurrentin zu verzögern, erweist sie sich nur vermeintlich als (wie man meinen könnte) naiv, als sozial inkompetent. Vielmehr bedeutet die aus der Situation resultierende Ehrverletzung ihrer Angehörigen eine weitere Herausforderung Geitirs. Will er sich auf der Skala männlicher sozialer Werte nicht disqualifizieren, *muß* endlich er die Interessen seiner Partei gegen Helgi geltend machen.

Die *Vápnfirðinga saga* setzt zunächst einen buchstäblich 'gegengleichen', gewissermaßen antiproportionalen Ablauf in Szene, der die Verschiebung des Beziehungsmusters nicht nur illustriert, sondern die Thematik durch eine erzählerische Raffinesse im Rückgriff auf die örtlichen Gegebenheiten geradezu symbolisiert: Kaum sitzt Halla, begleitet von Boten ihrer Brüder, im Sattel, um Helgis Gehört zu verlassen, kommt ihr Bruder Geitir von weitem in Sicht, der in Richtung dieses Hofes reitet. Das Zeichen für den Kontrakt der Schwäger schwindet nun also sukzessive aus dem Blickfeld, und je weiter sich das weibliche 'Symbol' (und mit ihm zeichenhaft die Solidarbeziehung) entfernt, desto näher kommt Geitir dem bisherigen Partner des problematischen Bündnisses. Er beabsichtigt, als Repräsentant seiner Verwandtengruppe die bis dato eher gleichnishafte Trennung nunmehr tatsächlich zu vollziehen, indem er nach der Frau auch die (weiteren) Investitionen seiner Lineage aus Helgis Hauswesen abziehen will. Zu diesem Zeitpunkt hat Halla lediglich ihre 'Wertsachen' ("*gripi sína*"<sup>2</sup>) an sich genommen, die offenkundig als *Mitgift* der Frau aufzufassen sind und - als Form des Eigentums, das innerhalb ihrer Abstammungsgruppe weitergegeben, aber nicht an Dritte übertragen wird,<sup>3</sup> anders als der *Brautpreis* - der im affinalen Kontext keine soziale Funktion im weiteren Sinne hat.<sup>4</sup> Helgis demonstratives Desinteresse an Hallas Aufbruch

<sup>1</sup> *Vápnfirðinga saga* a. a. O., Kap. 6, S. 36 f.; vgl. *Die Geschichte von den Männern an der Waffenförde* a. a. O., Kap. 6, S. 26: "Das Ereignis wurde bald bekannt in der Gegend, und man redete übel davon, denn Halla war allgemein beliebt".

<sup>2</sup> *Vápnfirðinga saga* a. a. O., Kap. 6, S. 37.

<sup>3</sup> Vgl. erneut, zur Vergegenwärtigung, W. Baetke a. a. O., 1987, S. 429: "*mundr* m." - "Summe, die der Bräutigam für die Braut zahlen muß (geht nach der Hochzeit in das Eigentum der Braut über, daher auch) Brautgabe".

<sup>4</sup> Vgl. abermals K. Hastrup a. a. O., 1990, S. 44-58 (Kinship in medieval Iceland), S. 53; sie umschreibt die *heimanfylgja* als den Besitz, der die Braut von zu Hause begleite und "not societies concern" sei, im Unterschied zum *mundr*, dem Brautpreis. Ich zitiere dazu wieder U. Wesel a. a. O., 1994, S. 134: "Im Gegensatz zur Mitgift, oder Aussteuer, die ein Individualgeschäft ist, ein Geschäft zwischen einzelnen Personen, dem Vater der Frau und ihrem Mann, wird mit dem Brautpreis lineage-Eigentum, kollektives Eigentum, übertragen. Von einer lineage an die andere. Die Mitgift ist die Übertragung von Privateigentum, die Auszahlung einer vorweggenommenen Erbschaft der Tochter. (...) Die Mitgift dient ihrer materiellen Sicherung, was in lineage-Gesellschaften mit kollektiver Wirtschaft nicht notwendig ist".

illustriert dabei nicht nur, daß ihm hier kein materieller oder ethischer Schaden entsteht, sondern auch, daß er der Allianz geringen Wert beimißt.

Nun indiziert jedoch die Zeichenhaftigkeit der Szene scheinbar, aber gemessen an den Tatbeständen nur fälschlicherweise - und dabei wohl von Helgi kalkuliert, wie seine unbeeindruckte Reaktion auf Geitirs Rückforderung der von Halla bei der Heirat eingebrachten Güter nahelegt - die *von ihrer Lineage initiierte* Rückholung der Frau, mithin die (vermeintlich) von Geitir eingeleitete Lösung der Allianz. *Dieser* Situation, in der die Verantwortung bei Geitirs Partei läge, entspräche auch Helgis Antwort auf Geitirs Anspruch. Dieser fordert das Vermögen zurück, das zusammen mit Halla in Helgis Hof investiert worden ist. Helgis Auffassung dürfte hingegen auf die folgende Prämisse zurückzuführen sein: "Verläßt eine Frau ihren Mann, dann braucht der Brautpreis nicht zurückgezahlt werden, wenn sie schon Kinder (in diesem Fall Bjarni, mb) geboren hat, die in der lineage des Mannes bleiben".<sup>1</sup> Mit dieser Voraussetzung korrespondiert wohl auch Helgis Bemerkung, daß Halla durchaus die Möglichkeit habe, jederzeit zurückkehren. Das ist im Sinne der Rationalität im Saga-Sozialsystem freilich wegen der drastisch verletzten Ehre der Gruppe um Geitir ebenso unmöglich wie wegen der bisherigen provokanten Angriffe Helgis, zu denen auch diese entstellte Auslegung der Tatsachen wieder gehört. Doch trotz aller Affronts zieht Geitir ohne positives Ergebnis wieder ab, ohne die seine Lineage herabsetzende Verbindung Helgis zur Witwe Þorgerðr (die nun neben der Allianz Geitirs und Helgis besteht) auch nur erwähnt, geschweige denn vergolten zu haben.

Daraufhin verhöhnt Halla - hier also von weiblicher Seite und, anders als ihr Bruder, idealtypisch gemäß dem Verhaltenskodex - Geitirs Vorgehen als 'unüberlegt'. Sie polemisiert, daß Helgi den Verlust ihrer Güter nicht gut finden werde, und sie bemerkt, wohl sarkastisch, daß Geitir das Vermögen ihrer Verwandten Helgi als Darlehen überlassen könnte. Diesen nach meiner Auffassung überspitzten, für sie und ihre Verwandten ehrenrührigen Vorschlag deute ich als Bestandteil der psychologisch wirksamen weiblichen Strategie: Halla führt ihrem Bruder die Dominanz (Brodd-) Helgis provokativ vor Augen und trifft die empfindlichste Stelle der Psyche aller Protagonisten im "Sagauniversum", das Ehrgefühl - hier (exemplarisch) Geitirs. Diese Variante der weiblichen *hvöt* bleibt nun eindeutig nicht ohne Wirkung, denn Geitir reagiert diesmal ohne Zögern: "*Sé ek, (...) hversu þetta mál horfir. Þykki mér þvá fremst allrar svívirðingar leitast, ef þú ríðr félaus ór hans garði*".<sup>2</sup> Aber auch bei dieser zweiten offiziellen Forderung einer Rückzahlung bleibt der Erfolg für Geitir aus. Das gilt außerdem für die von Geitir beabsichtigte und von Helgi vereitelte Klage in der Angelegenheit erst beim *þing* und dann beim *alþingi*. Nach weiteren Schädigungen Geitirs durch Helgi kommentiert die Saga, daß

<sup>1</sup> U. Wesel a. a. O., 1994, S. 135; in diesem Sinne ist die Funktion des Brautpreises eindeutig: "Es geht um die Nachkommen"; dazu betont er, S. 92 f., daß der Brautpreis nicht für die Frau gezahlt werde: "Er ist ein Ausgleich für den Verlust an Arbeitskraft und Kindern, den die Familie der Frau regelmäßig erleidet. Außerdem ist er ein Mittel zum Ausgleich ökonomischer Unterschiede".

<sup>2</sup> *Vápnfirðinga saga* a. a. O., Kap. 6, S. 37; vgl. *Die Geschichte von den Männern an der Waffenförde* a. a. O., Kap. 6, S. 26: "'Ich sehe,' sagte Geitir, 'worauf es hinausläuft; es ist so recht auf unsere Schmach angelegt, wenn du ohne das Geld aus seinem Hof reitest'".



jener in keiner Sache von diesem sein Recht bekam, "at engu máli fekk Geitir jöfnuð af Helga".<sup>1</sup>

Im Zuge der Verschärfung des Konfliktes ergreift Halla, die das Geschehen nach meiner Auffassung inzwischen mehrmals indirekt, aber doch faktisch beeinflußt hat, erneut die Initiative. Sie nutzt die Abwesenheit ihres Bruders, um Helgi einzuladen. Nach freundlicher Begrüßung entspricht Helgi Hallas Bitte, "at hann skyldi sjá meinit",<sup>2</sup> daß er also ihr körperliches Leiden ansehen solle. Auch hier wieder hat der Schaden, von dem die Frau spricht, Verweischarakter. Er dürfte die durch mangelnde Sorgfalt des Bündnispartners verursachte physische Beschädigung des 'Allianz-Symbols' und mithin die soziale Schädigung der Gruppe, die dieses 'Symbol' bereitgestellt hat, versinnbildlichen. Indem Helgi der Aufforderung Hallas folgt und, in dieser Szene offenbar mit guten Absichten, (buchstäblich) Hand an die Frau - genauer, an seine Ehefrau - legt und die Krankheit zu behandeln versucht,<sup>3</sup> nimmt er sich also des Problems an und übernimmt damit, für die physische Infektion der Frau und im übertragenen Sinne für den sozialen Defekt der Frau und ihrer Angehörigen, Verantwortung. In dieser symbolisch komplexen und von der Frau offensichtlich nicht zuletzt, wie der weitere Verlauf bezeugen wird, aus taktischen Gründen herbeigeführten Situation, in der Helgi also - durch seine 'Heilbehandlung' Hallas - aktiv und zudem öffentlich am Hof Geitirs eine Verpflichtung eingeht, bittet sie ihn um weitere Fürsorge, die er jedoch nicht erbringt. In dieser Lage darf nun nicht vergessen werden, daß eine offizielle Lösung des Ehekontraktes *nicht* stattgefunden hat, und daß sehr wohl gemeinsame Kinder existieren, die den genealogischen Konnex zwischen beiden Gruppen bilden. Nachdem Helgi zunächst offenbar spontan und dabei unüberlegt gehandelt hat, weil er sich der (über sich hinausweisenden) 'Beschwerden' Hallas annahm, schlägt er ihre Bitte, er möge über Nacht bleiben, aber aus - um nicht zeichenhaft neuerlich die verbindliche Beziehung mit den entsprechenden reziproken Pflichten zu bekräftigen.<sup>4</sup> Eine verspätete Vorsichtsmaßnahme, möchte man im Blick auf die Komplexität der symbolischen Konstellationen in dieser Szene meinen, die Halla meiner Argumentation nach strategisch inszeniert. Sie insistiert hier auch nicht weiter auf Schutz und Pflege Helgis, "(e)igi þarf nú at biðja þik hÉrvistar",<sup>5</sup> sondern prophezeit ihm Schwierigkeiten: "Þú munt nú mjök lokit hafa verkum, ok get ek, at fæstir munu lúka við sína konur svá sem þú munt við mik".<sup>6</sup>

<sup>1</sup> *Vápnfirðinga saga* a. a. O., Kap. 8, S. 43; vgl. *Die Geschichte von den Männern an der Waffenförde* a.a.O., Kap. 8, S. 31.

<sup>2</sup> *Vápnfirðinga saga* a. a. O., Kap. 9, S. 44; vgl. *Die Geschichte von den Männern an der Waffenförde* a.a.O., Kap. 9, S. 31: "er möge das Übel einmal ansehen, an dem sie litt".

<sup>3</sup> Vgl. *Vápnfirðinga saga* a. a. O., Kap. 9, S. 44: "Hann hleypir út vatni miklu ór sullinum, ok varð hon máttlítill eptir þetta"; vgl. *Die Geschichte von den Männern an der Waffenförde* a. a. O., Kap. 9, S. 31: "Er drückte an dem Geschwür, und es kam viel Wasser heraus; sie wurde ganz schwach davon".

<sup>4</sup> S. o., Kapitel IV, 2, und vgl. Kapitel V, 4, zum Beispiel der Sigríð in der legendarischen *Königssaga* von Ólaf hins helga.

<sup>5</sup> *Vápnfirðinga saga* a. a. O., Kap. 9, S. 44; vgl. *Die Geschichte von den Männern an der Waffenförde* a.a.O., Kap. 9, S. 31: "Länger zu bitten, wäre unnützlich".

<sup>6</sup> *Vápnfirðinga saga* a. a. O., Kap. 9, S. 44; vgl. *Die Geschichte von den Männern an der Waffenförde* a.a.O., Kap. 9, S. 31: "Du glaubst jetzt frei zu sein und alles erledigt zu haben. Aber es wird nicht viele geben, die ein solches Ende mit ihren Frauen machen wie Du mit mir".

Brodd-Helgi verläßt danach das Gehöft, konsequenterweise und aus gutem Grund (im Sinne der Rationalität der Sagas) mit einer 'unguten Vorahnung': "*Brodd-Helgi fór heim ok unði illa við sinn hlut*".<sup>1</sup> Und in der Tat, als Geitir nach Hause zurückkehrt, ist Halla nicht mehr am Leben. Hier wird, folgt man der Symbolik der Saga, der Tod Hallas dargestellt als direkte Folge von Helgis Anwesenheit und Behandlung, und auch von dessen Ablehnung weiterer Fürsorge. Dadurch spitzt sich die Lage weiter zu. Aber es verschlechtert sich nicht nur die Beziehung zwischen Geitir und Helgi, sondern Beziehungen ändern außerdem ihre Vorzeichen, jetzt allerdings zum Vorteil Geitirs: Der Gode Guðmundr inn ríki, der sich mit Helgi wegen dessen Arroganz überworfen hat, unterstützt nun, wenn auch sicherlich nicht uneigennützig, gemeinsam mit seinen *þingmenn* Geitir.<sup>2</sup> Guðmundrs Provokationen Geitirs richten sich dabei gegen den noch immer und auf Kosten Geitirs mächtiger werdenden Helgi und führen schließlich zur erfolgreichen Rache Geitirs an Helgi für die materiellen wie immateriellen Schädigungen.

Nach Geitirs Erschlagung von (Brodd-)Helgi erzielt Guðmundr inn ríki, der also letztlich mit beiden Seiten verbundene Gode, als Mediator einen Vergleich. Der Sohn von Brodd-Helgi und Halla, Bjarni Brodd-Helgason, erhält eine hohe Geldsumme, und zudem werden Männer um Geitir geächtet. Schließlich nimmt Bjarni dennoch Vatterrache, indem er Geitirs jungen Sohn Tjörvi inn mikli erschlägt. Þorgerðr, die zweite, wohl illegitime Frau Helgis (explizit als Bjarnis Stiefmutter, "*stjúpmóðir*", bezeichnet),<sup>3</sup> äußert, diese Rache sei besser als nichts: "*Betra er þat en ekki*".<sup>4</sup> Eine nur vordergründig relativ positive Aussage, die auch hier wieder zugleich als Provokation wirkt. Denn die Frau signalisiert durchaus eine Geringschätzung der Tat, die keineswegs einen reziproken Ausgleich darstellt; die Erschlagung eines Jungen vermag die Tötung eines gestandenen und mächtigen Mannes wie Brodd-Helgi nicht zu kompensieren.

<sup>1</sup> *Vápnfirðinga saga* a. a. O., Kap. 9, S. 44; vgl. *Die Geschichte von den Männern an der Waffenförde* a.a.O., Kap. 9, S. 31: "Brodd-Helgi ritt heim nach Hof, und die Sache gefiel ihm nicht".

<sup>2</sup> Vgl. *Vápnfirðinga saga* a. a. O., Kap. 10 ff., S. 44 ff.; vgl. *Die Geschichte von den Männern an der Waffenförde* a. a. O., Kap. 10 ff., S. 32 ff.

<sup>3</sup> *Vápnfirðinga saga* a. a. O., Kap. 14, S. 51; diese vergleichsweise 'moderner' erscheinende Bezeichnung Þorgerðrs als "*stjúpmóðir*" stellt, soweit ich sehe, einen Sonderfall in den *Isländersagas* dar; das gilt ebenso für die Vertreibung dieser Frau vom Gehöft, die Bjarni Brodd-Helgason veranlaßt (worauf ich noch zu sprechen komme). Dabei mutet bereits das frühere Vorgehen Brodd-Helgis als eine Ausnahme an, weil er als verheirateter Mann, selbst wenn seine Ehe problematisch ist, eine weitere offizielle "Verlobung" eingeht, ohne die Scheidung auszusprechen oder eine Trennung auch nur anzusprechen. Er holt die betreffende ('neue') Frau, Þorgerðr, zu sich und weist die ('bisherige') Ehefrau, Halla, mehr oder weniger subtil ab. Man könnte in bezug auf die Verbindung zwischen Helgi und der Witwe Þorgerðr den Eindruck gewinnen - ohne daß dies hier vertieft oder gar 'entschieden' werden kann -, daß eine Art von "Friedelehe" thematisiert wird. Vgl. nicht zu diesem, aber zu anderen Beispielen Else Ebel: Der Konkubinat nach altwestnorwegischen Quellen. Philologische Studien zur sogenannten "Friedelehe". Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde, Bd. 8, hg. v. Hrch. Beck u. a., Berlin/ New York 1993. Ich verweise an dieser Stelle auf die fundierten und kritischen Ausführungen zum Thema von Michael Borgolte: Mehr als eine muß es sein. Andrea Esymol fragt nach den Konkubinen im Mittelalter. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, o. Nr., 10.6.2002, S. 49; bei diesem Artikel handelt es sich um eine Rezension über Andrea Esymol: "Geliebte oder Ehefrau?". Konkubinen im frühen Mittelalter, Köln/Weimar/Wien 2002; den Hinweis darauf verdanke ich Ernst E. Metzner. Vgl. hierzu im weiteren Kapitel V, 2c, und bes. Kapitel V, 3; s. o., Kapitel IV, 2 (zu dem besagten Beispiel der Sigríð en storraða).

<sup>4</sup> *Vápnfirðinga saga* a. a. O., Kap. 14, S. 51; vgl. *Die Geschichte von den Männern an der Waffenförde* a.a.O., Kap. 13, S. 36.

Allerdings erlauben die - wenn auch in kleinstem Umfang verübte - männlichen Rache und die - bis dahin zu vernachlässigenden - weiblichen Provokationen, daß die vormaligen Gegner einander, man möchte meinen 'probehalber', gegenseitig einladen, um so die Stabilität des Friedens zu demonstrieren und diesen weiter zu festigen.<sup>1</sup> Die Balance scheint wiederhergestellt - zumal, als Geitir (als vormaliger Gegner) bei der Vereinbarung der Ehe zwischen Bjarni Brodd-Helgason und Rannveig, der Tochter von Þorgeirr Eiríkssonar, vermittelt.<sup>2</sup>

Die von den Männern herbeigeführte Situation scheint also tragfähig und ausgewogen zu sein. Der Umstand, daß allein die Tötung eines Jungen aus der Sippe Geitirs für diese Konsolidierung auch in der Sicht der männlichen Angehörigen der Partei Helgis ausreicht, liegt wohl in den zahlreichen, von Helgi bis zu seinem Tod verursachten Beeinträchtigungen Geitirs begründet. Sämtliche Schädigungen, darunter nicht zuletzt die Helgi zugeschriebene Verantwortung für den Tod von Geitirs Schwester Halla, müssen in Rechnung gestellt werden und legitimieren insgesamt als Kompensation die Erschlagung (Brodd-) Helgis. Die Tötung von Geitirs Sohn Tjörvi inn mikli stellt in diesem Sinne nur eher eine 'Geste' dar, die einerseits auf der Skala sozialer Ränge und Wertigkeiten nicht wirklich ins Gewicht fällt (die Positionen von Helgi und Tjörvi sind nicht im entferntesten gleichwertig), die also die Ehre der Gruppe Geitirs zu diesem Zeitpunkt im Prinzip unangetastet läßt, aber andererseits die Ehre des Sohnes des Getöteten unter Beweis stellt und wiederherstellt.

Die 'soziale Mutter' Þorgerðr indessen torpediert die von den Männern restituierte Balance, die durch die besagte Heirat endlich bekräftigt zu sein schien. Sie provoziert Bjarni, Brodd-Helgis Sohn, durch ihre *hvöt*, die sie mittels eines "bloody token"<sup>3</sup> zeichenhaft und wortlos zum Ausdruck bringt: Þorgerðr übergibt Bjarni auf dessen Bitte hin eine Decke - er benötigt sie als Wetterschutz für den Ritt zum *þing*, weil es stark schneit -, aus der, als er sie entfaltet, Blut tropft. Bjarni reagiert zornig und verflucht sie unter anderem als erbärmlichste, niederträchtigste aller Frauen: "*Sel þú allra kvenna örm[ust]*".<sup>4</sup> Bjarni ist infolge der weiblichen *hvöt* - in typischer Weise, wie sich immer deutlicher abzeichnet - gezwungen, die Initiative zu ergreifen, will er sich nicht dem Vorwurf aussetzen, die Vaternache aus Feigheit und Inkompetenz zu unterlassen. Er muß nun den Tabubruch begehen, seinen Ziehvater und Mutterbruder, dem er ein Höchstmaß an Loyalität schuldet, zu töten.<sup>5</sup> Er reitet also, begleitet von Þorgerðrs Bruder Kolfinnr (seinem 'Stiefmutterbruder') und ausgerüstet mit einer Handaxt, zur Zusammenkunft der Männer, um sich bei dieser Gelegenheit an seinem Ziehvater zu rächen. Der Loyalitätskonflikt Bjarnis

<sup>1</sup> Vgl. *Vápnfirðinga saga* a. a. O., Kap. 14, S. 51.

<sup>2</sup> Vgl. ebd., Kap. 14, S. 51.

<sup>3</sup> S. o., Kapitel I, 2, auch Kapitel I, 4, sowie Kapitel V, 2a und 2c (mit weiteren Beispielen).

<sup>4</sup> *Vápnfirðinga saga* a. a. O., Kap. 14, S. 52 (der Wortlaut dieser Textpassage ist, wie anhand des Zitates zu erkennen, in der Ausgabe fragmentarisch wiedergegeben); vgl. *Die Geschichte von den Männern an der Waffenförde* a. a. O., Kap. 14, S. 36 f. Vgl. W. Baetke a. a. O., 1987, S. 24: "*armr*, adj."

<sup>5</sup> Vgl. *Vápnfirðinga saga* a. a. O., Kap. 3, S. 27; vgl. *Die Geschichte von den Männern an der Waffenförde* a. a. O., Kap. 3, S. 19. S. o., Kapitel III, 3b (zur Bindung von Ziehsohn und Ziehvater) und Kapitel III, 4a (zur Funktion des Mutterbruders).

wird in Szene gesetzt zum einen durch dessen Einsilbigkeit gegenüber den sozial Verwandten. Geitir vermag dieses Verhalten seines Ziehsohnes (nicht zuletzt auf der Basis des kollektiven Verhaltenskodex) mindestens in seiner Tendenz zu deuten als Irritation Bjarnis. Bjarni attackiert Geitir schließlich mit der Axt, gezwungenermaßen, und der Zwangscharakter der Tat wird dadurch zum Ausdruck gebracht, daß Bjarni die Tat ausdrücklich sofort bedauert und den Kopf des sterbenden Geitir sogleich in seinen Schoß bettet.<sup>1</sup> Darüber hinaus verweist er, zum Gehöft zurückgekehrt, Þorgerðr silfra des Hauses. Insgesamt wird dadurch der Frau die Hauptverantwortung für die allgemein mißbilligte, die Norm brechende Rache gegen Geitir zugeschrieben.

Mit Bjarnis Erschlagung Geitirs ist das fragile Gleichgewicht erneut nachhaltig gestört. Die Öffentlichkeit kritisiert die als 'unmännlich', "*ómannligt*",<sup>2</sup> bewertete Tat Bjarnis, und in diesem Fall wird kein materieller Ausgleich angestrebt. Das zentrale Problem für die Gemeinschaft dürften die mit dieser Aktion mobilisierten Überschneidungen der Loyalitätspflichten im sozialen Gesamtnetzwerk sein.<sup>3</sup> Die *Vápnfirðinga saga* selbst thematisiert das Faktum der komplexen Netzwerkbeziehungen und berichtet, daß man das aktuell bevorstehende *þing* ausfallen läßt, und zwar explizit wegen der enormen Schwierigkeiten, die aus der Tat Bjarnis resultieren und kaum zu bewältigen sind.<sup>4</sup> Das Problem wiegt umso schwerer, als sich der jetzt zur Vaternorm verpflichtete Þorkell Geitisson zu dieser Zeit im Ausland aufhält und nicht in die Pflicht genommen werden kann, um die Angelegenheit in der einen oder anderen Weise zu regeln. Besonders brisant ist der Konflikt zudem, weil Þorkell mit Bjarni eng verwandt ist. Die beiden Männer sind, modern gesprochen, 'Cousins', denn Þorkells Vater Geitir und Bjarnis Mutter Halla sind Geschwister. Þorkell müßte also (a) in Erfüllung der Norm die Fehde gegen die eigene Patrilineage initiieren, was (b) gleichzeitig einen Tabubruch, ja geradezu die Pervertierung der Rachenorm, bedeutete. Nach seiner Rückkehr nach Island (a) ignoriert Þorkell zunächst das Angebot von Ausgleich und Selbsturteil und unternimmt zwei Anläufe, gegen seinen Verwandten Bjarni anzutreten, (b) die jedoch, sicherlich nicht ganz unabsichtlich, ergebnislos verlaufen. Nachdem Þorkell von seinen Verwandten mütterlicherseits Hilfe zugesichert worden ist - diese Zusage machen die Söhne der Droplaug, Helgi und Grímr; ihr Vater und Hallkatla, die Mutter Þorkells, sind Geschwister - (b) erkrankt Þorkell. Ein Mechanismus, der sich der sozialen Rationalität der *Isländersagas* nach, hier in der *Vápnfirðinga saga*, als ein strategisches Ausweichen erweist, um damit den Angriff gegen die Verwandten väterlicherseits zu vermeiden. Helgi

<sup>1</sup> Vgl. *Vápnfirðinga saga* a. a. O., Kap. 14, S. 52 f.; vgl. *Die Geschichte von den Männern an der Waffenförde* a. a. O., Kap. 14, S. 36 f. Vgl. außerdem etwa *Laxdøla saga* a. a. O., Kap. 49, S. 153 f.; hier bettet Bolli den Kopf seines sterbenden Ziehbruders Kjartan in seinen Schoß, dem er selbst die tödliche Wunde beigebracht hat; vgl. dazu Kapitel V, 2c.

<sup>2</sup> Vgl. *Vápnfirðinga saga* a. a. O., Kap. 14, S. 53.

<sup>3</sup> S. o., etwa Kapitel II, 6a; dieses Phänomen ist von mir exemplarisch anhand der systematischen Netzwerkanalyse der *Heiðarvíga saga* dargelegt und gedeutet worden.

<sup>4</sup> Vgl. *Vápnfirðinga saga* a. a. O., Kap. 14, S. 53: "*Um várit tóku bændr af þingit ok vildu eigi hafa ok þótti óvænt í millum at ganga þeira manna, er í slíkum stórmælum áttu hlut*"; vgl. *Die Geschichte von den Männern an der Waffenförde* a. a. O., Kap. 14, S. 37: "Im Frühling ließen die Bauern das Thing ausfallen; es schien hoffnungslos, zwischen so schwer Verfeindeten vermitteln zu wollen".

Droplaugarson kritisiert und provoziert entsprechend, Þorkell benehme sich wie ein Feigling und versuche, sich zu entziehen, "*er þú skræfisk nú*".<sup>1</sup>

Im folgenden Frühjahr besucht der 'Rächer' Bjarni Brodd-Helgason auf dem Weg zum *þing* seinen Schwager Helgi Ásbjarnarson und seine Schwester Þórdís Brodd-Helgadóttir, Helgis Ehefrau. Das kostbare Halsband, ein - wie sich zeigt magisches - Abschiedsgeschenk der Schwester, rettet ihm später im (letztlich unvermeidlichen) Kampf gegen den geschädigten Þorkell Geitisson das Leben.<sup>2</sup> In den Kampf greifen der Bauer Eyvindr und die Frauen des Gehöftes *schlichtend* ein, da sie die Männer erkennen, die gegeneinander kämpfen, obwohl sie doch sehr eng miteinander verwandt sind: "*Konur váru með honum ok köstuðu klæðum á vápnin, ok stöðvaðisk bardaginn*".<sup>3</sup> Eyvindr versorgt anschließend, mit Þorkells Zustimmung, Bjarni und seine Leute. Danach sorgt umgekehrt Bjarni für die dringend nötige Behandlung der Verletzungen Þorkells, des Sohnes seines Mutterbruders, und leistet auch die unbedingt erforderliche Unterstützung für dessen Wirtschaft. Er bietet Þorkell außerdem die Übersiedlung von dessen gesamtem Haushalt zu seinem Gehöft an. Þorkells Ehefrau Jörunn kritisiert das Zögern ihres Mannes und treibt den sofortigen Umzug voran mit der Begründung, daß ihr das Angebot eines solchen Mannes ehrenvoll erscheine. Þorkell überläßt ihr die Entscheidung - und gibt mithin die Verantwortung für die existentielle positive Antwort in dieser schwierigen Lage an die Frau ab, und zwar mit dem Argument, daß Jörunn nach seiner Erfahrung intelligent und integer sei: "*Þú skalt ráða, (...) því at ek hefi opt reynt, at þú ert bæði vitr ok góðgjörn*".<sup>4</sup> Schließlich akzeptiert Þorkell Bjarnis Angebot für den Frieden und das Selbsturteil; er fordert für die Erschlagung seines Vaters Geitir eine faire Geldsumme als Ausgleich und läßt die kürzliche Eskalation unberücksichtigt.<sup>5</sup>

### -> Weibliche Aufsayungen 'unproduktiver' Eheallianzen und soziale Konsequenzen

Die gesellschaftlichen Interventionen von Frauen sind in einer Reihe von Varianten auch im Zusammenhang mit Ehescheidungen bezeugt. Eine Tochter

<sup>1</sup> *Vápnfirðinga saga* a. a. O., Kap. 17, S. 58; vgl. *Die Geschichte von den Männern an der Waffenförde* a.a.O., Kap. 16, S. 41.

<sup>2</sup> Vgl. *Vápnfirðinga saga* a. a. O., Kap. 18, S. 59; vgl. *Die Geschichte von den Männern an der Waffenförde* a. a. O., Kap. 17, S. 43; s. o., Kapitel V, 2, Exkurs (zum Thema Zauber und Magie, und zum Beispiel der Steinkette Barðis).

<sup>3</sup> *Vápnfirðinga saga* a. a. O., Kap. 18, S. 62; vgl. *Die Geschichte von den Männern an der Waffenförde* a.a.O., Kap. 17, S. 43; im Blick auf Eyvindr heißt es: "Mit ihm kamen Frauen, die warfen Tücher auf die Waffen. So kam das Gefecht zum Stillstand". Auch dieses Beispiel scheint wieder zu belegen (ohne daß dies speziell vertieft werden kann), daß Frauen letztlich für Normwahrung und Stabilisierung sorgen. Dabei darf man aber wohl im Blick auf die typischen sozialen Muster der *Isländersagas* annehmen, daß die Frauen den Bauern zuvor herausgefordert haben, die Norm zu erfüllen - wobei es danach nötig erscheinen dürfte, einen drastischen Normbruch, d. h. die 'gegenseitige' Tötung enger Verwandter, zu verhindern.

<sup>4</sup> *Vápnfirðinga saga* a. a. O., Kap. 19, S. 64; vgl. *Die Geschichte von den Männern an der Waffenförde* a.a.O., Kap. 18, S. 44 f.: "'Du sollst entscheiden,' sagte Þorkell, 'denn ich habe die Erfahrung gemacht, daß du klug bist und das Beste willst'".

<sup>5</sup> Vgl. *Vápnfirðinga saga* a. a. O., Kap. 18 f., S. 63 ff.; vgl. *Die Geschichte von den Männern an der Waffenförde* a. a. O., Kap. 18, S. 44 f.

oder andere Angehörige hat in bestimmten Fällen die legale Möglichkeit, die Allianz aus eigener Initiative rechtsgültig zu lösen und zu ihrer Patrilineage zurückzukehren.<sup>1</sup> Dabei stehen bei diesem sozialen Muster und seinen Variationen die weiblichen Interessen und Aktivitäten in Einklang mit dem gesellschaftlichen Normensystem, das durch die entsprechenden Maßnahmen - wenn z. T. auch scheinbar paradox - gerade bewahrt werden soll (und meist auch wird).

In diesem Zusammenhang kommt den ökonomischen Transaktionen, die auch bei Allianzlösungen (parallel zu jenen bei Eheschließungen) wieder ergriffen - oder aber durchaus aussagekräftig unterlassen - werden, zentrale Bedeutung zu. Die Maßnahmen der Aufteilung, Rückzahlung oder Einbehaltung des Vermögens, das bis zur Trennung in den gemeinsamen Haushalt eingebracht, in der Ehe erwirtschaftet oder aber eingebüßt worden ist, haben Signalcharakter. Als illustrierendes Beispiel sei bei der Entschlüsselung des Sinngehaltes solcher zeichenhafter Konstellationen wieder auf die skizzierte Scheidung Barðis von Guðrún Bjarnadóttir verwiesen, die in der folgenden Analyse unter dem Punkt (1c) der nun aufzuführenden Gesichtspunkte abermals aufgegriffen wird.

Die folgende Skizze bietet nun einen ersten Überblick<sup>2</sup> über die im weiteren eingehend untersuchten Spielarten des Schemas und der Konnotationen weiblicher Aufsayungen ehelicher Verbindungen:<sup>3</sup>

**(1)** Die Frau scheidet sich vom Ehemann infolge eines 'Defektes' des Mannes und kehrt zu *ihren* Angehörigen zurück:

**(a)** Auslöser ist eine physische Funktionsstörung, *Njáls saga* = Unnr und Hrútr

**(b)** Auslöser ist eine soziale Funktionsstörung, *Laxdæla saga* = Vigdís und Þórðr

Varianten der weiblichen Rückkehr:

**(c)** Auslöser ist eine soziale Funktionsstörung des Vaters. Dessen sozio-ökonomischer Normbruch, die Illoyalität mit dem Schwiegersohn, führt zur männlichen Allianzlösung und zur Rückkehr der Frau zu ihrer Patrilineage *ohne* Vermögen, *Heiðarvíga saga* = Guðrún und Barði

**(d)** Auslöser ist eine soziale Funktionsstörung des Vaters. Dessen sozio-politischer Normbruch, die Erschlagung des Schwiegersohnes, bedeutet die Allianzlösung und führt zur Rückkehr der Frau *mit* Vermögen zu *sozialen* Verwandten, *Bjarnar saga hítðælakappa* = Þórdís und Björn

<sup>1</sup> Vgl. K. E. Müller a. a. O., 1984, S. 231 f.; er erläutert traditionelle Gepflogenheiten in vorstaatlichen Gesellschaften. Dort kann die Ehefrau jederzeit zu ihren nächsten männlichen Blutsverwandten zurückkehren, insbesondere zum Vater bzw. zu den Brüdern. Vgl. eine Parallele z. B. in *Grettis saga Ásmundarsonar* a. a. O., Kap. 7, S. 17; vgl. *Die Geschichte von dem starken Grettir, dem Geächteten* a.a.O., Kap. 7, S. 14; hier geht es um die verwitwete Signy Sighvatsdóttir. Unmittelbar nach der Erschlagung ihres Ehemannes Öndótr kráka Erlingsson durch Grímr hersir Kolbjarnarson (der Öndótrts Vermögen an sich bringen wollte) kehrt sie zusammen mit allen Gütern und ihren jungen Söhnen Ásmundr und Ásgrímr zu ihrem Vater Sighvatr zurück.

<sup>2</sup> Hier sei angemerkt, daß die beiden kommenden Punkte (4) und (5) im weiteren eingehend erläutert werden, Kapitel V, 2c und 2d.

<sup>3</sup> Vgl. ferner J. M. Jochens a. a. O., 1989, S.115 ff.; sie führt Gründe für eine rechtmäßige Scheidung laut der *Grágás* an.

- (2) Die Frau kommuniziert die Allianzlösung eher symbolisch:  
 (a) Die Ehefrau kränkelt und stirbt, Vápnfirðinga saga = Halla und Brodd-Helgi  
 (b) Die Ehefrau verunglückt, Droplaugarsona saga = Droplaug und Helgi

Varianten der weiblichen Lösung der Ehe infolge einer physischen Läsion des Mannes, die dessen mangelnde soziale Potenz repräsentiert:

- (c) Die Ehefrau akzeptiert den Mann mit einem 'Defekt' nicht und erklärt die Scheidung, Kormáks saga = Steingerðr und Bersi  
 (d) Die Ehefrau reagiert auf die männliche, rechtlich fragwürdige Scheidung und fügt ihm einen 'Defekt' zu, Laxdæla saga = Auðr und Þórðr
- (3) Die Frau droht dem Ehemann mit Scheidung und er lenkt ein:  
 (a) Die Ehefrau fordert die Akzeptanz (und Passivität) des Mannes für ihr Handeln, Gísla saga = Ásgerðr und Þorkell  
 (b) Die Ehefrau fordert die Aktivität des Mannes für die kämpferische Wiederherstellung der Ehre ein, Laxdæla saga = Guðrún und Bolli
- (4) Die Frau provoziert den Ehemann zur Scheidung, Heiðarvíga saga<sup>1</sup>  
 = Auðr und Barði

- (5) Die Frau rächt sich am Ehemann durch Scheidung, nachdem er sich den Bündnispflichten schleichend zu entziehen versuchte,  
Laxdæla saga<sup>2</sup> = Þuríðr und Geirmundr

(1) Als akzeptable und rechtlich legitime Gründe für eine Trennung können grundsätzlich Störungen sowohl der physischen als auch der sozialen Funktionen im weiteren Sinne gelten.

(1a) Jede Form des 'Defektes', der in physischer Hinsicht die Reproduktion und mithin die genealogische Stabilisierung der Eheallianz unmöglich macht und zugleich mittelbar ein soziales Defizit indiziert, rechtfertigt eine Scheidung. Diese Problematik charakterisiert die Ehe von Unnr Marðardóttir und Hrútr Herjólfsson und führt zu ihrer Lösung, die in der Njáls saga subtil ausgeführt wird.<sup>3</sup> Die Begründungen und Vorbereitungen der Frau für ihre Scheidung von Hrútr sind symbolisch und dramatisch komplex und können hier nur in Ansätzen skizziert werden: Hrútr ist es nicht möglich, die Ehe mit Unnr zu vollziehen, weil er sexuell gleichsam 'superpotent' ist. Dieses Handicap, das also auch die Zeugung von Nachkommen verhindert, bezieht sich ausschließlich auf Hrútrs Verbindung mit Unnr und ist der Saga zufolge durch die Magie der norwegischen Königin Gunnhildr (Özurardóttir) verursacht worden.<sup>4</sup> Mit ihr, der Mutter des Königs, hat Hrútr in Norwegen am Hof von König Haraldr gráfeldr Eiríksson blóðøxar eine Liebesaffäre gepflegt. Als er von dort abreist, um seine

<sup>1</sup> Vgl. detailliert Kapitel V, 2c.

<sup>2</sup> Vgl. detailliert Kapitel V, 2d.

<sup>3</sup> Vgl. *Brennu-Njáls saga* a. a. O., Kap. 2 (Vereinbarung des künftigen Kontraktes), Kap. 6-8 (Heirat, Problem und Einleitung weiblicher Maßnahmen sowie Scheidung der Frau); vgl. *Die Geschichte vom weisen Njal* a. a. O., Kap. 2 sowie Kap. 6-8.

<sup>4</sup> Vgl. *Brennu-Njáls saga* a. a. O., Kap. 6, S. 21; vgl. *Die Geschichte vom weisen Njal* a. a. O., Kap. 6, S. 35; s. o., Kapitel V, 2, Exkurs (zum Thema Magie).

Vereinbarung mit Mörðr gígja Sighvatsson einzuhalten und dessen Tochter Unnr zu heiraten, reagiert Gunnhildr mit einem Bannspruch gegen die Verbindung Hrútrs mit ihrer isländischen Konkurrentin Unnr. Die daraus resultierende sexuelle 'Superpotenz' Hrútrs verweist auch auf dessen soziale Kompetenz. Infolge der sexuellen und sozialen Verbindung mit dem norwegischen Königshaus ist Hrútr offenbar kaum mehr in den isländischen Kontext zu integrieren.<sup>1</sup> In dieser Extremsituation wird Unnr aktiv. Sie reitet u. a. mehrfach selbst zum *þing* und sucht dort ihren Vater Mörðr gígja auf;<sup>2</sup> er berät seine Tochter und liefert ihr die nötigen Informationen für das Vorgehen bei der Trennung. Unnr setzt die - nicht ohne List erdachte - rechtskräftige Strategie planmäßig um und erklärt am Hof Hrútrs vor Zeugen ihre Scheidung, die ihr Vater auf dem *þing* ebenfalls mitteilt. Danach kehrt Unnr mit dem Vater zu ihrer Patrilinie zurück.<sup>3</sup> Im weiteren Verlauf beansprucht Mörðr von Hrútr die Rückzahlung des Vermögens seiner Tochter, "*um fémál dóttur sína*",<sup>4</sup> und die Auszahlung einer Kompensation. Diese Forderung löst Konflikte aus,<sup>5</sup> da Hrútr betont, die Verwandtengruppe um Mörðr nicht im geringsten geschädigt zu haben.

**(1b)** Die Frau kann - in ihrer Funktion als Symbol der Allianz - zu ihrer Abstammungslinie auch dann zurückkehren, wenn ein Ehemann (oder ein anderer naher Verschwägerter) seine Bündnispflichten vernachlässigt, Solidarität verweigert bzw. die Interessen seiner Schwäger nicht vertritt. Eine solche Konstellation entwirft etwa die Szene, die sich zwischen Vigdís Ingjaldsdóttir und ihrem Ehemann Þórðr goddi in der Laxdœla saga abspielt. Sie verlangt von ihrem Mann als Allianzpartner den Schutz ihres Verwandten Þórólfr rauðnefr.<sup>6</sup> Als Þórðr diese Forderung ablehnt, da sie für ihn ein Loyalitätsproblem bedeutet, weil er zugleich seinen mächtigen Nachbarn verpflichtet ist (man denke an die vorgelegten Analysen der Reaktionen etwa der beiden Bauern mit Namen Halldórr während der Flucht Gestrs, oder an das Verhalten des Bauern Björn in den betreffenden Episoden der *Heiðarvíga saga*), insistiert Vigdís. Die Saga formuliert: "*Vigdís, kona Þórðar godda, var nökkut skyld Þórólfi, ok sneri hann því þangat til bæjar; spurn hafði Þórólfr af því áðr, hversu þar var háttat, at Vigdís var meiri skörungur í skapi en Þórðr, bóndi hennar*".<sup>7</sup> Da der Bauer in der Allianz mit der aus einer einflußreicheren Sippe stammenden Vigdís sozial schwächer ist (es handelt sich mithin um eine hypogame Ehe), sieht er sich, zunächst zumindest vordergründig, zum Einlenken gezwungen. Dennoch intrigiert er gemeinsam mit Ingjaldr

<sup>1</sup> Vgl. dazu *Brennu-Njáls saga* a. a. O., Kap. 6-8.

<sup>2</sup> Vgl. ebd., Kap. 6 f., S. 22 ff.; vgl. *Die Geschichte vom weisen Njal* a. a. O., Kap. 6 f., S. 36 ff.; vgl. dazu auch *Laxdœla saga* a. a. O., Kap. 19, S. 65.

<sup>3</sup> Vgl. *Brennu-Njáls saga* a. a. O., Kap. 8, S. 27; vgl. *Die Geschichte vom weisen Njal* a. a. O., Kap. 8, S. 40; vgl. ferner W. I. Miller a. a. O., 1988, S. 755 ff.

<sup>4</sup> *Brennu-Njáls saga* a. a. O., Kap. 8, S. 27.

<sup>5</sup> Vgl. ebd., Kap. 8, S. 27 ff.; vgl. *Die Geschichte vom weisen Njal* a. a. O., Kap. 8, S. 40 ff.

<sup>6</sup> Vgl. *Laxdœla saga* a. a. O., Kap. 14, S. 30 ff.; vgl. *Die Geschichte von den Leuten aus dem Lachswassertal* a. a. O., Kap. 14, S. 48 ff. S. o., Kapitel III, 4a (exemplarisch zu Guðrún und ihrem Verwandten Gunnarr).

<sup>7</sup> *Laxdœla saga* a. a. O., Kap. 14, S. 31; vgl. *Die Geschichte von den Leuten aus dem Lachswassertal* a. a. O., Kap. 14, S. 50: "Vigdís, die Frau des Thord Goddi, war irgendwie mit Thorolf verwandt; deshalb hatte er seinen Weg nach diesem Hof genommen; auch wußte Thorolf schon von früher her, wie es da stand, daß Vigdís willensstärker war als Thord, ihr Mann".



Sauðeyjargoði, der ihm für seine Beteiligung überdies eine beträchtliche Geldsumme in Aussicht stellt, gegen Þórólfr, der Ingjaldrs Bruder Hallr getötet hat. Vigdís durchschaut die Strategie der Männer jedoch, vereitelt den Erfolg des Manövers und verlangt von Þórðr, das (Bestechungs-) Geld zurückzugeben. Er ordnet sich unter, und Vigdís reicht Ingjaldr den Geldbeutel - um ihn dem Mann nicht in die Hand zu geben, sondern mit höhnischen Worten ins Gesicht zu schlagen.<sup>1</sup> Nach diesen weiblichen Attacken - Ingjaldrs Nase blutet und seine Ehre ist durch eine Frau verletzt worden - reist der Mann, ohne weitere Maßnahmen zu ergreifen, gedemütigt nach Hause zurück.<sup>2</sup> Vigdís reagiert abschließend auf die ihre Lineage betreffende Intrige gegen Þórólfr, indem sie ihre Scheidung von Þórðr goddi erklärt.<sup>3</sup> Auch sie nimmt bei der Abreise zu ihrer Patrilineage, ähnlich wie Halla in der *Vápnfirðinga saga*, lediglich ihre 'Wertsachen' mit: "*Vigdís hafði eigi meira fé á brott af Goddastöðum en gripri sína*".<sup>4</sup> Diese Güter erscheinen im Zusammenhang als ihre Mitgift ("*heimanfylgja*").<sup>5</sup> Allerdings ist das Oberhaupt der Partei um Vigdís, (der "*fyrirmaðr*") Þórðr gellir Ólafsson feilans, mit der Entwicklung und Lage der Dinge weder einverstanden noch zufrieden; er kann absehen, daß eine Rückforderung des Vermögens schwierig sein wird. Zunächst strebt man eine Teilung des Besitzes an, d. h. man will die Hälfte der Þórðr goddi geleisten Zahlungen beanspruchen, "*þeir ætluðu sér helming fjár þess, er Þórðr goddi hafði at varðveita*".<sup>6</sup> Þórðr goddi auf der anderen Seite zieht den Goden Höskuldr zu Rate und die Männer vereinbaren, daß das Vermögen des - kinderlosen - Þórðr der Gruppe um Höskuldr zufließen soll, um es so der Gruppe um Þórðr gellir vorenthalten zu können. Auch hierbei wird, ähnlich wie im Falle Hrútrs in der *Njáls saga*, von seinen Angehörigen die Unbescholtenheit Þórðr goddis betont und mithin hervorgehoben, daß weder die Ehescheidung noch die Rückzahlung rechtlich zu begründen seien; "*því at þeir máttu engi fé heimta af Þórði fyrir laga sakar; kvað Vigdís engar sakar hafa fundit Þórði, þær er sannar væri ok til brautgangs mætti metask*".<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Vgl. *Laxdæla saga* a. a. O., Kap. 14 f., S. 28 ff.; vgl. *Die Geschichte von den Leuten aus dem Lachswassertal* a. a. O., Kap. 14 f., S. 48 ff. Vgl. Kapitel V, 2c, zur *Gísla saga*: zu der Maßnahme der Auðr (die allerdings in einem anderen Zusammenhang steht) und der Attacke der Þórdís gegen den gleichen Mann, Eyjólf inn grái Þórðarson, sowie zur *Laxdæla saga*: die Aktion der Auðr gegen Þórðr (von der ich bereits in Ansätzen gesprochen habe, vgl. Kapitel V, 2, Exkurs).

<sup>2</sup> Vgl. *Laxdæla saga* a. a. O., Kap. 15, S. 36; vgl. *Die Geschichte von den Leuten aus dem Lachswassertal* a. a. O., Kap. 15, S. 54 f. Vgl. daneben *Gísla saga Súrssonar* a. a. O., Kap. 37, S. 116 f.; vgl. *Die Geschichte von Gisli dem Geächteten* a. a. O., Kap. 36, S. 131 f.; hier hat das Verhalten von Gíslis Schwester Þórdís vergleichbare Konsequenzen, nachdem Eyjólf inn grái Þórðarson, ein affinaler Verwandter, versucht hat, sie zu bestechen, nachdem er ihren Bruder getötet hatte. Auch dieser Mann trägt infolge der weiblichen Attacke eine blutende Verletzung davon. Þórdís spricht in dieser Situation ebenfalls ihre Scheidung aus, weil ihr Ehemann Björn die Rache gegen ihren Bruder, ausgeführt von Eyjólf, initiierte.

<sup>3</sup> Vgl. *Laxdæla saga* a. a. O., Kap. 16, S. 36 ff.; vgl. *Die Geschichte von den Leuten aus dem Lachswassertal* a. a. O., Kap. 16, S. 55 ff.

<sup>4</sup> *Laxdæla saga* a. a. O., Kap. 16, S. 37; vgl. *Die Geschichte von den Leuten aus dem Lachswassertal* a. a. O., Kap. 16, S. 55 f.

<sup>5</sup> S. o., Kapitel V, 2b.

<sup>6</sup> *Laxdæla saga* a. a. O., Kap. 16, S. 37; vgl. *Die Geschichte von den Leuten aus dem Lachswassertal* a. a. O., Kap. 16, S. 56: "sie gedächten, auf die Hälfte des Vermögens Anspruch zu machen, das Thord Goddi zu seiner Verfügung gehabt hatte".

<sup>7</sup> *Laxdæla saga* a. a. O., Kap. 16, S. 38; vgl. *Die Geschichte von den Leuten aus dem Lachswassertal* a. a. O., Kap. 16, S. 56: "denn gesetzlich hätten sie kein Geld von Thord zu beanspruchen; er sagte, Vigdís könne gegen Thord nichts vorbringen, das erwiesen sei und als Scheidungsgrund gelten könne".

Hingegen gelten in den *Isländersagas* etwa physische Läsionen als legale Trennungsgründe,<sup>1</sup> die als solche vielfach bezeugt sind und die, wie noch vertieft werden wird, auch soziale Defizite konnotieren. Das gilt ebenfalls für Schädigungen durch Verhöhnung (wie bereits am Beispiel Guðrúns und Þórðs<sup>2</sup> und an dem des insbesondere Þorkell direkt betreffenden Streitgesprächs zwischen Ásgerðr und Auðr<sup>3</sup> angesprochen worden ist, worauf ich noch einmal zurückkomme). Ihr ehrenrühriger, die männlichen oder weiblichen Adressaten und deren Angehörige sozial herabsetzender Charakter besteht unabhängig davon, ob sie verbal, etwa in Versform, oder in Form von Symbolen mit beleidigenden Implikationen dargebracht werden.<sup>4</sup>

**(1c)** Eine weitere Variante des Rückkehr- und Rückzahlungs- bzw. Rückforderungs-Modells stellt die von Barði erklärte Scheidung nach dem Normbruch des Schwiegervaters in der *Heiðarvíga saga* dar. Infolge der Allianzlösung muß die Frau *ohne* finanzielle Mittel und *ohne* sozialen Wert beim Vater zurückbleiben:<sup>5</sup>

Im Beispiel von Guðrún Bjarnardóttir und Barði Guðmundarson ist die Allianz beider Clans bekanntlich nicht durch einen mit beiden Seiten blutsverwandten Nachkommen gefestigt. Weil das Paar also keine Kinder hat - anders als Halla und Helgi in der *Vápnfirðinga saga* - ist eine Scheidung relativ einfach möglich. Sie kann damit - wie stereotyp in den Sagas bezeugt ist und im Prinzip übereinstimmend die Motivationen und Regularien in segmentären Gesellschaften zeigen<sup>6</sup> - vor Zeugen in bestimmtem rituellem Modus erklärt werden; die darauffolgende praktische Umsetzung der Trennung beinhaltet in der Regel den neuerlichen Transfer von Besitz als Rückzahlung, oder aber die Teilung des 'ehelichen' Vermögens. Barði erklärt, wie man weiß, daß er die *heimanfylgja* und den *mundr* einbehält, um sich auf diesem Wege die Kompensation für die Schädigung durch den Schwiegervater zu verschaffen. Die unterbleibende Wiedererstattung der *Aussteuer/Mitgift*<sup>7</sup> der Frau und des *Brautpreises*<sup>8</sup> für die Ehefrau hat demnach Signalcharakter und weist auf den Tabubruch als (von mir sogenannte) 'negative ökonomische Transaktion'.<sup>9</sup> Hier wird folglich die idealtypische Norm evoziert, aber nicht realisiert; sie artikuliert

<sup>1</sup> Vgl. W. I. Miller a. a. O., 1988, S. 764: "The laws provided that a spouse might divorce if the one injures or wounds the other. No assumption, on notes, was made regarding the sex of beater or beaten".

<sup>2</sup> S. o., Kapitel III, 4a, und Kapitel V, 2a sowie 2, Exkurs (zu Guðrún und Þórðr).

<sup>3</sup> S. o., Kapitel V, 2a (zu Þorkell und Ásgerðr sowie Auðr).

<sup>4</sup> S. o., Kapitel I, 3; exemplarisch ist zu verweisen auf diffamierende Provokationen in der *Njáls saga*, wie die bekannten Herabwürdigungen von Njáll bzw. seinen Söhnen, die zu Maßnahmen der Rache führen (ich komme im Folgenden darauf zurück).

<sup>5</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 32, S. 310 f.; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 25, S. 332 f.

<sup>6</sup> Vgl. Th. M. Andersson, W. I. Miller a. a. O., 1989, S. 19 f., und s. o., Kapitel III, 3c.

<sup>7</sup> Hier sei nochmals an die zentralen Zusammenhänge erinnert, nun mit W. I. Miller a. a. O., 1988, S. 755 ff.: Die Aussteuer bzw. Mitgift ist das Gut, das der Frau bei der Eheschließung von ihrem Vater bzw. Repräsentanten mitgegeben wird. Vgl. E. Haberkern, J. F. Wallach a. a. O., 1980, S. 54 (Aussteuer).

<sup>8</sup> Vgl. abermals U. Wesel a. a. O., 1994, S. 134.

<sup>9</sup> S. o., Kapitel III, 2b.

sich darin, daß - vergeblich - korrektes Verhalten des Schwiegervaters eingefordert und danach die Sanktion für die Irregularität verhängt wird.

**(1d)** In der *Bjarnar saga hítðelakappa* reist Þórdís (Þórðardóttir) nach dem Normbruch von Þórðr Kolbeinsson (der sehr wahrscheinlich ihr Vater ist) und nach der - (in diesem Sinne) von ihrem Vater verübten - Erschlagung ihres Ehemannes Björn Hítðelakappi Arngeirsson mit Vermögen zu *entfernteren* Verwandten.<sup>1</sup> Diese Konstellation erscheint gemessen an den bisherigen Erkenntnissen in bezug auf das diskutierte Muster und im Blick auf die Frau besonders interessant:

Die ursprüngliche Ausgangslage der Saga ist die, daß zunächst zwischen Björn Arngeirsson als potentielltem Bräutigam und Þorkell Dufgússon ins auðga als potentielltem Brautgeber eine Vereinbarung getroffen wird. Die künftige Ehefrau Oddný Þorkelsdóttir stimmt der Heirat mit Björn zu und die Verlobung wird geschlossen. Während seines zwischenzeitlichen Aufenthaltes im Ausland erzählt Björn dem Isländer Þórðr Kolbeinsson von seiner Verlobung mit Oddný. Wenig später behauptet Þórðr auf Island, daß Björn (der noch auf Reisen ist) ihm die Allianz übertragen habe. Þórðr kann die Beteiligten schließlich überreden, den Ehekontrakt mit ihm, Þórðr, abzuschließen. Als Björn dann ebenfalls nach Island zurückkehrt, spitzen sich die Konflikte zwischen Björn und Þórðr sowie zwischen Oddný und Þórðr zu. Nach einigen Jahren sorgt Oddný dafür, daß Björn ihre Tochter Þórdís zur Frau erhält, und zwar (gleichsam alternativ, als Ausgleich) für die vereitelte Heirat zwischen ihr und Björn. Dabei muß ergänzend eingeräumt werden, daß die meiner Deutung zugrundeliegende Auffassung, derzufolge es sich bei Þórdís, inzwischen Ehefrau Björns, um die Tochter von Oddný und Þórðr handelt,<sup>2</sup> nicht mit letzter Sicherheit festgestellt werden kann und insofern tendenziell spekulativ bleiben muß.<sup>3</sup> Die inhärente Rationalität des im weiteren analysierten sozialen Muster erhöht allerdings die Wahrscheinlichkeit der angenommenen Konstellation.

Dafür spricht u. a. die Episode, in der Þorsteinn Kuggason eingeführt wird. Er ist einerseits mit Þórðrs sozialem Netzwerk verbunden, andererseits jedoch mit Þorfinna Vermundardóttir verheiratet, der Tochter des mächtigen Goden Vermundr inn mjóvi im Vatnsfjörðr im Norwesten Islands, die mit der Sippe Björns verwandt ist. Auch wenn Þorsteinn dadurch durchaus zur Unterstützung Þórðrs tendiert - seine Ehefrau Þorfinna weiß sich umgekehrt für ihre Verwandten, hier explizit für Þórdís, mit der sie nicht nur affinal (über deren Ehe mit Björn), sondern außerdem auch genealogisch (entfernter) verwandt ist, einzusetzen und deren Sicherheit zu gewährleisten; "*veit ek, at Þorsteini þykkir*

<sup>1</sup> Vgl. *Bjarnar saga Hítðelakappa*. In: *Borgfirðinga sögur*, hg. v. S. Nordal, G. Jónsson. ÍF 3, Reykjavík 1938, S. 109-211; vgl. *Die Skalden Björn und Thord*. In: *Vier Skaldengeschichten*, hg. und übertr. v. F. Niedner. Thule 9, Jena 1914, S. 65-141.

<sup>2</sup> Vgl. *Bjarnar saga Hítðelakappa* a. a. O., Kap. 14, S. 150: "*Þat hafði Oddný mælt við Björn um vetrinn, at dóttir þeira Þórðar skyldi vera honum í þann stað, er hann hafði eigi fengit hennar, sem ætlat var*" (der Bericht über Björns Aufbruch im folgenden Sommer ist fragmentarisch überliefert, die Edition des Textes weist folglich eine Lücke auf); vgl. *Die Skalden Björn und Thord* a. a. O., Kap. 14, S. 96: "Im Winter hatte Oddny zu Björn gesagt, ihre Tochter mit Thord sollte er als Ersatz dafür haben, daß er sie nicht zur Frau erhielt, wie es bestimmt war".

<sup>3</sup> Þórdís wird in der *Íslensk Fornrit*-Ausgabe der Saga anders identifiziert, vgl. *Borgfirðinga sögur*, hg. v. S. Nordal, G. Jónsson. ÍF 3, Reykjavík 1938, S. 174, Anm. 2-3.

*einsætt at vera honum mótsnúinn* (gemeint ist Björn, die Verf.); *en mér þótti ráðligt at virða tengðir við Þórdísi, næstabroœru mína*".<sup>1</sup> Þorsteinn bietet danach seine Unterstützung als - beiden Seiten verpflichteter - Vermittler an (ein Angebot, das aber erst einmal ohne Konsequenzen bleibt), und später schließt er sogar mit Björn, dem Verwandten seiner Ehefrau, Freundschaft und Blutsbrüderschaft - obwohl Björn der Gegner von Þórðr ist.<sup>2</sup>

Doch auch diese Maßnahmen, die für ein komplexes Netzwerk von Solidarbeziehungen sorgen, verhindern nicht, daß Þórðr einen Angriff gegen Björn initiiert und ihn, der (meiner Deutung zufolge) inzwischen sein Schwiegersohn ist, tötet. Diese Tat, ein drastischer Normbruch, der das Renommee Þórðrs extrem dezimiert, führt zu einer Erkrankung Oddnýs, die, nach psychologischen Maßstäben, als Depression - und zugleich als eine Form der Provokation der Männer (man denke an Halla in der *Vápnfirðinga saga*) - bezeichnet werden kann. Das Siechtum der Ehefrau, und symbolisch die Degeneration des Bündnisses, führt dazu, daß Þórðr seine Tat bedauert. Damit ist jedoch weder Björn noch Oddný, noch seiner Ehe geholfen. Þorsteinn, der Verwandte Þórðrs und Blutsbruder Björns, verhindert danach die - von Þórðr zunächst durchaus listig erwirkte - Möglichkeit einer Kompensation. Er treibt statt dessen, nachdem sich Þórðr auf der Skala sozialer Werte und Normen ein weiteres Mal als problematisch, wenn nicht als inkompetent erwiesen hat, die - erfolgreiche - Klage erstens im Gespräch mit den Betroffenen und zweitens offiziell gerichtlich während des *þing* voran.<sup>3</sup>

Dabei erhält (u. a.) schließlich Þórdís, die Witwe Björns, ihre Mitgift und Brautgabe zurück. Der Betrag wird den Bußzahlungen entnommen, die Þórðr und seine Mitstreiter entrichtet haben an Björns Vater und Bruder, Arngeirr und Ásgrímr.<sup>4</sup> Wie aber erklärt sich nun, daß diese Summe der Frau ausgehändigt wird? Kontrastiert mit Guðrún in der *Heiðarvíga saga* müßte sie vielmehr, *zusammen* mit ihrem Vater als Schädiger, gesellschaftlich bedeutungslos werden. Statt dessen erhält sie selbst jedoch Anteile der Leistungen, die von ihrem Vater stammen und an ihre Verschwägerten gegeben worden sind. Wie sind diese Umstände zu erklären?

Meines Erachtens bedeuten Þórðrs Initiativen zunächst die Lösung der Verbindung, die als Ehe Björns mit Þórðrs Tochter Þórdís eingegangen worden ist. Die Erschlagung Björns durch seinen Schwiegervater Þórðr stellt hier eine symbolische und dabei doch faktische Allianzlösung dar. Diese Auffassung, daß es sich um eine von Þórðr vollzogene Trennung handelt, die aber im Saga-

<sup>1</sup> *Bjarnar saga Hítöðakappa* a. a. O., Kap. 27, S. 183; vgl. *Die Skalden Björn und Thord* a. a. O., Kap. 27, S. 119: "Weiß ich doch, daß es Thorstein allein richtig dünkt, Björns Widersacher zu sein! Aber ich hielte es für ratsam, wir würdigten doch die Verwandtschaft mit Thordis, die mir nahe verschwistert ist, etwas mehr"; vgl. dazu W. Baetke a. a. O., 1987, S. 450: "*næstabroœra* f." - "Verwandt(e) im dritten Glied".

<sup>2</sup> Vgl. *Bjarnar saga Hítöðakappa* a. a. O., Kap. 29, S. 191; vgl. *Die Skalden Björn und Thord* a. a. O., Kap. 29, S. 125 f.

<sup>3</sup> Vgl. *Bjarnar saga Hítöðakappa* a. a. O., Kap. 34, S. 207 ff.; vgl. *Die Skalden Björn und Thord* a. a. O., Kap. 34, S. 137 ff.

<sup>4</sup> Vgl. *Bjarnar saga Hítöðakappa* a. a. O., Kap. 34, S. 211: "*en Þórdís tók af mund sinn ok heimanfylgju*"; vgl. *Die Skalden Björn und Thord* a. a. O., Kap. 34, S. 141: "und Thordis empfing davon die Morgengabe ihres Gatten wie ihre Mitgift".

Sozialsystem fraglos als illegitim gilt, liegt einerseits deshalb nahe, weil die Witwe Þórdís von ihrem - demzufolge ehemaligen - Schwiegervater Arngeirr die Morgengabe ihres Ehemannes ebenso wie ihre Mitgift ausgehändigt bekommt, bevor sie in Richtung Nord-Westen zur Barðaströnd am Breiðafjörð zu ihren Verwandten aufbricht, "*á Barðaströnd við Breiðafjörð til frænda sína*".<sup>1</sup> Andererseits wird hier ebenfalls deutlich, daß die geschädigten Verschwägerten, anders als Barði, den Besitz nicht etwa als Ausgleich einbehalten und überdies umgekehrt die Frau an ihren Vater gleichsam 'zurückgeben'. Vielmehr geht das Vermögen direkt an die verwitwete Tochter - aber nicht an ihren 'anstößigen' Vater, der einen schweren Normbruch verübt, sich sozial disqualifiziert und damit seine Integrität eingebüßt hat. In diesem Exempel zieht der aus der Erschlagung des Schwiegersohnes resultierende gravierende soziale 'Defekt' Þórðs offenbar die Tochter nicht umfassend in Mitleidenschaft - andernfalls erhielte Þórdís keinerlei Güter aus der Hand Arngeirrs.<sup>2</sup>

Der Grund dafür ist sehr wahrscheinlich, daß Þórð in der Saga von vorneherein als eine höchst fragwürdige Person gilt und sich mit unlauteren Mitteln Vorteile verschafft hat. Während er als Vater für Þórdís in gesellschaftlicher Hinsicht sicher äußerst problematisch ist und dabei nicht einmal davor zurückschreckt, seinen Schwiegersohn zu töten (was er immerhin, infolge der Reaktion Oddnýs, 'bedauert'), handelt umgekehrt die Mutter Oddný (und 'erste Verlobte' Björns) korrekt. So scheint also die vorbildliche mütterliche Seite der Þórdís etwaige Handicaps auszugleichen.

Die jetzt vermögende Witwe hat somit, durch die Unterstützung ihrer Verschwägerten, den Spielraum, sich nicht etwa zurück zum Hof ihres Vaters begeben zu müssen, sondern ihre (örtlich und verwandtschaftlich) entfernteren *frændr* (m. pl.) aufsuchen zu können. Bei ihnen dürfte es sich entweder um genealogische und in dem Fall vermutlich mütterliche Verwandte handeln, oder, möglicherweise noch wahrscheinlicher, um soziale Verwandte, die mit der Frau aufgrund ihrer Ehe mit Björn verbunden sind. Letzteres scheint mir deshalb plausibel zu sein, weil Björns genealogische *und* soziale Verwandte (allerdings mit Ausnahme von Þórð) offensichtlich, wie der Besitztransfer an Þórdís nahelegt, die von Þórð (durch die Tötung Björns) evozierte Scheidung zu entschärfen bzw. zu vernachlässigen suchen.

Ungeachtet der Einzelheiten der verwandtschaftlichen Beziehung zwischen Þórdís und all ihren Angehörigen kann letztlich konstatiert werden, daß Þórdís nunmehr über die finanziellen Mittel verfügt, um in jedem Fall aus dem Einflußbereich ihres Vater herauszutreten. Sie muß nicht, wie z. B. Guðrún, bei ihrem in sozialer Hinsicht äußerst problematischen Vater zurückbleiben. Das indiziert zudem der Kommentar der *Bjarnar saga* (vermutlich nicht zuletzt bezogen auf diese Konstellation), wonach Þórð mit dem schlechten Ergebnis

<sup>1</sup> *Bjarnar saga Híttdakappa* a. a. O., Kap. 34, S. 211; vgl. *Die Skalden Björn und Thord* a. a. O., Kap. 34, S. 141: Þórdís reiste "westwärts nach Bardaströnd am Breifjord (Breidafjörð) zu ihren Verwandten".

<sup>2</sup> Sollten diese Leistungen überdies als ein nachträglicher indirekter Ausgleich zu verstehen sein, für die von Björn früher verübten Schädigungen Þórðs? Diesem Aspekt wäre an anderer Stelle nachzugehen.

der Auseinandersetzungen unzufrieden ist: "*Þórðr Kolbeinsson fór heim á Hítarnes til bús síns ok unír eigi vel við málalykðir*".<sup>1</sup>

**(2)** Wenn ein Ehemann ganz unmittelbar seiner Sorgfaltspflicht für die ihm zu treuen Händen in die Ehe gegebenen Frau verletzt, muß er, wie ähnlich die oben bereits analysierte Variante des Erzählmusters **(2a)** am Beispiel von Halla Lýtingsdóttir und Brodd-Helgi Þorgilsson in der *Vápnfirðinga saga* gezeigt hat, und wie jetzt **(2b)** die in der *Droplaugarsona saga* geschilderten Vorkehrungen nahelegen, potentiell mit Konsequenzen von seiten der Brautgeber rechnen:

Droplaug Spak-Bersadóttir, die Ehefrau von Helgi Ásbjarnarson, verunglückt tödlich auf dem Heimweg von einem Besuch bei ihrer Mutter Ingibjörg Egilsdóttir.<sup>2</sup> Sie reist auf einem von zwei Ochsen gezogenen Schlitten in Begleitung zweier Knechte, was, gemessen an den stereotyp bezeugten Wertmaßstäben der *Isländersagas*, als eher bescheidene (aber im Prinzip wahrscheinlich eher 'realistische') Ausstattung bezeichnet werden kann. Dieses 'Minimum' stellt in der Saga möglicherweise ein Indiz für mangelnde Wertschätzung der Frau als Symbol der bestehenden Allianz dar. Die Nachricht über das Ertrinken der Frau und der Knechte erhält Helgi von einem Schafhirten, aber er veranlaßt Geheimhaltung bis zum (oder auch angesichts des) bevorstehenden *þing*. Hier verkauft Helgi dann sein Gehöft und erwirbt den Hof Mjóvanes. Als Begründung für den Umzug heißt es, Helgi hoffe, den Tod der Ehefrau so eher verkraften zu können; "*þótti honum sér þá skjótara fyrnask líflát Droplaugar*".<sup>3</sup>

In dieser Darstellung artikuliert sich deutlich eine Rationalisierung, denn Helgis Problem dürfte wohl darauf zurückgehen, daß er die bislang (vergleichsweise) in der näheren Nachbarschaft lebende Sippe von (Spak-) Bersi Özurarson mehr oder weniger indirekt oder direkt geschädigt hat und deshalb Ausgleichsmaßnahmen zu erwarten sind. Grundsätzlich ist die Situation allerdings von vornherein relativ stabil, weil das Paar viele gemeinsame Kinder hat, die mithin den (im Kontext der *Íslendingasögur* sicherlich eher als ökonomisch geltenden, nicht primär emotional empfundenen) Verlust der Frau insofern aufwiegen, als deren Existenz einen (wiederum als ökonomisch zu betrachtenden) Zugewinn darstellt. Danach nimmt Helgi einem eventuellen Konflikt strategisch dadurch die Spitze, daß er sich außerhalb der unmittelbaren Reichweite der Verschwägerten ansiedelt. Außerdem geht er eine neue Solidarbeziehung ein: Nach einiger Zeit auf dem Hof Mjóvanes wirbt Helgi erfolgreich um Þórdís totða Brodd-Helgadottir, heiratet sie und gewinnt dadurch Bündnispartner.

**(2c)** Die physische Läsion eines Mannes, die dessen gestörte soziale Integrität indiziert, liefert in der *Kormáks saga* die Begründung für die von einer Ehefrau erklärte Scheidung:

<sup>1</sup> *Bjarnar saga hitðakappa* a. a. O., Kap. 34, S. 211; vgl. *Die Skalden Björn und Thord* a. a. O., Kap. 34, S. 141.

<sup>2</sup> Vgl. *Droplaugarsona saga* a. a. O., Kap. 3, S. 142 ff.; vgl. *Die Geschichte von den Söhnen der Droplaug* a. a. O., Kap. 3, S. 109.

<sup>3</sup> *Droplaugarsona saga* a. a. O., Kap. 3, S. 144; vgl. *Die Geschichte von den Söhnen der Droplaug* a.a.O., Kap. 3, S. 110.

Steingerðr Þorkelsdóttir ist verheiratet mit (Hólm-)Bersi Véleifsson, der in einem Kampf unterliegt und dabei einen bleibenden körperlichen Schaden davonträgt, was Steingerðr zum Anlaß für die Trennung nimmt: "*Við þessa atburði lagði Steingerðr leiðendi á við Bersa ok vill skilja við hann, ok er hon er búin til brottfarar, gengr hon at Bersa ok mælti: 'Fyrst vartu kallaðr Eyglu-Bersi, en þá Hólmgöngu-Bersi, en mú máttu at sönnu heita Raza-Bersi,' - ok segir skilit við hann*".<sup>1</sup> Steingerðr zieht um zu ihren Verwandten im Norden, und ihr Bruder Þorkell (d. h. Þorkell tanngnjóstr Þorkelsson) übernimmt dann auf ihre Bitte hin die Aufgabe, ihr Vermögen, d. h. die Mitgift und den Brautpreis, von Bersi zurückzufordern. Steingerðr erklärt, daß sie Bersi wegen seines physischen 'Defektes' nicht mehr als Ehemann wolle. "*Steingerðr ferr norðr til frænda sinna, hittir Þorkel bróður sinn, biðr hann heimta fé sín at Bersa, mund ok heimanfylgju, ok kvezk eigi vilja eiga Bersa ørkumlaðan*".<sup>2</sup> Die Rückforderung, die Þorkell nach einiger Zeit erhebt, verläuft indessen (auch hier wieder) nicht nach Wunsch. Bersi lehnt den Rücktransfer der Heiratsgüter ab, fordert Þorkell zum Kampf auf und erschlägt ihn zuletzt.<sup>3</sup> Zwar unterbindet ein Vermittler die Fortsetzung der Schlacht, aber weitere Auseinandersetzungen folgen.

**(2d)** Eine weitere Spielart des diskutierten sozialen Musters stellt die Konstellation um Auðr (deren verwandtschaftliche Konstellationen im einzelnen unklar bleiben) und Þórðr Ingunnarson in der *Laxdæla saga* dar.<sup>4</sup> Hier wird die Scheidung von seiten der Ehefrau weder gewünscht noch ausgesprochen, sondern geahndet.<sup>5</sup> Die mit der Lösung der Verbindung konfrontierte Auðr, die zwischenzeitlich wieder bei ihren Brüdern wohnt, schreitet (mittelfristig) selbst zur Tat; sie handelt temporär als 'surrogate male': Nachdem also Guðrún Ósvífrsdóttir das ehrenrührige Gerücht in Umlauf gebracht hat, daß Auðr Hosen wie ein Mann trage,<sup>6</sup> wird die Ehe - mit Blick auf die Bekleidungsnormen,<sup>7</sup> also nur vermeintlich aus gutem Grund und legitimerweise - geschieden. Die üble Nachrede können Auðrs in sozialer Hinsicht 'unterlegene' männliche Verwandte ebenso wenig vergelten wie die demütigende Lösung der Allianz, die umso kränkender ist (was oben noch nicht angesprochen wurde), als Þórðr sich am gemeinsamen Vermögen aus der Ehe mit Auðr bereichert und diese Werte direkt in die neue Verbindung mit Guðrún einbringt, mit der er sich unmittelbar im Anschluß an die Scheidung verheiratet. Die männlichen Angehörigen Auðrs bleiben dabei passiv, weil sie es mit diesen mächtigen Parteien nicht

<sup>1</sup> *Kormáks saga* a. a. O., Kap. 13, S. 254; vgl. *Kormak der Liebesdichter* a. a. O., Kap. 13, S. 176:

"Infolge dieser Ereignisse bekam Steingerðr eine tiefe Abneigung gegen Bersi und faßte den Entschluß, sich von ihm zu trennen. Da sie alles für den Weggang vorbereitet hatte, trat sie vor Bersi und sprach: 'Früher hießest du Schreckens-Bersi, dann Holmgang-Bersi, aber jetzt muß man dich Arsch-Bersi nennen.' Dann erklärte sie, daß sie ihn jetzt verlasse".

<sup>2</sup> *Kormáks saga* a. a. O., Kap. 13, S. 254; vgl. *Kormak der Liebesdichter* a. a. O., Kap. 13, S. 176.

<sup>3</sup> Vgl. *Kormáks saga* a. a. O., Kap. 14, S. 254 ff.; vgl. *Kormak der Liebesdichter* a. a. O., Kap. 14, S. 176 ff.

<sup>4</sup> Vgl. *Laxdæla saga* a. a. O., Kap. 35, S. 95 ff.; vgl. *Die Geschichte von den Leuten aus dem Lachswassertal* a. a. O., Kap. 35, S. 110 ff. S. o., Kapitel III, 4a, Kapitel V, 2a und 2, Exkurs, sowie im Vorigen (Kapitel V, 2b).

<sup>5</sup> Vgl. *Laxdæla saga* a. a. O., Kap. 20, S. 49 ff.; vgl. *Die Geschichte von den Leuten aus dem Lachswassertal* a. a. O., Kap. 20, S. 66 ff.

<sup>6</sup> S. o., Kapitel III, 4a, Kapitel V, 2a und 2, Exkurs, sowie im Vorigen (Kapitel V, 2b).

<sup>7</sup> Vgl. noch einmal *Laws of early Iceland* a. a. O., 1980, S. 246 f.

aufnehmen können, und darum wird Auðr schließlich selbst aktiv. Sie folgt Þórðr und greift ihn in der Nacht, nachdem sie ihn aufgeweckt hat, mit einem Kurzsword bzw. Messer (einem "sax") an.<sup>1</sup> Er trägt eine Verletzung am rechten Arm und an beiden Brustwarzen davon, und Auðr läßt ihre Waffe, die im Holz des Bettes steckt, zurück - wohl um sich auch offiziell als (weiblicher) Täter (wie die Art der Waffe indiziert) und potentiell als Vertreterin der verantwortlichen Lineage (sobald jemand die Waffe identifiziert) zu erkennen zu geben. Danach verhindert Þórðr bekanntlich die Verfolgung von Auðr und Vergeltungsmaßnahmen gegen ihre Sippe. Er erklärt, daß sie getan habe, was sie tun mußte,<sup>2</sup> daß sie also der kollektiven Norm Genüge getan und die Ehre ihrer Angehörigen wiederhergestellt hat. So wird die weibliche Aktivität in der männlich bestimmten Gesellschaft, hier unmittelbar repräsentiert durch den (nunmehr verletzten) Þórðr - und mittelbar durch die entschädigten Brüder Auðrs -, als notwendiges, normwahrendes Verhalten akzeptiert und sogar unterstützt, weil es der Erhaltung von Stabilität und Ordnung im Gemeinwesen dient. Für Þórðrs Akzeptanz scheint dabei keine Rolle zu spielen, daß die ihm zugefügte und bleibende körperliche Verwundung zugleich eine Verletzung seiner sozialen Position bedeutet. Die ihm von weiblicher Seite beigebrachten Läsionen führen letztlich zur vollständigen (nicht allein sozialen, sondern auch existentiellen) 'Demontage' Þórðrs, der schließlich - indirekt infolge von Zauberei aus anderen Gründen, aber direkt nach der Episode mit Auðr - ums Leben kommt.<sup>3</sup>

Nun stellt sich noch einmal die Frage, ob die Darstellung, daß Þórðr mittelfristig nach seiner ihm von der Frau zugefügten Schädigung verunglückt, beim ursprünglichen Saga-Publikum die Assoziation geweckt haben wird, daß die selbständige *Rächerin* Auðr in der *Laxdæla saga* als eine Art *Todes-Vorbotin* für den Mann figuriert, obwohl im einzelnen der Zauber von Kotkell den Schaden verursacht? Gegen diese möglicherweise denkbare Assoziation spricht allerdings, daß Þórðr, wie gesagt, das Verhalten der Frau als kollektives Individuum, ungeachtet der Konsequenzen für seine Person, im Interesse der Normwahrung akzeptiert, obgleich der ihm zugefügte persönliche 'physisch-soziale' Defekt offenbar die Überschreitung einer gesellschaftlichen Toleranzschwelle bedeutet und Þórðr in der - indirekten, aber zeitlich doch unmittelbaren - Folge aus der Gesellschaft abgezogen wird; sein - in gewissem Sinne gemäß der "epischen Objektivität" erforderliches - 'Abtreten' stellt die Saga also als ein (wenn auch nicht ausdrücklich aus dem Zusammenhang mit Auðr heraus) durch Magie heraufbeschworenes Unglück dar, bei dem Þórðr ertrinkt.

Als hierbei wichtige Information sei in Parenthese angemerkt, daß das Ertrinken häufig Personen zustößt, die mehr oder weniger eindeutig (und mehr oder weniger selbst verursacht) ein soziales Defizit aufweisen. Das gilt im Blick auf weibliche Figuren etwa für die diskutierte Droplaug Spak-Bersadóttir, die ertrinkt, nachdem sie offenbar an sozialem Wert (als Unterpfand für die

<sup>1</sup> Vgl. *Laxdæla saga* a. a. O., Kap. 35, S. 97 f.; vgl. *Die Geschichte von den Leuten aus dem Lachswassertal* a. a. O., Kap. 35, S. 110.

<sup>2</sup> Vgl. *Laxdæla saga* a. a. O., Kap. 35, S. 98; vgl. *Die Geschichte von den Leuten aus dem Lachswassertal*, a. a. O., Kap. 35, S. 110.

<sup>3</sup> S. o., Kapitel V, 2, Exkurs.



Eheallianz) verloren hat, wie ihre - allerdings nur vergleichsweise - schlechte Ausstattung für die Reise, und umgekehrt die spätere 'gute' Heirat des hinterbliebenen Ehemannes Helgi, nahelegen. In bezug auf männliche Figuren gilt es beispielsweise für Geirmundr gnýr in der *Laxdœla saga*, der im Anschluß an die bekannte Auseinandersetzung mit Þuríðr Óláfsdóttir Schiffbruch erleidet und ertrinkt, nachdem er sich in der Krise in sozialer Hinsicht disqualifiziert und dabei auch einen Fluch ausgesprochen hat (wie oben skizziert und noch detaillierter zu analysieren).

**(3a)** Als eine weitere Version des in den *Íslendingasögur* in Variationen artikulierten sozialen Musters um die Allianzlösung sei die (bisher nur ansatzweise erwähnte) Reaktion von Ásgerðr Þorbjarnardóttir, der Ehefrau des Þorkell Súrsson, angeführt, von deren Aktivitäten die *Gísla saga* berichtet.<sup>1</sup> Anders als bei der (eingangs unter Punkt **1b** diskutierten) Scheidungserklärung von Vigdís gegenüber Þórðr goddi in der *Laxdœla saga* bleibt es in der Kontroverse zwischen Ásgerðr und Þorkell bei der weiblichen expliziten Scheidungsandrohung. Hier reicht also allein die Evokation einer möglichen Trennung offenbar aus, um vom Ehemann zugunsten der Lineage der Frau, seiner Verschwägerten, Konformität zu erwirken:<sup>2</sup> In der betreffenden Episode der *Gísla saga* verweigert zunächst Þorkell seiner Ehefrau Ásgerðr am Abend, das Bett mit ihm zu teilen,<sup>3</sup> nachdem er tagsüber das Streitgespräch der Frauen mitgehört hatte und somit das Gerücht zur Kenntnis nehmen mußte, daß eine Liebesaffäre zwischen Ásgerðr und Vésteinn bestehen könnte.<sup>4</sup> Aber Þorkells Initiative, dieses Ehrdefizit auszugleichen, das ihm allein durch die verbalisierte - und damit gemäß der Saga-Rationalität publik gemachte - Möglichkeit einer Liaison seiner Ehefrau entstanden ist, scheitert. Indem er Ásgerðr zunächst den Zugang zum gemeinsamen Ehebett verweigert, will Þorkell von seiner Seite zeichenhaft die drohende Scheidung der Ehe in Szene setzen. In dieser symbolischen komplexen Situation soll der Frau also ein Schaden zugefügt oder zumindest angedroht werden, der, ganz im Sinne der Reziprozität, eine Wiedergutmachung, mithin die Wiederherstellung der Ehre des 'gehörnten' Ehemannes, zu leisten vermöchte. Þorkell unterliegt jedoch in diesem Kräftemessen. Denn Ásgerðr droht explizit, die Scheidung der Ehe sogleich und rechtskräftig vor Zeugen zu erklären und sofort alle Konsequenzen zu ziehen, was bedeutet, ihren Vater zum Rücktransfer sämtlicher in die Ehe eingebrachter Güter zu veranlassen, wobei ausdrücklich sowohl der *mundr* als auch die *heimanfylgja* angesprochen werden: "*Ella mun ek nefna mér vátta nú þegar ok segja skilit við þik, ok mun ek láta föður minn heimta mund minn ok heimanfylgju*".<sup>5</sup> Þorkell sieht sich daraufhin - sicherlich im Interesse, Probleme im Bündnis und im Hinblick auf seine wirtschaftliche Lage zu vermeiden - zum Einlenken gezwungen. Um also ein soziales und ökonomisches Desaster zu verhindern, muß der erst in jüngerer Zeit zugezogene, vormalige Norweger, der sich im Integrationsprozeß befindet, Konzessionen machen. Denn er verfügt in

<sup>1</sup> Vgl. im einzelnen in Kapitel V, 2c.

<sup>2</sup> Vgl. Kapitel V, 2c.

<sup>3</sup> Vgl. Kapitel V, 2c.

<sup>4</sup> S. o., Kapitel V, 2a.

<sup>5</sup> *Gísla saga Súrssonar* a. a. O., Kap. 9, S. 33; vgl. *Die Geschichte von Gisli dem Geächteten* a. a. O., Kap. 9, S. 74: "oder ich hole mir hier auf der Stelle Zeugen und sage mich von dir geschieden, und lasse meinen Vater alles heimholen, was ich zu dir gebracht habe".

Island, sozusagen aus sich selbst heraus bzw. von seiner Abstammung her, weder über ein stabiles, geschweige denn über ein horizontal-lokal und auch vertikal-genealogisch breit verankertes soziales Netzwerk noch über umfängliche materielle Kapazitäten. Darum garantiert allein die Ehe mit Ásgerðr Þorkells zentrale soziale und wirtschaftliche Einbindung in die isländische Gesellschaft.

**(3b)** In der *Laxdœla saga* erzwingt Kjartan gewaltsam, daß ein Grundstück, dessen Verkauf an Guðrún Ósvífrsdóttir und Bolli Þorleiksson vereinbart worden ist, ihm überlassen wird.<sup>1</sup> Infolge dieser Schädigung drängt Guðrún ihren Ehemann Bolli per *hvöt* zur Rache für den Angriff auf die Ökonomie und Ehre ihrer Verwandtengruppe, den die Männer, d. h. ihr Ehemann ebenso wie ihre Brüder, zunächst, bis zu der drastischen verbalen Intervention der Frau, längerfristig ignorierten.<sup>2</sup> Bezogen auf den Ehemann fruchtet letztlich die Strategie Guðrúns, ihm mit Scheidung zu drohen. Bolli weist allerdings noch nachdrücklich auf seinen Loyalitätskonflikt hin. Denn Kjartan ist sein Ziehbruder, mit dem er außerdem auch genealogisch verwandt ist und in enger Beziehung steht. Er betont diese bindenden Konstellationen, deren Verletzung einen Tabubruch und in der Konsequenz den Tod Bollis bedeuten. Guðrún stellt zwar ausdrücklich das Problem Bollis in Rechnung, aber sie erklärt auch, daß er nicht allen Verbindlichkeiten gleichermaßen gerecht werden könne: "*Guðrún svarar: 'Satt segir þú þat, en eigi muntu bera giptu til at gera svá, at öllum þykki vel, ok mun lokit okkrum samförum, ef þú skersk undan förinni'*".<sup>3</sup> Sie unterstreicht also die Verpflichtung Bollis gegenüber ihrer Abstammungsgruppe, d. h. seinen affinalen Verwandten. Dabei kündigt sie (indirekt formuliert) an, daß sie sich, wenn er nicht sofort diese Rache im Interesse ihrer Partei übernehme, von ihm geschieden erklären werde.

Weitere weibliche Strategien im Kontext des diskutierten sozialen Musters, die für die männlichen Beteiligten geradezu 'zwingend' wirken, kennzeichnen zudem ebenfalls die Initiativen für Ehescheidungen, die anschließend analysiert werden. Dabei knüpfe ich auch weiterhin bei den zentralen Frauenfiguren der *Heiðarvíga saga* an. Zum einen wird, zu **(4)**, im folgenden Abschnitt 2c die erfolgreiche Provokation der Auðr Snorradóttir gegenüber ihrem Ehemann Barði Guðmundarson in der *Heiðarvíga saga* eingehend besprochen und durch Beispiele aus dem Saga-Korpus verdeutlicht. Zum anderen steht, zu **(5)**, die erfolgreiche Aktion von Þuríðr Óláfsdóttir gegenüber ihrem (ersten) Ehemann Geirmundr gnýr, über die *Heiðarvíga saga* hinaus explizit in der *Laxdœla saga*

<sup>1</sup> Vgl. *Laxdœla saga* a. a. O., Kap. 47, S. 146 ff.; vgl. *Die Geschichte von den Leuten aus dem Lachswassertal* a. a. O., Kap. 47, S. 153 ff.: Der Bauer Þorarinnt plant, die Gegend zu verlassen, weil sich die Konflikte verschärfen und er Loyalitätsprobleme auf sich zukommen sieht, da er *beiden* streitenden Gruppen verbunden ist. Die informelle, ohne Zeugen getroffene Vereinbarung mit Bolli und Guðrún über den Verkauf des Landes wird aber von Kjartan unterwandert; er erzwingt den Verkauf des Landes an ihn, indem er Gewalt androht. S. o., Kapitel III, 4a, zum relevanten Kontext der *Laxdœla saga*.

<sup>2</sup> Vgl. *Laxdœla saga* a. a. O., Kap. 47 f., S. 148 ff.; vgl. *Die Geschichte von den Leuten aus dem Lachswassertal* a. a. O., Kap. 47 f., S. 156 ff.

<sup>3</sup> *Laxdœla saga* a. a. O., Kap. 48, S. 150; vgl. *Die Geschichte von den Leuten aus dem Lachswassertal* a. a. O., Kap. 48, S. 158: "Gudrun antwortete: 'Du sprichst wahr, und dir ist es vom Glück versagt, so zu handeln, daß es von allen gebilligt wird, aber mit unserem Eheleben ist es zu Ende, wenn du dich dieser Fahrt entziehst'"; vgl. Kapitel V, 2c.

bezeugt, im weiteren unter 2c im Zentrum, die ich auch dort wieder durch zahlreiche Saga-Exempel ergänze.

### \* Fazit

Die bereits analysierten (ebenso wie die vergleichbaren) Variationen des in den *Íslendingasögur* stereotyp bezeugten Schemas weiblicher Aktivitäten, durch die die männlichen Beteiligten herausgefordert und sozusagen in 'Zugzwang' gebracht werden, zielen letztlich offenbar auf gesellschaftliche Stabilität. Die engagierte und aktive Einflußnahme der Akteurinnen auf soziale Prozesse, darunter nicht zuletzt auf Konflikte, charakterisieren und qualifizieren die Frau im "Sagauniversum" als Garantin der Kontinuität des in diesem (Saga-) Sozialsystem als traditionell dargestellten isländischen Normen- und Wertekodex, der im Sinne der *Isländersagas* die isländische Kultur und Geschichte von jeher prägt und auch künftig bestimmen wird.

Die weiblichen Protagonisten vermögen also von den männlichen Akteuren nachgerade die Rache zu erzwingen - was z. B. Þuríðr in der 'Frühstücks-Szene' der *Heiðarvíga saga* tut<sup>1</sup> -, und zwar insbesondere bei personellen bzw. materiellen Verlusten und geschädigter Ehre. Die sozial potente Frau ist befähigt und gesellschaftlich gleichsam bevollmächtigt, sogar kämpfenden (männlichen) *Rächern* ausdrückliche Handlungsanweisungen zu geben. Das zeigt das Eingreifen der Þorgerðr in der *Laxdœla saga*, die ihre Provokation vor der Rache für ihren Sohn Kjartan 'beisteuert' und *während* des Angriffs auf Bolli in verbaler Form maßgeblich an der Ausführung der Tat beteiligt ist.<sup>2</sup>

Sogar der Wunsch Guðrúns, den sie gegenüber ihrem Ehemann Bolli äußert, während sich dessen Gegner dem Aufenthaltsort des Paares nähern, verfehlt offensichtlich seine indirekte, aber tatsächlich verpflichtende Wirkung auf den Mann nicht: Die an ihn gerichtete Bitte, auch während des - sich gerade ankündigenden, in Kürze zu erwartenden - Angriffs gemeinsam mit Bolli in der Sennhütte bleiben zu dürfen, wird, psychologisch gedacht, dazu beitragen, daß sich Bolli der Fehde unvermeidlich stellen muß. Der Grund ist, das legt nach meiner Meinung die Zeichenhaftigkeit der Szene jedenfalls nahe, daß er sich als Mann, mithin als der Norm nach für kriegerische Auseinandersetzungen prädestiniertes Mitglied der Gesellschaft, der typischen, primär männlichen Verantwortung nicht entziehen kann - wobei 'sogar' von weiblicher Seite die Bereitschaft bekundet worden ist, beim Kampf (wenn auch möglicherweise 'nur' als Zuschauerin) dabeizusein. Wobei sich hier die Formulierung 'sogar von einer Frau' am gemeinschaftlichen Wertmaßstab, an der grundlegenden Aufgabenverteilung und auch an einem vorgeblich gängigen Klischee der Sozialrelationen im "Sagauniversum" orientiert.<sup>3</sup> Außerdem wird Bolli, um zur speziellen Episode zurückzukehren, sich sicherlich darüber im klaren sein, daß er, wenn Guðrún in der Hütte bleiben würde, während des Gefechts weitere

<sup>1</sup> S. o., Kapitel III, 2b.

<sup>2</sup> Vgl. Kapitel V, 3; s. *Laxdœla saga* a. a. O., Kap. 55, S. 166; vgl. *Die Geschichte von den Leuten aus dem Lachswassertal* a. a. O., Kap. 53, S. 173.

<sup>3</sup> S. o., ansatzweise, in Kapitel V, 2a, und vgl. detailliert Kapitel V, 3, zu den - letztlich nur vordergründigen - Redewendungen in bezug auf die Frau.

Provokationen von ihr zu erwarten hätte. Das legt nicht zuletzt und exemplarisch wiederum Hallgerðrs Verhalten bei der letzten Schlacht ihres Ehemannes Gunnarr nahe.<sup>1</sup> Diese weibliche Offensive - Hallgerðrs Verweigerung ihrer Haarsträhne für die Reparatur der Waffe Gunnarrs - setzt den Mann zusätzlich unter den Druck, sich bis zum Ende heroisch zu bewähren. Andernfalls müßte er sicher mit (auch in dieser Form wieder als Herausforderung aufzufassenden) Feigheitsvorwürfen rechnen (wobei allerdings in der Situation Gunnarrs die zusätzliche Konfrontation Hallgerðrs im Grunde überflüssig sein dürfte, wie nicht zuletzt die Kritik an ihr, von allen Seiten geäußert, wahrscheinlich macht).<sup>2</sup> Die demütigende Behauptung in bezug auf den Mann könnte dann lauten, daß er bis dato überhaupt nur durch weibliche Hilfe in der Gesellschaft bestehen konnte, wenn der (insofern scheinbare) Held nun, kaum versagt die Frau ihre Mitwirkung, seinerseits im Kampf versagt.

---

<sup>1</sup> Vgl. *Brennu-Njáls saga* a. a. O., Kap. 77, S. 189; vgl. Kapitel V, 4, zu Hallgerðr (als gewisser 'Sonderfall').

<sup>2</sup> Vgl. *Brennu-Njáls saga* a. a. O., Kap. 77, S. 191 und Kap. 78, S. 192; vgl. *Die Geschichte vom weisen Njal* a. a. O., Kap. 77 und Kap. 78, S. 169 ff.

### c. Die Hauptfigur Auðr und Barði

\* Die gesellschaftliche Konstellation um Auðr und Barði: -> Die Passivität des Mannes, die Provokation der Frau und die Scheidung des Mannes, -> Der ökonomische Transfer bei der Eheschließung und Ehescheidung und der Aufbruch des Mannes, -> Das männliche Interesse an der Frau als Garantin patrilinear und 'kollektiver' Kontinuität und die 'latente Matrilinearität' \* Der symbolische Aussagegehalt der weiblichen Aktivitäten bei der 'Kissenschlacht': -> Sexuelle oder soziale Konnotationen in der 'Bettscene', -> Offensive oder stabilisierende Argumente für die Wiederaufnahme der Fehde \* Zur Semiotik von 'Bett-' und 'Waffen-' Szenen mit weiblichen Akteuren im Kontext von Eheallianzen: -> Der Motivkomplex 'Bettscene' als Signal für Bekräftigung *und* Lösung der Allianz, -> Der Motivkomplex 'aktiver weiblicher Waffeneinsatz' als Loyalitätsdemonstration *und* als Signal für Bekräftigung und Lösung der Allianz \* Zur Semiotik des 'Kopfmotivs' als Signal für tödliche Auflösung *und* anschließende Erneuerung der Allianz \* Fazit: -> Zu männlichen Heiratsstrategien als gesellschaftliche Friedenskonsolidierung, -> Zur weiblichen Rolle als gesellschaftliches Objekt und Subjekt, -> Zur 'balancierten Relation' männlicher und weiblicher gesellschaftlicher Rollen

#### \* Die gesellschaftliche Konstellation um Auðr und Barði:

-> Die Passivität des Mannes, die Provokation der Frau und die Scheidungserklärung des Mannes

Die *Heiðarvíga saga* erzählt in ihrer Schlußsequenz von einer Szene, die sich zwischen Auðr und Barði in ihrem Domizil in Norwegen abspielt.<sup>1</sup> Eines Morgens möchte Auðr ihren Ehemann Barði aufwecken, er aber offenbar weiterschlafen. Sie wirft ihm, "*svá sem með glensí*",<sup>2</sup> ein kleines Kissen ins Gesicht. Barði wirft es zu ihr zurück und das Kissen fliegt einige Male zwischen den beiden hin und her. Die fast schon übermütige Stimmung schlägt um, als Barði nicht nur das Kissen wirft, sondern Auðr dazu noch ohrfeigt: "*ok eitt sinn kastar hann til hennar ok lætr fylgja höndina*".<sup>3</sup> Sie reagiert aufgebracht und ergreift im Gegenzug einen Stein, den sie Barði entgegenschleudert: "*hon reiðisk við ok hefir fengit einn stein ok kastar til hans*".<sup>4</sup>

In dieser Szene artikuliert sich m. E. eine subtile Form der Provokation von seiten Auðrs. Sie initiiert die 'Kissenschlacht' wohl, um - vordergründig - Barði zu necken. Im spielerischen Verlauf verhalten sich beide Beteiligten im Sinne der sozialen Reziprozität, der Spielstand bleibt zunächst ausgeglichen. Erst als Barði schließlich offensichtlich ärgerlich wird, ändert sich die bisher spielerische, in der Balance gehaltene Stimmung. Ein denkbarer Grund für Barðis aggressive Reaktion könnte sein, daß Auðr nicht einlenkt, und zwar in dem Sinne, daß nicht sie von ihrer Seite das Spiel abbricht, das *sie* begonnen hat. Damit überließe sie Barði den letzten Wurf und sorgte so zum Schluß für einen Gleichstand von Würfeln.

<sup>1</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 43, S. 327; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 30, S. 344 f.

<sup>2</sup> *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 43, S. 327; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 30, S. 344: "wie im Scherz".

<sup>3</sup> *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 43, S. 327; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 30, S. 344 f.: "Und einmal wirft er nach ihr und läßt die Hand mitgehn".

<sup>4</sup> *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 43, S. 327; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 30, S. 345: "Da wird sie böse und nimmt einen Stein und wirft ihn damit".

Grundsätzlich hat meiner Auffassung nach das Spiel im Saga-Sozialsystem Zeichencharakter. Es bezieht sich, implizit, stets auf das gesellschaftliche Normensystem und auf den sozialen Rang der Mitspieler (und deren jeweiliger Verwandtengruppe).<sup>1</sup> Das Konkurrieren steht im Zentrum des Spiels. In der zitierten Episode der *Heiðarvíga saga* werfen sich Auðr und Barði, bildlich gesprochen, die Bälle zu, ganz ähnlich wie dies im Ballspiel oder auch im Wortspiel der Fall ist. Beide Varianten des Spiels werden in den *Isländersagas*, aber auch in weiteren norrönen Quellen, regelmäßig thematisiert. Ähnlich wie der Ball im Ballspiel (oder ein ähnlicher, zum Werfen geeigneter Gegenstand, z.B. in der *Gísla saga*)<sup>2</sup> zwischen den Spieler hin und her geht, werden im Wortspiel zwischen ihnen Fragen und Antworten gewechselt (etwa in den *Alvíssmál*).<sup>3</sup> Dabei gehen nicht nur verbale Formen des Rivalisierens wie Wortspiel, Frage- und Antwortspiel oder Statusvergleich bestimmter Männer oder Frauen mit Wortwechseln und vielfach auch mit Strophen einher, sondern auch etwa Ballspiel und Pferdewettkampf oder aber 'ernste' Kämpfe. Immer kursieren also vorher oder währenddessen Worte bzw. Sätze zur Provokation und Reizung zwischen Kontrahenten im Spiel oder im Kampf, und stets steht das Kräfteressen im Vordergrund: Wer beherrscht das Ballspiel besser und siegt, wessen Pferd ist kräftiger und schöner, wer ist besser im Verseschmieden, wer ist verbal schlagfertiger, wer hat größeres Wissen - wer also besitzt die größeren Potentiale - und kann sich entsprechend, jedenfalls tendenziell - mehr herausnehmen infolge seines Plus an körperlicher Kraft, Wissen und Wortgewandtheit bzw. sprachlicher Kunstfertigkeit.

Letztlich steht indessen das Spiel an sich in den *Isländersagas* nur scheinbar im Zentrum des Interesses. Entscheidend sind vielmehr seine Konnotationen und Funktionen. Denn der spielerische Wettstreit stellt einen Rahmen für eine Art 'Training' sozialen Konkurrierens bereit, einerseits in Form von Spielregeln, andererseits als gewissermaßen abgegrenztes Terrain. Auf diesem Übungsfeld kann der Ernstfall unter - vielfach jungen - Männern vorweggenommen werden. Hier können sie sich spielerisch messen und sich auf eine (oder aber ihre erste) kriegerische Auseinandersetzung (die für die Jungen zugleich ihre Initiation als Krieger bedeuten dürfte) vorbereiten, d. h. sie werden in die Lage versetzt, zunächst nur 'kleine' Initiationsrituale auf einer gesellschaftlichen Bühne auszuführen. Auf diesem 'Plateau' wird entsprechend regelmäßig, für alle im Gemeinwesen erkennbar, eine Art 'Imponiergehabe' inszeniert. Der öffentliche Charakter des Spiels (und nicht nur 'echter' Schlachten) dürfte die Männer motivieren, ihr Bestes zu geben, weil es um den sozialen Rang und guten Ruf der Männer geht. Die Verlierer müssen umgekehrt, wie Octavio Paz in bezug auf den mexikanischen, nicht den nordischen Kontext erläutert, "Spott und

<sup>1</sup> Vgl. dazu Michael Roes: *Rub' al Khali. Leeres Viertel. Inventionen über das Spiel*, 3. Aufl., Frankfurt/Main 1996.

<sup>2</sup> Vgl. *Gísla saga Súrssonar* a. a. O., bes. Kap. 18, S. 57 f.; vgl. hierzu P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1983, S. 64 ff., mit einem Hinweis auf *Njáls saga*, Kap. 116 (S. 66). Vgl. auch etwa *Eyrbyggja saga* a. a. O., Kap. 31, S. 84 f.

<sup>3</sup> Vgl. zu den *Alvíssmál* K. von See u. a., a. a. O., 2000, S. 267-292 (Einleitungskomm.), S. 293-375 (Stellenkomm.), zu weiteren Beispielen bes. S. 276 f., und S. 278 ff., zur gedanklichen Konzeption und zur literarischen Komposition des "Wissensgespräches".

Zoten" einstecken.<sup>1</sup> Für das Saga-Sozialsystem ist dabei nach meiner Analyse von besonderem Interesse, daß die Jugendlichen - und das gilt durchaus auch für erwachsene Männer - speziell im Spiel die Möglichkeit haben, auf spielerische Weise eine gleichsam inoffizielle und in gewisser Weise unverbindliche Rangordnung untereinander zu etablieren. Die so errungenen Positionen müssen sich zwar im Ernstfall erst bewähren, sind aber dennoch in einem Konflikt als soziale 'Leitlinie' sofort abrufbar und einsetzbar.

Im Blick auf die Episode zwischen Barði und Auðr scheint es, daß die Situation ihren spielerischen Charakter in dem Moment verliert, als sich Barði (im Sinne meiner Argumentation) in der zunächst ausgelassenen 'Kissenschlacht' mit Auðr schließlich angegriffen fühlt und mithin auf die Zeichenhaftigkeit reagiert, die das Handeln seiner Ehefrau konnotiert (die, nicht zu vergessen, ihre überaus einflußreiche Abstammungsgruppe repräsentiert). Die danach fortgesetzte, wenn auch latente Provokation durch Auðr führt zu Barðis Tabubruch, zu Auðrs Gegenmaßnahme und zu Barðis Allianzlösung: Gereizt ohrfeigt er, wie gesagt, die Frau, wütend bewirft sie ihn danach mit einem Stein, und tags darauf erklärt Barði unversöhnlich seine Scheidung. Diese Entwicklung läßt die der Eheallianz vorangegangene Krise in gewisser Weise erneut aufleben, worauf ich zurückkomme.

Nun bilden Ohrfeigen in den *Isländersagas* bekanntermaßen nicht allein den Grund, sondern einen willkommenen, nicht selten, häufig sogar von Frauen heraufbeschworenen Anlaß für die Eskalation schwelender Konflikte.<sup>2</sup> Die typische Konsequenz einer Ohrfeige in den Sagas ist die über kurz oder lang veranlaßte Trennung des betreffenden Ehepaares,<sup>3</sup> auf die vielfach der Tod des Mannes folgt.<sup>4</sup>

Müßte indessen vor diesen Hintergründen nicht konsequenterweise zu erwarten sein, daß Auðr infolge der Ohrfeige Barðis *von ihrer Seite* die Trennung forciert?

Die Gepflogenheiten, die bei Konflikten zwischen Frauen und Männern z. B. in der segmentären Gesellschaft der *Atjehnesen* in Indonesien beobachtet worden sind, vermögen in dieser Frage weitere Aufschlüsse zu geben. In einem ersten Schritt verdeutlichen die als typisch beschriebenen Begleitumstände solcher Streitigkeiten, verglichen mit den Auseinandersetzungen zwischen Auðr und Barði im Saga-Sozialsystem, durchaus einige für sich selbst sprechende augenfällige Gemeinsamkeiten der beiden Kontexte, d. h. der segmentären

<sup>1</sup> Vgl. O. Paz a. a. O., 1990, S. 46 f.

<sup>2</sup> Vgl. Kapitel V, 2c und 3, zum Thema Gewalt gegen Frauen in den *Isländersagas* (im weiteren Sinne); s.o., Kapitel I, 4 und Kapitel III, 7, zur - problematischen, von mir kritisierten - Bewertung des Motivs der Ohrfeige in den *Isländersagas* bei R. Heller.

<sup>3</sup> Vgl. W. I. Miller a. a. O., 1988, S. 761 ff.; er erörtert den Streit von Gunnarr und Hallgerðr - wobei hier (im Prinzip ähnlich wie z. B. bei R. Heller) ein zeitgenössischer Fragehorizont bzw. ein bestimmtes Problembewußtsein deutlich wird; vgl. J. M. Jochens a. a. O., 1991a, S. 359; ihre Argumentation weist in Richtung feministischer Patriarchatskritik.

<sup>4</sup> Solche Konstellationen illustrieren, um dies vorerst anzudeuten, etwa die Ehen Hallgerðrs in der *Njáls saga*; vgl. die weiteren Beispiele der *Laxdøða saga*, der *Eyrbyggja saga* und der *Gísla saga*.

indonesischen und auch der isländischen Gesellschaftsform in den *Isländersagas*:

So initiieren bei den *Atjehnesen* in den meisten Fällen Frauen die Auseinandersetzungen, die zu einer Scheidung führen.<sup>1</sup> Im Grundsatz werden die Ehemänner hier als Gäste der Frauen betrachtet,<sup>2</sup> in deren Haus sie (*matrilokal* also) leben.<sup>3</sup> Die Männer können folglich das Maß der Gastfreundschaft auch überschreiten und müssen dann mit Repressalien rechnen. N. Tanner schildert exemplarisch den Streit eines verheirateten Paares, der in frappierender Weise im Prinzip an den ehelichen Konflikt von Auðr und Barði erinnert: "During the fight the husband hit his wife. Subsequently she moved his mattress out of the bedroom".<sup>4</sup> Danach attackiert die betroffene Frau den Ehemann (ein gemäß den Feldstudien typischer Ablauf), der sich dabei - hier allerdings anders als Barði - ausdrücklich passiv verhält.<sup>5</sup>

In der Szene zwischen Auðr und Barði, die ebenfalls mit einer Ohrfeige des Ehemannes und mit einer Gegenwehr der Ehefrau einhergeht, reagiert der Mann allerdings auf den handgreiflichen Konflikt. Nach der *nächtlichen* Eskalation macht Barði *am Tag* seine Verärgerung publik und antwortet damit auf die Symbolik des Handelns seiner Ehefrau. Auðr hatte die 'Kissenschlacht' initiiert und die Konfrontation provoziert. Auch wenn ihr Verhalten im Anfang mit einiger Koketterie und Ausgelassenheit einhergegangen sein mag, setzt sich im Verlauf eine zweifellos aggressive Tendenz im zunächst spielerischen Konkurrieren durch.

In den *Isländersagas* finden weibliche Provokationen, darunter eben auch Scheidungsandrohungen, vielfach abends oder nachts im Bett statt, also in der - vergleichsweise - intimsten Sphäre des Paares.<sup>6</sup> Der Konflikt wird im inoffiziellen Rahmen, im Dunkeln und mithin im Sinne der Rationalität der Sagas *nicht öffentlich* ausgetragen. Analog dazu sei an die Konnotationen einer nächtlichen Tötung eines Menschen erinnert, die, als heimliche bzw. inoffizielle Tat, als Mord gilt und ein Tabu darstellt.<sup>7</sup> Und doch: Die weiteren Personen, die sich im Raum befinden, dürften einen solchen Streit zwangsläufig mithören - auch wenn sie ihn der Norm nach nicht 'offiziell' zur Kenntnis nehmen. Und selbst dann, wenn der Wohlstand am Aufenthaltsort Auðrs und Barðis so groß

<sup>1</sup> Vgl. Nancy Tanner a. a. O., 1974, bes. S. 137 ff.: Die Residenzordnung (exemplarisch) der *Atjehnesen* ist im wesentlichen matrilokal, d. h. die Häuser in den Gehöften gehören Frauen, und bei der Eheschließung siedeln die Männer dorthin um - nicht umgekehrt, wie bei der patrilinearen Residenzordnung.

<sup>2</sup> Vgl. ebd., S. 139; s. o., Kapitel III, 3b und Kapitel IV, 2, zum Thema Gastfreundschaft.

<sup>3</sup> S. o., Kapitel III, 3c, zur sozioethnologischen Erklärung der Matrilokalität, und dazu das Beispiel der *Gísla saga*, Kapitel V, 2d.

<sup>4</sup> N. Tanner a. a. O., 1974, S. 140.

<sup>5</sup> Vgl. ebd., S. 140: "(A)nd whenever she recalled that he hit her, she would slap him or rip his shirt"; weiter heißt es, daß Ehen häufig geschieden und die meisten Scheidungen wegen ökonomischer Konflikte ausgesprochen und von den Ehefrauen initiiert würden.

<sup>6</sup> Vgl. Kapitel V, 2c, und Kapitel V, 2b, zum Muster der Scheidungsdrohung im Bett am Beispiel von Ásgerðr und Þorkell in der *Gísla saga*.

<sup>7</sup> S. o., Kapitel V, 2a, und vgl. Kapitel V, 2c, zum Thema Mord als problematische, weil 'inoffizielle' Tat (mit weiteren Beispielen), sowie in Kapitel V, 3 (im speziellen Zusammenhang mit Kindern).



sein sollte, daß ein Schlafraum nur für die beiden zur Verfügung steht - auch in diesem Falle wird die 'Dichte' der Wohnverhältnisse im täglichen Leben mit sich bringen, daß Dritte die Auseinandersetzung miterleben.<sup>1</sup> Und auf genau diese Konstellation läßt Barðis Initiative in meiner Sicht schließen:

*Am Tag*, buchstäblich im Licht der Öffentlichkeit<sup>2</sup> nach dem Trinkgelage (zu dem üblicherweise sämtliche Hofmitglieder, Nachbarn und auch eventuelle Gäste von außerhalb zusammengekommen sein dürften), erklärt Barði offiziell den von ihm ernannten Zeugen und allen weiteren Anwesenden zur Kenntnis, "at hann vill eigi af henni ofriki taka né öðrum mönnum",<sup>3</sup> daß er sich also, sinngemäß, von der Ehefrau ebenso wenig tyrannisieren läßt wie von anderen Leuten. Barði evoziert offenkundig mit dieser Äußerung seine im isländischen Kontext bewährten Fähigkeiten, sich gesellschaftlich zu behaupten, und sei es auf dem Wege kriegerischer Interventionen, die er bei seiner erfolgreichen Rache in Island bewiesen hat. Diese Leistungen beschwört Barði wohl herauf, um sein Bedürfnis nach Selbstbehauptung zu erfüllen, und er setzt sie indirekt ein als Gegengewicht, d. h. um die zeichenhaft (durch 'Kissenwerfen' und 'Steinwurf') zum Ausdruck gebrachte Kritik zu entkräften, die hier von weiblicher Seite - und damit für den Heros in gewissem Sinne umso beschämender<sup>4</sup> - symbolisch verklausuliert geübt wird. Die Scheidung, die Barði trotz aller Bemühungen um Vermittlung - und vordergründig auch entgegen aller Vernunft - vor Zeugen erklärt, stellt den Versuch dar, die eigene soziale Potenz gegen die durch die weibliche Aktivität und Konfrontation vermittelte Botschaft zu behaupten, die meiner Argumentation nach letztlich vor allem darauf zielt, den Heros und seine Fähigkeiten auf den 'gesellschaftlichen Prüfstand' zu stellen (und nicht etwa darauf, ihn zu demontieren).

#### -> Der ökonomische Transfer bei der Eheschließung und Ehescheidung und der Aufbruch des Mannes

Die Höhe der Mitgift, die Auðr bei ihrer Heirat vom Vater Snorri goði ursprünglich erhält, beziffert die *Heiðarvíga saga* nicht, aber es heißt, das Vermögen werde sicherlich beträchtlich gewesen sein: "Eigi er á kveðit, hvé mikit fé henni skyldi heiman fylgja, en líkligt, at vera myndi góðr sómi".<sup>5</sup> Die Darstellung dürfte sich hier an Snorris maßgeblicher Position orientieren, so daß er seine Tochter als Repräsentantin dieser mächtigen Lineage sicherlich

<sup>1</sup> S. o., Kapitel V, 2a, und vgl. Kapitel V, 3.

<sup>2</sup> Vgl. dazu auch das bei der Eheschließung und anderen Rechtsangelegenheiten wichtige Verfahren, offiziell in Anwesenheit von Zeugen, "í ljósi", ein rechtsgültiges Abkommen zu treffen, vgl. P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1993a, S. 209, und detailliert Kapitel III, 3c.

<sup>3</sup> *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 43, S. 327; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 30, S. 345: "er wolle sich von ihr so wenig gefallen lassen wie von anderen".

<sup>4</sup> S. o., Kapitel V, 2a, und ausführlicher zu einigen Klischees in bezug auf die Frau im Saga-Sozialsystem Kapitel V, 3: Demnach ist dies besonders beschämend für die Männer, weil die Aufgabenverteilung im Saga-Sozialsystem für diese kriegerisches Handeln (nach bestimmten ethischen Maßgaben) vorsieht. Erst wenn sie das unterlassen oder sich nicht korrekt verhalten und die Norm verletzen, werden die Frauen normalerweise handgreiflich.

<sup>5</sup> *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 42, S. 326; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 30, S. 344: "Es wird nicht ausgemacht, wie groß die Mitgift werden soll, aber es bleibt kein Zweifel, daß sie recht beträchtlich wird".

adäquat ausstatten wird: Bei der Eheschließung mit Barði wird Snorri goðis Tochter Auðr (gemäß dem Deutungsansatz dieser Arbeit) durchaus als Objekt männlichen Handelns (und dabei möglicherweise zugunsten der Stabilisierung des von männlicher Seite erwirkten Friedensvertrages) eingesetzt.<sup>1</sup> Umgekehrt figuriert Auðr Snorradóttir, die zweite Ehefrau Barðis, zugleich aber auch als soziales Subjekt. Anders als Barðis erste Ehefrau Guðrún setzt sich Auðr *erfolgreich* für die Bewahrung traditioneller Normen ein. Der ihr von der Verwandtschaft und der Gesellschaft eingeräumte Handlungsspielraum basiert auf ihrer eigenen Integrität, die ebenfalls die ihres Vaters und ihrer Lineage unmittelbar impliziert und auch attestiert - andernfalls verlief die Trennung und der Gütertransfer zwischen Auðr und Barði anders:<sup>2</sup>

Die Ehe von Auðr und Barði kann ohne größere Schwierigkeiten gelöst werden, weil das Paar zum einen keine Kinder hat,<sup>3</sup> und weil sich beide Partner (und ihre Angehörigen) in der Verbindung durchaus bewährt haben. Ein nur scheinbarer Widerspruch zur faktischen Lösung des Ehevertrages. Grundsätzlich gilt, daß eine Scheidung ausgesprochen werden kann, wenn einer der Partner dies wünscht und zu begründen vermag.<sup>4</sup> Für die sowohl kinderlosen als auch einwandfrei handelnden Partner Auðr und Barði wird bei der beiderseits akzeptierten Trennung eine Regelung für die Aufteilung des gemeinsamen Besitzes wirksam, die in der neueren Nordistik so skizziert wird: "The prestations from both sides ended up in the hands of the bride, at least for some time, but each family maintained a claim on its own contribution until the bride got children".<sup>5</sup> Im folgenden wird gezeigt, was diese Formulierung für diesen Zusammenhang im einzelnen bedeutet.

Zunächst sei erläutert, in welcher Weise die Zeichenhaftigkeit der Szene in meiner Sicht illustriert, daß in diesem Beispiel sowohl der Mann als auch die Frau dem Verhaltenskodex idealtypisch entsprechen: Barði und auch Auðr agieren korrekt, auch wenn zwischen ihnen keine Übereinstimmung besteht und jeder der Partner für sich, als Repräsentant/in der betreffenden Lineage, bestimmte und dabei voneinander verschiedene Interessen vertritt. Diese Schlußfolgerung legt die direkt nach Barðis Scheidungserklärung gemeinsam, ohne weitere Auseinandersetzungen gefällte Entscheidung über die Verteilung des ehelichen Vermögens nahe: "*Er nú fjárlutum skipt þeira í milli*".<sup>6</sup> Diese konfliktfreie Aufteilung signalisiert, daß die Allianz im Sinne reziproker

<sup>1</sup> Vgl. Kapitel V, 2c.

<sup>2</sup> S. o., Kapitel V, 2b, zu der Lösung der ebenfalls kinderlosen Ehe von Barði und Guðrún und zu Barðis Einbehaltung des Vermögens (und zu weiteren Beispielen).

<sup>3</sup> S. o., Kapitel V, 2b, zu Guðrún und Barði, mit weiteren (allgemeineren) Hinweisen; vgl. Kapitel V, 2d, zur Funktion von ehelich geborenen Kindern, die eine Allianz symbolisch entweder bekräftigen oder zu ihrer Lösung führen können.

<sup>4</sup> S. o., Kapitel III, 3c, zu Scheidungen im segmentären Kontext und im Saga-Sozialsystem.

<sup>5</sup> T. A. Vestergaard a. a. O., 1988, S. 188; vgl. Kapitel V, 3: Hier zeigt sich, daß in Fällen, in denen die Ehefrau die Scheidung verlangt, die Güter oder Geldbeträge, mit Abschluß des Vertrages an sie und ihre Lineage entrichtet worden sind, nicht an die Verschwägerten zurückgegeben werden müssen, wenn die Frau bereits Kinder geboren hat, die dann patrilinear der väterlichen Lineage zugerechnet werden. Andernfalls muß die Frau - wie das Beispiel Hallas und Brodd-Helgis gezeigt hat - alles Vermögen zurückgeben bzw. zurücklassen.

<sup>6</sup> *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 43, S. 328; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 30, S. 345: "Ihr Vermögen wird also unter ihnen geteilt".

Prinzipien geführt worden ist und die Parteien im Grundsatz ihren Verpflichtungen, die sich aus dem Kontrakt ergeben, gerecht geworden sind, bis schließlich offenbar unterschiedliche Interessen, und nicht zuletzt das Fehlen weiterer heroischer Bewährungen Barðis (nun eben auch in Norwegen), zu einer Lösung der Verbindung führen. Ein kontrastierendes Beispiel bildet die Scheidung Barðis von seiner ersten Ehefrau Guðrún, wie oben dargelegt.<sup>1</sup> Dabei sieht sich Barði wegen des Normbruchs des Schwiegervaters - und ungeachtet des mustergültigen Verhaltens von dessen Tochter in der sozialen Rolle als Ehefrau Barðis - gezwungen, die Allianz zu lösen; als Kompensation behält er hier das gesamte eheliche Vermögen ein.

Der Eindruck, daß die Saga Barði und Auðr als 'kollektive Individuen'<sup>2</sup> betrachtet, deren Aktivitäten in Einklang mit dem Normensystem stehen, und daß die entsprechende Kooperation bei der Vermögensteilung erfolgreich und konfliktfrei zur Zufriedenheit der Beteiligten verläuft, wird danach in der Erzählung indirekt bestätigt und begründet. Prinzipiell dürfte, ganz pragmatisch, ein Streit über den gemeinsamen Besitz in der Situation Barðis und auch Auðrs insofern nicht praktikabel sein, als beide in Norwegen kaum über ausreichende, stabile Allianzen verfügen dürften, die sich für die verlässliche Unterstützung in einem etwaigen Konflikt mobilisieren ließen. Die problemlose Durchführung der Ehescheidung und des Gütertransfers bekräftigt der weitere Sagabericht, wonach - der seit seinem letzten Aufenthalt in Island verarmte - Barði offensichtlich letztlich über die finanziellen Mittel verfügt, um im Frühjahr nach der Trennung eine Reise anzutreten. Die Kosten für seine Ausstattung und für die Bezahlung der Schifffahrt nach Rußland werden sicherlich durch die Rückführung seiner Anteile am ehelichen Vermögen gedeckt worden sein.

-> Das männliche Interesse an der Frau als Garantin patrilinearer und 'kollektiver' Kontinuität und die 'latente Matrilinearität'

Auðr Snorradóttirs erste Ehe endet also bekanntlich, ohne daß die Frau in die soziale Position als Mutter eingetreten wäre. Die Kinderlosigkeit trotz der bereits einige Zeit währenden Ehegemeinschaft mit Barði, innerhalb der die Reproduktion, bezogen auf den zeitlichen Rahmen, durchaus hätte möglich sein können, liefert der sagatypischen semiotischen Linienführung nach jedenfalls eine Motivation für die weibliche Scheidungsprovokation. Man denke hier wieder etwa an das Beispiel von Unnr und Hrútr in der *Njáls saga* mit seinen sexuell-reproduktiven Konnotationen.<sup>3</sup> Auch für Barði in der *Heiðarvíga saga* besteht ein reproduktives Problem, und hinzu tritt eine ökonomische Misere: So ist Barðis 'sozialer Wert' infolge der Abweisung seitens des Königs Óláfr in Norwegen zunächst drastisch gesunken, und sein Ansehen vermindert sich weiter durch seine sich seither kontinuierlich verschlechternde wirtschaftliche Situation in Island. Die dramatische isländische Fehde hat für Barði neben der sozialen Krise zur Folge, daß er sein Erbland (das seine

<sup>1</sup> S. o., Kapitel II, 6a, sowie Kapitel V, 2b.

<sup>2</sup> S. o., Kapitel IV, 1 (mit Querverweisen).

<sup>3</sup> S. o., Kapitel V, 2b.

Brüder vollständig übernehmen) einbüßt und verarmt.<sup>1</sup> Auch die Situation in Norwegen ist durch einen Mangel an finanziellen und personellen Möglichkeiten gekennzeichnet. Barðis Status wird schließlich ein weiteres Mal minimiert durch die Trennung von Auðr und die daraus resultierenden Verluste von Allianzpartnern - wobei Barði allerdings gerade dadurch, daß er die Scheidung vorantreibt, und zwar ungeachtet aller ökonomischer Probleme und sozialer Statusfragen, letztlich auch sein 'Gesicht' und seine Ehre wahrt.

Für Barði zeichnet sich mithin die Problematik ab, daß er, als vormaliger Heros, dennoch nach der Bruderrache und dem *Heiðarvíg* und angesichts seiner ökonomischen und reproduktiven Misere - die gesellschaftliche Verantwortung als kollektives Individuum zuletzt nicht mehr einlösen kann, weil den sozialen, ökonomischen, personellen und reproduktiven Potentialen der Mitglieder der Gemeinschaft im "Sagauniversum" existentieller Stellenwert zukommt, die Barði nicht mehr besitzt. Er kann also nicht mehr für die gesellschaftliche (normative ethische) und körperliche Reproduktion im weiteren Sinne eintreten, die aber für die Kontinuität des Isländischen unbedingt erforderlich ist. Ist auch nur eine dieser Prämissen für das Fortbestehen nicht in vollem Umfang gewährleistet, müssen im Gemeinwesen, das durch die einzelnen (sozial kompetenten bzw. potenten) 'kollektiven Individuen' repräsentiert ist, offensichtlich Konsequenzen gezogen werden im Interesse der Problemlösung, d. h. zugunsten der Kontinuität. Die in bezug auf Barði gewählte Form der Bewältigung der Schwierigkeit, die sich im Saga-Sozialsystem aus der umfassenden Schwächung eines seiner Vertreter ergibt und letztlich folglich das Gemeinwesen insgesamt betrifft, ist in meiner Sicht speziell die skizzierte, mehr oder weniger indirekte, aber offenkundig massive Provokation der Frau. Diesem Erklärungsansatz zufolge wird das mittelbare Interesse Auðrs an der Scheidung gerade vor dem Hintergrund des Debakels Barðis als prinzipielle soziale Notwendigkeit und mithin als pragmatisch motiviert anerkannt. Durch seine Intervention für die Allianzlösung setzt Barði diese Erfordernis praktisch um und sichert damit die Reputation seiner *und* Auðrs Verwandtengruppe. Die allgemeine - und darunter die interne eheliche - Akzeptanz des Verfahrens illustriert die mit der Ehescheidung in die Wege geleitete Teilung des gemeinsamen Vermögens von Auðr und Barði.

In dieser sozialen Konstellation präsentieren also offenbar beide Ehepartner, Frau *und* Mann, einen durchaus kämpferischen Einsatz für die gesellschaftliche Kontinuität im "Sagauniversum". Das Verhalten beider Geschlechter dient der Stabilisierung, nicht etwa der individuellen Unterwanderung des männlich formierten, aber dennoch kollektiv strukturierten (segmentären) Saga-Sozialsystems.

Barðis Beteiligung daran, der kompetenten und renommierten Isländerin (als Vertreterin einer einflußreichen Lineage) Gelegenheit zu geben, ihrer Aufgabe - im gemeinschaftlichen isländischen Interesse - nachzukommen, ist nach meiner Ansicht neben seiner Aufkündigung des Ehevertrages auch das Verlassen der isländischen und vor allem jetzt der norwegischen

<sup>1</sup> Vgl. T. A. Vestergaard a. a. O., 1991, S. 34: "Persons are ranked according their inherent properties, their *odal*"; vgl. hierzu Kapitel II, 6b, sowie Kapitel V, 1.

'gesellschaftlichen Bühne'. Zu erkennen ist aus seinem Vorgehen eine Einsicht in die Berechtigung von Auðrs Ungenügen an dieser Ehe. In diesem Zusammenhang kann auch vermutet werden, daß sowohl in Auðrs Aktivität als auch in Barðis Reaktion darauf das Faktum der Kinderlosigkeit und die entsprechenden gesellschaftlichen Konsequenzen mitspielen.<sup>1</sup> Barði, der sich als isländischer Kämpfer und als verantwortliches Mitglied des isländischen Gemeinwesens bewähren konnte, stellt im weiteren Verlauf in Rußland seinen 'sozialen Wert' neuerlich unter Beweis - allerdings nicht etwa dadurch, daß er wieder heiratet und Nachkommen hervorbringt. Vielmehr erringt er hier - was ihm in Norwegen versagt geblieben ist - den Status als Gefolgsmann des Königs, erwirbt sich ausdrücklich hohes Ansehen bei der tatkräftigen Verteidigung des Königreiches in vielen Kämpfen und fällt schließlich in einer Schlacht "*við góðan orðstír*".<sup>2</sup>

Umgekehrt ist Auðrs 'sozialer Wert'<sup>3</sup> (auf der Werteskala der männlich bestimmten Gesellschaft) durch die Scheidung von seiten Barðis offensichtlich nicht im geringsten geschmälert worden. Ganz im Gegenteil, denn eine Folge ist ihre erfolgreiche und nunmehr reproduktive Wiederverheiratung mit einem wohlhabenden und einflußreichen Mann in Norwegen. Durch ihr provokatives Handeln beweist Auðr, daß sie an den Normen und Wertvorstellungen der heroischen, 'archaischen' Gesellschaft festhält. Mittels ihrer Vorkehrungen wahrt Auðr die Integrität ihrer eigenen Abstammungsgruppe und damit stellvertretend und zeichenhaft zugleich die der (vor allem) isländischen Gesellschaft der *Isländersagas*. Sie engagiert sich für die Fortführung sozialer Reproduktion im allgemeinsten Sinne und erweist sich so als Garant der gesellschaftlichen Kontinuität.<sup>4</sup> Auðr bekräftigt durch ihre strategische und die Ehre aller Beteiligten berücksichtigende Initiative in der Schlußsequenz der *Heiðarvíga saga* für alle sichtbar ihre Fähigkeiten und ihr 'Funktionieren' gemäß den Normen und Werten im patrilinearen Sozialsystem. Danach ist Auðr - und mit ihr, wohl in erster Linie, die Lineage, die sie repräsentiert - als potentes und integrires kollektives Individuum als Partnerin interessant. Das bedeutet, daß eine Gruppe, die mit den (männlichen) Angehörigen dieser Frau eine affinale Allianz eingeht, damit rechnen kann, eine zuverlässige Solidarbeziehung zu gewinnen.

Mit ihrer Wiederverheiratung wird die engagierte, kämpferische Auðr, eine potentielle Mutter, zum Symbol des Allianzkontraktes der (isländischen) Partei Snorri goðis und der (norwegischen) von Sigurðr Þórisson hunds.<sup>5</sup> Nach Auðrs

<sup>1</sup> Vgl. eingehender in Kapitel V, 2c.

<sup>2</sup> *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 43, S. 328; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 30, S. 345: "mit gutem Nachruhm".

<sup>3</sup> S. o., Kapitel IV, 2, zum Begriff 'sozialer Wert der Frau'.

<sup>4</sup> Vgl. Wörterbuch der Ethnologie a. a. O., 1987, S. 212-215 (Struktur, B. Ganzer).

<sup>5</sup> Vgl. *Magnúss saga ins góða*. In: *Heimskringla*, Snorri Sturluson, Bd. 3., hg. v. B. Aðalbjarnarson. ÍF 28, Reykjavík 1951, S. 1-67, bes. Kap. 11, S. 22, und vgl. *Heimskringla* a. a. O., Bd. 3, Anhang: *Ættaskrár*, IX. Bjarkeyingar; vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., S. 328, Anm. 1, mit Quellenangaben zur Sippe um Sigurðr Þórisson; vgl. *Odds þátr Ófeigssonar*. In: *Odds þátr Ófeigssonar*. In: *Grettis saga Ásmundarsonar, Bandamanna saga, Odds þátr Ófeigssonar*, hg. v. G. Jónsson. ÍF 7, Reykjavík 1936, S. 365-374, bes. S. 370, Anm. 1; vgl. *Olaf saga hins helga* a. a. O., 1982, S. 108 f., S. 196 f., S. 204 f.; hier wird Þorer hundr als Gegner Königs Olafs erwähnt, der diesen schließlich tötet, aber später dessen Heiligkeit anerkennt,

erster, kinderloser Ehe wird sie in ihrer zweiten Ehe zur Mutter vieler Söhne.<sup>1</sup> Mit der Geburt (insbesondere) von Söhnen wächst das Ansehen der Frau in vorstaatlichen Gesellschaften - und als eine solche gibt sich nach meiner Argumentation das Saga-Sozialsystem.<sup>2</sup> Auðr sichert den Fortbestand ihrer Lineage und wird die Stammutter der "berühmten Birkeninselleute": "*Auðr var gipt öðrum ríðum manni, syni Þóris hunds, er Sigurðr hét, ok eru þaðan komnir Þjarkeyingar, inir ágæztu menn*".<sup>3</sup>

Auðr Snorradóttir wird folglich, nachdem sie sich als 'kämpferische Reizerin', ganz im Stile der *Rachereizerin*, bewährt und zugunsten der Normwahrung - indirekt - aus der Verbindung mit Barði gelöst hat, als *Konnex* zwischen einer mächtigen *isländischen* und einer mächtigen *norwegischen* Sippe wichtig.<sup>4</sup> Als Mutter von Söhnen gewährleistet eine Figur wie Auðr im isländischen - und auch im norwegischen - Kontext der *Íslendingasögur* die Kontinuität des Geschlechtes ihres (norwegischen) Ehemannes, aber zugleich garantiert sie durch ihre Nachkommen ganz wesentlich auch das Fortbestehen ihrer (isländischen) Abstammungslinieage - was auf eine Form der Matrilinearität hinweist.<sup>5</sup> In ihrer Funktion als Bindeglied zweier Verwandtengruppen und als *Genetrix* von Nachkommen bringt Auðr, die frühere *Rachereizerin*, letzten Endes (gemäß der *Heiðarvíga saga* und der *Eyrbyggja saga*) ein einflußreiches und mächtiges 'neues' Geschlecht hervor, das nicht nur die genealogische Nachfolge, sondern auch den soziopolitischen und ökonomischen Vorteil beider involvierter Gruppen garantiert.

Die für die isländische Beständigkeit im "Sagauniversum" erforderliche, in gesellschaftlicher Hinsicht gewichtige weibliche Linie, die sich typischerweise als (von mir sogenannte) 'latente Matrilinearität' präsentiert,<sup>6</sup> illustriert die genealogische Konstellation um Auðr Snorradóttir:

Die Großmutter väterlicherseits von Auðr Snorradóttir, Þórdís Súrsdóttir, vermochte sich, gleichsam über ihre - norwegische - Herkunft hinaus, gewissermaßen (tendenziell oder 'latent') *matrilinear* in das isländische Sozialgefüge einzugliedern.<sup>7</sup> Es ist letztlich Snorri, der Sohn von Þórdís (und nach ihm seine Halbschwester Þuríðr aus zweiter, jedoch weniger angesehener und 'tragfähiger' Ehe der Þórdís), der die vollständige Integration und Kontinuität seiner Lineage mütterlicherseits - also eben *matrilinear* - in der

<sup>1</sup> Das trifft ähnlich auch für Þuríðr zu, vgl. Kapitel V, 2d und 3; sie bringt in ihrer 'erfolgreichen' zweiten Ehe vier Söhne und zwei Töchter zur Welt: Hallr, Barði, Steinn, Steingrímur, Guðrún und Álöf.

<sup>2</sup> S. o., Kapitel III.

<sup>3</sup> *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 43, S. 328; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 30, S. 345: "Aud wurde einem andern mächtigen Manne vermählt, einem Sohne von Thorir Hund, der hieß Sigurd; und von denen stammen die Birkeninselleute, jene hochberühmten Männer". Dies ist der Schlußsatz der Saga (die darüber hinaus nur noch ergänzt: "*Ok lýkr þar þessi sögu*" - "Und damit ist diese Geschichte zu Ende").

<sup>4</sup> S. o., Kapitel II, 7c.

<sup>5</sup> Vgl. Kapitel V, 2c, zur 'latenten Matrilinearität' in den *Isländersagas* am Beispiel der *Gísla saga*; vgl. Kapitel V, 2c, zur 'Matrilinearität' als (im analytischen Sinne) 'archaisches Substrat' der *Isländersagas*.

<sup>6</sup> Vgl. Kapitel VI, 2.

<sup>7</sup> Vgl. Kapitel V, 2b, zur Konstellation des "we" und "others" in der *Gísla saga* (bzw. im Vergleich mit dem *Nibelungenlied*); s. außerdem zur - anders akzentuierten - Parallele des Musters (um Geirmundr gnýr) ebenfalls in der *Gísla saga*, Kapitel V, 2d.

isländischen Gesellschaft gewährleistet. Þórdís Súrsdóttir fungiert, nachdem ihre Brüder Þorkell und Gísli weder sozial noch biologisch nachhaltig reproduktiv geworden sind, gleichsam als weibliche Stellvertreterin oder 'Back up' der Männer.<sup>1</sup> Ihr Sohn Snorri - der im Korpus der *Isländersagas* im wesentlichen unter seinem Beinamen Snorri bekannt ist, aber ursprünglich nach seinem Vater Þorgrímr (Þorgrímsson) genannt wurde - übernimmt, sobald er das erforderliche Alter erreicht hat, als entsprechend 'erwachsener' (männlicher) Repräsentant seiner Mutter und seiner Matrilineage die von Þórdís als 'Variable' zuvor temporär besetzte Position. Zu betonen ist immer wieder, daß Snorri als Heros und Gode bekanntlich eine zentrale Position im Kontext der *Isländersagas* einnimmt.

Im Blick auf die Abstammung des mächtigen Snorri goði mütterlicherseits, bei der also die in sozialer Hinsicht besonders qualifizierte Mutter Þórdís auffällt, setzt offenkundig dessen Tochter Auðr in der *Heiðarvíga saga* diese Tradition kompetenter weiblicher Angehöriger fort. Ähnlich wie Þórdís zur Stammutter eines *isländischen* (und sich vergleichsweise lediglich quasi aristokratisch verstehenden, aber mächtigen großbäuerlichen) Häuptlingsgeschlechts geworden ist, etabliert sich ihre (modern gesprochen) "Enkelin" Auðr - 'latent matrilinear' - als Stammutter eines einflußreichen *norwegischen* Adelsgeschlechts.<sup>2</sup> Dabei knüpft Auðr, mehr oder weniger indirekt, nicht nur genealogisch, sondern auch sozial an die Bedeutung ihrer Ahnin an und bewährt sich in ähnlicher Weise, indem sie, durchaus heroisch apostrophiert, als *Genetrix und Rächerin/Rachereizerin* an den Traditionen festhält. So führt Auðr die durch Þórdís gegründete *isländische* Lineage fort (und das zusammen mit dem entsprechenden Ehrpotential, das nicht zuletzt durch Þórdís errungen worden ist und mithin als angestammt gelten darf). Auðr wird schließlich zur *Genetrix*, zur Gründungsmutter einer norwegischen Dynastie.<sup>3</sup> Dazu erklärt die *Eyrbyggja saga* detaillierter, daß unter den Nachkommen von Auðr Snorradóttir später "Viðkunnr í Bjarkey Jónsson" sein wird, "er einn hefir göfgastr verit lendra manna í Nóregi".<sup>4</sup>

<sup>1</sup> S. o., Kapitel III, 4a-4d, zur Frau als 'surrogate male' im Altisländischen, am besonderen Beispiel der *Grágás*.

<sup>2</sup> S. o., Kapitel II, 7c, und Kapitel V, 2b.

<sup>3</sup> Vgl. Wörterbuch zur Geschichte. Begriffe und Fachausdrücke, hg. v. E. Bayer, 4., überarb. Aufl., Stuttgart 1980, S. 110 f. (Dynast); die Dynastie wird beschrieben als Sonderform der Aristokratie mit Erblichkeit in der herrschenden Gruppe, die mithin in mehreren Generationen den Regenten eines Landes stellt. Als Grundlage der Dynastie können folglich eine kognatische Verwandtschaftsordnung und ein aristokratisches Gesellschaftsgefüge gelten. Dagegen basiert eine segmentäre Gesellschaft auf agnatischer Verwandtschaftsordnung und einem akephalen Sozialsystem, das quasi-politische Konstellationen über die gemeinschaftliche Kenntnis der Genealogien legitimiert. Allerdings lassen sich die Dynastie und die Genealogie nicht in einem absoluten Sinne voneinander abgrenzen; sie können jedoch in dem von mir skizzierten Sinne und Zusammenhang zu einer zumindest tendenziellen Unterscheidung beitragen; vgl. Kapitel V, 3.

<sup>4</sup> *Eyrbyggja saga* a. a. O., Kap. 65, S. 181; zu Snorri heißt es: "Unni, dóttur sína, gípti hann Víga-Barða; hana átti síðar Sigurðr, sonr Þóris hunds í Bjarkey á Hálogalandi, ok var þeira dóttir Rannveig, er átti Jón, sonr Árna Arnasonar, Ármóðssonar, ok var þeira sonr Viðkunnr í Bjarkey, er einn hefir göfgastr verit lendra manna í Nóregi"; vgl. *Die Geschichte vom Goden Snorri* a. a. O., Kap. 65, S. 163: "Seine Tochter Unn vermählte er mit Kampf-Bardi. Später bekam sie zur Frau Sigurd, der Sohn von Thorir Hund aus Bjarkö in Helgeland in Norwegen. Deren Tochter hieß Rannveig, die Jon, der Sohn Arnis, des Sohnes von Arni Arnmodssohn, zur Frau hatte. Deren Sohn war Vidkunn aus Bjarkö, der als einer

Die aktiven *weiblichen* Repräsentanten der hier analysierten genealogischen Linie ermöglichen also über Generationen hinweg die jeweils für die Gruppe einträgliche Anbindung an den gesellschaftlichen Kontext, der ihren Fortbestand gewährleistet: War die aus Norwegen stammende Frau ursprünglich voll akzeptabel für ein mächtiges isländisches Häuptlingsgeschlecht, so daß also Þórdís Súrsdóttir mit dem Goden Þorgrímur Þorsteinsson verheiratet und sie mithin, als Nachfahrin ehemals gutsituierter Norweger, in die isländische agrarische Gesellschaft integriert wurde, so schließt sich - in isländischer Perspektive gedacht - der Kreis, indem schließlich der Ursprung des *norwegischen* Adelsgeschlechtes, d. h. der Dynastie der *Bjarkeyingar*, (wiederum in einer isländischen Sicht) der Auðr Snorradóttir als *isländischer* Gründungsmutter zugeschrieben wird.<sup>1</sup>

\* Der symbolische Aussagegehalt der weiblichen Aktivitäten bei der 'Kissenschlacht':

-> Sexuelle oder soziale Konnotationen in der 'Bettzene'

Zunächst könnte die eingangs geschilderte Ausgangssituation, die im Ehebett initiierte 'Kissenschlacht' in der *Heiðarvíga saga*, durchaus den Eindruck erwecken, als wolle Auðr den Ehemann spielerisch zu sexueller Aktivität veranlassen. Dieser Gedanke liegt zumal im Blick auf die dem Mann obliegende Verantwortlichkeit für die sexuelle Zufriedenheit seiner Frau/en nahe, die Teil des Selbstverständnisses in segmentären Gesellschaften ist, und die auch das Saga-Sozialsystem kennt. Ein Indiz für die Relevanz dieser männlichen Verantwortung im "Sagauniversum" liefert beispielsweise die Kritik von Melkorka Mýrkjartansdóttir an Höskuldr Dala-Kollsson in der *Laxdæla saga*. Als er sich zunehmend aus dem Lebensbereich seiner 'Zweitfrau', der Mutter seines illegitimen Sohnes Óláfr pái, zurückzieht (die von ihm buchstäblich mit Haus und Hof ausgestattet worden ist),<sup>2</sup> bedeutet das für Mutter und Sohn (dennoch) eine Aberkennung von (immaterieller) Wertschätzung und (materieller) Unterstützung. Zugleich schwingt die Problematik mit, daß sich Höskuldr - der, wie die Saga erwähnt, auf das höhere Alter zugeht: "*Höskuldr ... gerisk hniginn á inn efra aldr*"<sup>3</sup> - gegenüber Melkorka, die er als illegitime (Zweit-) Frau nun einmal in seine Obhut genommen hat, nicht mehr angemessen verhält, was wohl impliziert, daß er sie zum einen nicht geheiratet hat, und zum anderen möglicherweise auch sexuell vernachlässigt, was nicht nur immateriellen, sondern durchaus materiellen Charakter hat.<sup>4</sup>

der ersten Königvasallen in Norwegen galt"; s. o., Kapitel II, 7c. Vgl. *Magnúss saga ins góða* a. a. O., Kap. 11, S. 22, zu Viðkunur Jóansson.

<sup>1</sup> S. o., Kapitel II, 7c.

<sup>2</sup> Vgl. *Laxdæla saga* a. a. O., Kap. 13, S. 27 f.

<sup>3</sup> *Laxdæla saga* a. a. O., Kap. 20, S. 49; vgl. *Die Geschichte von den Leuten aus dem Lachswassertal* a. a. O., Kap. 20, S. 66: "Höskuldr ... neigte sich dem höheren Alter zu".

<sup>4</sup> Der Gedanke einer 'Vernachlässigung' als ernste Schädigung könnte auch Jórúnns 'Unzufriedenheit' erklären, als Höskuldr von Norwegen zurückkehrt - und überdies Melkorka mitbringt, vgl. *Laxdæla saga* a. a. O., Kap. 13, S. 26. Vgl. L. Lamphere a. a. O., 1974, bes. S. 107; sie bezieht sich zwar auf die *Kanuri*, was aber dennoch die Verhältnisse in der *Laxdæla saga* zu illustrieren vermag: "A second wife



Denn das Ausbleiben von Beischlaf bedeutet das Entfallen eines sozialen Rituals, das über das Verhältnis der beiden Partner hinaus eine Solidarbeziehung der betreffenden Verwandtengruppen herstellt, den Beteiligten Prestige sichert und eine gesellschaftliche Erfordernis darstellt, weil es Reproduktion gewährleistet.<sup>1</sup> Unterbleibt der Beischlaf, so wird entsprechend die andernfalls mögliche Reproduktion unterbunden, und damit werden die Statussicherheit, die angestammte Ehre und die wesentliche Kontinuität - hier für Melkorka und ihre Verwandtengruppe - offenbar in Frage gestellt. Überdies kommt der Rückzug Höskuldrs von Melkorka insofern einem Affront gleich, als er eine verringerte Anerkennung der Frau und mit ihr des illegitimen Sohnes indiziert, und entsprechend also der - wenn auch inoffiziellen - Allianz mit Melkorka (der Königstochter). Die sozial kompetente und selbstbewußte Melkorka, die aufgrund ihrer irischen aristokratischen Abkunft, infolge ihrer Verbindung mit dem isländischen 'Häuptling' und nicht zuletzt, weil sie die Mutter eines vielversprechenden Sohnes ist, über hohes Statuspotential verfügt, reagiert auf die Brückierung Höskuldrs. Sie zieht Konsequenzen, die auf eine reziproke Schädigung Höskuldrs, oder, positiv formuliert, auf einen Ausgleich im Sinne sozialer Reziprozität der ihr und ihren Angehörigen (mehr oder weniger indirekt) zugemuteten Schmähung zielen.<sup>2</sup> Zum einen treibt sie die Auslandsreise des gemeinsamen Sohnes Óláfr pái voran, der seinen Muttervater, den irischen König, aufsucht. Meiner Meinung nach wird der Sohn Höskuldrs damit (zeichenhaft) der Matriline - und eben nicht, wie im Saga-Sozialsystem in der Regel üblich, der Patriline - anheimgestellt, was einer (wenn auch hier zeitlich begrenzten) Einbuße für die Partei um Höskuldr gleichkommt. Mit seinem Sohn verliert der Vater (jedenfalls temporär) eine Form von Kapital, und auch seine Ehre wird dadurch herabgesetzt. Auf symbolischer Ebene setzt Melkorka, indem sie die Reise Óláfrs billigt und ermöglicht, die Lösung ihrer Verbindung mit Höskuldr ins Bild, die nach meiner Argumentation zugleich die (wenn auch tendenzielle und inoffizielle) Allianz des Goden mit ihren aristokratischen Angehörigen (über Island hinaus) bedeutet. Die Trennung Melkorkas von Höskuldr manifestiert sich zuletzt in ihrer Eheschließung mit einem anderen Mann. Sie initiiert diese Allianz mit Þorbjörn skjúpr eigenständig und unterstützt von ihrem Sohn, und dabei ausdrücklich auch mit dem Ziel, Höskuldr zu schädigen.

Nun könnte der Einwand erhoben werden, daß einer von einem mächtigen isländischen Häuptling auf einer Norwegenreise als Sklavin erworbenen Konkubine kaum die Möglichkeit offenstehen werde, diesen einflußreichen Goden herabzuwürdigen. Indessen erscheint die dargelegte Analyse der Konstellationen um dieses Paar wohl höchstens auf den ersten Blick fragwürdig. Denn grundsätzlich steht, orientiert an den Regularien segmentärer Gesellschaften und kontrastiert mit denen des Saga-Sozialsystems, zu bedenken:

---

is a considerable threat to her, resulting in less attention for her as well as for her children, as she loses some of her ability to gain compliance from her husband".

<sup>1</sup> S. o., Kapitel IV, 2, zur Königswitwe Sigríð, die ihrem Gast, König Haralldr hinn grænse, aus den genannten Gründen anbietet, die Nacht mit ihr zu verbringen.

<sup>2</sup> Vgl. *Laxdæla saga* a. a. O., Kap. 20, S. 49 ff.

Die 'Nebenfrau' eines Häuptlings oder eben eines Goden ist aufgrund ihres Sonderstatus, da sie diesem angehört - und, im Falle Melkorkas, da sie darüber hinaus aristokratischer und einflußreicher Herkunft ist<sup>1</sup> - von der "Knechtschaft" der Rolle als Konkubine oder Sklavin befreit.<sup>2</sup> Überdies ist es wichtig, daß die Institution des Konkubinats in den betreffenden, hier also paganen Gesellschaften keineswegs mit moralischer Anstößigkeit in Verbindung gebracht wird, sondern positiv besetzt ist.<sup>3</sup> Ein wichtiger Grund hierfür ist, daß diese soziale Institution praktisch die Möglichkeiten der Reproduktion erweitert.<sup>4</sup> Auf diese Weise vermag ein Häuptling, der mehrere Frauen hat, eine sehr viel höhere Zahl von Nachkommen hervorzubringen, die ihm einen weit größeren Zuwachs von Status und auch Solidarität sichern,<sup>5</sup> als eine Ehefrau alleine liefern könnte. Umgekehrt erfordern Beziehungen, die keine rechtsverbindlichen Ehen sind,<sup>6</sup> geringere Aufwendungen als offizielle affinale Allianzen nötig machen, die mit größerem Besitztransfer einhergehen und umfassend Loyalität erfordern.

-> Offensive oder stabilisierende Argumente für die Wiederaufnahme der Fehde

In der Szene um die 'Kissenschlacht' manifestiert sich neben der sexuellen bzw. reproduktiven Problematik - ebenfalls - latent zugleich ein Fehdeproblem. Die durch die 'Kissenschlacht' - nicht ohne Aggression - artikulierte Aufforderung von Auðr Snorradóttir, Barði solle aufstehen, d. h. das Bett verlassen und Aktivität zeigen, scheint unter anderem auch auf den Ursprung der in der *Heiðarvíga saga* detailliert ausgeführten Fehde hinzuweisen. Sie verläuft (wie in dieser Untersuchung im einzelnen nachvollzogen) in Umrissen wie folgt und bindet Auðr und Barði als Repräsentanten der *Partei 2* folgendermaßen ein:<sup>7</sup>

Bei der Rache für die Schmähung und Tötung Þorhallis (*Partei 1*) wird Snorris Schwiegervater Styrr (*Partei 2*) erschlagen. Snorri (*Partei 2*) rächt ihn durch die Erschlagung Þorsteinn Gíslasons (*Partei 1*). Danach beanspruchen die Söhne von Hárekr (*Partei 1*) für ihren Angehörigen Þorsteinn (*Partei 1*) Rache. Ihre vergebliche Suche nach Snorris Schwager Kolskeggr (*Partei 2*) in Norwegen führt die Söhne des Hárekr (*Partei 1*) zu Barðis Bruder Hallr (*Partei 2*). Da Hallr

<sup>1</sup> Einen denkbaren Erklärungsansatz für den Spielraum Melkorkas bietet abermals L. Lamphere a. a. O., 1974, S. 107 f.: "(T)here is conflict between co-wives, since women compete for goods and services from the husband and since each wife attempts to build a uterine family at the expense of her co-wives' children".

<sup>2</sup> Cl. Lévi-Strauss a. a. O., 1993, S. 311.

<sup>3</sup> S. o., Kapitel IV, 2, zu Sigríð en storraða in der legendarischen *Ólaf Saga hins helga*.

<sup>4</sup> S. o., Kapitel V, 2b; ich weise erneut hin auf die Rezension von M. Borgolte a. a. O., 2002, in der er erläutert, wie wichtig die Geburt möglichst zahlreicher und männlicher Nachkommen - entsprechend von möglichst mehreren Frauen - für mächtige Männer ist; darauf komme ich im Folgenden zurück.

<sup>5</sup> Eine wesentliche Voraussetzung dafür ist, daß der Mann wohlhabend genug ist, um sich mehrere Frauen und viele Kinder leisten zu können, vgl. N. Tanner a. a. O., 1974, S. 147.

<sup>6</sup> Vgl. zu unterschiedlichen Beziehungsformen etwa E. Ebel a. a. O., 1993, S. 8; J. M. Jochens a. a. O., 1991a, S. 366 f. und S. 375 f.; M. Clunies Ross a. a. O., 1985, S. 3-34.

<sup>7</sup> S. o., Kapitel II.

Kolskeggr (*Partei 2*) unterstützt, wird schließlich Hallr (*Partei 2*) - gemäß der sozialen Reziprozität - anstelle von Kolskeggr (*Partei 2*) getötet.

Die Eheschließung zwischen Snorris Tochter Auðr (*Partei 2*) und Barði (*Partei 2*) dient, als Zusammenschluß und Stärkung der *Partei 2*, der Hinderung weiterer Eskalationen nach dem *Heiðarvíg*. Sie gewährleistet, obwohl die Ehepartner der gleichen 'Seite' der beiden zentralen Konfliktparteien angehören, eine Stabilisierung des für die Gesellschaft insgesamt entscheidenden, sie konsolidierenden Friedens. Der Grund für die mit diesem Ehebündnis einhergehende Garantie einer Beilegung der Vorfälle liegt wohl nicht zuletzt in der Komplexität des sozialen Netzwerkes um Snorri goði. Seine Solidarbeziehungen erstrecken sich über das gesamte soziale Netzwerk Islands, und sein jetziger Schwiegersohn Barði ist entsprechend gemeinsam mit dem - schließlich als Mediator aktiven - Schwiegervater in der Pflicht, den vereinbarten Frieden zu wahren.

Die (gegenüber den genannten Fehdevorgängen zeitlich) späteren Ereignisse der skizzierten 'Kissenschlacht' finden im norwegischen *Hálogaland* statt. Dort hält sich das Paar in *Þjóttá* bei Sveinn Háreksson auf. Durch den Namen und die Konstellation der *Heiðarvíga saga* wird eine hohe Wahrscheinlichkeit evoziert - und zwar ausdrücklich gemäß der Rationalität der Saga, nicht historisch authentisch<sup>1</sup> -, daß Sveinn ein Bruder der "*Hárekssynir*" (der Söhne von Hárekr, *Partei 1*) ist, die in der zentralen Fehde der *Heiðarvíga saga* bekanntlich eine Rolle spielen. Demnach gehörte er in der Sicht der Auðr, *Partei 2*, zur vormals gegnerischen *Partei 1*, die ihre Patrilinie ebenso geschädigt hat wie die mit ihr nunmehr verschwägerte Lineage; die *Partei 1* tötete unter anderem Snorris Schwiegervater Styrr und Barðis Bruder Hallr, beide *Partei 2*.

Sollte nun auch Auðr in dieser Konstellation, wie stereotyp die Frauengestalten der *Isländersagas*, mit ihrer Herausforderung des Ehemannes Barði im Grunde zur Wiederaufnahme der kämpferischen Auseinandersetzung provozieren, nachdem die Fehde zum Stillstand gekommen war?

Auðr (*Partei 2*) fordert nach meiner Interpretation Barði (*Partei 2*) auf, aktiv zu werden. Ihre Provokation zielt auf Barðis Ehre, da sie den Vorwurf der Passivität des Helden beinhaltet. Denn Barði reagierte einst in keiner Weise auf die Kritik von König Óláfr inn helgi Haraldsson an seiner Bruderrache, d. h. der isländische Heros nahm die Abweisung des Norwegerkönigs mit einer Form von Schicksalsergebenheit anscheinend gleichmütig hin.<sup>2</sup> Er besaß weder das soziale noch das wirtschaftliche, noch das personelle Potential, um das der ehrenrührigen Zurückweisung des Königs folgende Problem sukzessiver Verarmung wieder umzukehren. Und nun befindet sich Barði statt dessen, ohne eigenes Auskommen, in Norwegen, wo er mit seiner Ehefrau aus 'gutem Hause' zu Gast bei Sveinn Háreksson ist. Dies erweckt den Anschein, als ruhe sich Barði sozusagen auf den durch die Bruderrache und im *Heiðarvíg* errungenen 'Sieges-Lorbeeren' aus. Er ergreift hier in Norwegen weder die

<sup>1</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 42, S. 327, Anm. 1.

<sup>2</sup> S. o., Kapitel V, 1.

Initiative, um in dieser - im Sinne der im Saga-Sozialsystem virulenten Wertvorstellungen - entwürdigenden Situation Abhilfe zu schaffen, noch zeigt er die geringste Irritation gegenüber Sveinn. Barði bleibt absolut untätig, obwohl Sveinn in der Sicht der *Heiðarvíga saga*, d. h. infolge der Fehde, die im *Heiðarvíg* kulminierte, der *Partei 1* zuzurechnen sein dürfte, die die Gruppen um Snorri und Barði (*Partei 2*), wenn auch geradezu zwangsläufig, schädigte.

Entsprechend zielt die Kritik Auðrs wohl auf die Gleichgültigkeit ihres Ehemannes, dessen unheroisches Verhalten von ihrem Standpunkt aus auch auf sie und ihre Abstammungslinie zurückfällt. Auðrs Aktivität impliziert meiner Auffassung nach ihren - der Norm nach erforderlichen - Einwand dagegen, daß die Fehde nach wie vor ausgesetzt ist, und möglicherweise ihren Versuch, die Wiederaufnahme zu veranlassen<sup>1</sup> - und zwar ungeachtet dessen, daß bei neuerlichen Kämpfen neben ihrem (sozial verwandten) Ehemann zugleich auch ihre genealogischen Angehörigen in der Pflicht wären, weil sie alle zur *Partei 2* gehören. Die Männer müßten mithin, wollten sie sich korrekt verhalten, im Grunde den Aufenthalt ihrer weiblichen und ihres männlichen Verwandten bei einem der früheren Gegner unterbinden. Allerdings entsprächen Maßnahmen gegen den Gastgeber Sveinn Háreksson (*Partei 1*) in der gegebenen Situation, im Sinne meiner Deutung, umgekehrt wiederum einem Tabubruch.<sup>2</sup> Es zeigt sich auch an dieser Stelle wieder, wie schon Guðrún gegenüber Bolli,<sup>3</sup> daß niemand allen Verpflichtungen gleichermaßen gerecht werden kann und Prioritäten gesetzt werden müssen. Bei jeder Form des Loyalitätskonfliktes ist es jedoch unbedingt erforderlich, daß der affine Verwandte zugunsten der Lineage seiner Ehefrau agiert. Das müßte für Barði bedeuten, im Interesse der Auðr zu handeln und, gemäß dieser Argumentation, mindestens irgendwie einzugreifen oder, im besten Fall, für eine Weiterführung der Fehde zu sorgen.

Denn in allgemeiner Sicht ist das typischerweise angestrebte Ziel der charakteristischen Frauenfiguren der *Isländersagas*, die kriegerische Fortsetzung einer Auseinandersetzung zu provozieren, bzw. deren friedliche Beilegung zu verhindern. Dieses scheinbar destruktive weibliche Bestreben ist dabei ein zentraler Faktor gerade für die Kontinuität der - in den *Íslendingasögur* als traditionell dargestellten - Gesellschaft. Andernfalls endete bei einem versöhnlichen Ausgleich eines Konflikts gemäß der sozialen Rationalität im Saga-Sozialsystem die althergebrachte Kontinuität, die über die (mit der Besiedlungszeit ins Leben gerufenen) isländischen Generationen hinweg, jedenfalls den Sagas zufolge, immer noch besteht. Ein Bruch der Traditionen bedeutete indessen die Minderung, wenn nicht gar den vollständigen Verlust der angestammten, konsequent gewährten und bekräftigten Potentiale, vor allem der Ehre, einer Lineage. Gerade für die Sicherung dieser Potenzen treten deren weibliche Repräsentanten ein. Darüber hinaus würde ein Abbrechen der Kontinuität einzelner Lineages die

<sup>1</sup> Denkbar wäre beispielsweise, daß sich Barði der Partei der Gegner König Óláfrs anschliesse (zu der übrigens, wie angedeutet, der zweite Ehemann Auðrs, Þórir, gehört). Dies wäre an anderer Stelle zu prüfen.

<sup>2</sup> S. o., Kapitel IV, 2, zur Norm der Gastfreundschaft (mit weiteren Verweisen).

<sup>3</sup> Vgl. *Laxdæla saga* a. a. O., Kap. 48, S. 150; vgl. *Die Geschichte von den Leuten aus dem Lachswassertal* a. a. O., Kap. 48, S. 158, und Kapitel V, 2b.

Gesellschaft im Ganzen betreffen und, im Sinne der *Íslendingasögur*, mit Notwendigkeit zur Demontage der im Saga-Sozialsystem bestehenden traditionellen und originären, spezifisch isländischen Ordnung führen.

Eine erst unmittelbare, tatkräftige Konsequenz der in ihren Konnotationen demnach komplexen Symbolik der weiblichen Provokation in der 'Bett-Szene' ist also eine Ohrfeige Barðis, und im Sinne der Reziprozität reagiert Auðr im Gegenzug mit dem besagten 'Steinwurf'. Möglicherweise deutet sich durch diese schädigenden Übergriffe ein Bruch der mit der Eheallianz vereinbarten Loyalität an. Der Kontrakt wäre damit verletzt worden, so daß seine Lösung zugunsten völliger Wiederherstellung der Ehre beider Seiten erforderlich wird. (Das ist, wie bereits mehrfach betont, relativ einfach möglich, weil das Paar keine Kinder hat, durch die eine soziale Allianz erst endgültig genealogisch befestigt wird.)

In der norwegischen Situation scheidet sich Barði bekanntlich von Auðr und verläßt anschließend (nach der isländischen) auch die norwegische Szene. Kehrt Barði nach Island zurück und bleibe er somit ein konstituierendes Mitglied des isländischen Kollektivs, bedeutete seine Vertragslösung einen direkten Affront gegen die mächtigen Verschwägerten. Denn ihr bislang korrektes Verhalten könnte diese Aufsayung nicht rechtfertigen. Somit würde die Konstellation mit Notwendigkeit zu einem neuerlichen Aufflammen von Streitigkeiten in der isländischen Gesellschaft führen und zunächst innerhalb der Partei Snorris und Barðis (*Partei 2*) beginnen, von der aus der Konflikt sukzessive das isländische soziale Gesamtnetzwerk einbezöge und das gesellschaftliche Gleichgewicht massiv störte.

Wollte Barði diese Störungen in Island verhindern, aber dennoch dorthin zurückkehren, so wäre er gezwungen, Auðrs Angriff auf seine Ehre kommentarlos hinzunehmen; er dürfte also weder mit Scheidung noch umgekehrt mit Maßnahmen gegen Sveinn antworten. Mit einem passiven Verhalten gegenüber Auðr aber lieferte sich Barði dem - im Sinne der Sagas hier völlig berechtigten - Vorwurf der Schwäche und Feigheit aus und trüge ein drastisches Ehrdefizit davon. Begegnete er den Vorhaltungen der Frau, indem er umgekehrt Sveinn angriffe, stellte dies (wie oben erwähnt) ebenfalls einen Tabubruch dar, weil er seinen Gastgeber schädigte. Außerdem stünden dadurch neben ihm seine genealogischen und sozialen Verwandten (*Partei 2*) gegen Sveinns Angehörige (*Partei 2*) in der Unterstützungspflicht, und die problematische, für das isländische Gemeinwesen gefährliche Fehde wäre wieder ausgelöst - und das überdies in Norwegen, was sicher zu noch größerer Ausweitung der Krise führen würde.

Statt dessen zieht Barði die Konsequenz, sich gewissermaßen aus seiner letzten verbleibenden isländischen Solidarbeziehung zurückzuziehen, und es ist im Sinne der Rationalität der Saga sehr wahrscheinlich, daß gerade diese Bereitschaft des Heros zum Verzicht zugunsten der isländischen Gemeinschaft den Frieden dort gewährleistet. Im weiteren, und nach meinen bisherigen Ausführungen nicht mehr überraschend, führt Auðrs Vorgehen gegenüber Barði zu ihrer statushöheren Wiederverheiratung, die mithin im "Sagauniversum" gesellschaftlich gebilligt wird.

Das bekräftigt die *Heiðarvíga saga* in ihrer in Norwegen angesiedelten Schlußpassage noch einmal explizit. Im Grundsatz verhält sich die *Isländerin* Auðr offensichtlich mustergültig und hat überdies einen geradezu vorbildlichen isländischen Stammbaum aufzuweisen; folgerichtig heißt es dann auch: "*hon var skörungr*".<sup>1</sup> Allerdings ist diese Frau, untypisch für die *Isländersagas*, nicht in Island verblieben. Barði (der Isländer) war mit der *Isländerin*, seiner Ehefrau, ins Ausland gereist, was nicht nur sehr selten vorkommt, sondern einem Tabubruch nahekommt.<sup>2</sup> Nach der Ehescheidung wird Auðr die Ehefrau des mächtigen *Norwegers* Sigurðr Þórisson hunds. Das Problem für die isländische Gesellschaft, das aber letztlich, im Blick auf die allgemeine Aussage der *Heiðarvíga saga* (und der *Isländersagas* generell) zugleich als Vorteil für Island aufgefaßt werden kann, wird im Schlußkapitel deutlich: Die im vorgenannten Sinne als *Rachereizerin/Rächerin* und in der Funktion als *Mutter* zahlreicher Nachkommen als *Genetrix* potente Frau entfaltet ihre gesellschaftlich bedeutenden Potentiale im (für Island) norwegischen Ausland, anstatt im isländischen Gemeinwesen. Dabei wird jedoch die *Isländerin* Auðr zur Stammutter einer schließlich traditionsreichen und einflußreichen *norwegischen* Dynastie. Im Interesse und zum Vorteil Islands jedoch, so scheint die *Heiðarvíga saga* nahezulegen, figuriert diese Frau als Bindeglied, als Konnex der beiden (modern gesprochen) 'Nationen' mit ihrer bekannten grundlegenden problematischen und konkurrierenden Beziehung.<sup>3</sup> Insofern werden in der *Heiðarvíga saga* isländische und norwegische Konstellationen und ihre Konsequenzen in konstruktiver Weise integriert.

\* Zur Semiotik von 'Bett-' und 'Waffen-' Szenen mit weiblichen Akteuren im Kontext von Eheallianzen:

-> Der Motivkomplex 'Bettsszene' als Signal für Bekräftigung und Lösung der Allianz

Eine weitere Manifestation des von mir sogenannten Motivkomplexes 'Bettsszene' stellt, neben dem Exempel von Auðr und Barði in der *Heiðarvíga saga* (das meines Wissens erstmals im dargelegten Sinne interpretiert worden ist), Gíslis Aktion gegen den Ehemann seiner Schwester Þórdís in der *Gísla saga* dar, d. h. gegen seinen Schwager Þorgrímr (die in der Forschung immer

<sup>1</sup> *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 42, S. 326; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 29, S. 344: "Sie war eine kraftvolle Frau".

<sup>2</sup> Vgl. *Laxdøla saga* a. a. O., Kap. 40, S. 114 f.; Kjartan erklärt Guðrún, warum sie ihn nicht ins Ausland begleiten darf. Ungeachtet dessen, daß die Mitnahme der Frau in diesem Kontext wohl einen Brautraub bedeuten würde, wird die Norm des Saga-Sozialsystems hier offenbar rationalisierend gedeutet. Denn die männliche Begründung lautet, daß die Isländerin zu Hause wichtige Aufgaben zu erfüllen habe und deshalb bleiben müsse. Zum Thema Brautraub, auf das ich nicht im einzelnen eingehe, grundsätzlich Kapitel V, 3; vgl. aber auch Kapitel V, 2d (zur *Finnboga saga ramma*), und Kapitel IV, 2 (zum Raub der Göttin Iðunn). Vgl. ferner, im Blick auf vorstaatliche Gesellschaften, Klaus Volprecht: Frauenraub-Raubheirat-Brautraub. In: *Die Braut. Geliebt-verkauft-getauscht-geraubt. Zur Rolle der Frau im Kulturvergleich*, Bd. 1, hg. v. G. Völger, K. v. Welck. [...], Köln 1985, S. 102-107.

<sup>3</sup> S. o., Kapitel III, 5.

wieder diskutiert wird<sup>1</sup>). Meine Interpretation der letzteren Episode zielt allerdings auf die 'latente Matrilinearität', die sich nach meiner Auffassung in diesem Kontext abzeichnet.<sup>2</sup>

Als Gísli in der Nacht am Hof des Schwagers das Ehebett erreicht, das Þorgrímr und Þórdís teilen, weckt Gísli den Schwager auf, indem er ihn mit seiner Hand berührt. Þorgrímr glaubt, seine Frau suche seine - wohl sexuelle - Nähe: "*Viltu at ek snúumk at þér?*",<sup>3</sup> fragt er sie, bevor er wenig später von seinem Schwager getötet wird. P. Meulengracht Sørensen interpretiert, Gísli habe Þorgrímr gleichsam *in flagranti* angetroffen und erschlagen, weil er als der männliche Repräsentant von Þórdís den Mann zu diesem Zeitpunkt nicht mehr als Schwager akzeptiert und Þorgrímr entsprechend ohne Legitimation mit Gísli's Schwester geschlafen hat.<sup>4</sup> Dafür spreche nicht zuletzt, daß Gísli schon früher in Norwegen einen (illegitimen) Besucher der Þórdís attackiert und getötet hat.

Diese spezielle Situation ist in einen Kontext von Ereignissen eingebettet, die im Interesse eines Neuansatzes für eine fundierte Analyse der Episode skizziert werden müssen: Den Hintergrund der letztlich scheiternden Allianz von Gísli und Þorgrímr, die durch die Erschlagung des einen Partners von der Hand des anderen aktiv buchstäblich durchtrennt wird, bildet die zuvor, nach diversen Streitigkeiten, verübte Tötung Vésteinns, die eindeutig als Mord zu identifizieren ist. Er war mit Gísli als Schwager und Blutsbruder verbunden. Die Ermordung Vésteinns, d. h. des Bruders von Gísli's Ehefrau Auðr, bedeutet im Sinne der *Isländersagas* eine schwere Schädigung Gísli's. Gísli ist damit gemäß dem Normenkodex im "Sagauniversum" gezwungen, seinen Schwager und Blutsbruder Vésteinn zu rächen. Gleichzeitig schuldet er jedoch auch Þorgrímr, dem Ehemann seiner Schwester, Loyalität, auch wenn die Spuren der Tat zu Þorgrímr's Umfeld weisen,<sup>5</sup> und obwohl dieser - inoffiziell begangene, aber dennoch, bzw. gerade deshalb umso notwendiger zu rächende - schwerwiegende Vertragsbruch gegen Gísli die bestehende Allianz in Frage stellt.

In einem ersten Schritt ist Gísli folglich, gemessen an der sozialen Rationalität der Sagas, verantwortlich dafür, einen Ausgleich zu bewirken für die Schädigung Vésteinns - die auch seine Ehefrau Auðr als Vésteinns Schwester betrifft - durch die Partei um Þorgrímr. So erschlägt Gísli danach bekanntlich den *Schwager* Þorgrímr, d. h. den *Ehemann seiner Schwester*, im ehelichen Bett und rächt damit seinen *Schwager* Vésteinn, also den *Bruder seiner*

<sup>1</sup> Dabei geht es immer wieder auch um die 'Bettszene' in der *Gísla saga*, worauf ich im weiteren noch eingehe, vgl. Th. M. Andersson: Some ambiguities in *Gísla saga*. A balance sheet. In: BONIS (1968), Kopenhagen 1969, S. 7-42; vgl. P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1986, S. 235-263; beide Aufsätze weisen auf wesentliche Positionen in der nordistischen Debatte hin; vgl. auch F. Zuber a. a. O., 2003, S. 601-612.

<sup>2</sup> Vgl. Kapitel V, 2d, detailliert zur 'latenten Matrilinearität'.

<sup>3</sup> *Gísla saga Súrssonar* a. a. O., Kap. 16, S. 53 f.; vgl. *Die Saga von Gísli dem Geächteten* a. a. O., Kap. 16, S. 88: "Soll ich mich zu dir wenden?"

<sup>4</sup> Vgl. P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1986, S. 249 ff.; vgl. *Gísla saga Súrssonar* a. a. O., Kap. 16, S. 53 f.; dazu ist auf die in ihren Einzelheiten anderslautende Darstellung der Szene in der *Eyrbyggja saga* hinzuweisen, auf die die oben (Anm. 1) zitierten Arbeiten näher eingehen.

<sup>5</sup> Vgl. ebd., bes. S. 246 ff.

*Ehefrau*.<sup>1</sup> Vergegenwärtigt man sich diese sozialen Beziehungen, die in der Saga skizziert (wenn auch nicht immer wieder betont) werden, so zeigt sich wieder deutlich das Prinzip des Loyalitätsproblems in den *Isländersagas* (aber nicht nur hier, sondern auch in der *Heldendichtung*<sup>2</sup>), das ich als Schwäger-Rache-Konflikt bezeichnet habe.<sup>3</sup> Die Analyse macht klar, daß sich Gísli offensichtlich den genealogischen Verwandten seiner Ehefrau Auör (mindestens tendenziell) stärker verpflichtet sieht, als denen des Ehemannes seiner Schwester. Zudem besteht gerade auch zwischen den Schwägern Gísli und Vésteinn, wie erwähnt, ein gewissermaßen doppeltes soziales Bündnis, da sie zugleich auch Blutsbrüder sind.

Darüber hinaus muß sich Gísli aber auch, paradoxerweise, gegenüber Þorgrímr - an dem er also, stellvertretend für dessen Partei, Rache zu üben hat, meiner Argumentation nach solidarisch zeigen, wenn er die Norm nicht verletzen will. Das scheint Gísli's Strategie zu ermöglichen, die wahrscheinlich darauf zielt, den Loyalitätskonflikt wenigstens tendenziell zu entschärfen, wenn auch die Rache an Þorgrímr grundsätzlich unvermeidlich ist: Dadurch, daß er den Schwager aufweckt, der sich danach seiner Ehefrau, also Gísli's Schwester, zuwendet, um, wie die Saga nahelegt (und in der Nordistik vielfach konstatiert worden ist<sup>4</sup>), sexuell aktiv zu werden (wobei man aber, mehr oder weniger ausdrücklich, davon ausgeht, daß Þorgrímr getötet wird, bevor es zum Beischlaf kommt), sorgt Gísli umgekehrt sogar gerade für die neuerliche Bekräftigung der Allianz (wie ich, orientiert an der Rationalität der Sagas, annehme), indem er, wenn auch indirekt, diesen Akt herbeiführt. Diese These muß näher erläutert werden:

<sup>1</sup> Vgl. Th. M. Andersson a. a. O., 1969, S. 30 ff., zur Analogie der Situation in der *Droplaugarsona saga* a. a. O., Kap. 13, S. 168 ff.: Hier tötet Grímr seinen Schwager Helgi Ásbjarnarson im Bett mit Þórdís todða, Helgis Ehefrau und Grímrs Schwester.

<sup>2</sup> Vgl. hierzu das langobardisch-althochdeutsch-altniederdeutsche *Hildebrandslied*, das, wohl zur Völkerwanderungszeit entstanden, in einer um 800 angefertigten Aufzeichnung erhalten ist; vgl. *Das Hildebrandslied* a. a. O., 1962, S. 84 f.; vgl. dazu Dieter Kartschoke a. a. O., 1990, bes. S. 124-130. Es geht hier um den unlösbaren Konflikt zwischen Vater und Sohn. Der ergibt sich daraus, daß der Sohn Hadubrand - den der Vater durch Indizien indirekt erkennt - die Andeutungen Hildebrands, daß dieser ein Verwandter bzw. der Vater ist, nicht ernstnehmen kann und darf, weil er sicher ist, daß sein Vater längst nicht mehr lebt. So wird Hildebrand von Hadubrand provoziert, so daß der Vater schließlich den Widerstreit von Ehrgebot und Vaterstatus zugunsten des ersteren entscheiden muß. Umgekehrt wird man zu der unausweichlichen Schwierigkeit in der Situation sagen können, daß auch der Sohn Hadubrand gegen den (für ihn) Fremden, der zudem Angehöriger der gegnerischen Seite ist, der sich den Namen und die Stellung des Vaters (tragischerweise aber vermeintlich) anmaßt, u. a. seine und seines Vaters Ehre behaupten muß. Da der nur fragmentarisch erhaltene Text abbricht, bleibt unklar, ob der Vater oder der Sohn den Zweikampf für sich entscheidet.

<sup>3</sup> S. o., Kapitel II, 6a und 7b (mit weiteren Beispielen), und Kapitel III, 4d.

<sup>4</sup> Es heißt bei Th. M. Andersson und bei P. Meulengracht Sørensen, daß das Auflegen der Hand im Altnordischen als Euphemismus für sexuelle Aktivität zu verstehen sei; vgl. Th. M. Andersson a. a. O., 1969, bes. S. 37 ff.; er argumentiert: "there is an element of undefined and latent sexual jealousy involved in Gísli's vengeance" (S. 38), und diesem gehe es vielmehr um persönliche Rache als um die Familienehre; vgl. P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1986, S. 250 f. und S. 262 f.; ihm zufolge betrachte Gísli die Ehe seiner Schwester zu dem Zeitpunkt als illegitim, so daß auch die sexuelle Begegnung seines Schwagers mit Þórdís als Schädigung gelten müsse. Gísli erfülle insgesamt primär die Rachenorm, ungeachtet dessen, daß dieses soziale, nicht emotionale Dilemma ihn und seine Familie in die Katastrophe führe.



Zunächst sei daran erinnert, daß sexuelle Aktivität in segmentären Gesellschaften und im Saga-Sozialsystem als soziale Kategorie gelten darf, weil sie der existentiell wichtigen Reproduktion dient. So bestätigt u. a. der offizielle, den Heiratszeugen bekannte - aber keineswegs voyeuristisch beäugte - Beischlaf eines Brautpaares ("*í ljósi*"<sup>1</sup>) als soziales Ritual zum einen die Eheallianz, und zum anderen, das möchte ich hier ergänzen, bedeutet die Wiederholung dieses Rituals im Ehealltag in den genannten Kontexten die konstante, zeichenhafte Bekräftigung der Bindung. (Auch dabei befinden sich aufgrund der Lebensverhältnisse, die in den *Isländersagas* evoziert werden, zwangsläufig immer wieder Zeugen in der Nähe.<sup>2</sup>)

Meiner Auffassung nach strebt Gísli in der Situation der Rache eben diese Erneuerung des Bündnisses mit Þorgrímur wieder an. Deshalb ist der *vollzogene* Beischlaf, den ich postuliere, von ihm gewissermaßen mitbestimmt, und darum strebt er gerade die (im Idealfall, der hier eintritt, erreichte) Zeugung eines Sohnes von Þorgrímur an, dessen Geburt gemäß der konstitutiven Saga-'Logik' zwischen den bisher *sozial* verwandten Lineages Þorgrímurs und Gíslis *genealogische* Verwandtschaft etablieren würde und auch wird. Diese Interpretation scheint mir, wie angedeutet, nicht trotz, sondern gerade wegen des Schwäger-Rache-Problems Gíslis durchaus denkbar und dabei nur vermeintlich widersprüchlich zu sein. Der Erklärungsansatz wird vor allem gestützt durch die Konsequenzen der nächtlichen Intervention Gíslis. Der Saga zufolge liegt es im Bereich des Möglichen, daß dieser - wenn auch nur evozierte - sexuelle Akt der Ehepartner (wenn man ihn denn voraussetzt) tatsächlich zur Zeugung eines Kindes führt, denn nach der (wie es scheint) gegebenen Zeit wird Þorgrímur Þorgrímsson (alias Snorri, später Snorri goði) geboren. Durch Snorri dürfte schließlich die bisherige soziale Allianz noch nach dem Tode Þorgrímurs stabilisiert werden. Zuvor müßte die Schwangerschaft der Þórdís, folglich angestrebt von ihrem Bruder, die Erschlagung ihres Ehemannes durch Gíslis Hand in gewisser Weise gleichsam überbrücken können.

Um meine These noch einmal zusammenzufassen: Gísli sorgt also, indem er den Beischlaf der Ehepartner Þorgrímur und Þórdís initiiert, der, wie es scheint, zustande kommt, und dabei die Zeugung eines gemeinsamen Sohnes der beiden kalkuliert, indirekt für die künftige Bekräftigung und Befestigung der affinalen Allianz, die ihn mit seinem Schwager Þorgrímur verbindet - bevor er diesen Schwager Þorgrímur in der Fehde zwangsläufig erschlagen muß, um so die Tötung des Bruders seiner Ehefrau, seines Schwagers Vésteinn, zu rächen und auch damit wieder der Norm Genüge zu tun. Mit anderen Worten: Die symbolische Bekräftigung der Allianz (wahrscheinlich) durch die sexuelle Vereinigung und die (vermutliche) Zeugung scheint zugleich und scheinbar paradox die mit der Erschlagung Þorgrímurs zeichenhaft vollzogene Lösung der Allianz in gewisser Weise zurückzunehmen, weil schließlich der Sohn des Paares, Snorri Þorgrímsson, geboren und so das Bündnis befestigt wird. Die Notwendigkeit einer erneuten Bekräftigung der Allianz ist überdies wahrscheinlich aufgrund der unverbrüchlichen Loyalität zwischen Gíslis Bruder

<sup>1</sup> S. o., Kapitel III, 3c, und hierzu insbes. P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1986, S. 254: "*í ljósi í sama sæng*".

<sup>2</sup> S. o., Kapitel V, 2a, und vgl. Kapitel V, 2c; vgl. zudem Kapitel V, 3.

Þorkell und dem (gemeinsamen) Schwager Þorgrímur; insofern trägt Gísli also mittels der besagten zeichenhaften Allianzbekräftigung der engen Solidarbeziehung seines Bruders Rechnung, um in der Folge unter keinen Umständen gegen den Bruder antreten zu müssen. Daß die Reproduktion als Stabilisator der Ehe wirksam ist, indiziert überdies nicht zuletzt die nach Þorgrímurs Tod eingegangene Leviratsehe von Börkr, dessen Bruder, und Þórdís.

Gísli vermag also auf diese Weise sämtlichen widerstreitenden Verpflichtungen mehr oder weniger gerecht zu werden, die sich aus seinen Verschwägerungen ergeben. Dabei nimmt der Heros in Kauf, daß seine Maßnahmen sehr wahrscheinlich, früher oder später, auch zu seinem Tod führen werden.

Sollte Gísli in dieser Szene zugleich auch - implizit - eine Rachepflicht übertragen, ähnlich wie dies - explizit - auch in der *Laxdœla saga* der Fall ist?<sup>1</sup> Wäre es mithin denkbar, daß er die Verpflichtung, Þorgrímurs Erschlagung zu rächen, zeichenhaft weitergibt, indem er sich um die Schwangerschaft seiner Schwester gleichsam bemüht? Dieser Eindruck könnte entstehen, wenn man an das Verhalten von Helgi Harðbeinsson nach seiner Erschlagung Bollis denkt. Wie ich oben ausgeführt habe, betraut Helgi, offensichtlich mit der gültigen Norm und Ethik vertraut, Bollis noch ungeborenen Sohn mit der Verantwortung für die Vatterache.<sup>2</sup> Das geschieht symbolisch, indem Helgi die blutige Tatwaffe am Kleid der schwangeren Guðrún abstreift. Damit sorgt er, wie die Saga erläutert, zum einen dafür, daß die Rachenorm gewahrt wird, aber zum anderen nimmt er dadurch fraglos die Tatsache seines eigenen Todes durch die Hand des noch ungeborenen Mannes vorweg. Auch Gísli ist augenscheinlich, gemessen an seinen Aktionen und Reaktionen, mit dem traditionellen isländischen Verhaltenskodex bestens vertraut, und nicht zuletzt deshalb scheint, zumal vor dem Hintergrund der Analogie des Musters und seiner Rationalität in der *Laxdœla saga*, diese Auslegung durchaus wahrscheinlich.

Dagegen spricht allerdings zunächst die Verwandtschaftsbeziehung zwischen Gísli und dem künftigen Sohn seiner Schwester; jener wäre (und ist im Prinzip, auch wenn er bereits tot ist) der Mutterbruder von diesem, so daß der eventuelle Rachetotschlag einen drastischen Tabubruch darstellte. Die *Isländersagas* kennen aber dennoch zahlreiche Beispiele für ein solches Vorgehen, das in den betreffenden Fällen eben als absolut unvermeidlich dargestellt wird.<sup>3</sup>

Gestützt wird dieser Deutungsansatz außerdem, wenn man die in Norwegen entstandene *Þiðreks saga*,<sup>4</sup> die wie die *Gísla saga* aus der Mitte des 13.

<sup>1</sup> S. o., Kapitel V, 2a (mit Zitat der betreffenden Textstelle).

<sup>2</sup> S. o., Kapitel V, 2a.

<sup>3</sup> Vgl. im Vorigen (Kapitel V, 2c); ich nenne exemplarisch die *Vápnfirðinga saga*, in der die unvermeidliche Rache von Bjarni Brodd-Helgason an seinem Mutterbruder Geitir thematisiert wird.

<sup>4</sup> *Saga Diðriks konungs af Bern*. Fortælling om Kong Thidrik af Bern og hans kæmper, i Norsk bearbejdelse fra det trettende aarhundrede efter tydske kilder, hg. v. C. R. Unger, Christiania 1853; vgl. *Die Geschichte Thidreks von Bern*, übertr. v. F. Erichsen, Neuausg. mit Nachwort v. H. Voigt. Thule 22, Düsseldorf/Köln 1967.

Jahrhunderts stammt, heranzieht. Denn hier verlangt der in der Schlacht schwer verletzte Högni, dem bewußt ist, daß er nur noch kurze Zeit zu leben hat, daß man ihm für die Nacht eine Frau zuführt, damit er vor seinem Tode einen Sohn zeugen kann: "Oc um kuelldit melir Hogni við Þiðrec konung. at hann fae hanum konu. oc segir at hann vill [sova með um nottina. Oc sua gerer Þiðrecr. Oc at morni meler Hogni við þessa konu. Nu kann vera þa er heðan liða nokorar stunder. at þu munt eiga son við mer. oc skal sa sueinn heita Aldrian. oc her eru lycclar er þu skalt varðveita. oc fa þeim sueini er hann verðr roskinn. Þessir lycclar ganga af Sigisfroð kiallara. er i er hirðr Niflunga skattr. Oc her eptir døyr Hogni".<sup>1</sup> Aldrian wird seinen Vater später an Attila rächen.<sup>2</sup>

Gerade wegen seines Wissens um die Norm und seines routinierten Umgangs mit ihr zeigt sich Gísli irritiert über die ihn überraschende, die sozialen Prinzipien - allerdings letztlich nur scheinbar - konterkarierende Initiative seiner Schwester, die ihn öffentlich als den Mörder ihres Ehemannes entlarvt. Gísli äußert sein Erstaunen darüber, daß sich seine Schwester Þórdís nicht mit ihm, ihrem Bruder und mithin genealogischen Angehörigen, solidarisch zeigt, sondern daß sie ihrem Ehemann und mithin ihren affinalen Verwandten - die allerdings zu diesem Zeitpunkt bereits die Patrilineage ihres inzwischen geborenen Sohnes darstellen - scheinbar ungebrochene Loyalität beweist. Er betont das - letztlich aber nur vermeintliche - Paradox, daß Þórdís ihren Bruder (buchstäblich) 'ans Messer liefert', d. h. ihn der Rache aussetzt und damit Gefahr läuft, ihr eigenes Geschlecht auszulöschen. In letzter Konsequenz aber wird Þórdís, wie gleich noch zu zeigen ist, beiden Seiten, d. h. ihren sozialen *und* ihren genealogischen Verwandten, gerecht. Gísli erklärt nun aber zunächst sein Befremden über das Verhalten der Schwester, indem er sich auf die anscheinend gänzlich andere (von ihm im Vergleich als traditionell verbindlich evozierte) Ethik der Guðrún Gjúkadóttir der *Heldensage* bezieht und auf ihre (in der *Gísli saga* bekanntlich aus der Mitte des 13. Jahrhunderts, entsprechend als bisher historisch verlässlich imaginierte) Verbundenheit primär mit ihrer Abstammungslinie. In der Sicht Gíslis scheint Þórdís diesen Verhaltenskodex zu konterkarieren.<sup>3</sup> Denn Guðrún Gjúkadóttir bewies ihre Loyalität mit ihren genealogischen Verwandten und übte Rache für die ihnen entstandenen Schäden an ihren affinalen Verwandten. Sie tötete bekanntlich ihren Gatten, den Hunnenkönig Attila, der ihre Brüder erschlagen hatte, wie die altnordische *Atlaqviða in grœnlencza*<sup>4</sup> (entstanden wohl im 9. Jahrhundert) aus dem Komplex der *Nibelungendichtung* in der *Lieder-Edda* berichtet.

Im mittelhochdeutschen *Nibelungenlied* (um 1203) stellt sich die Situation jedoch völlig anders dar. Vorab sei dazu bemerkt, daß sich - in diesem

<sup>1</sup> *Saga Diðriks konungs af Bern* a. a. O., Kap. 393, S. 333; vgl. *Die Geschichte Thidreks von Bern* a. a. O., Kap. 40, S. 413: "Am Abend sagte Högni zu König Thidrek, er möge ihm eine Frau geben, daß er die Nacht mit ihr schlafen könne. Das tat Thidrek auch. Am Morgen sagte Högni zu dieser Frau: 'Es kann sein, daß du, wenn einige Zeit verstrichen ist, einen Sohn von mir bekommen wirst. Der Junge soll Aldrian heißen. Hier sind auch Schlüssel, die du hüten sollst. Gib sie dem Knaben, wenn er erwachsen ist. Diese Schlüssel öffnen den Sigfridskeller, in dem der Nibelungenschatz verborgen ist.' Danach starb Högni".

<sup>2</sup> *Saga Diðriks konungs af Bern* a. a. O., Kap. 423-426, S. 358-360; vgl. *Die Geschichte Thidreks von Bern* a. a. O., Kap. 1-6, S. 443-446.

<sup>3</sup> Vgl. P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1988, S. 194 ff.

<sup>4</sup> *Atlaqviða in grœnlencza* a. a. O., 1962, S. 240-247; vgl. *Das Alte Atlilied* a. a. O., 1987, S. 209-216.

kontinentaleuropäischen Werk - die Frau bekanntermaßen vor allem an ihren ersten Ehemann gebunden sieht. Entsprechend sorgt Kriemhilt konsequent in erster Linie für die Rache zugunsten Sîfrits, ihres affinalen Verwandten (mit dem sie allerdings einen Sohn hat),<sup>1</sup> an ihren Brüder, d.h. an ihren genealogischen Angehörigen. Sollte sich in den Zeugnissen, die verschiedenen Zeitperioden entstammen, folglich eine historische Entwicklung artikulieren? Darauf komme ich zurück.

Die altisländische *Gísli saga* hingegen zieht explizit eine Parallele zwischen der Isländerin Þórdís des 10. Jahrhunderts (der erzählten Zeit) und der Burgundin Guðrún der heroischen Vorzeit. Im 13. Jahrhundert (in dem die Saga entsteht) wird mithin die Stabilität ethischer Normen begründet und auch eingefordert. Indem Gísli's Verwunderung über Þórdís Maßnahme zum Ausdruck kommt, thematisiert der Text selbst die Problematik, die in der Rolle der Frau als Aufreizerin und Antreiberin zur Rache - primär an ihrem Bruder - liegt.<sup>2</sup>

Nun sei an der Stelle die 'aktuelle' Konstellation um Gísli und Þórdís in der *Gísli saga* noch einmal vergegenwärtigt, um schließlich verdeutlichen zu können, daß diese Saga, repräsentativ für die *Íslendingasögur*, (wie man weiß) Loyalitätskonflikte problematisiert und (meiner Auffassung nach) daran interessiert ist, sie zu lösen, indem den beiden involvierten Seiten, sowohl den genealogischen als auch den sozialen Verwandten, Unterstützung im Sinne des gesellschaftlichen Normen- und Wertesystems zugute kommt.

Nachdem zunächst also die Fehde zwischen den Schwägern mit der reziproken Tötung eines Protagonisten der jeweils anderen Seite ausgeglichen steht und sozusagen ruht, macht Þórdís, die Ehefrau des zuletzt Erschlagenen, die Rache ihres Bruders Gísli, der sich ihr, wenn auch verklausuliert, als Töter ihres Mannes Þorgrímur zu erkennen gegeben hat, öffentlich. Damit bringt Þórdís die Fehde zugunsten der Sippe ihres ermordeten Ehemannes wieder in Gang.<sup>3</sup> Indirekt erzwingt sie dabei gleichsam von dem Bruder des Toten, Þórkr, mit dem sie inzwischen in zweiter (Levirats-) Ehe verheiratet ist,<sup>4</sup> sich an seinem Schwager Gísli zu rächen. Indem sie also die Strophe des Bruders decodiert, in der sich Gísli verklausuliert als Täter zu erkennen gibt, macht sie dessen Verantwortung für den Mord öffentlich und verlangt so einen Ausgleich für diesen Tabubruch. Þórdís löst dadurch die Verfolgung, Ächtung und

<sup>1</sup> Vgl. C. J. Clover a. a. O., 1986b, bes. S. 168: "In the *Nibelungenlied*, the themes of lament and vengeance meet in the figure of Kriemhild, of whom Dietrich, learning of the plans to marry her off to Etzel, worries aloud that 'she still laments (*weinet*) the hero of Nibelungenland' - meaning, of course, that she still wants revenge for Siegfried's death. Like the vehement mourning of Antigone and Elektra before her, Kriemhild's is on one hand a homage to the dead man and on the other an expression of anger and a demand for satisfaction".

<sup>2</sup> In der Nordistik ist immer wieder die unterschiedliche Ausrichtung weiblicher Loyalitäten diskutiert worden, die entweder gegenüber den genealogischen oder gegenüber den affinalen Angehörigen bezeugt wird. Es stellte und stellt sich dabei die Frage, welcher Art die in den Texten wirksamen Stilisierungsvorgänge sind; Näheres dazu im Folgenden; vgl. vorab P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1988, S. 194 ff. (und s. o., Kapitel I, 4).

<sup>3</sup> Vgl. P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1983, S. 76.

<sup>4</sup> S. o., Kapitel III, 4a (zur Leviratsehe), und vgl. Kapitel V, 3.

schließlich die tödliche Rache an Gísli aus. In letzter Konsequenz verursacht die Frau mithin, mehr oder weniger mittelbar, den Tod ihres Bruders.

Die Irritation Gíslis in bezug auf die Initiative seiner Schwester wird in der Saga, wie angedeutet, instrumentalisiert, um eine wohl ältere, als 'archaische' zu beschreibende, mit einer vergleichsweise aktuelleren, hochmittelalterlichen Ethik zu kontrastieren. Der Vergleich des als traditionell apostrophierten Verhaltens der vergleichsweise 'frühzeitlichen' Guðrún mit dem unerwarteten der Þórdís der Wikingerzeit darf wohl als eine Form der hochmittelalterlichen Reflexion gelten, wobei im Blick auf das isländische 13. und 14. Jahrhundert der Eindruck entsteht, als würden im Prinzip beide Entwürfe akzeptiert.

Hier zeichnet sich, jedenfalls ansatzweise, ein Konkurrieren agnatischer, wohl historisch älterer, und kognatischer, wahrscheinlich im isländischen Hochmittelalter relevanter Systematik der Verwandtschaft ab.<sup>1</sup> Orientiert am skizzierten Zusammenhang der *Gísla saga* müßte, gemäß den beiden genannten Modellen, die zuletzt primäre Solidarität mit genealogischen Verwandten dem agnatischen, die eingangs nur scheinbar dominierende Solidarität mit sozialen Angehörigen hingegen dem kognatischen Modell zugeordnet werden. Allerdings integrieren die *Isländersagas* diese beiden Konzeptionen in aller Regel, fast programmatisch, vor allem dann, wenn sie im Erzählverlauf zu widerstreitenden Erfordernissen führen. In dieser Gattung fordert offenkundig der 'alte' Stoff sein Tribut.

In diesem Zusammenhang ist einmal mehr auf die historische Dynamik hinzuweisen, die Verwandtschaftsstrukturen und ihre sozialen Prämissen wie Konsequenzen (oder aber die Vorstellung von ihnen) - auch im isländischen Kontext - beeinflusste.<sup>2</sup> Im Grundsatz dürfte ein linearer Zeitbegriff, der für das isländische 13. und 14. Jahrhundert anzunehmen ist, in der Praxis mit einem egozentrierten Denkmuster einhergehen bzw. dessen Entwicklung vorantreiben (und möglicherweise zu dynastischem Denken führen).<sup>3</sup> Die agnatistische Systematik hingegen wird im wesentlichen in solchen Gesellschaften anzutreffen sein, die - implizit - auf einem zyklischen Zeitverständnis basieren,<sup>4</sup> das allerdings im hochmittelalterlichen Island kaum oder höchstens in Umrissen existiert haben wird. In allgemeiner Sicht kann folglich konstatiert werden, daß im historischen Prozeß, längerfristig, die Tendenz besteht, die akephale Ordnung, die auf Lineages, Genealogien und eher zyklischen Vorstellungen zeitlicher Abläufe beruht,<sup>5</sup> sukzessive von einer kephale Organisation abzulösen, die auf Familien, Dynastien und, wie gesagt, auf einer linearen historischen Weltsicht gründet. Entscheidend ist an dieser Stelle die Frage

<sup>1</sup> S. o., Kapitel III, 4d und 5; s. o., Kapitel III, 2, 3b und 3c, zur nordistischen und zu meiner Diskussion des Themas.

<sup>2</sup> S. o., Kapitel III, 2 und 5.

<sup>3</sup> Vgl. P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1988, S. 194 f.; demnach werde in der isländischen Literatur des 13. Jh.s vor allem das heroische Ideal diskutiert. Daraus resultiere die Auseinandersetzung mit der bedingungslosen Loyalität gegenüber den genealogischen Verwandten auf der einen und den sentimental beklagten, tragischen Folgen dieser Loyalität auf der anderen Seite; so stünden sich etwa die kompromißlose, heroisch-energische Schwester, die Bruder bzw. Kinder der Rache opfert, und die trauernde Witwe gegenüber.

<sup>4</sup> Vgl. zur Illustration O. Paz a. a. O., 1990, S. 96 f. (und S. 53); vgl. Kapitel VI, 2.

<sup>5</sup> Vgl. Kapitel VI, 2.

nach den Regularien der einen und der anderen Sozialstruktur für die Beziehungen und Verpflichtungen der Menschen untereinander in der Gesellschaft; insbesondere interessiert dabei, speziell im Blick auf die Verhaltensweisen der altnordischen Guörún Gjúkadóttir, der altisländischen Þórdís Súrsdóttir und auch der mittelhochdeutschen Kriemhilt im *Nibelungenlied*, die Frage nach dem wikingerzeitlichen und dabei 'archaisch' beschriebenen und dem 'modernerem', hochmittelalterlichen (isländischen bzw. kontinentalen) Loyalitätsschema.

Dazu sei zunächst noch einmal an die Grundzüge der agnatischen, hier patrilinearen, und der (kontrastierenden) kognatischen Konzeption erinnert:<sup>1</sup>

Das 'archaische' Modell, das also auf agnatischen Strukturen und mithin (hier) auf Patrilineages fußt, ist gekennzeichnet dadurch, daß die Loyalität primär innerhalb der Clans (man könnte sagen 'intrafamiliär'<sup>2</sup>) besteht und dabei durch die exogame Eheschließung gleichsam erweitert (bzw. 'interfamiliär' verknüpft) wird.<sup>3</sup> Hieraus ergibt sich, daß im Prinzip jeder Ehepartner weiterhin der genealogischen Linie seiner Abstammungsgruppe angehört und mit ihr primär loyal ist. Wobei allerdings zugleich gilt, daß einerseits die Frau durch ihre Heirat deutlich an die Lineage ihres Gatten gebunden wird, und daß andererseits der Mann durch die Heirat der Lineage seiner Ehepartnerin in größerem Maße Solidarität schuldet. Daraus resultieren die in dieser Studie immer wieder skizzierten Überschneidungen von Solidaritätspflichten.

Dagegen kennt das kognatische, egozentrierte System diese ethischen Schwierigkeiten in der Weise nicht. Dadurch, daß Mann *und* Frau als Keimzelle einer Familie gelten, die dann entsprechend als neue Einheit existiert, auf die sich die Verbundenheit ihrer Mitglieder konzentriert, entstehen die oben genannten Konflikte im Normalfall nicht. Ehemann und Ehefrau gehören durch ihre Heirat nicht mehr vor allem ihrer jeweiligen Herkunftsfamilie, sondern ihrer neuen gemeinsamen Familie an.

Mit anderen Worten: Das Verhalten der Þórdís, die sich *erst* für ihren getöteten Ehemann Þorgrímur einsetzt und dabei für die Rache an ihrem Bruder Gísli, dem Täter, sorgt, scheint auf die kognatische Konstellation im obigen Sinne hinzuweisen. Allerdings korrigiert letztlich Þórdís selbst diesen Eindruck, indem sie am Ende, nachdem der schädigende Tabubruch ausgeglichen worden ist, die Erschlagung ihres Bruders rächt und auf diesem Wege schließlich *doch noch* eine Analogie zum Handeln der Guörún aus der heroischen Vorzeit herstellt, das wohl auf Maßgaben der agnatischen Ordnung basiert. Denn Guörún tötet ihren Ehemann und die beiden Söhne, um die Tötung ihrer Brüder zu vergelten. Zum Vergleich sei nochmals das *Nibelungenlied* berücksichtigt;<sup>4</sup> hier zieht Kriemhilt bekanntlich vor allem ihre Brüder für die Erschlagung ihres

<sup>1</sup> S. o., Kapitel III, 2.

<sup>2</sup> Der Terminus "Familie" im eigentlichen Sinne ist hier nicht korrekt, wie ich dargelegt habe, s. o., Kapitel III, 2.

<sup>3</sup> S. o., Kapitel III, 3c (zur Exogamie).

<sup>4</sup> Vgl. abermals C. J. Clover a. a. O., 1986b, S. 168.

ersten Ehemannes Sifrit zur Rechenschaft.<sup>1</sup> Hierauf komme ich, wie angekündigt, noch detaillierter zurück.

Vor dem Hintergrund der genannten, eher langfristigen historischen und gesellschaftlichen Prozesse zeichnet sich also ab, daß (beispielweise) in der *Gísla saga* letztlich offenbar der 'alte' Stoff und die in ihm verankerten Traditionen, bzw. die wohl authentischen Reflexe eines historisch älteren Bewußtseins, ihren Tribut fordern. Demnach sorgt Þórdís letztlich, genau wie vor ihr Guðrún Gjúkadóttir - und wie ebenfalls Gísli -, trotz des zunächst gegenteiligen Eindrucks, in mustergültiger Weise für die Bewahrung der angestammten Norm.

Erst einmal bleibt Gíslis Mord an Þorgrímr, inoffiziell im nächtlichen Dunkel verübt, ohne Konsequenzen. Im weiteren bringt Þórdís ihren und Þorgrímr's Sohn zur Welt. Dessen Geburt dürfte also die Allianz mit Þorgrímr bzw. dessen Lineage befestigen und die Frau stärker an diese Gruppe binden. Damit ist sie entsprechend der Norm zuerst - was keineswegs 'ausschließlich' bedeuten muß - ihren affinalen Verwandten verpflichtet und gehalten, eine Kompensation der Schädigung zu erwirken. Gemessen an den typischen Gepflogenheiten vorstaatlicher Gesellschaften wird man, auch im Blick auf das Saga-Sozialsystem, umgekehrt auf folgenden Sachverhalt schließen dürfen: Existierte kein Kind, oder würde der inzwischen geborene Sohn getötet, dann erlaubte dies der Witwe im Prinzip, sich unmittelbar zugunsten ihrer Abstammungsgruppe zu engagieren - wobei noch nichts darüber ausgesagt ist, ob die Frau nicht trotzdem auf den drastischen Tabubruch reagieren müßte oder würde. In der gegebenen Situation jedenfalls handelt Þórdís folgerichtig gemäß ihrer Erkenntnis, daß Gísli der Mörder ihres Ehemannes ist, und so treibt sie die Gattenrache voran. Erst nachdem diese Rache für Þorgrímr geübt und damit die Norm erfüllt worden ist, kann sie die Bruderrache forcieren - und damit ihre Initiativen an die Seite der Aktivitäten ihrer nordischen Ahnin Guðrún stellen.

Die Motivationen für den letztlich also nur vermeintlichen weiblichen Tabubruch werden schließlich vom Endpunkt der Rache taten um Þorgrímr und Gísli und ihre Angehörigen am deutlichsten sinnfällig - und zwar nicht zuletzt, indem man die Maßnahmen erst von Guðrún in der *Atlaqviða* und dann von Þórdís in der *Gísla saga* im einzelnen kontrastiert:

---

<sup>1</sup> Während in den *Isländersagas* das Loyalitätsschema auf agnatischen, im wesentlichen patrilinearen Strukturen basiert, scheint das *Nibelungenlied* daneben die Konsequenzen des 'individuellen' Todes einzuarbeiten: Bei der Reaktion Kriemhilds auf die Tötung Sifrits artikuliert sich möglicherweise - u. a. ebenfalls - die Wirkung des Todes eines 'Individuums' im heutigen Sinne, beklagt von einem zweiten Individuum. Es wäre zu prüfen, inwiefern sich hier eventuell die besondere Erfahrung der kognatischen Sozialordnung und ihrer Folgen ausdrückt. In ihr ist, wie erörtert, die Ehefrau mit dem Ehepartner enger verbunden als mit ihrer Herkunftsfamilie, was den Angriff der Frau als kompromißlose Schwester zugunsten der Gattenrache erklären könnte. Insofern scheint man auf die Individualität als Faktor für Veränderungen verweisen zu dürfen; s. o., Kapitel IV, 2, zum 'kollektiven' bzw. 'modernen' Individuum (mit weiteren Angaben).

Guðrún Gjúkadóttirs Zusendung des mit Wolfshaar umschlungenen Ringes an ihre Brüder in der *Atlaqviða* erweckt den Eindruck,<sup>1</sup> als ziele diese 'Ring-Warnung' unmittelbar auf den Vorteil der Brüder.<sup>2</sup> Dies trifft jedoch wohl nur auf den ersten Blick zu. Vielmehr verschlüsselt die Frau anscheinend ihre Botschaft in dem Sinne, daß die Brüder nur vorgeblich direkt, tatsächlich aber erst sekundär von der Schwester unterstützt werden, da sie unter den gegenwärtig noch gegebenen Umständen primär verpflichtet ist, die Rache für den ersten Ehemann nach ihren Möglichkeiten, hier entsprechend indirekt, zu verfolgen.

Für Guðrún - als Mutter, die durch die beiden Söhne an die Lineage ihres jetzigen zweiten Ehemannes gebunden ist - besteht in erster Linie die Anforderung, die Norm zu wahren. So muß sie vorrangig, wenn auch (gemessen an der 'archaischen' Norm) vermutlich vordergründig und bestenfalls halbherzig, ihrer affinalen Verwandtschaft Loyalität entgegenbringen. Guðrún ist dementsprechend zweifellos ihren Brüdern, jedoch ebenfalls Atli Buðlason verpflichtet und muß dessen Konfliktstrategie zunächst mittragen. Allerdings erscheint die an ihre Brüder gerichtete Warnung Guðrúns dabei eher als ein gleichsam zwangsläufiges Nachgeben im Sinne der ethischen Forderungen (wonach sie sich gegen ihre genealogischen Angehörigen stellt), das die Frau aber wohl auch deswegen demonstriert, weil sie so zugleich anstoßen kann, daß der von ihren Brüdern verübte Normbruch an ihrem ersten Ehemann Sigurðr geahndet wird. Guðrúns Brüder töteten bekanntlich im Vorfeld der Einladung und 'Ring-Botschaft' ihren - noch dazu loyalen - Schwager Sigurðr, für den die Rache zum diskutierten Zeitpunkt noch immer aussteht.

Im Blick auf das Normen- und Wertesystem in diesem sozialen Kontext versteht es sich nun fast von selbst, daß der öffentlichen Entschlüsselung und Nennung der Warnung gerade ihre öffentliche Nichtbeachtung unbedingt folgen muß, wenn sich die Männer nicht als feige disqualifizieren wollen: Nachdem also der jüngste Bruder die 'Ring-Botschaft' Guðrúns enträtselt und das Problem der verräterischen Einladung Atlis explizit benannt hat - wobei Guðrúns zweiter Ehemann Atli im Prinzip als (künftiger) *Rächer* Sigurðrs gelten dürfte -, müssen die Männer diese arglistige Einladung des Schwagers notgedrungen annehmen und gegen ihn antreten, wenn sie nicht riskieren wollen, der Feigheit bezichtigt zu werden.<sup>3</sup> Nachdem dann in der (meiner Auffassung nach wahrscheinlichen) Perspektive Guðrúns der Tabubruch ihrer Brüder rechtmäßig und rechtskräftig vergolten worden ist, d. h. als Folge der (wenn auch anders motivierten) kriegerischen Übergriffe Atlis, kehrt Guðrúns Solidarität wieder zu ihren Brüdern zurück. Sie kompensiert nunmehr deren von Atli verursachten Tod, indem sie die beiden Söhne tötet, die aus ihrer Ehe mit Atli hervorgegangen sind. Wie man weiß, setzt Guðrún die Kinder dem Vater Atli als Mahlzeit vor, erschlägt

<sup>1</sup> *Atlaqviða in grœnlensca* 8, a. a. O., 1962, S. 241: "Hvat hyggur þú brúði bendo, / þá er hon ocr baug sendi, / varinn váðom heiðingia? / hygg ec, at hon vornuð byði; / hár fann ec heiðingia / riðit í hring rauðom: / ylfskr er vegr occarr, / at riða örindi"; vgl. *Das Alte Atlilied* 8, a. a. O., 1987, S. 211: "Was, dünkt dich, riet die Frau, / da sie uns den Ring sandte, / umwunden mit Wolfshaar? / Mich dünkt, daß sie Warnung bot! / Des Heidegängers Haar / fand ich haften am Goldring: / wölfisch wird der Weg uns zur Wohnung Atlis".

<sup>2</sup> Vgl. dazu G. W. Weber a. a. O., 1990, S. 464.

<sup>3</sup> Vgl. *Atlaqviða in grœnlensca* 8-11, a. a. O., 1962, S. 241 f.; vgl. *Das Alte Atlilied* 8-11, a. a. O., 1987, S. 211.



Atli im Bett und legt schließlich ein Feuer, das alles Leben und allen Besitz um Atli vernichtet.<sup>1</sup>

So berücksichtigt Guðrún insgesamt, auf das Ganze ihres sozialen Bezugsrahmens gesehen, ihre Verantwortung für drei Kategorien von Verwandten, denen sie Loyalität schuldet - und auch, differenziert, zuerkennt. Die betreffenden Repräsentanten sind ihre Brüder sowie ihr erster und ihr zweiter Ehemann. Mit jeder dieser Parteien ist Guðrún - ähnlich wie in der *Gísla saga* die Þórdís und im *Nibelungenlied* die Kriemhilt - genealogisch verbunden, und zwar hier mit ihren Brüdern Gunnarr und Högni aufgrund der gemeinsamen Abstammung, und mit ihren beiden Ehemännern aufgrund der gemeinsamen Kinder aus der jeweiligen Solidarbeziehung, d. h. mit Sigurðr durch die Tochter Svanhildr<sup>2</sup> und mit Atli durch die Söhne Erp und Eitil.<sup>3</sup>

Geht man von der Position der Frau aus, dann ergibt sich hieraus folgendes Bild: Guðrún rächt die Tötung des ersten Ehemannes Sigurðr durch ihre Brüder an ihren Brüdern, indem sie, mittelbar, den Kampf zwischen diesen und ihrem zweiten Ehemann Atli nicht nur ermöglicht, sondern, indirekt, sogar forciert. Danach sorgt Guðrún allerdings für die Rache zugunsten ihrer Brüder, die sie als einzig verbliebener - weiblicher - Repräsentant ihrer Abstammungsgruppe selbst aktiv und im Sinne der sozialen Reziprozität ausübt: Sie gleicht die Erschlagung ihrer beiden Brüder durch die Tötung der beiden Kinder Atlis (die also Atli patrilinear zugerechnet werden) und Atlis aus. Letzterem wird dabei außerdem die hinterlistige planvolle Einladung der Brüder Guðrúns vergolten durch Guðrúns arglistige Bewirtung, bei der der Vater unwissentlich seine Söhne verspeist. Wahrscheinlich dürfen diese als Bruderrache verübten Maßnahmen, darunter Guðrúns (geradezu buchstäbliche) Rückführung der Söhne zur Vaterseite und ihre Tötung des Ehemannes Atli als symbolische und zugleich praktische Lösung der Eheallianz mit Atli gelten.

Spätestens an dieser Stelle muß allerdings, auch im Blick auf die folgenden Ausführungen, darauf hingewiesen werden, daß die implizite soziale 'Logik' (oder Rationalität) der symbolisch komplexen Erzählschemata im Norden von den Rezipienten, zumal von historisch späteren Publikumskreisen, womöglich - oder eher wahrscheinlich - nicht immer in vollem Umfang richtig verstanden wurde. Das zeigt sich beispielsweise in der *Guðrúnarkviða önnor*, einem wohl jüngeren *Heldenlied* (vermutlich Ende des 12. Jahrhunderts), dem *II. Gudrunlied* der *Älteren Edda*. Hier wird, sicher nicht zufällig, das Motiv des "Vergessenstrankes" eingeführt.<sup>4</sup> Grímlidr stellt den Trank her, durch den Guðrún ihren Zorn über den Tod Sigurðrs vergessen soll.<sup>5</sup> Dieser Nachtrag

<sup>1</sup> Vgl. *Atlaqviða in grœnlensca* 35-43, a. a. O., 1962, S. 246 f.; vgl. *Das Alte Atlilied* 36-44, a. a. O., 1987, S. 214 f.

<sup>2</sup> Vgl. *Hamðismál* 3, a. a. O., 1962, S. 269; vgl. *Das Alte Hamdirlied* 2. In: Die Edda. Götterdichtung, Spruchweisheit und Heldengesänge [...], 1987, S. 217-222, bes. S. 218.

<sup>3</sup> Vgl. *Atlaqviða in grœnlensca* 36 f., a. a. O., 1962, S. 246; vgl. *Das Alte Atlilied* 37 f., a. a. O., 1987, S. 214 f.

<sup>4</sup> Vgl. *Guðrúnarkviða önnor* 21 (ff.), 24 (ff.). In: Edda. Die Lieder des Codex Regius [...], 1962, S. 224-231, bes. S. 227 f.; vgl. *Gudruns Lebenslauf* 21 (ff.), 24 (ff.). In: Die Edda. Götterdichtung, Spruchweisheit und Heldengesänge [...], 1987, S. 282-288, bes. S. 285.

<sup>5</sup> Vgl. KLL, Bd. III, München/ Zürich 1965, S. 1259-1262 (*Guðrúnarkviða I-III*, Hrsh. Beck); erläutert wird hier, daß die *Guðrúnarkviða önnor* thematisch zwischen dem *Brot af Sigurðarqviðu* und der

wird als Erklärung der Erzähler aufzufassen sein, die auf diese Weise eine sekundäre Motivation für die historisch älteren (in diesem Zusammenhang, wenn man so will, 'primären') Darstellungen sozialer Verhaltensmuster lieferten. Dies kann ebenfalls für meinen thematischen Zusammenhang exemplarisch und im Prinzip verdeutlichen, wie (sicherlich auch im isländischen Hochmittelalter) ältere Traditionen bewahrt und zugleich ergänzt bzw. überformt werden.<sup>1</sup>

Die Kontrastierung dieser Ereignisse mit der Situation um Þórdís - nach der Rache an ihrem Bruder Gísli - verdeutlicht die in dieser Analyse bisher ermittelten symbolischen und sozialen Zusammenhänge der Erzählkomplexe: Þórdís initiiert einen symbolischen Schwertangriff gegen den Brudertöter, einen affinalen Verwandten, und eine Allianzlösung gegenüber dem zweiten Ehemann. Dagegen erschlägt Guðrún den Schädiger ihrer Brüder, der ihr Ehemann ist, faktisch im Bett, und sie löst damit symbolisch die Eheallianz. In der *Gísla saga* agiert die Frau also nach den ihr - gemäß der sozialen Rationalität der *Íslendingasögur* - zugänglichen Möglichkeiten, indem sie (während einer häuslichen Mahlzeit) dem Brudertöter Eyjólfur durch ihre Attacke mit Gíslis Schwert eine bleibende Verwundung und insgesamt eine dauerhafte Schmach zufügt, und indem sie dem zweiten Ehemann Börkr mit ihrer Scheidung eine Beschädigung seiner Ehre und Ökonomie beibringt.<sup>2</sup> Dabei sei außerdem auf die Parallele des Status von Guðrún und Þórdís hingewiesen; beide Frauen sind (wie in bezug auf Guðrún oben bereits erwähnt) unter den gegebenen Umständen als einziger - weiblicher - Repräsentant ihrer Lineage präsent. Im Hinblick auf Þórdís zeigt sich, daß aus ihrer Lineage zu diesem Zeitpunkt als erwachsene Person neben ihr allein noch ihr Bruder Ari am Leben ist, der sich aber in Norwegen aufhält.<sup>3</sup> Ihr Sohn Snorri ist, wie sich zeigt, zunächst noch nicht alt genug, um als Stellvertreter einzugreifen.

Um nun im Vergleich mit den Geschehnissen um Guðrún auch die Einzelheiten der Ereignisse um Þórdís deutend zu skizzieren und zu resümieren:

Im einzelnen wird, sofern es Þórdís unmittelbar betrifft, ihr erster Ehemann Þorgrímr, mit dem sie einen Sohn haben wird - dessen Zeugung im Sinne meiner Argumentation mit Absicht kurz vor der Erschlagung Þorgrímrs (mehr oder weniger indirekt) veranlaßt worden ist -, von ihrem Bruder Gísli ermordet. Danach löst die Witwe, die vor allem mit der Geburt des Sohnes Snorri, aber auch durch die Leviratsehe mit Börkr, stärker (durch den Sohn, Snorri, mit Þorgrímr und die Tochter, Þuríðr, mit Börkr, tendenziell genealogisch) und

---

*Atlaqviða* stehe: "Im ersten ist Gudrun die von Sigurds Tod schmerzvoll getroffene Gattin, die nach Sühne ruft und den Mörder verflucht. In der *Atlaqviða* beklagt sie den Tod der Brüder von Atlis Hand und schreiet selbst zur furchtbaren Rache. Die Umstimmung der trauernden Witwe sucht die *Guðrúnarqviða II* zu motivieren, indem sie die Sagenhandlung um den Aufenthalt in Dänemark und den Vergessenheitstrank bereichert" (S. 1261).

<sup>1</sup> Vgl. Kapitel V, 2d, zur metaphysischen Einwirkung als sekundäre Motivation (insbes. in bezug auf die Konsequenzen, die sich aus dem Bannspruch über das Schwert *Fótbitr* ergeben).

<sup>2</sup> S. o., Kapitel V, 2a, zur Aktivität der Þórdís, die nur vermeintlich einen Tabubruch darstellt; vgl. Kapitel V, 2d, zur 'latenten Matrilinearität' in der *Gísla saga*.

<sup>3</sup> Vgl. *Gísla saga Súrssonar* a. a. O., Kap. 38, S. 118; vgl. *Die Geschichte von Gísli dem Geächteten* a. a. O., Kap. 37, S. 133; Þórdís jüngster Bruder Ari Súrsson ist zu der Zeit noch in Norwegen; er kehrt erst nach diesen Ereignissen nach Island zurück.

weiterhin an die affinale Lineage des Getöteten gebunden ist, die Rache für den Ehemann aus. Börkr sorgt schließlich für die praktische Umsetzung der (in seiner Sicht) Bruderrache für Þorgrímr, die (als Verwandtenrache) von Eyjólfur ausgeführt wird. Somit gewährleistet in einem ersten Schritt folglich - hier ähnlich wie im Beispiel um Guðrún - das Eingreifen der Frau und dann die Tötung ihres Bruders - bzw. bei Guðrún mehrerer Brüder - vorläufig den Ausgleich für die Erschlagung ihres Ehepartners.

Nachdem aber durch den Tod Gíslis der Norm entsprochen worden ist, wechselt die Loyalität der Frau wieder zu ihrem Bruder zurück. Entsprechend greift Þórdís zu einer Form der Bruderrache, die *ihren* Möglichkeiten im Saga-Sozialsystem entspricht: Þórdís attackiert Eyjólfur, so daß er eine blutende Wunde, nicht aber den Tod davonträgt. Das bedeutet allerdings keineswegs einen im eigentlichen Sinne mißglückten Anschlag auf den Brudertöter.<sup>1</sup> Wesentlich ist vielmehr die Schädigung des Mannes von weiblicher Hand, die im Sinne der *Isländersagas* eine potenzierte Schmähung, einen bleibenden Defekt darstellt,<sup>2</sup> und durch Gíslis Schwert, das hierbei die Potenz der Lineage repräsentiert und wohl signalisiert, daß Þórdís stellvertretend handelt.<sup>3</sup> So sind - vor allem - der geschädigte Gíslir, aber auch die geschädigten Angehörigen zeichenhaft in den Angriff involviert.

Die Attacke der Þórdís schädigt und provoziert auch umgekehrt nicht nur den Verletzten selbst, sondern zugleich ihren ehemaligen Schwager und jetzigen zweiten Ehemann, der die Tat seines Verwandten Eyjólfur unterstützt hat. Þórdís stellt jetzt offen die Loyalität mit ihrem Bruder und ihrer Abstammungsgruppe unter Beweis, woraufhin Börkr seine Ehefrau ohrfeigt.<sup>4</sup> Er verhält sich damit völlig anders als etwa Þórðr in der *Laxdœla saga*, der die ethische Notwendigkeit von Auðrs Rache sogleich erkennt.<sup>5</sup> Die Ohrfeige und mithin die Schädigung von der Hand Börkrs erlaubt Þórdís, vor Zeugen die Ehescheidung zu erklären und sich so zuletzt - ähnlich wie Guðrún in der *Atlaqviða* - mit ihren agnatischen (bzw. genealogischen) Angehörigen loyal zu zeigen. Interessant ist, daß die Frauen die Trennung symbolisch ins Bild setzen, bevor sie verbalisiert wird. In beiden Fällen, aber auch in weiteren Beispielen nicht nur der *Isländersagas*, spielt vor allem das Schwert bei (sekundären) Aufsayung der Allianz eine wichtige Rolle - das mit umgekehrten Vorzeichen auch bei der (primären) Eheschließung in altnordischen Zeugnissen eingesetzt wird.<sup>6</sup> Ich möchte dabei im Sinne allgemeiner (nicht auf den norrönen Kontext bezogener)

<sup>1</sup> Vgl. *Gísla saga Súrssonar* a. a. O., Kap. 37, S. 116 f.; vgl. *Die Geschichte von Gíslir dem Geächteten* a. a. O., Kap. 36, S. 131; vgl. im Vorigen (Kapitel V, 2c), mit Literaturangaben zum Thema.

<sup>2</sup> S. o., Kapitel V, 2, Exkurs; hier geht es um das Beispiel der Auðr, die sich an ihrem ehemaligen Ehemann Þórðr rächt.

<sup>3</sup> Anders agiert Kriemhilt im *Nibelungenlied*, denn sie erschlägt Hagene mit Sífrits Schwert; vgl. *Das Nibelungenlied* 2. Teil, a. a. O., 1984, Str. 2372 f., S. 262.

<sup>4</sup> Vgl. im Vorigen (Kapitel V, 2c), zum Motiv der Ohrfeige in den *Isländersagas*.

<sup>5</sup> S. o., Kapitel V, 2, Exkurs.

<sup>6</sup> In bezug auf dieses Motiv und seine Zusammenhänge verweise ich auf K. von See a. a. O., 1957, S. 1-20; vgl. ders.: Freierprobe und Königinnenzank in der Sigfridsage. In: *ZfdA* 89, 1959, S. 163-172 (Wiederabdr. in: Ders.: *Edda, Saga, Skaldendichtung. Aufsätze zur skandinavischen Literatur des Mittelalters*, Heidelberg 1981, S. 214-223).

psychoanalytischer Erklärungsmodelle auf den Aspekt hinweisen, daß das Schwert als Sexuelsymbol gelten kann.<sup>1</sup>

Allerdings sind offensichtlich außerdem die Söhne von einiger - aber im einzelnen unterschiedlicher - Bedeutung, wenn man an Guðrún und Þórdís denkt. Guðrún tötet die Söhne, die sie ihrem zweiten Ehemann Atli geboren hat, und verdeutlicht dadurch die Lösung der Verbindung im Zuge ihrer Bruderrache. Þórdís vermag, wie mir scheint, gerade durch die Unterstützung ihres Sohnes aus erster Ehe die Strategie zugunsten ihrer Bruderrache erfolgreich zu vollenden:

Börkr, der bekanntlich nach seinem mächtigen Bruder Þorgrímur in die Position als Ehemann der Þórdís aufrückt, kann sich nach dem Tode Gíslis nicht mehr als Repräsentant seiner Ehefrau behaupten, er wird im Zuge der Bruderrache der Þórdís gleichsam sozial demontiert. Nach Gísli, dem letzten erwachsenen Verwandten ihrer agnatischen Linie, der ihr - jedenfalls aktuell in Island - verblieben ist,<sup>2</sup> tritt Þórdís als 'surrogate male' ein.<sup>3</sup> Sie agiert, nachdem auch der geächtete Gísli getötet worden ist, stellvertretend in der männlichen sozialen Rolle, bis ihr Sohn Snorri das erforderliche Alter erreicht hat, um seinerseits die Interessen seiner - im Kontext der *Gísla saga* - Matriline zu vertreten. Snorri nimmt kurze Zeit nach der Erschlagung seines Mutterbruders und der darauffolgenden Ehescheidung seiner Mutter die soziale Funktion als männlicher Repräsentant seiner agnatischen Lineage ein, die seine Mutter bis dahin ersatzweise erfüllt hat. Snorri übernimmt sein Vatererbe zusammen mit dem Streitfall um die Ehescheidung seiner Mutter. Allerdings kann Snorri, wie sich gleich zeigt, vom Vaterbruder eine materielle Entschädigung erwirken, aber er kann keinesfalls am Vaterbruder (bzw. an anderen patrilinearen Verwandten) Rache für den Mutterbruder nehmen, weil dies einen drastischen Tabubruch darstellte.

Die Legitimität der von Þórdís erklärten Trennung von Börkr, *obwohl* aus der Ehe die Tochter Þuríðr hervorgegangen ist,<sup>4</sup> indiziert - vom Ende der Episode mit Börkr betrachtet - der Umstand, daß der gemeinsame eheliche Besitz des Paares schließlich von Snorri übernommen wird. Diese Übernahme des Vermögens signalisiert, daß Börkr einen Normbruch verübt hat, so daß Snorri als Repräsentant seiner geschädigten Matriline - in Form des Kapitals - eine Kompensation einbehält. Man denke dabei u. a. an die entsprechende Konsequenz, die Barði bei seiner Scheidung von Guðrún zieht:<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Vgl. Kapitel V, 2d.

<sup>2</sup> Der jüngst der Brüder, Ari Súrsson, befindet sich also in Norwegen. Þorkell ist bereits früher, noch bevor Gísli umkam, von den Söhnen Vésteinns für die Vatterache (in einer für Þorkell ehrenrührigen Art und Weise) erschlagen worden. Dabei hat Börkr im übrigen, obwohl er nach eigener Erkenntnis und Aussage zur Klageverfolgung verpflichtet gewesen wäre, keinerlei Maßnahmen für die etwaige Rache zugunsten seines Schwagers Þorkell ergriffen (auch wenn - oder aber gerade weil - dessen Tötung den Charakter eines Mordes hatte).

<sup>3</sup> Vgl. *Gísla saga Súrssonar* a. a. O., Kap. 28, S. 90 f. (und auch Kap. 29 f.); vgl. *Die Geschichte von Gísli dem Geächteten* a. a. O., Kap. 27, S. 114 f. (und Kap. 28 f.).

<sup>4</sup> Normalerweise befestigen Nachkommen die affinale Allianz quasi-genealogisch, s. o., Kapitel III, 3c; vgl. Kapitel V, 2d, am Beispiel der Trennung von Þuríðr und Geirmundr gnýr, die eine gemeinsame Tochter, Gróa, haben.

<sup>5</sup> S. o., Kapitel V, 2b.

Ähnlich wie (der kinderlose) Barði sind, orientiert an der analysierten sozialen Rationalität im Saga-Sozialsystem, Þórdís und ihr Sohn Snorri um Börkr's Loyalität betrogen worden. In der Perspektive der Þórdís schädigte der zweite Ehemann ihre - und dabei die mit ihm affinal verwandte - Herkunftslinie. In der Sicht ihres Sohnes fügte der mit Snorri patrilinear verwandte Vaterbruder Börkr Snorris Matrilinie erheblichen Schaden zu, indem Börkr die Tötung von Snorris Mutterbruder organisierte, der doch von Börkr's Standpunkt aus sein Schwager war, dem er eigentlich größte Loyalität schuldete. Dabei disqualifiziert sich Börkr darüber hinaus als feige, weil er die Rache am Schwager für seinen Bruder nicht einmal von eigener Hand verübt. Außerdem erweist er sich als Ignorant, der die (oben bereits näher bestimmte) Anforderung, die seine Ehefrau verpflichtet, Eyjólfur zu attackieren, nicht erkennt und ihr Handeln nicht respektiert. Statt dessen macht er sich zusätzlich noch des Übergriffs gegen die Repräsentantin der von ihm geschädigten Linie schuldig und entpuppt sich damit als sozial inkompetent. Daraufhin übernimmt schließlich Snorri als Vertreter der von Börkr geschmähten Linie, d. h. seiner Mutterseite, den Besitz der (bisherigen) Eheleute, der sein Vatererbe und die Güter seiner Matrilinie beinhaltet.

Laut der *Eyrbyggja saga* übernimmt Snorri das väterliche Gehöft *Helgafell* und verweist dabei zugleich den Vaterbruder des Anwesens, nachdem sich Börkr mit Verschlagenheit einen wirtschaftlichen Vorteil gegenüber Snorri zu verschaffen versucht hat.<sup>1</sup> Danach lebt Þórdís bei Snorri auf dem Hof Helgafell. Sie übernimmt die Haushaltsführung, während die Verwaltung Már Hallvarðsson übertragen wird, Snorris illegitimem Vater(halb)bruder von der gleichen Mutter.<sup>2</sup> Auch für Þuríður, die Tochter von Þórdís und Börkr, ist nun Snorri als das männliche Oberhaupt der Verwandtengruppe verantwortlich; er ist (nach heutigen Begriffen) "Halbbruder" der Þuríður.

So klärt sich nach der Analyse der Konstellationen in der *Gísla saga* im Rückblick auf die 'Bettszene' letztlich das möglicherweise zunächst befremdliche, von mir postulierte Interesse Gíslis an der Schwangerschaft der Schwester und daran, daß für ihn als Bruder der Frau offenbar die Geburt eines Schwestersohnes (d. h. eines "Neffen") so wichtig ist. Denn anders als im kognatischen, egozentrierten Verwandtschaftssystem (das uns heute vertraut ist) scheint mir das vorausschauende Verhalten Gíslis von 'latenter Matrilinearität' bestimmt.<sup>3</sup> Entsprechend konnte Gíslis, orientiert an den Prinzipien der agnatischen Ordnung, kalkulieren, daß ein Sohn seiner Schwester Þórdís die Kontinuität des Geschlechtes Súrs auf Island würde gewährleisten können. (Dabei mußte er freilich 'optimistisch' sein und davon ausgehen, daß ein Junge geboren werden würde.) In Gíslis Perspektive bedeutet dies die Kontinuität seiner Patrilinie, aus der seines Schwestersohnes

<sup>1</sup> Vgl. *Eyrbyggja saga* a. a. O., Kap. 13 f., S. 22 ff.; vgl. *Die Geschichte vom Goden Snorri* a. a. O., Kap. 13 f., S. 32 ff.

<sup>2</sup> Vgl. zu dieser Konstellation *Eyrbyggja saga* a. a. O., Kap. 11, S. 18 f.; vgl. *Die Geschichte vom Goden Snorri* a. a. O., Kap. 11, S. 27 f.: Nach dem Tode von Þorsteinn Þorskábitr führt dessen Witwe Þóra (die Vatermutter Snorris) den Hof Helgafell, und ein Mann namens Hallvarðr zieht zu ihr, mit dem sie den Sohn Már hat.

<sup>3</sup> Vgl. Kapitel V, 2d.

wird es die der Matriline bedeuten. Snorri figuriert, nach seinem Muttervater (Súr) und dann nach den Brüdern seiner Mutter (Þorkell und Gísli in Island, Ari hingegen längerfristig in Norwegen), matrilinear als der nächste männliche Verwandte der Þórdís sowie als Repräsentant und als Garant dieser Lineage mütterlicherseits in der isländischen Gesellschaft.

In diesem Zusammenhang ist wieder der Symbolgehalt der Reproduktion wichtig. Bisher sind im wesentlichen die Konnotationen der Rückgabe, Aussetzung und/oder Tötung eines Kindes besprochen worden, die als eine zeichenhafte Rückgabe der Allianz gelten kann, welche mit der Geburt von Nachkommen befestigt worden ist. Die Maßnahme Gíslis scheint dagegen geradezu die Umkehr des Schemas darzustellen, in dem mit einer Tötung die Allianz beendet wird. Die von Gísli nach meiner Argumentation provozierte Reproduktion bedeutet geradezu die 'praktische Anwendung' des Ehebündnisses mit der alteingesessenen und mächtigen isländischen Lineage - und weniger ein 'faktisches Unterbinden' von sexuellem Kontakt, weil die Allianz zwischenzeitlich inakzeptabel geworden sei.<sup>1</sup> Dabei wahrt Gísli, der durchaus auf einen Vorteil für seine eigene Lineage zielt, die Norm, und zwar gerade auch bei seiner Rache am Schwager Þorgrímr: Er ist, wie ich meine, offenkundig gezwungen, den Mord an seinem Blutsbruder und Schwager Vésteinn zu rächen, und er tut dies, im Sinne der Reziprozität, ebenfalls durch Mord. Dennoch sorgt er aber durch seine Strophe, und sei es indirekt, dafür, daß seine nächtliche Tat bekannt wird - denn der insgeheime Mord, d. h. der inoffizielle Totschlag, ist ein Tabu; es darf ihn nicht geben. Gísli nimmt hier also den eigenen Tod in Kauf, jedoch nicht ohne die geschilderten Vorkehrungen im Interesse seiner Abstammungsgruppe zu treffen. Mit seiner Strophe gibt er, folgt man der inhärenten Rationalität der Saga, die Verantwortung (temporär) gewissermaßen an seine Schwester Þórdís weiter. Damit wird die Witwe, inzwischen erneut Ehefrau und zweifache Mutter, aktiv. Zunächst gilt ihre Loyalität, gemäß der traditionellen Ethik, dem verschwägerten Clan. Die Wiederherstellung der gesellschaftlichen Balance nach dem Mord, der die sozialen Normen negiert, hat also Priorität. Der Tabubruch und die Störung der Ordnung müssen eliminiert werden. Das gilt im zweiten Schritt aber auch für die Erschlagung ihres genealogischen Angehörigen. Ihrem Bruder gilt letzten Endes ihre Verbundenheit, und seinen Tod rächt sie schließlich. Insgesamt ist damit zu erkennen, daß das Verhalten der Geschwister auf die Wiederherstellung des gesellschaftlichen Gleichgewichtes zielt.

Im Ergebnis wird deutlich, daß die Motivation und die Begründung für das (vor dem Hintergrund geläufiger kognatischer Strukturen) vermeintlich befremdliche weibliche Verhalten darin liegen, daß Þórdís die Mutter eines Sohnes ist. Diese Tatsache macht die Loyalität der Frau mit dem ihr dadurch quasi genealogisch verbundenen Clan um Þorgrímr erforderlich. Im Interesse der Normwahrung nimmt sie also nach Gíslis Taten die Rolle als *Rächerin* ein, um die Schädigungen ihrer affinalen, aber eben durch den Sohn quasi genealogischen Verwandten auszugleichen. Þórdís verhält sich folglich zunächst gegenüber ihrem toten Mann loyal und fordert entsprechend den Tod ihres Bruders, der Þorgrímr in der Fehde töten mußte.

<sup>1</sup> Vgl. auch hier wieder P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1986, S. 248 ff.

Danach wechselt ihre Loyalität zu ihrem toten genealogischen Verwandten zurück. Nun sagt sie sich durch ihre Scheidung aus dem Clan ihres toten ersten und lebenden zweiten Mannes los. Sie erklärt die Allianzlösung von Börkr, ihrem früheren Schwager, und greift überdies bekanntlich den - von Börkr beauftragten - Brudertöter Eyjólf an, um ihrerseits, durch diese Bruderrache, die Unversehrtheit (gerade auch der Ehre) ihrer agnatischen Lineage wiederherzustellen. Hätte ihr zweiter Mann an Gísli mit eigener Hand Rache genommen, hätte Þórdís möglicherweise, gemäß der sozialen Reziprozität und Rationalität des hier analysierten Erzählschemas, versucht, ihn zum Ausgleich mit eigener Hand, beispielsweise im Ehebett, zu töten - eben ganz wie es die Guðrún der eddischen Nibelungendichtung in der *Atlaqviða* tut, die ihrem Gatten, dem Hunnenkönig Attila, der ihre Brüder getötet hat, das Leben nimmt.<sup>1</sup>

-> Der Motivkomplex 'aktiver weiblicher Waffeneinsatz' als Loyalitätsdemonstration und als Signal für Bekräftigung und Lösung der Allianz

Die Bedeutung der komplexen 'Bettszene' der *Gísla saga*, oben in meiner Sicht - und im Vergleich mit bisherigen Forschungspositionen - analysiert, basiert auf aussagekräftigen Symbolen, wie sie in den *Isländersagas* stereotyp anzutreffen sind. Dazu möchte ich (auch hier, unter 2c, wieder) eine Reihe von Beispielen mit entsprechenden Elementen und vergleichbarer Rationalität präsentieren, die ich auswähle, um das diskutierte Modell zu illustrieren. Es läßt sich als Grundmuster so beschreiben:

Die Frau, die ihrem Gatten mit Scheidung droht, tut dies in den *Isländersagas* häufig abends im gemeinsamen Ehebett, und zwar in Verbindung mit einem Angriff, der mit Worten, aber auch mit Waffen verübt wird. Solche weiblichen Maßnahmen erweisen sich als Demonstrationen der Loyalität primär mit ihren genealogischen Verwandten.<sup>2</sup> Die Gründe für die Androhung, den Ehekontrakt aufzukündigen, liefern in der Regel nach weiblicher Auffassung teilnahmsloses Verhalten oder fehlgeleitetes Handeln der betroffenen Männer. Die Offensive der Frau dient vielfach weniger dazu, die Scheidung tatsächlich einzuleiten, als vielmehr dem Zweck, einen ihrer Beurteilung zufolge passiven oder auch inkorrekt agierenden Ehemann entweder zum Handeln oder gegebenenfalls zum Einlenken gemäß den Interessen der Frau und ihrer Abstammungsgruppe zu zwingen.

Die *Harðar saga* (oder *Hólmverja saga*) etwa zeigt ein Zusammenspiel der besagten Waffen-Symbolik und der weiblichen Scheidungsandrohung in einer 'Bettszene' im Rahmen einer Eheallianz. Hier verlangt Þorbjörg Grímkelsdóttir in der Nacht im gemeinsamen Ehebett von ihrem Gatten Indriði Þorvaldsson die Rache für ihren Bruder Hörðr Grímkelsson.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Vgl. im Vorigen (Kapitel V, 2c).

<sup>2</sup> S. o., Kapitel V, 2b, und vgl. Kapitel V, 3.

<sup>3</sup> Vgl. *Harðar saga*, Bd. I, a. a. O., Kap. 38, S. 173 ff.; vgl. *Die Geschichte von Hörð dem Geächteten* a.a.O., Kap. 38, S. 250 ff.

Þorbjörg erfährt von der Erschlagung ihres Bruders durch ihren jungen Brudersohn (bzw. "Neffen") Grímkell Harðarson. Er erbittet von Þorbjörg, daß sie ihn und seine Mutter Helga jarlsdóttir, die Ehefrau des getöteten Hörðr, aufnimmt und schützt. Während Þorbjörg den Jungen an der Hand hält - eine nach meiner Auffassung durchaus symbolische Geste, welche u. a. die (hier genealogische) Verbindung ins Bild setzt -, berichtet Grímkell von dem tödlichen und feigen, hinterrücks ausgeführten Angriff des Þorsteinn gullknappr gegen seinen Vater Hörðr. Þorbjörg lobt daraufhin in einer Strophe die mutigen Taten ihres Bruders und nimmt den Neffen und die Schwägerin - wie meistens in den *Isländersagas* ohne Rücksprache mit ihrem Ehemann Indriði - auf. Erst nachdem die Eheleute zu Bett gegangen sind, handelt Þorbjörg mit größtem Nachdruck zugunsten ihrer agnatischen Verwandten (hier speziell für Bruder Hörðr und Brudersohn Grímkell). Sie attackiert Indriði mit gezücktem Dolch, und indem er den Stoß reflexhaft abzuwehren versucht, trägt er eine tiefe Wunde an der Hand davon. Indriði spricht nun sein Bedauern über die Ereignisse und die Tötung seines Schwagers aus. Zugleich kritisiert er Þorbjörgs Reaktion als übertrieben, strebt aber zugleich ausdrücklich die Versöhnung mit ihr an und erklärt ohne Zögern, daß er sich nach ihren Vorstellungen engagieren und entsprechend die Bruderrache - bzw. in seiner Sicht die Schwagerrache - gegen den Schädiger Þorsteinn übernehmen werde.

Indriði reagiert damit sicherlich nicht zuletzt auf die symbolisch in Szene gesetzte Drohung, die Þorbjörg mit ihrem Handeln zum Ausdruck bringt. Die Waffe, die sie ins gemeinsame Bett bringt, nimmt also zeichenhaft eine mögliche 'Durchtrennung' der noch bestehenden Verbindung vorweg, falls der Ehemann die mit der Heirat etablierte Loyalitätsvereinbarung verletzen sollte.<sup>1</sup> Die Frau droht also auf symbolischer Ebene mit einer Konsequenz, die beispielsweise Barði Guðmundarson in der (bereits dargelegten) Konstellation mit Björn und Guðrún tatsächlich zieht: mit der Aufkündigung des Kontraktes. Nach einer solchen Provokation der Frau erfüllt ihr Ehemann in den *Isländersagas* im besten Fall regelmäßig ihre Forderung, in diesem Beispiel die Rache für ihren Bruder.<sup>2</sup>

Die Zeichenhaftigkeit solcher Szenen, in denen Frauen Schwerter oder andere Waffen gegen ihre Ehemänner einsetzen, seien sie noch verheiratet oder bereits geschieden, bezieht häufig auch Blutvergießen mit ein.<sup>3</sup> Das bedeutet, daß es bei der weiblichen Ankündigung eventueller künftiger (z. B. Þorbjörg) oder aber bei der Ausübung der fälligen Rache (z. B. Auðr oder Þórdís) in den

<sup>1</sup> Vgl. dazu *Óláfs saga Tryggvasonar* a. a. O., Kap. 71, S. 318 f.; vgl. *Die Geschichte von König Olaf Tryggvissohn* a. a. O., Kap. 71, S. 276; darauf komme ich zurück in Kapitel V, 4: Hier wird Guðrún Járn-Skeggjadóttir die Ehefrau von König Óláfr, und zwar nach dem Tod ihres Vaters in der Fehde (mit Beteiligung Óláfrs) und deren Beilegung. Doch in der Nacht nach der Eheschließung attackiert sie Óláfr mit einem Messer, was zur sofortigen Trennung führt.

<sup>2</sup> Das Entscheidende an der Reaktion des Mannes auf die Drohung seiner Ehefrau ist nach meiner Deutung also keineswegs das, was in der Sagaforschung - wie mit scheint kurzschlüssig - als Ergebnis formuliert worden ist, vgl. A. Heinrichs a. a. O., 1986, S. 134: "The fact that the men regarded it as humiliating to be left by their wives must be profoundly implicated in the idea of patriarchal matrimony. What makes divorce a disgrace if the woman demands it? Perhaps because the man cannot tolerate seeing her in a superior situation".

<sup>3</sup> Erneut ist exemplarisch an Auðr und Þórdís zu erinnern, s. o., Kapitel V, 2.



*Isländersagas* in der Regel nicht zu Tötungen kommt, wohl aber zu blutenden, nicht selten dauerhaften Verletzungen des betroffenen Mannes.

Dabei könnte assoziiert werden, daß das Blut bei der Besiegelung einer sozialen Allianz - ebenso wie bei der Lösung eines Bündnisses - eine Rolle spielt, sei es beim Ritual der Etablierung der Blutsbrüderschaft, (unter Umständen) beim sexuellen Vollzug der Ehe oder (mit Sicherheit) bei der die Bindung genealogisch festigenden Geburt des Kindes. Es zeigt sich umgekehrt aber auch, daß Blut bei der Aufkündigung des Kontraktes dessen Ende markiert (etwa eine blutende Wunde), und es ist außerdem bekannt, daß Racheverpflichtungen ebenfalls entsprechend in Verbindung mit Blut, symbolisch durch sogenannte "bloody token",<sup>1</sup> übertragen werden können. Diese Zusammenhänge werden im weiteren Verlauf noch vertieft.

Um wieder zum Muster weiblicher Scheidungsdrohungen in den *Íslendingasögur* zurückzukommen: Sie sind in aller Regel dann erfolgreich - d.h. der angegriffene Mann reagiert im Interesse der Frau -, wenn er geringeren Sozialstatus hat als sie.<sup>2</sup> Selbst dann, wenn der Mann eine nur unwesentlich geringere gesellschaftliche Position als die Frau und ihre Lineage mitbringt, wird sie ihn in der Krise provozieren und seine (relative) Unterlegenheit publik machen. Auf diese Weise fordert sie ihn nicht nur heraus, sondern gibt ihm zugleich die Chance, sich zu bewähren und seine Prestige zu vergrößern. Sollte sich hingegen beim Konkurrieren der Eheleute eine deutlich geringere Potenz und ein schwerwiegender Mangel an Einfluß und auch Engagement des Mannes abzeichnen, wird ihm die Ehefrau buchstäblich 'den Rang ablaufen'.<sup>3</sup> In solchen und ähnlichen Konstellationen erweisen sich einmal mehr, neben den Männern, auch die weiblichen Mitglieder (insbesondere) der angesehenen und mächtigen Clans als einflußreiche Personen mit beachtlichem gesellschaftlichem Handlungsspielraum;<sup>4</sup> (wobei aber auch, im Sinne meiner Argumentation, immer wieder darauf hinzuweisen ist, daß zudem gesellschaftlich weit weniger exponiertes Personal in den *Íslendingasögur* regelmäßig gemäß der kollektiven Ethik und Norm eingreift).<sup>5</sup>

Das folgende Exempel zeigt eine Variante des 'aktiven weiblichen Waffeneinsatzes' als Demonstration der Solidarität der Frau für ihren Ehemann. In der Szene, die wieder der *Gísla saga* entnommen ist und in der die zeichenhafte Allianzbekräftigung der Frau mit einem Kampf (im wesentlichen) der Männer einhergeht, unterstützt Auðr Vésteinsdóttir ihren im Zuge der bekannten Fehde verfolgten Gatten Gísli Súrsson - wohlgermerkt, *nachdem* er die Erschlagung von Auðrs Bruder Vésteinn an Þorgrímr gerächt hat.<sup>6</sup> *Nach*

<sup>1</sup> S. o., Kapitel I, 2, und Kapitel V, 2a-2b.

<sup>2</sup> S. o., Kapitel V, 2b.

<sup>3</sup> S. o., Kapitel V, 2b; so ist beispielsweise Þorkell ist aus ökonomischen Gründen und im Blick auf seinen Sozialstatus gezwungen, einzulernen, als Ásgerðr ihm mit Scheidung und entsprechender 'Gütertrennung' droht.

<sup>4</sup> Zahlreiche Beispiele solcher Frauen habe ich bereits genannt, s. o., bes. Kapitel IV, 2, und vgl. Kapitel V, 2-4; vgl. in ethnologischer Sicht K. E. Müller a. a. O., 1984, S. 232 f.

<sup>5</sup> Vgl. im Folgenden, Kapitel V, 2c, exemplarisch zu dem Verhalten einer Magd in der *Þórðar saga hréðu*, und einer anderen in der *Hrafinkel saga Freysgoða*.

<sup>6</sup> Daneben rächten die Söhne Vésteinns ihren Vater an Gíslis Bruder Þorkell, vgl. *Gísla saga Súrssonar* a. a. O., Kap. 28, S. 90 f.

diesem Beweis Gíslis für seine Loyalität mit den Verschwägerten steht Auðr augenscheinlich auch ihrerseits mit absoluter Loyalität an Gíslis Seite. Bereits vor seinem letzten heroischen Kampf, noch während Gíslis Zeit als Geächteter, hält sie jedem Versuch der Bestechung stand und teilt statt dessen buchstäblich Gegenschläge aus: Als Eyjólfur ihr für die Bekanntgabe von Gíslis Aufenthaltsort Geld anbietet, schleudert sie ihm jetzt (auch wenn er später dennoch Gísli töten wird) den Beutel mit Silbermünzen ins Gesicht und attackiert den (explizit) stark blutenden Mann zugleich mit Worten.<sup>1</sup> Er werde sich sein Leben lang an die Schmach ("skömm") und Schande ("klæk") erinnern,<sup>2</sup> von einer Frau blutig geschlagen worden zu sein, provoziert und prophezeit Auðr. Eyjólfur will daraufhin auf die Frau losgehen - die hier nach ihren Möglichkeiten, stellvertretend für ihre nächsten männlichen Angehörigen (hier also für Gísli als ihrem Ehemann), die Ehre verteidigt -, um sich für die Demütigungen zu rächen und, angeblich, um Auðr zu töten (was allerdings letztlich als eine Art 'Imponiergehabe' gelten darf).<sup>3</sup> Dies würde jedoch in den Augen seiner Begleiter eine Art "níðingsverk" darstellen, d. h. eine ehrlose Tat, die von den Männern unter Hinweis darauf verhindert wird, daß die Sache auch so schlimm genug sei. Damit dürfte nicht zuletzt ausgesagt werden, daß es von Anfang an ein beschämendes Unterfangen ist, einen Bestechungsversuch zu unternehmen, um auf diesem Weg einen Heros wie Gísli zu schädigen, anstatt sich mit ihm im fairen Kampf zu messen.

Die *Gísla saga* legt nahe, daß (auch) Auðr in dieser Situation eine quasi-männliche Rolle einnimmt. Das läßt sich an der von Männern angebotenen Geldzahlung ablesen, die wohl den Charakter einer vorab in Aussicht gestellten Kompensation für die anvisierte Schädigung - die künftige Tötung Gíslis - hat. Die Deutung, daß Auðr als 'surrogate male' eintritt, erscheint umso wahrscheinlicher, als Auðr zum bewußten Zeitpunkt die Person ist, die mit Gísli sowohl am nächsten sozial verwandt ist, als auch an erster Stelle, noch vor seinen genealogischen Angehörigen, mit ihm solidarisch ist. Denn Gíslis Bruder Þorkell hat sich längst eng mit der Partei Þorgrímrs verbunden und ist dadurch zuerst nicht frei, den Bruder zu unterstützen, bevor er danach, noch vor Gísli, in der Fehde getötet wird. Auch Gíslis Schwester Þórdís ist erst einmal verpflichtet, ihre primäre Verbundenheit mit den Verschwägerten zu beweisen.<sup>4</sup>

Auðr hingegen demonstriert im 'letzten Kampf' Gíslis ihr Engagement für den Ehemann. Erneut teilt sie gleichsam 'Gegenschläge' aus, die sich in diesem Fall jedoch in letzter Konsequenz für Gísli als verhängnisvoll erweisen. Auch in dieser Situation attackiert sie - wieder - Eyjólfur, als der Gísli angreift, mit einem Knüppel und trifft seine Hand. Eine Maßnahme, die Gísli honoriert. Er erklärt, er sei sich seiner 'guten' - im Sinne von verlässlichen - Verheiratung bewußt gewesen, aber daß sie so gut war - daß also sogar die Frau aus der verschwägerten Partei (und sei es seine 'eigene' Ehefrau) aktiv Unterstützung

<sup>1</sup> Vgl. ebd., Kap. 31 f., bes. S. 99 ff.; vgl. *Die Geschichte von Gísli dem Geächteten* a. a. O., Kap. 30 ff., bes. S. 120 ff.

<sup>2</sup> Vgl. *Gísla saga Súrssonar* a. a. O., Kap. 32, S. 101; vgl. zudem Kapitel V, 2d, mit einer Parallele: Geirmundur bietet Þuríður Geld, woraufhin sie ihn nachhaltig demütigt und schädigt.

<sup>3</sup> Vgl. ebd., Kap. 32, S. 101; vgl. C. J. Clover a. a. O., 1993a, S. 363: "'Lay hands on the hound and kill it, even though it is female' (blauðr)".

<sup>4</sup> S. o., Kapitel V, 2a und 2b.

leistet -, hebt er als außerordentlich hervor. Unübersehbar ist dabei jedoch zugleich, daß die gute Absicht wenig Gutes für Gísli's Überleben bewirkt. Die Ehefrau rettet durch ihre Initiative, bei der sie eine Art Waffe einsetzt, letztlich Eyjólf's Leben und ermöglicht genau dadurch schließlich die Erschlagung ihres Ehemannes.<sup>1</sup>

Indessen muß berücksichtigt werden, daß in diesem Kontext nicht das Leben Gísli's als das Wesentlichste gilt, sondern die Reziprozität der sozialen Beziehungen, die Auðr in vollem Umfang wahrt. Entscheidend - und nur scheinbar paradox - ist dabei, daß Auðr die Norm erfüllt, auch und gerade indem sie mit dazu beiträgt, daß Gísli sein Leben verliert. Das zeichnet sich bereits vor dem eigentlichen Gefecht ab. Denn noch bevor sie Eyjólf angreift und damit letztlich also 'rettet', hinterläßt ihr Kleid bereits auf dem Weg zum Kampfplatz eine Spur, der die Gegner entsprechend folgen können. Das bedeutet im Sinne der sozialen Rationalität im "Sagauniversum" keineswegs, daß die Frau den Ehemann böswillig ausliefern will - vielmehr ist die heroische Schlacht für die Wiederherstellung des gesellschaftlichen Gleichgewichtes zu diesem Zeitpunkt nötig. Gísli's letzter Kampf sollte jetzt (nicht zuletzt, nachdem er die nötigen Racheakten verübt und sich darüber hinaus bewährt hat) nicht länger aufgeschoben werden, wenn sich der Held nicht als feige disqualifizieren will. Die Frau trägt das Ihre bei, indem sie den *denkwürdigen* Fall des Heros *ermöglicht* und, mehr oder weniger indirekt oder zufällig, aber jedenfalls faktisch dazu beiträgt, daß der Gegner am Leben bleibt und Gísli sich somit in seiner letzten Schlacht bemerkenswert gegen die Widrigkeiten behaupten kann. Auðr gewährleistet durch ihr Verhalten für Gísli die Möglichkeit, sich *länger* heroisch in der Auseinandersetzung zu bewähren.<sup>2</sup>

Als direkte Folge der Rache an Gísli beschreibt die *Gísli saga* die bereits diskutierte Variante des aktiven weiblichen Waffeneinsatzes im affinalen Kontext, der zur Verletzung des (verschwägerten) Brüdertöters und zur Scheidung vom (zweiten) Ehemann führt, was hier aus Gründen der erzählerischen Chronologie der Saga nochmals erwähnt sei.

\* Zur Semiotik des 'Kopfmotivs' als Signal für tödliche Auflösung und anschließende Erneuerung der Allianz

Die *Isländersagas* setzen, wie sich in der bisherigen Diskussion abzeichnet, bestimmte, symbolisch komplexe Erzählschemata (mehr oder weniger implizit) als Signale für die Etablierung, Lösung oder aber - (nur vermeintlich paradox) eventuell gleichzeitige - Erneuerung von Allianzen ein. Dabei demonstrieren durchaus männliche *und auch* weibliche Akteure ihre Interessen und Solidaritäten. Neben der genannten Motivik - Waffeneinsatz und Scheidungsdrohung der Frau - nutzen die *Íslendingasögur* ein weiteres Erzählmuster, um insbesondere den Komplex tödlicher Allianzauflösung mit anschließender symbolischer Allianzernuerung ins Bild zu setzen.

<sup>1</sup> Vgl. *Gísli saga Súrssonar* a. a. O., Kap. 34, S. 112; vgl. *Die Geschichte von Gísli dem Geächteten* a. a. O., Kap. 33, S. 128.

<sup>2</sup> Vgl. Kapitel V, 4, zum ganz anderen Verhalten der Hallgerðr, die ihrem Ehemann Gunnarr explizit ihre Loyalität verweigert und sich so für dessen Ohrfeige rächt.

Zentralen Stellenwert hat dabei das 'Kopfmotiv'. Dazu können nachfolgend zahlreiche Exempel herangezogen werden, deren Auswahl ich getroffen habe mit dem Ziel, im jeweiligen Zeugnis die Rationalität des 'Kopf-' bzw. 'Enthauptungsmotivs' zu entschlüsseln.

Vor dem Hintergrund meines Postulates zur 'Bettszene' in der *Gísla saga*, wonach Gísli im Zusammenhang mit der unvermeidlichen Tötung des Schwagers, die zeichenhaft der Allianzlösung entspricht, für die Zeugung eines Kindes sorgt, das die Allianz erneuern und wieder bekräftigen würde (und wird), kommen die besagten, zunächst noch hypothetischen Konnotationen des 'Kopfmotivs' in den Blick, weil sie ähnliche Assoziationen zu symbolischen Lösung und Erneuerung von Bündnissen hervorrufen und vergleichbare soziale Funktionen haben.

Ein Beispiel für die mittels des (einen Mann betreffenden) 'Kopf-' bzw. 'Enthauptungs-Motivs' evozierte Allianzlösung<sup>1</sup> liefert etwa die *Laxdæla saga*. In der Episode, deren Thema die Rache an Bolli ist, fordert Þorgerðr ihren jüngsten Sohn Steinþórr Ólafsson auf, Bolli zu enthaupten, nachdem letzterer von Helgi Harðbeinsson bereits getötet worden ist. Nach meiner Auffassung signalisiert dieser Akt der *Enthauptung* die nachträgliche, non-verbal kommunizierte Durchtrennung der sozialen Bindung, die ursprünglich mit der Ziehkindschaft Bollis bei Þorgerðr und Óláfr pái eingegangen worden war.<sup>2</sup>

Das Ende eines Ehebündnisses versinnbildlicht in der *Landnámabók* die *Enthauptung* der Ehefrau von der Hand des Ehemannes.<sup>3</sup> Berichtet wird von der Weigerung der Hallgerðr Tungu-Oddsdóttir, ihren Gatten Hallbjörn Oddsson zum *þing* zu begleiten. Sie widersetzt sich entschieden der entsprechenden, mehrfachen Aufforderung Hallbjörns, der also ihr Rechtsvertreter ist, was einer Verweigerung ihrer Loyalität nahekommt; unterdessen kämmt sie ausgiebig ihr offenes Haar. Schließlich wird Hallgerðr von Hallbjörn getötet. Diese Tat wird, wie es im Blick auf die *Íslendingasögur* scheinen will, mit ungewöhnlicher Brutalität verübt. In den Sagas mit ihrem an 'archaischen' Traditionen orientierten Sozialsystem kommt die Erschlagung von Frauen im wesentlichen nicht vor. Offenkundige Ausnahmen sind in der (eben nicht primär in Island angesiedelten) *Groenlendinga saga* die dramatischen "Untaten" ("*óðáðum*") der Freydís, Tochter von Eiríkr inn rauða, und in der *Svarfdæla saga* die drastische, männlicherseits vorangetriebene Degradierung der Yngvildr fagrinn Ásgeirsdóttir; beide Erzählungen hat man mit der Gattungskonvention der *Fornaldarsögur* in Verbindung gebracht, auf die möglicherweise die genannte

<sup>1</sup> Ein weiteres Beispiel für das Motiv des 'Kopf-Abtrennens' liefert die *Walthersage* (nur der lateinische *Waltharius* bietet eine vollständige Version der Sage) aus dem kontinentalen Kontext, das hier allerdings mit großer Brutalität geschildert wird. Der Grund dürfte sein, daß das Motiv hier in einem deutlich christlich apostrophierten Zusammenhang steht; vgl. D. Kartschoke a. a. O., 1990, S. 130 ff., mit einer Skizze der *Walthersage* und Literaturangaben.

<sup>2</sup> Neben der sozialen besteht auch eine (entferntere) genealogische Verwandtschaft, vgl. *Laxdæla saga* a.a.O., Kap. 27, S. 75: Óláfr pái nimmt Bolli als Ziehsohn an; dieser ist ein Sohn von Óláfrs Halbbruder Þorleikr und dessen Frau Gjaflaug. Dabei ist Þorleikr der eheliche Sohn von Höskuldr und Jörunn, Óláfr pái der uneheliche von Höskuldr und Melkorka. Die Ziehkindschaft vertieft die Bindung der Halbbrüder; diesen Charakter der Ziehkindschaft indiziert ebenfalls *Þórðar saga hreðu* a. a. O., Kap. 10, S. 214; vgl. *Die Geschichte von Thord und seinem Ziehsohn* a. a. O., Kap. 18, S. 253.

<sup>3</sup> Vgl. *Landnámabók* 1.1, a. a. O., S. 191 ff.; vgl. *Das Besiedlungsbuch* a. a. O., S. 100 f.

Zeichnung der beiden Protagonistinnen, etwa als phantastische bzw. exzentrische Züge, zurückgeführt werden kann.<sup>1</sup>

Der Grund für das Tabu in den *Isländersagas*, Frauen zu mißhandeln oder zu töten, wird im (letztlich positiv akzentuierten) sozialen Wert der Frau im (männlich bestimmten) Saga-Sozialsystem liegen.<sup>2</sup> Dieses beinhaltet nach meiner Auffassung die für diese Gesellschaft und im Sinne ihrer Ethik unverzichtbaren Rollen der Frau als Garantin sowohl der Reproduktion als auch der Sozialisierung, sowie der Normwahrung, d. h. als *Genetrix* und als *Rächerin*. Dabei werden der charakteristische Frauentypus der *Íslendingasögur* und sein kennzeichnendes Verhalten, das in aller Regel mit der kollektiven Norm und Ethik übereinstimmt, nicht nur (soweit thematisiert) von weiblicher, sondern (vor allem) von männlicher Seite als konstituierendes Element und dabei konstruktiver Faktor des Gemeinwesens akzeptiert. Entsprechend zeichnet sich hier nicht zuletzt die Idee einer gleichgewichteten Position von Frau und Mann in der Gesellschaft ab, was noch eindeutiger zu verifizieren ist.

Die Decodierung der komplexen Symbolik der - verglichen mit den Zeugnissen der *Íslendingasögur* - anders konzipierten Szene in der *Landnámabók* ermöglicht dennoch, die soziale Rationalität der drastischen Folgen für die Frau zu erfassen, d. h. über den Eindruck des Geschehens als eines (nach heutigen Begriffen möglicherweise) willkürlichen Gewaltaktes hinauszublicken. Dabei bleibt unausgesprochen, was die Handlungsweisen von Mann und Frau indirekt, aber darum nicht weniger eindeutig mitteilen. So ist festzustellen, daß im Kontext 'archaischer' sozialer Logik, jedenfalls im "Sagauniversum", Frauen die *þing*-Versammlungen vielfach dann besuchen, wenn es um Ehescheidungen geht. Sie reisen zum *þing* entweder aus eigenem Antrieb, um eine Allianzlösung zu erwirken, oder weil ihr Rechtsvertreter, der die Scheidung der bestehenden Ehe beabsichtigt, sie dazu auffordert (beide Elemente sind im Zusammenhang mit Unnr in der *Njáls saga* bezeugt).<sup>3</sup> In der Episode evoziert die nachdrückliche männliche Forderung, daß die Frau ihn zum *þing* begleiten soll, kombiniert damit, daß sie sich intensiv mit ihrem *offenen* Haar beschäftigt, eine mentale Trennung vor allem von seiten der Frau, ohne den Willen, das Ehebündnis und ihre Solidarität vor dem *þing* rechtskräftig aufzusagen. Das aber bedeutet einen radikalen Bruch mit der Konvention, der entsprechend geahndet werden kann - was Hallbjörn, wie erwähnt, auch tut.<sup>4</sup> Auf die massive Provokation, die sich zudem aus der Zeichenhaftigkeit des offenen Haares erklärt, das hier sicherlich den weiblichen Sozialstatus als *unverheiratete* Frau signalisiert, reagiert Hallbjörn schließlich rigoros (sogar gemessen an den Darstellungen altisländischer Zeugnisse), indem er Hallgerör an ihren - mithin offenen - Haaren packt und ihr den Kopf abschlägt, was nach meiner Interpretation die Kontraktlösung symbolisch ins Bild setzt - oder auch vorwegnimmt.

<sup>1</sup> Vgl. Kapitel V, 3, mit näheren Angaben und entsprechenden Textverweisen.

<sup>2</sup> Vgl. eingehender Kapitel V, 3.

<sup>3</sup> Vgl. *Brennu-Njáls saga* a. a. O., Kap. 6 f., S. 22 ff.; vgl. *Die Geschichte vom weisen Njal* a. a. O., Kap. 6 f., S. 36 ff.; auf diese Episode und ihre Konnotationen habe ich in anderem Zusammenhang hingewiesen, s. o., Kapitel V, 2b.

<sup>4</sup> Vgl. *Landnámabók* 1.1, a. a. O., S. 191 ff.; vgl. *Das Besiedlungsbuch* a. a. O., S. 100 f.

In der *Þórðar saga hreðu* wird eine affinale Allianz in ähnlicher Manier gelöst, und zwar hier nun durch die *Enthauptung* des Ehemannes.<sup>1</sup> Ein Vorgehen, das nach heutigen Maßstäben gewiß drastisch anmutet, aber auch in diesem Falle in seiner Zeichenhaftigkeit erschlossen werden kann. In dieser Konstellation verweigert dieser Ehemann, Þórhallr, seinen Verschwägerten die durch den Ehekontrakt vereinbarte Loyalität, indem er den Mann (Þórðr hreða Þórðarson), dem die Ehefrau Ólof nicht allein Unterstützung zugesagt, sondern auch bereits bewiesen hat, an die Gegner (für die später Miðfjarðar-Skeggi Bjarnarson eintritt), verrät. Die Ehefrau Ólof Hrolleifsdóttir, die mit Þórhallr, dem Bauern auf dem Hof Miklabær, hypogam verheiratet ist (d. h. Þórhallr bringt geringeren Sozialstatus mit als Ólof, was die Saga durch eine Reihe von Ereignissen und Äußerungen, besonders der Ehefrau, mitteilt, die klarmachen, daß sie bzw. ihre Angehörigen die Verbindung dominieren),<sup>2</sup> tendiert aus diesem Grunde dazu, die Ehescheidung zu erklären.<sup>3</sup> Denn Þórhallr hat sich bereits in der Vergangenheit nicht nur als Angeber und Feigling erwiesen, sondern jetzt noch dazu seine Loyalitätspflichten gegenüber den affinalen Verwandten verletzt.

Zunächst setzt sich jedoch der Geschädigte selbst, Þórðr, dafür ein, Ólofs Trennung von Þórhallr zu verhindern. Im weiteren ergreift schließlich Skeggi, der Gegner der Partei um Þórðr und Ólof, die Initiative, wobei er allerdings Þórhallr statt Þórðr angreift: Skeggi tritt in der Nacht an das Ehebett von Ólof und Þórhallr und teilt - obwohl er doch der Gegner ist - Ólof seine (sie im Prinzip gesellschaftlich unterstützende bzw. stärkende) Überzeugung mit, daß sie diesem Taugenichts zu lange zu Ehre verholfen habe, "*kvað hana helzti lengi hafa sæmt við klækismann þann*".<sup>4</sup> Entgegen ihrer Bitte um Schonung Þórhallrs - die aber wohl eher den Charakter einer Floskel hat, mit der sie ihrer Verpflichtung gegenüber dem Gatten Genüge tut - schimpft Skeggi, daß dieser Feigling bereits zu lange lebe. Er packt ihn an den Haaren, zieht ihn über das Bett und schlägt ihm den Kopf ab: "*Hann kvað mannfýlu þá helzt til lengi lifat hafa. Síðan tók hann í hár honum ok kippti honum fram á stokkinn ok hjó af honum höfuðit*".<sup>5</sup>

Hier wird deutlich, daß auch die gegnerische Seite ein primäres Interesse daran hat, daß der Normenkodex ehrenvoll - anders als von Þórhallr praktiziert - gewahrt wird, und daß andernfalls sämtliche Konfliktparteien, mehr oder weniger potentiell, Schaden davontragen. Nach der - symbolisch aussagekräftigen - Enthauptung Þórhallrs ist die Witwe Ólof ausdrücklich frei

<sup>1</sup> Vgl. *Þórðar saga hreðu* a. a. O., Kap. 10, S. 214 f.; vgl. *Die Geschichte von Thord und seinem Ziehsohn* a. a. O., Kap. 18, S. 252 ff.

<sup>2</sup> Vgl. *Þórðar saga hreðu* a. a. O., Kap. 6, S. 191: "*Hon var fyrir þeim um alla hluti*", und s. auch etwa Kap. 7, S. 199; vgl. *Die Geschichte von Thord und seinem Ziehsohn* a. a. O., Kap. 12, S. 234: "Sie war ihm in allen Stücken überlegen", und s. zudem Kap. 14, S. 240.

<sup>3</sup> Vgl. *Þórðar saga hreðu* a. a. O., Kap. 9, S. 211: "*Illa líkaði Ólofu við Þorhall, er hann hafði sagt til Þórðar, ok var við sjálft búit, at hon mundi skilja við hann fyrir þessum sökum*"; vgl. *Die Geschichte von Thord und seinem Ziehsohn* a. a. O., Kap. 17, S. 251: "Ólof war über Thorhall aufgebracht, daß er Thord verraten hatte; und es fehlte wenig, daß sie sich wegen dieser Sache von ihm geschieden hätte".

<sup>4</sup> *Þórðar saga hreðu* a. a. O., Kap. 10, S. 214; vgl. *Die Geschichte von Thord und seinem Ziehsohn* a.a.O., Kap. 18, S. 253 f.: "Er sagte (...), allzulange habe sie diesem Lumpenkerl Ehre erwiesen".

<sup>5</sup> *Þórðar saga hreðu* a. a. O., Kap. 10, S. 214; vgl. *Die Geschichte von Thord und seinem Ziehsohn* a.a.O., Kap. 18, S. 254: "Er antwortete, der Feigling habe schon zu lange gelebt. Er packte ihn darauf beim Haar und zog ihn über die Bettstelle, hieb ihm den Kopf ab".

für eine neue, wie sich zeigt statushöhere Wiederverheiratung.<sup>1</sup> Sie schließt im Zuge der Konfliktbelegungen und Allianzbildungen zwischen den Streitenden die Ehe mit Þórðr.

In einer weiteren Variante des 'Kopfmotivs' bedeutet und bekräftigt die *Rückgabe* des Kopfes eines Erschlagenen an dessen Ehefrau oder Mutter, oder an einen anderen, weiblichen oder männlichen Verwandten, zugleich die Rückgabe - im Sinne einer Aufhebung - der Solidarbeziehung zwischen der Partei des Getöteten (die durch dessen Kopf als eine Form des "bloody token" repräsentiert ist<sup>2</sup>) und der, der die Person angehört, die den Kopf überbringt. Dazu werden nun einige Beispiele genannt, die meine These, daß die Übergabe eines Kopfes eine Allianzlösung symbolisiert und eventuell zugleich durch dieses "bloody token" die Rachepflicht überträgt, illustrieren und verifizieren helfen.

Ein Beispiel für sukzessive Unterwanderung eines Bündnisses und direkte Übertragung der Rachepflicht durch die Aushändigung eines abgetrennten Kopfes kann auch etwa der *Njáls saga* entnommen werden. Die hier gewissermaßen 'erste Phase' der Konflikte, die der Saga zufolge aus den (weiblichen) Auseinandersetzungen von Hallgerðr Höskuldsdóttir und Bergþóra Skarpheðinsdóttir resultieren, führen unter anderem zu einem Totschlag, den Skarpheðinn Njálsson in Begleitung seiner Brüder als Rache für seinen und seiner Brüder Ziehvater verübt: Als Konsequenz der von der Gruppe um Gunnarr ausgeführten Erschlagung des Ziehvaters und damit eines sozialen Verwandten der Gruppe um Njáll, Þórðr Sigtryggsson (der seinerseits zuvor einen Rachebotschlag ausführen mußte), tötet Skarpheðinn, Repräsentant der Sippe Njáls, im Gegenzug Sigmundur Lambason. Dieser hatte sich zuvor noch insofern exponiert, als er, initiiert von Hallgerðr, extrem brüskierende Schmäherse auf Njáll und seine Söhne deklamierte. Skarpheðinn rächt folglich sowohl den Tod des Ziehvaters, als auch die Beleidigung gegen sich und seine Verwandten, indem er Sigmundur tötet und enthauptet.<sup>3</sup> Anschließend reicht er dem Schafhirten Hallgerðs den Kopf Sigmundrs und trägt ihm auf, Hallgerðr den Kopf zu überbringen mit der Frage, ob dieser Kopf die Schmäherse über Njáll und seine Söhne gedichtet habe. Der Knecht ergreift statt dessen die Flucht und läßt dabei sofort den Kopf fallen, nachdem Skarpheðinn und seine Brüder davongeritten und außer Sicht waren.

Der Kopf eines Opfers stellt praktisch den Beweis für dessen Tötung dar, und insofern bildet das hier beschriebene 'Kopfjägetum' gleichsam die 'technische' bzw. pragmatische Seite des Rituals.<sup>4</sup> Darüber hinaus figuriert der Kopf, hier Sigmundrs, sicherlich als Zeichen für einen weiteren Schritt im Prozeß der - in dieser Phase der Fehde von den Söhnen Njáls vorangetriebenen - allmählichen Spaltung der ursprünglich, jedenfalls in bezug auf die Männer,

<sup>1</sup> Vgl. *Þórðar saga hreðu* a. a. O., Kap. 10, S. 215 und Kap. 13, S. 222; vgl. *Die Geschichte von Thord und seinem Ziehsohn* a. a. O., Kap. 18, S. 254 und Ka. 23, S. 261.

<sup>2</sup> S. o., Kapitel I, 2 und 4, sowie Kapitel V, 2a-2c.

<sup>3</sup> Vgl. *Brennu-Njáls saga* a. a. O., Kap. 45, S. 116 f.; vgl. *Die Geschichte vom weisen Njal* a. a. O., Kap. 45, S. 110.

<sup>4</sup> Vgl. E. Heinemann a. a. O., S. 105 ff., zum Thema Kopfjägd.

eng, absolut solidarisch und engagiert verbundenen Parteien von Njáll und Gunnarr.

Erhielte nun Hallgerðr den abgeschlagenen Kopf Sigmundrs, eines Mitgliedes des Haushaltes der Eheleute Hallgerðr und Gunnarr, dann ergäbe sich, orientiert an der Rationalität der *Íslendingasögur*, folgende Konstellation: Sie könnte sie den Kopf ihrem Ehemann präsentieren, der, konfrontiert mit dieser Form eines "bloody token", unvermeidlich die Rache übernehmen müßte. Der Zwangscharakter, den der Kopf als ein solches Symbol hat,<sup>1</sup> das also seinen Empfänger zum Eingreifen verpflichtet, würde in dieser Situation noch dadurch unterstrichen, daß Gunnarr für seinen Knecht eintreten und an dessen Stelle handeln müßte. Denn dem Schafhirten wäre, hätte er den Kopf entgegen- und danach auch mitgenommen, die Rachepflicht zugekommen. Aus dieser Zeichenhaftigkeit läßt sich folglich indirekt auch erschließen, worauf Skarpheðinn abzielte, als er dem Schafhirten den Kopf Sigmundrs - und damit symbolisch eben auch die Rachepflicht - übergab. Man wird die Provokation erkennen, die (neben der eigentlichen Erschlagung) wohl darin liegt, daß Skarpheðinn implizit, aber deutlich zu erkennen gibt, daß er Sigmundr mit dem Knecht in sozialer Hinsicht gleichsetzt, was einen Affront für jenen, und womöglich noch drastischer für die Angehörigen Sigmundrs, bedeuten muß. Das gilt umso mehr, als Sigmundr als ein sozial potenter und unabhängiger Mann in die Saga eingeführt wird,<sup>2</sup> also gerade nicht als unfreier, abhängiger Knecht bekannt ist.

Nachdem es der Schafhirte jedoch - unbewußt oder bewußt - verstand, den abgetrennten Kopf Sigmundrs nicht zum Gehöft Gunnarrs zu bringen, kann die Rache mit gutem Recht zunächst unterbleiben, was durchaus den Interessen von Gunnarr und Njáll, die sich konsequent um Deeskalation bemühen, entsprechen dürfte.

Die *Bjarnar saga Hítöðlakappa* kennt eine Variante, die dadurch, daß der Kopf des ehemaligen Verlobten der Frau übergeben wird, eine Form der weiblichen Abkehr von der jetzigen, anderen Eheallianz kommuniziert:<sup>3</sup> Nach der Aushändigung des von Þórðr abgetrennten Kopfes Björns an Oddný Þorkelsdóttir - sie ist die Ehefrau Þórðrs, aber die ehemalige Braut Björns -, wird Oddný (psychologisch gesprochen) depressiv und distanziert sich von Þórðr, bis sie sich zuletzt ganz von ihm abwendet. Der Grund ist, daß Oddný, wie angedeutet, ursprünglich mit Björn verlobt war und ihm nahestand, bis Björn von seinem Handelspartner Þórðr arglistig getäuscht wurde. Þórðr machte seinem Konkurrenten die Braut abspenstig, heiratete sie und verursachte damit die zentralen Konflikte, die Thema dieser Saga sind.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Vgl. W. I. Miller a. a. O., 1983a, S. 179 ff. (zur Funktion von Köpfen) und S. 190 (zum Thema "bloody token").

<sup>2</sup> Vgl. *Brennu-Njáls saga* a. a. O., Kap. 41, S. 105; vgl. *Die Geschichte vom weisen Njal* a. a. O., Kap. 41, S. 101 f.

<sup>3</sup> Vgl. *Bjarnar saga Hítöðlakappa* a. a. O., Kap. 32 f., S. 203 ff.; vgl. *Die Skalden Björn und Thord* a. a. O., Kap. 32 f., S. 134 ff.

<sup>4</sup> S. o., Kapitel V, 2b.



Die *Eyrbyggja saga* demonstriert, ähnlich wie das Exempel der *Njáls saga*, daß mit einem abgetrennten Kopf zugleich auch die Verantwortung der Vergeltung zugunsten des Getöteten übertragen wird, so daß mithin ein solcher Kopf als "bloody token" fungiert.<sup>1</sup> W. I. Miller bekräftigt, ebenfalls bezogen auf die *Eyrbyggja saga*, diese Ansicht: "The presence of the victim's head made an extraordinary difference. The incident suggests the existence of a formal ceremony that required certain symbols - as, for instance, the corpse's head or his bloody clothing - in order to be efficacious".<sup>2</sup> Die in diesem Zusammenhang interessante Episode in der *Eyrbyggja saga* thematisiert die Ereignisse vor und nach der Tötung des Bauern Vigfúss Bjarnarson:<sup>3</sup> Zunächst veranlaßt Vigfúss den Knecht Svartr inn sterki, Snorri goði anzugreifen. Der Anschlag scheitert, und im Gegenzug wird Vigfúss von Angehörigen Snorris getötet. Darüber informiert die Ehefrau von Vigfúss, Þorgerðr Þorbeinisdóttir, den Goden Arnkell Þórólfsson, ihren Mutterbruder (der entsprechend mit Vigfúss verschwägert ist).<sup>4</sup> Sie fordert ihn lediglich zur Verfolgung der Klage, jedoch nicht zur Rache für den unbeliebten Ehemann auf. Doch selbst diesen (vergleichsweise bescheidenen) Anspruch zugunsten des mißliebigen Vigfúss erhebt Þorgerðr zunächst vergeblich.<sup>5</sup> Ihr (genealogischer) Verwandter Arnkell goði, der mit Vigfúss also *sozial* Verwandte, hätte entsprechend seine Solidarität zu beweisen, aber er verweist die Witwe statt dessen an die *genealogischen* Verwandten von Vigfúss. Indessen erteilen auch diese, Styrr, Vermundr und schließlich Steinþórr, Absagen. Schließlich empfiehlt Vermundr ein - ihn und die zuletzt Genannten entlastendes - dramatisches, aber erfolgversprechendes und letztlich auch erfolgreiches Vorgehen. Er rät Þorgerðr, den toten Vigfúss exhumieren zu lassen und seinen Kopf an Arnkell weiterzugeben mit den Worten: "*þetta höfuð myndi eigi við aðra meta at mæla eptir hann, ef þess þyrfti við*".<sup>6</sup> Tatsächlich übernimmt Arnkell goði daraufhin sofort, konsequent und engagiert die Klage.<sup>7</sup>

Die *Hólmverja saga* (oder *Harðar saga*) berichtet von einer weiblichen Forderung der Bruderrache für Hörðr, wobei ausdrücklich der Kopf des Brudertöters gefordert wird: Þorbjörg Grímkelsdóttir verlangt in der Nacht im gemeinsamen Bett von ihrem Ehemann Indriði Þorvaldsson, mit gezücktem Messer<sup>8</sup> - "*þá bra Þorbiörg saxí. Ok uillde legía áá inndrida bonnda sinum. enn hann tok j mote*"<sup>9</sup> - und unter Androhung der Scheidung, den Kopf von

<sup>1</sup> Vgl. *Eyrbyggja saga* a. a. O., bes. Kap. 27, S. 68 f.; vgl. *Die Geschichte vom Goden Snorri* a. a. O., Kap. 27, S. 68 f.

<sup>2</sup> W. I. Miller a. a. O., 1983a, S. 179 (und S. 182 ff.); er deutet diese Zusammenhänge in der *Eyrbyggja saga*, ebenso wie die in der *Njáls saga*, anders als ich es tue.

<sup>3</sup> Vgl. *Eyrbyggja saga* a. a. O., Kap. 26 f., S. 66 ff.; vgl. *Die Geschichte vom Goden Snorri* a. a. O., Kap. 26 f., S. 63 ff.

<sup>4</sup> Vgl. *Eyrbyggja saga* a. a. O., Anhang: Ættaskrár, III. a. Ætt Arnkels goða; hier wird deutlich, daß Gunnfríðr, Þorgerðrs Mutter, die Schwester Arnkells ist. Vgl. ferner W. I. Miller a. a. O., 1983a, 175 ff.

<sup>5</sup> Vgl. dazu auch W. I. Miller a. a. O., 1983a, S. 177.

<sup>6</sup> *Eyrbyggja saga* a. a. O., Kap. 27, S. 69; vgl. *Die Geschichte vom Goden Snorri* a. a. O., Kap. 27, S. 66: "Hier ist das Haupt, das sich nicht geweigert hätte, die Klage wegen deines Totschlages einzuleiten, wenn dies nötig gewesen wäre".

<sup>7</sup> Vgl. hier wieder W. I. Miller a. a. O., 1983a, S. 175.

<sup>8</sup> Vgl. im Vorigen, in anderem Zusammenhang (Kapitel V, 2c).

<sup>9</sup> *Harðar saga*, Bd. I, a. a. O., Kap. 38, S. 173; vgl. *Die Geschichte von Hörð dem Geächteten* a. a. O., Kap. 38, S. 251: "da zückte Thorbjörg ihren Dolch und wollte ihren Gatten Indridi durchbohren; er aber fing den Stich auf".

Þorsteinn gullknappr: "*Ecke annat enn þu færer mer haufud Þorsteins gullknapps þui iatade inndridi. hann for um morguninn*".<sup>1</sup> Als sie von Indriði diesen Kopf erhält - "*hann reid heim. Ok selldi Þorbiörgu höfudit*"<sup>2</sup> -, zeigt sich Þorbjörg zufrieden und erklärt, der Kopf Þorsteins sei nun, da er vom Körper getrennt ist (nachdem also der Brudertöter erschlagen ist), wertlos: "*(H)un kuezr ecke hirda um þat þegar þat uæri af bolnum*".<sup>3</sup>

Die Äußerung legt nahe, daß das Abtrennen des Kopfes in gewisser Weise rituellen Charakter hat. Das Ritual verwandelt, ganz pragmatisch (und fast banal, aber eben doch wichtig), den (existentiell zu nennenden) Status der bis dato lebenden Person in den eines toten Menschen. Überdies verändert sich mit der Erschlagung und Enthauptung zweifellos auch der soziale Status eines Betroffenen und seiner Angehörigen, und auch der des Täters und seiner Mitstreiter, je nachdem, ob sich die Maßnahmen in diesem Zusammenhang als ehrenvoll erweisen oder nicht. Dabei beeinflußt sicherlich auch die Enthauptung, bei der bestimmte bisherige Allianzen symbolisch durchtrennt werden, das gesellschaftliche Prestige des Getöteten, des Täters und aller Beteiligten.<sup>4</sup>

Das Loyalitätsproblem bei der erforderlichen Rache liegt für Indriði darin, daß er einerseits seiner Ehefrau und ihrer Partei, aber andererseits zugleich auch Þorsteinn verpflichtet ist. Dieser gehörte zu der von Indriði und seinem Schwager Illugi (hinn rauði) Hrólfsson angeführten Mannschaft, von der die Gruppe um Hörðr Grímkelsson (die sich auf eine Insel, in dieser Konstellation buchstäblich an den Rand der Gesellschaft, zurückgezogen hatte) überlistet und getötet worden ist. Indriðis Konflikt spitzt sich mit dem Anspruch Þorbjörgs folglich zu.

Im Vorfeld ist er also gemeinsam mit den Bauern aus der Gegend gegen seinen Schwager Hörðr und dessen Mitstreiter angetreten, nachdem sich die Auseinandersetzungen und wechselseitigen Schädigungen verschärft hatten. Im Blick auf die Schwierigkeiten äußert Indriði, daß Hörðr die Schwagerschaft verscherzt habe.<sup>5</sup> Zugleich respektiert er aber die Rachepflicht seiner Ehefrau, der Schwester Hörðrs, die hier aufgrund einer besonderen Ausgangslage zunächst anscheinend eindeutig der Frau zukommt: Sie übernahm zu einem früheren Zeitpunkt explizit und offiziell die eventuell künftig erforderliche Rache vom und für den Bruder und erhielt dafür symbolisch von Hörðr einen Ring.<sup>6</sup> Einige Zeit später hat Þorbjörg diese ihr entsprechend obliegende Verantwortung und ihre Entschlossenheit, ihr gerecht zu werden, noch einmal

<sup>1</sup> *Harðar saga*, Bd. I, a. a. O., Kap. 38, S. 174; vgl. *Die Geschichte von Hörð dem Geächteten* a. a. O., Kap. 38, S. 251: "'Nichts anderes als daß du mir Thorsteins Kopf bringst', sagte sie. Und Indridi versprach ihr. Früh morgens ritt er allein ab".

<sup>2</sup> *Harðar saga*, Bd. I, a. a. O., Kap. 38, S. 174; vgl. *Die Geschichte von Hörð dem Geächteten* a. a. O., Kap. 38, S. 251: "Er ritt heim und brachte Thorbjörg den Kopf".

<sup>3</sup> *Harðar saga*, Bd. I, a. a. O., Kap. 38, S. 174; vgl. *Die Geschichte von Hörð dem Geächteten* a. a. O., Kap. 38, S. 251-252: "aber sie sagte, ihr liege nun nichts mehr daran, seit er vom Rumpf wäre".

<sup>4</sup> Vgl. E. Heinemann a. a. O., 1995, S. 105 ff., in ethnologischer Sicht.

<sup>5</sup> Vgl. *Harðar saga*, Bd. I, a. a. O., Kap. 36, S. 171; vgl. *Die Geschichte von Hörð dem Geächteten* a.a.O., Kap. 36, S. 248.

<sup>6</sup> Vgl. *Harðar saga*, Bd. I, a. a. O., Kap. 11, S. 137; vgl. *Die Geschichte von Hörð dem Geächteten* a.a.O., Kap. 11, S. 207.

explizit vor der Öffentlichkeit auf dem *þing* bekräftigt.<sup>1</sup> Jetzt ist ihr Ehepartner Indriði an diese Verantwortung Þorbjörgs gebunden und muß sie - gerade auch nach ihrer *hvöt* - als ihr Repräsentant praktisch umsetzen. Er ist somit gezwungen, gegen seinen (vormaligen) Mitstreiter anzutreten, obwohl Þorsteinn die von allen Männern - und darunter auch von Indriði selbst - geforderte Tat stellvertretend ausgeführt hat, für die aber doch die Gruppe insgesamt verantwortlich ist. Indriði muß auf diese Weise seiner (aus der Verschwägerung resultierenden, durch den Ehekontrakt vereinbarten) Solidaritätspflicht nachkommen.

Auch noch nach der Rache tat Indriðis lenkt Þorbjörg erst ein, nachdem sie ihn (wie oben skizziert) zu einem weiteren Zugeständnis veranlaßt hat. Vordergründig im Interesse der Versöhnung, aber eben zugleich auch zugunsten der sozialen Norm erklärt sich Indriði einverstanden, bei Bedarf Þorbjörgs Schwägerin Helga mit ihrem Sohn Grímkell, also die Frau und den Sohn von ihrem erschlagenen Bruder Hörðr, zu unterstützen. Indriði macht diese Zusage ungeachtet dessen, daß die beiden Personen für Indriði der gegnerischen Partei - d. h. (und hier wird einmal mehr der Loyalitätskonflikt sinnfällig) der um Indriðis Schwager Hörðr - angehören. Indriðis Integrität und Ehre nehmen durch diese Konzession gegenüber der Ehefrau allerdings keinen Schaden, weil, wie die Saga (rationalisierend) erläutert, ihm zu der Zeit nicht bekannt war, daß Grímkell und Helga tatsächlich noch lebten. Die *Hólmverja saga* stellt ausdrücklich fest, daß die öffentliche Meinung das Verhalten *beider* Ehepartner gebilligt habe.<sup>2</sup>

Die *Grettis saga* stellt dagegen die Tatsache der Enthauptung Grettirs und die Umstände bei dieser Maßnahme als dramatischen Tabubruch dar,<sup>3</sup> der auch in der Öffentlichkeit massiv als feige, ehrlose Tat kritisiert wird. Die Saga thematisiert in diesem Beispiel ein Abweichen von der kollektiven Ethik und Norm, das in der Erzählung deutlich problematisiert und unzweideutig mißbilligt wird:

Grettir Ásmundarson, der in den Jahren seiner Ächtung sein heroisches Potential stets bewiesen hat, wird schließlich nicht im fairen Kampf unter achtbaren Männern, sondern durch die schwarze Magie der Hexe ("*kerling*") Þuríðr überwältigt: Die Saga berichtet, daß Grettirs Antagonist Þorbjörn öngull Þorðarson erst mit der Unterstützung seiner zauberkundigen Pflegemutter den Sieg über Grettir und dessen loyalen und engagierten Bruder Illugi Ásmundarson davontragen kann. Dabei schlägt er dem infolge der Zauberei kranken, im Sterben liegenden und insgesamt wehrlosen Grettir nicht nur die Hand ab, sondern enthauptet den bereits Toten zuletzt noch.<sup>4</sup> Durch dieses entwürdigende, regelwidrige Vorgehen büßt Þorbjörn Schritt für Schritt sein

<sup>1</sup> Vgl. *Harðar saga*, Bd. I, a. a. O., Kap. 32, S. 166 f.; vgl. *Die Geschichte von Hörð dem Geächteten* a. a. O., Kap. 32, S. 242.

<sup>2</sup> S. o., Kapitel III, 5, und erneut P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1993a, S. 207 ff., zum Thema 'öffentliche Meinung' in den *Isländersagas*.

<sup>3</sup> Vgl. *Grettis saga Ásmundarsonar* a. a. O., Kap. 81-84, bes. S. 256-268; vgl. *Die Geschichte von Grettir dem Geächteten* a. a. O., Kap. 81-84, bes. S. 212-222.

<sup>4</sup> Vgl. *Grettis saga Ásmundarsonar* a. a. O., Kap. 82, S. 261; vgl. *Die Geschichte von Grettir dem Geächteten* a. a. O., Kap. 82, S. 217.

Ansehen ein, was die genannte Kritik der Öffentlichkeit an Þorbjörns "níðingsverk", das der Schwertangriff gegen einen dem Tode nahen Mann grundsätzlich darstellt, aufzeigt. Auf entsprechende, wenn nicht noch gesteigerte Ablehnung trifft Þorbjörn mit seiner Maßnahme, den Kopf Grettirs über Winter in Salz einzulegen und aufzubewahren, in der Hoffnung, dafür Kopfgeld zu erhalten. Doch anstelle eines Kopfgeldes muß Þorbjörn überall dort, wo er Grettirs Haupt präsentiert, Beschimpfungen einstecken. Schließlich wird ihm explizit der Rat erteilt, Grettirs Kopf beim *alþingi* nicht vorzuzeigen - was sich im Sinne der Rationalität im Saga-Sozialsystem von selbst verstehen sollte -, da seine Gegner, d. h. die Angehörigen Grettirs, sicher bereits ohne dieses 'Erinnerungsstück' - mit dem Charakter eines "bloody token" - äußerst aufgebracht seien. Auf diese ausdrückliche Warnung hin begräbt Þorbjörn seine vermeintliche Trophäe.

Eine Analogie zu dieser Episode - allerdings mit einer sich von den skizzierten Beispielen in ihrer moralisierenden Tendenz unterscheidenden Konsequenz - beinhaltet die *Fóstbroœðra saga*. Geschildert wird die kriegerische Bewährung von Þorgeirr Hávarsson in seinem heroischen letzten Kampf. Doch selbst nachdem der Held Þorgeirr vom Speer des Þórir Austmaður durchbohrt worden ist, kann er erst durch die vereinten Kräfte von Þórarinn ofsi Þorvaldsson und Þorgrímr trolli Einarsson überwältigt werden.<sup>1</sup> Þórarinn ofsi enthauptet Þorgeirr zuletzt. In der Überzeugung, einen großen Sieg errungen zu haben und mit Ehrungen rechnen zu können, trägt Þórarinn den abgetrennten Kopf Þorgeirrs als Siegestrophäe in einem Beutel am Steigbügel mit sich.<sup>2</sup> Bei jeder Rast nehmen die Männer das Haupt hervor und setzen es auf einen Erdhügel, um sich mit seiner Verhöhnung die Zeit zu vertreiben. Als der Kopf schließlich zu einer entstellten Grimasse geworden und furchterregend anzusehen ist, findet die Großspurigkeit offenbar ein Ende. Die Männer heben eine Grube aus und bedecken den Kopf mit Erde, begraben ihn also. Demnach ist die letzte Konsequenz aus der Verspottung des - Kopfes von - Þorgeirr hier offenbar eine Form von (moralischer) Läuterung der Männer.

Im *Þorsteins þáttur stangarhöggs* indessen erweist sich die Forderung eines bestimmten Kopfes als Vergeltung letztlich schlicht als Provokation; sie wird, wie erwartet, nicht erfüllt: Im Anfang verletzt während eines Pferdewettkampfes ein großspuriger Knecht des einflußreichen Bjarni Brodd-Helgason den rechtschaffenen Sohn eines zwar armen, aber anders als der Knecht doch freien Bauern.<sup>3</sup> Der so geschädigte Þorsteinn (Þórarinsson), Sohn - und Versorger - des alten, in hohem Maße auf seine Ehre achtenden Bauern Þórarinn, informiert den Vater bewußt nicht über diese Schmähung des Knechtes Þórðr. Dennoch erfährt Þórarinn von diesem Vorfall und provoziert den Sohn zur Rache für die ihnen zugefügte Beleidigung. Danach tötet Þorsteinn schließlich Þórðr, nachdem ihn der Knecht ein weiteres Mal, nun verbal, attackiert hat. Für diese Tat und den entsprechenden (durchaus

<sup>1</sup> Vgl. *Fóstbroœðra saga* a. a. O., Kap. 17, S. 210; vgl. *Die Geschichte von den Schwurbrüdern* a. a. O., Kap. 17, S. 229 f.

<sup>2</sup> Vgl. *Fóstbroœðra saga* a. a. O., Kap. 18, S. 211 f.; vgl. *Die Geschichte von den Schwurbrüdern* a. a. O., Kap. 18, S. 230.

<sup>3</sup> Vgl. *Þorsteins þáttur stangarhöggs* a. a. O., S. 69 ff.; vgl. *Die Erzählung von Thorstein Stangenhiebs* a. a. O., S. 49 ff.

ökonomisch zu bewertenden) Verlust fordert der verantwortliche Großbauer Bjarni jedoch keine Wiedergutmachung,<sup>1</sup> weil beides auf die Hochmütigkeit Þórðs gegenüber Þorsteinn zurückgeht.<sup>2</sup> Die passive Haltung Bjarnis aber zieht wiederum das Gerede zweier seiner Knechte nach sich, die sich über die unterbleibende Verfolgung der Bjarni schädigenden Tat Þorsteinns auslassen. Im Gegenzug fordert Bjarni die beiden, sozusagen zum Ausgleich für das diffamierende Geschwätz, auf, ihrerseits die Rache für den Knecht Þórðr zu verüben und ihm den Kopf Þorsteinns zu überbringen - wohl wissend, daß die anmaßenden Knechte diesem Mann nicht standhalten können. Wie zu erwarten war, behauptet sich Þorsteinn gegen die beiden Angreifer und erschlägt sie. Bjarni muß jetzt allerdings auf die *hvöt* seiner Ehefrau Rannveig Þorgeirsdóttir reagieren und gegen Þorsteinn antreten. Er gibt jedoch die Entschlossenheit zur Rache an Þorsteinn nur vor und beabsichtigt keinesfalls, ihn zu verletzen oder gar zu töten. Statt dessen sorgt Bjarni, strategisch und - auch im Sinne existentieller Fürsorge und Verantwortung - vorausschauend, dafür, daß letztlich die Ehre aller Beteiligten wiederhergestellt und mithin bekräftigt wird.

Als weitere Spielart des 'Kopfmotivs' kennen die *Isländersagas* darüber hinaus die symbolische Erneuerung einer sozialen Allianz unmittelbar im Anschluß an eine Rachedat, wobei der Kopf des Getöteten die zentrale Rolle spielt. Es handelt sich, wie deutlich werden wird, um eine spezielle Form des Umgangs mit einem Loyalitätskonflikt, in dem trotz der bestehenden Solidaritätspflicht die tödliche Rache am Allianzpartner zwingend erforderlich ist. Eine Variante dieses Schemas präsentiert beispielsweise die *Laxdæla saga*:

Hier befindet sich Bolli Þorleiksson in einem dramatischen Loyalitätskonflikt. Er ist infolge der Ereignisse, und nicht zuletzt wegen der konsequenten *hvatir*-Provokationen seiner Ehefrau Guðrún, die die Erfüllung der Norm einfordert, unausweichlich gezwungen, Rache an Kjartan Ólafsson zu nehmen, obwohl der doch sein Ziehbruder - und überdies ein genealogischer Verwandter - ist.<sup>3</sup> Deswegen gilt Kjartans Schädigung und zumal Tötung von der Hand Bollis im Prinzip als rechtswidrig und ist in diesem Sinne auf der Normebene ausgeschlossen - und sollte das auch in der Praxis (hier des Saga-Sozialsystems) sein. Das aber läßt sich in den *Isländersagas* aufgrund der einander regelmäßig überschneidenden Solidaritätspflichten nicht konsequent realisieren. So muß Bolli im Zuge der Fehde also dennoch handeln, gegen seinen Verwandten antreten und einen Tabubruch verüben - der allerdings, sekundär, durch das Argument übersinnlicher metaphysischer Einwirkungen motiviert und damit offenkundig in letztem Sinne begründet wird.<sup>4</sup> Als *Rächer* attackiert Bolli schließlich also Kjartan mit dem Schwert *Fótbítir*, das bekanntlich mit dem Fluch des Geirmundr gnýr belegt ist. Kaum hat er die Rache

<sup>1</sup> Bjarni ist der Sohn von Brodd-Helgi und Halla, Geitirs Schwester, s. o., Kapitel V, 2a und 2b.

<sup>2</sup> Vgl. *Þorsteins þáttur stangarhöggss* a. a. O., S. 73 ff.; vgl. *Die Erzählung von Thorstein Stangenhieb* a. a. O., S. 52 ff.

<sup>3</sup> S. o., Kapitel V, 2a; die Väter von Kjartan und Bolli sind, wie gesagt, Halbbrüder: Þorleikr, der Vater Bollis, und Óláfr pá, der Vater Halldórrs, sind Söhne von Höskuldr (Dala-) Kollsson.

<sup>4</sup> S. o., Kapitel V, 2, Exkurs; eine Parallele zu diesem Zauber-Motiv - als sekundäre Motivation -, das sich in Verbindung mit dem Schwert *Fótbítir* artikuliert, bildet etwa in der Nibelungendichtung der bewußte "Vergessenstrank", der anscheinend 'zwangsläufig' die vereinbarte Loyalität unterwandert, vgl. im Vorigen (Kapitel V, 2c).

ausgeführt, bedauert er die Tat, wie die Saga erklärt, und Bolli legt den *Kopf* des sterbenden Kjartan *in seinen Schoß*: "*Bolli settisk þegar undir herðar honum, ok andaðisk Kjartan í knjám Bolla; iðraðisk Bolli þegar verksins*".<sup>1</sup> Im Sinne meiner Interpretation bedeutet dieses Vorgehen Bollis die zeichenhafte Wiederherstellung und Bekräftigung der Bindung an seinen Verwandten, die durch den vorherigen, als Vergeltung unvermeidlichen Schwerthieb zunächst durchtrennt worden ist. Indem Bolli den Kopf Kjartans in seinen Schoß bettet, überbietet er demnach zeichenhaft die Trennungssymbolik durch ein Signal für Verbindung.

Eine Parallele zu dieser Konstellation kennt die *Vápnfirðinga saga*. Hier sieht sich Bjarni Brodd-Helgason in einem Loyalitätskonflikt. Er ist, bedingt durch die Tötung seines Vaters Brodd-Helgi von der Hand Geitirs, Bjarnis Mutterbruders,<sup>2</sup> zur Rache verpflichtet. Doch wegen Bjarnis direkter genealogischer Bindung an beide Gruppen - der Vater ist *patrilinear*, der Mutterbruder ist *matrilinear* der nächste männliche Verwandte - unterbleibt eine Rache, und statt dessen wird eine Konsolidierung angestrebt. Das gelingt, bis Bjarni schließlich (wie oben in anderem Zusammenhang ausgeführt) durch die *hvöt* seiner 'sozialen Mutter' ("*stiúpmóðir*") Þorgerðr, verbunden mit einem "bloody token" als Symbol für den getöteten Vater, zu einer Maßnahme gezwungen wird. Die Rache muß sich gemäß der Norm gegen Bjarnis Mutterbruder Geitir richten, der den Vater Brodd-Helgi getötet hat, was aber umgekehrt im Blick auf die Verwandtschaftsverhältnisse auf der Normebene zugleich ein absolutes Tabu darstellt.<sup>3</sup> Bjarni befindet sich in einem unlösbaren Konflikt - und muß doch gegen seinen *matrilinearen* nächsten Angehörigen antreten. Er führt aber den Normbruch gerade im Interesse der Normwahrung aus, tötet Geitir - und legt, auch in diesem Saga-Beispiel ausdrücklich mit Bedauern über die Tat, den *Kopf* des sterbenden Geitir *in seinen Schoß*. Auch hier wieder bemüht sich der *Rächer* nach den ihm verbleibenden Möglichkeiten um die Restituierung der beschädigten Solidarbeziehung. Bjarni bettet also den Kopf seines Mutterbruders Geitir in seinen Schoß und signalisiert damit offenbar zufolge, daß er die durch sein unumgängliches Handeln im Sinne der Rachenorm zerstörte Bindung an seine Matrilineage symbolisch erneuert. Somit bekräftigt er zeichenhaft die - zuvor symbolisch beschädigte, ja sogar 'durchtrennte' - Verbindung mit seiner Abstammungsgruppe mütterlicherseits wieder. Ähnlich wie die Rache Bollis am (auch genealogisch verwandten) Ziehbruder Kjartan wird auch die Bjarnis am Mutterbruder Geitir von der Öffentlichkeit, wie nach einem Tabubruch nicht anders zu erwarten, mißbilligt.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> *Laxdoða saga* a. a. O., Kap. 49, S. 154; vgl. *Die Geschichte von den Leuten aus dem Lachswassertal* a. a. O., Kap. 49, S. 161: "Bolli legte sogleich Kjartan mit den Schultern sich über die Knie, und Kjartan starb in Bollis Schoß. Bolli empfand auf der Stelle Reue über seine Tat".

<sup>2</sup> Vgl. *Vápnfirðinga saga* a. a. O., Kap. 13 f., S. 49 ff.; vgl. *Die Geschichte von den Männern an der Waffenförde* a. a. O., Kap. 13 f., S. 35 ff.; s. o., Kapitel V, 2b, zu zentralen sozialen Konstellationen der *Vápnfirðinga saga*.

<sup>3</sup> Hier, in Kapitel V, 2c, sind Beispiele dafür genannt worden, z. B. aus der *Gísla saga*, *Vápnfirðinga saga* sowie *Laxdoða saga*.

<sup>4</sup> Vgl. *Vápnfirðinga saga* a. a. O., Kap. 14, S. 53: "*Þetta verk mæltisk illa fyrir, ok þótti ómannligt orðit verkit*"; vgl. *Die Geschichte von den Männern an der Waffenförde* a. a. O., Kap. 14, S. 37: "Die Tat wurde allgemein mißbilligt und hieß das Gegenteil von Manneswerk".

Es gibt zudem die Variante, daß eine problematische soziale Beziehung durch die Loyalität indizierende Geste des 'Kopf-in-den Schoß-Legens' konsolidiert wird. So wird in der *Þorsteins saga hvíta* das 'Kopfmotiv' als symbolische, positiv gewertete Restituierung eines Bündnisses in der Krise eingesetzt.<sup>1</sup>

Im Vorfeld der hier entscheidenden Szene betrügt Einarr Þórisson seinen Handelspartner Þorsteinn fagri Þorfinnsson.<sup>2</sup> Einarr kehrt nach Island zurück und läßt die Lüge verbreiten, daß Þorsteinn fagri nicht mehr am Leben sei, damit er an Þorsteinnns Stelle dessen Verlobte Helga Krakadóttir zur Frau bekommt. Þorsteinn rächt sich an Einarr für diese Schädigung, indem er diesen zu einem späteren Zeitpunkt erschlägt. Damit ist Einarrs Schwager Þorgils, der Sohn des (erblindeten) Þorsteinn hvíti, der mit Einarrs Schwester Ásvör Þórisdóttir verheiratet ist, in der Pflicht. Die Rache muß sich gegen Þorsteinn fagri und dessen Angehörige richten. Þorgils ergreift also, zunächst erfolglos, die Initiative. Bei seinem zweiten Versuch fällt er dann jedoch der List der Brüder von Þorsteinn fagri zum Opfer. Þorsteinn fagri wird informiert und verläßt daraufhin Island für fünf Jahre (gerade so, als nehme er eine Verurteilung zur Acht vorweg, worüber sich die Saga aber nicht äußert).

Nach seiner Rückkehr nach Island sucht Þorsteinn fagri den Hof von Þorsteinn hvíti auf - dessen Sohn Þorgils durch die Partei um Þorsteinn fagri ums Leben kam. Þorsteinn fagri bietet Þorsteinn hvíti als Kompensation für diese Erschlagung das Selbsturteil an. Dieser lehnt aber das Angebot ab mit der Begründung, er wolle seinen Sohn 'nicht im Beutel tragen', d. h. er nimmt keine Bußzahlung an und verlangt statt dessen Rache.<sup>3</sup> Þorsteinn fagri springt auf diese Ablehnung hin auf, um seinen Kopf in den Schoß von Þorsteinn hvíti zu legen, "*hann sprettr þá upp ok leggr höfuð sitt í kné Þorsteini hvíti*".<sup>4</sup> Auf dieses Verhalten des Jüngeren, das als Geste der Solidarität, d. h. der künftigen Verbundenheit gedeutet werden kann, reagiert der alte Mann schließlich positiv. Er akzeptiert die ihm zeichenhaft angetragene und übertragene Verbindung und strebt nun den Frieden an. Er übernimmt somit die Rolle des Mediators, da seine Loyalität offensichtlich beiden Parteien gilt bzw. aufgrund der Netzwerkbeziehungen offenbar gelten muß. Þorsteinn hvíti unterbreitet Þorsteinn fagri im Zuge der Beilegung der Fehde unter anderem das Angebot, sich bei ihm anzusiedeln, wodurch das Bündnis bekräftigt wird. Außerdem sorgt er dafür, daß Þorsteinn fagri und Helga, die Witwe des getöteten Einarr, endlich doch heiraten, was nicht nur ursprünglich bereits (durch die Verlobung sogar rechtskräftig) vereinbart war, sondern nun auch die Situation nachhaltig stabilisiert.

<sup>1</sup> Vgl. *Þorsteins saga hvíta*. In: *Austfirðinga sögur*, hg. v. J. Jóhannesson. ÍF 11, Reykjavík 1950, S. 1-19; vgl. *Die Erzählung von Thorstein dem Weißen*. In: *Sieben Geschichten von den Ostland-Familien*, hg. v. F. Niedner, übertr. v. G. Neckel. Thule 12, Jena 1913, S. 2-14.

<sup>2</sup> Vgl. *Þorsteins saga hvíta* a. a. O., Kap. 4 ff., S. 9 ff.; vgl. *Die Erzählung von Thorstein dem Weißen* a. a. O., Kap. 3 ff., S. 6 ff.

<sup>3</sup> Vgl. *Þorsteins saga hvíta* a. a. O., Kap. 7, S. 17: "*Þorsteinn hvíti kvazk eigi vilja bera Þorgils, son sinn, í sjóði*"; vgl. *Die Erzählung von Thorstein dem Weißen* a. a. O., Kap. 6, S. 11 f.: "*Thorstein der Weiße erklärt, er wolle seinen Sohn nicht im Beutel tragen*"; s. o., Kapitel III, 5.

<sup>4</sup> *Þorsteins saga hvíta* a. a. O., Kap. 7, S. 17; vgl. *Die Erzählung von Thorstein dem Weißen* a. a. O., Kap. 6, S. 12: *Thorstein "sprang auf und legte seinen Kopf dem Greise (d. i. Thorstein der Weiße, die Verf.) in den Schoß"*.

Die Zeichenhaftigkeit der Geste des *'Kopf-in-den-Schoß-Legens'* als Allianzerneuerung konnotiert im Kontext der (exemplarisch) genannten Erzählschemata in den *Isländersagas* folglich die symbolische Restituierung einer verletzten, je nach Zusammenhang genealogischen und/oder sozialen Solidarbeziehung. Die zahlreichen Parallelen sollten den bisher vertretenen Deutungsansatz bekräftigen können. Dabei ist an dieser Stelle abschließend darauf hinzuweisen, daß sich in solchen und ähnlichen Konstellationen in den *Íslendingasögur* keineswegs die Idee der Mutter Gottes und die Assoziation mit der *Pietà*-Situation nahelegt. Denn es handelt sich hier vor allem um Beziehungen zwischen Männern, oder aber, wie das übernächste Beispiel der *Gunnlaugs saga ormstungu* zeigt, darum, daß eine Frau ihren Kopf in den Schoß eines Mannes legt. Allerdings gibt es auch im Hinblick auf dieses Erzählmuster in den *Isländersagas* eine Ausnahme. Im Blick darauf ist zu betonen, daß es im Korpus der Sagas für die Konstellation, in der ein Mann seinen Kopf in den Schoß der Frau legt - was der Mann von der Frau jedoch zudem noch erzwingt -, meines Wissens nur dieses eine Beispiel gibt, während stereotyp hingegen umgekehrt das Grundmodell, wie sich bereits abzeichnet und noch deutlicher werden wird, in zahlreichen Zeugnissen hauptsächlich auf die Verbindung von Männern bezieht.

Die Ausnahme kennt die *Þórðar saga hreðu*, die ansonsten auf charakteristischen Erzählelementen und sozialen Regularien basiert. Hier wird berichtet von der Bewältigung einer ungebetenen, aber dennoch durch das *'Kopf-in-den-Schoß-Legen'* zeichenhaft gegründeten (wobei also der *Mann* seinen Kopf in den Schoß der *Frau* legt), aber durch Enthauptung des Mannes ebenso zeichenhaft wieder unterbundenen sozialen Verknüpfung: Das Problem entsteht aufgrund des illegitimen Anspruchs Ormr's auf die künftige Ehefrau seines Bruders Ásbjörn (beide Männer sind Söhne von Þorsteinn hvíti). Während Ásbjörn sich im Ausland aufhält, stattet Ormr seiner künftigen Schwägerin Sigríðr Þórðardóttir widerrechtliche Besuche ab, gegen die die verbale Kritik von Sigríðrs Bruder Þórðr hreða Þórðarson zunächst nur ansatzweise etwas ausrichtet.<sup>1</sup> Schließlich eskaliert die Situation, weil sich Ormr zu große Freiheiten erlaubt. Þórðr rächt sich für Ormr's schädigendes Verhalten und enthauptet ihn zuletzt.

Im einzelnen reitet Ormr zunächst bewaffnet - also in voller Ausstattung, möglicherweise um Eindruck zu machen<sup>2</sup> - zu Sigríðr, die gemeinsam mit der Magd am Bach wäscht. Als er bei Sigríðr anlangt, bindet Ormr sein Pferd an, legt die Waffe zur Seite, setzt die Frau nieder, legt seinen Kopf in ihren Schoß und ihre Hände auf seinen Kopf: "(hann) gengr til hennar Sigríðar ok setr hana

<sup>1</sup> Vgl. *Þórðar saga hreðu* a. a. O., Kap. 5, S. 187; vgl. *Die Geschichte von Thord und seinem Ziehsohn* a.a.O., Kap. 10, S. 230 f.

<sup>2</sup> Vgl. *Þórðar saga hreðu* a. a. O., Kap. 5, S. 188; vgl. *Die Geschichte von Thord und seinem Ziehsohn* a.a.O., Kap. 11, S. 231. Ähnliches könnte für Geirmundr gelten, der bei seiner Werbung um Þuríðr einen falschen Eindruck erweckt, s. Kapitel V, 2d; vgl. daneben die - allerdings im Unterschied zu den genannten Beispielen rechtmäßige - Werbung von Óláfr pái um Þorgerðr Egilsdóttir in der *Laxdøla saga*



*niðr ok leggr höfuð í kné henni ok leggr hennar hendi í höfuð sér*".<sup>1</sup> Unterdessen erklärt Sigríðr, daß dies nicht in ihrem Sinne sei und beruft sich auf die Verwarnungen, die ihr Bruder Þórðr dem Ormr bereits erteilt hat. Ormr ignoriert jedoch die Einwände der Frau und glaubt sich offenbar unangreifbar, doch zwischenzeitlich hat die Magd - nicht zuletzt sicherlich, orientiert an den Rationalität der *Isländersagas*, zugunsten der Normwahrung - Þórðr informiert, so daß der Rechtsvertreter der Frau wenig später, bewaffnet mit Schwert und Schild, an Ort und Stelle erscheint. Er fordert Ormr heraus und polemisiert, daß ein offener Kampf unter Männern durchaus wünschenswert sei, während Ormr wohl bevorzuge, sich heimlich und gegen Þórðrs ausdrückliche Entscheidung zu Sigríðr zu schleichen. Noch während Ormr sein Schwert zu erreichen versucht, das er - selbstgefällig, wenig umsichtig und schlicht dumm, gänzlich unkriegerisch - in einiger Entfernung abgelegt hat,<sup>2</sup> greift ihn Þórðr an und schlägt dem Schädiger zuletzt den Kopf ab: "*Þá hjó Þórðr höfuð af Ormi ok gekk síðan heim til Óss ok lýsti vígi Orms á hönd sér*".<sup>3</sup> Durch diese Tat Þórðrs wird also die Durchtrennung der Anbindung an die Lineage um Þórðr sinnfällig, deren Bildung zuvor durch die Geste des 'Kopf-in-den-Schoß-Legens' erzwungen und dabei symbolisch demonstriert worden ist.

Die *Gunnlaugs saga ormstungu* berichtet von der sterbenden Helga in fagra Þorsteinsdóttir. Ursprünglich wirbt Gunnlaugr ormstunga Illugason svarta immer wieder um die junge Helga, aber er vermag keinen der vereinbarten Heiratstermine einzuhalten und besucht Helga statt dessen, was großen Anstoß erregt und zu zahlreichen Konflikten führt. Letztlich verheiratet man Helga mit Hrafn Önundarson, den Gunnlaugr daraufhin zum Kampf herausfordert, wodurch beide Männer umkommen. Nach dem Tod Gunnlaugs und Hrafn wird Helga die Ehefrau von Þorkell Hallkelsson. Sie kann Gunnlaugr jedoch nicht vergessen, wie die Saga weiß. Zur Erinnerung an ihn läßt sie sich regelmäßig den Mantel bringen, den sie von Gunnlaugr erhalten hat - so auch kurz vor ihrem Tode: Zunächst legt sie in dieser Szene ihren *Kopf in den Schoß des Ehemannes*, dann breitet sie das Geschenk Gunnlaugs - das den Geber repräsentiert (ähnlich dem als "bloody token" bekannten Prinzip) - vor sich aus und betrachtet es, jetzt sitzend, eine Zeit, bis sie sich zuletzt doch zurück in die Arme ihres Ehemannes begibt.<sup>4</sup> Die Zeichenhaftigkeit dieser Szene und Geste entspricht den Charakteristika des erläuterten 'Kopf-in-den-Schoß-Legens'. Symbolisch bestätigt Helga meiner Argumentation nach, trotz aller bisheriger Belastung der Verbindung, in letzter Konsequenz die zwar angegriffene, aber fortbestehende Eheallianz mit Þorkell.

<sup>1</sup> *Þórðar saga hreðu* a. a. O., Kap. 5, S. 188; vgl. *Die Geschichte von Thord und seinem Ziehsohn* a. a. O., Kap. 11, S. 231: "(er) ging an sie heran, setzte Sigrid nieder, legte seinen Kopf ihr in den Schoß und ihre Hände auf seinen Kopf".

<sup>2</sup> Vgl. hierzu etwa Kapitel, 2a und 2d.

<sup>3</sup> *Þórðar saga hreðu* a. a. O., Kap. 5, S. 188; vgl. *Die Geschichte von Thord und seinem Ziehsohn* a. a. O., Kap. 11, S. 232: "Da hieb Thord ihm das Haupt ab und ging dann heim nach Os und verkündete dort, daß er Orm erschlagen habe".

<sup>4</sup> Vgl. *Gunnlaugs saga ormstungu* a. a. O., Kap. 13, S. 107; vgl. *Die Geschichte von Gunnlaug Schlangenzunge* a. a. O., Kap. 18, S. 64.

\* Fazit:-> Zu männlichen Heiratsstrategien als gesellschaftliche Friedenskonsolidierung

Nach der Skizze der zahlreichen Exempel aus dem Korpus der *Íslendingasögur* zu typischen Phänomenen im Kontext der Eheführung und Ehescheidung sowie der etwaigen tödlichen Lösung und anschließenden Erneuerung einer Allianz, zuletzt diskutiert anhand der Semiotik des 'Kopfmotivs', sei der Blick jetzt in einer Zusammenfassung zurückgelenkt auf die Szene der *Heiðarvíga saga*, die diesen Abschnitt 2c eingeleitet hat und in deren Mittelpunkt Auðr und Barði agieren:

Während die (bereits unter 2b erörterte) Eheschließung Barðis mit Guðrún Bjarnardóttir ursprünglich als eine Allianzbildung zur Unterstützungssicherung vor einer potentiellen Eskalation betrachtet werden kann, bedeutet die Heirat Barðis mit Auðr Snorradóttir in gewissem Sinne die Vertragsbefestigung *nach* der Krise.<sup>1</sup> Die Heirat garantiert nach dem Vergleich und der Beilegung des Konfliktes die Stabilität, weil sie die Allianzpartner in soziopolitischer und ökonomischer Hinsicht und in bezug auf die Ehre bindet. Das Bündnis von Barði und Auðr signalisiert also eine Solidarverbindung und Friedensverpflichtung, obgleich beide die gleiche *Partei 2* in der Fehde um das *Heiðarvíg* repräsentieren. Dennoch gilt diese Eheschließung - aufgrund der Komplexität der in die Auseinandersetzung involvierten und einander überschneidenden sozialen Teilnetzwerke - als Gewähr für den Friedensvertrag..

Dabei weist die Heirat, wie generell im Saga-Sozialsystem, auf die kollektive Ehre und die soziale Verantwortung zurück. Bei der mustergültigen und damit als heroisch apostrophierten Umsetzung solcher Loyalitätspflichten ist es in vielen Fällen günstig für eine Lineage, über eine Frau als potentielle Braut verfügen zu können. Dies erweist sich etwa dann als einträglich, wenn nach einem Konflikt die (sich im "Sagauniversum" stereotyp anschließende) Verhandlungsphase erreicht wird. Sie verläuft in der Regel dann erfolgreich, wenn die Absicht der Konfliktbeilegung von beiden Seiten verfolgt wird, wobei das Engagement für eine Konsolidierung im einzelnen durchaus verschieden motiviert sein darf. Allerdings bilden erst ausreichende *gemeinsame* Interessen die Grundlage für eine Einigung. In dem Fall symbolisiert dann vielfach der Transfer der Frau die schlußendliche Bekräftigung des angestrebten Friedens. In diesem Sinne formuliert auch die *Heiðarvíga saga* im Anschluß an die Vereinbarung der Heirat von Barði und Auðr, daß sich die Situation so entwickelte, wie kluge Männer vorausgesehen hatten, d. h. daß der Friedens- (und auch Ehe-) Vertrag nach der Fehde Bestand hatte: "(O)k fór eptir því, sem vitrir menn höfðu fyrir sét, at sætt manna helzk, sem á var kveðit, ok er ekki getit þeira viðskipta síðan".<sup>2</sup> Die Funktion der Frau als Ressource, als Kapital

<sup>1</sup> Vgl. detailliert im Vorigen (Kapitel V, 2c).

<sup>2</sup> *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 42, S. 327; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 29, S. 344: "Und es ging, wie kluge Männer vorausgesehen hatten: der Vergleich wurde gehalten wie er festgesetzt war, und es wird nicht von neuen Händeln erzählt"; s. o., Kapitel II, 2 (in anderem Zusammenhang).

ihres Clans tritt in diesem Zusammenhang einmal mehr zutage.<sup>1</sup> Ihre (exogame) Übergabe setzt immer wieder die überwiegend unter Männern getroffene Absprache - und hier das Interesse an der Wiederherstellung der gesellschaftlichen Balance - ins Bild. Die Frau figuriert auch in dieser besonderen Situation - weil also zwei Vertreter *einer* Partei (aber nicht *einer* Lineage!) im Konflikt die Ehe schließen - als Symbol der männlichen Vereinbarung.

-> Zur weiblichen Rolle als gesellschaftliches Objekt und Subjekt

Die Frau, die, wie in dieser Arbeit immer wieder zu betonen ist, in dieser Weise in den *Isländersagas* als *Objekt* des Handelns männlicher *Subjekte* eingesetzt wird, ist bekanntlich, wie auch anhand eines breiten Spektrums der herangezogenen Beispiele gezeigt werden konnte und kann, im Saga-Sozialsystem nur scheinbar umfassend gebunden, passiv zu bleiben. Dabei bezieht allerdings der gesellschaftliche Bezugsrahmen der *Isländersagas* seine soziale Dynamik meiner Auffassung nach gerade nicht aus antithetischen Geschlechterrollen, die den Mann auf die aktive und die Frau auf die passive soziale Rolle und Funktion festlegten.<sup>2</sup> Die Dynamik im "Sagauniversum" entsteht auch nicht, wie in der Forschung z. T. postuliert worden ist, aus einem Antagonismus, der den sozialen Funktionen der Frau inhärent wäre, d. h. also aus der Widersprüchlichkeit zwischen der gesellschaftlichen Rolle der schwachen und passiven gegenüber der der einflußreichen und aktiven Frau.<sup>3</sup> Eine Frau in der erstgenannten (passiven) Situation,<sup>4</sup> in der sich auf den ersten Blick Guðrún Bjarnardóttir scheinbar befindet, würde von männlicher Seite kurzerhand als Objekt gehandelt und männlicher Entscheidung unterworfen, ohne Gelegenheit zur Intervention zu haben, was aber hier nicht der Fall ist.<sup>5</sup> Die zum zweiten genannte (aktive) Position könnte, sofern eine nähere Prüfung unterbliebe, anscheinend Auðr Snorradóttir einnehmen, da sie offenbar über ausreichend großen Aktionsradius verfügt, um ihren Ehemann Barði provokativ anzugehen. Auðrs Verhalten könnte, oberflächlich betrachtet, diese Frauenfigur als Individuum im heutigen Sinne ausweisen, ihr Handeln könnte spezifisch weiblichen Anliegen zugeschrieben werden. Diese exemplarisch skizzierten, aber nur im Prinzip denkbaren Eindrücke erweisen sich indessen - vor dem

<sup>1</sup> S. o., Kapitel III, 3c; vgl. W. I. Miller a. a. O., 1988, S. 763 ff.: Indem ein Vater seiner Tochter bei ihrer Verheiratung einen männlichen Verwandten an die Seite stellt, wird er im Saga-Sozialsystem wohl weniger seine Zuneigung beweisen (wie W. I. Miller meint), sondern eher anstreben, eine gewisse Kontrolle darüber zu behalten, daß die Friedensvereinbarung eingehalten und das investierte 'Kapital' gut behandelt werden.

<sup>2</sup> S. o., Kapitel I, 4, Kapitel III, 3, Exkurs, sowie Kapitel III, 6 und Exkurs (zu dieser Frage sowie zu deren problematischer Diskussion im Blick auf die *Isländersagas*). Ich weise erneut hin auf die kritische Sicht von C. J. Clover a. a. O., 1993, S. 365 f.

<sup>3</sup> S. die Querverweise in der vorstehenden Anmerkungen.

<sup>4</sup> Vgl. *Laxdæla saga* a. a. O., Kap. 50, S. 158; vgl. *Die Geschichte von den Leuten aus dem Lachswassertal* a. a. O., Kap. 50, S. 165: Ein - soweit ich sehe seltenes - Beispiel für eine vergleichsweise exponierte, aber passive Frauenfigur in den *Isländersagas* ist die Witwe Kjartans, Hrefna Ásgeirsdóttir: Nach Kjartans Erschlagung nimmt Þorsteinn Kuggason Ásgeirr Kjartanson als Ziehsohn auf. Hrefna kehrt zu ihren Brüdern zurück, trauernd ("*mjök harmþrungin*"), aber gleichsam mit 'Contentance' ("*en þó bar hon sik kurteisliga*"), heiratet nicht wieder und stirbt bald darauf - "*ok er þat sögn manna, at hon hafí sprungit af stríði*".

<sup>5</sup> S. o., Kapitel III, 2b.

Hintergrund der bisherigen Ausführungen in dieser Studie, und wie in einigen Aspekten noch vertieft wird - als nur vermeintlich zutreffend. Sie vermögen nicht zum Kern des Problems vorzudringen, weil die Verhaltensweisen und Interessen der einzelnen Vertreter beider Geschlechter in den *Isländersagas*, in meiner Argumentation konsequent betont, vielmehr kollektiv reguliert sind. Tatsächlich deckt die Frau im Saga-Sozialsystem immer wieder, je nach Erfordernis, beide Bereiche, d. h. aktives und passives Verhalten, ab. Sie greift bei Bedarf aktiv engagiert ein, und sie tritt auch wieder, aus durchaus strategischen Gründen, in die Passivität zurück, sobald die gesellschaftlich notwendigen Schritte eingeleitet worden sind. Falls die praktische Umsetzung der von weiblicher Seite gemäß der kollektiven Norm und Ethik und zugunsten der gesellschaftlichen Kontinuität initiierten Maßnahmen von seiten der Männer letztlich doch unterbleiben sollte, interveniert die Frau aufs Neue, bis die Angelegenheit durch männliches Einschreiten im erwünschten Sinne geregelt ist.

Die von Auðr und Barði inszenierte (von mir analysierte) Episode, die eines Morgens im Schlafräum stattfindet und für die eheliche Verbindung - bzw. hier für ihre Lösung - entscheidend ist,<sup>1</sup> gibt weiteren Aufschluß über Funktionen der Geschlechter im "Sagauniversum". Diese Szene illustriert einmal mehr, daß in den *Isländersagas* die Aufgabenzuweisungen an Frau und Mann weniger vom biologischen Geschlecht als vom gesellschaftlichen Kontext abhängen. Im Idealfall der Sagas werden die Ziele und der Handlungsspielraum einer Figur - sei sie männlich oder weiblich - prinzipiell vom kollektiven Normenkodex reguliert. Gemessen am gesellschaftlichen Regel- und Wertesystem stellen sich die Verhaltensweisen der Akteure beider Geschlechtes als mustergültige oder auch als tabuverletzende Initiativen dar, oder aber sie erweisen sich als gleichsam integrative Aktivitäten, die Schäden begrenzen helfen. Die Maßnahmen, die eine Person unter den jeweils gegebenen Umständen ergreifen bzw. planvoll in die Wege leiten soll und kann, sind mithin wesentlich durch die Regularien der Gemeinschaft, aber in bestimmtem Maße auch durch die Intentionen und Potenzen des sozialen Netzwerks bedingt, in das die Akteurin bzw. der Akteur eingebunden sind. Das bedeutet, daß die Netzwerkbeziehungen die soziale Stärke oder Schwäche des weiblichen oder männlichen Protagonisten wesentlich mitbestimmen.<sup>2</sup> Desweiteren werden deren Möglichkeiten entscheidend beeinflusst durch die zwischen den involvierten Netzwerken bestehenden - solidarischen oder aber konfliktreichen - Bindungen.<sup>3</sup>

Individualisierende Sichtweisen helfen demnach nicht weiter im Bemühen, das 'Changieren' der sozialen Strategien und Aktivitäten der inhärent ambivalenten weiblichen - und auch der männlichen - Figuren im "Sagauniversum" zu

<sup>1</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 43, S. 327 f.; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 30, S. 344 f.

<sup>2</sup> S. o., Kapitel II.

<sup>3</sup> Vgl. erneut Th. Schweizer a. a. O., 1988, S. 17: "In der Ethnologie gibt es meines Wissens keinen Versuch, die hochrangigen Erklärungsprinzipien der Netzwerkanalyse zum Zusammenhang Netzwerkstruktur/ Handeln der Akteure herauszuarbeiten." Zwar existierten theoretische Leitgedanken, die (zumindest bis zum Entstehen des Aufsatzes bzw. Buches) nicht auf die Praxis bezogen umgesetzt worden seien.

erfassen und die Zeichenhaftigkeit deren sozialer Inszenierungen auszudeuten. Solche Ansatzweisen reichen entsprechend nicht aus, die gesellschaftlichen Funktionen beider Geschlechter, auf der Ebene des Saga-Sozialsystems und in der sozialen Realität der isländischen Gesellschaft in der Landnahmezeit und im Hochmittelalter (soweit die Geschichte bekannt ist bzw. erschlossen werden kann) zu begreifen.<sup>1</sup>

Statt dessen möchte ich in den kommenden Abschnitten 3 und 4 die ambivalente, in ihren Facetten changierende und dabei im Prinzip doch kohärente Weiblichkeitstypik der *Isländersagas* mit weiteren norrönen, letztlich vor allem mit älteren (gewissermaßen prototypischen) Weiblichkeitsentwürfen vor allem im Norden der Wikingerzeit kontrastieren.<sup>2</sup> Im weiteren sollen nun - insbesondere, aber nicht allein strukturelle - Gemeinsamkeiten der Weiblichkeitstypik in den hochmittelalterlichen *Isländersagas* und der Frauenfiguren in erzählter und dargestellter *Heldensage* und im *Mythos* im Altnordischen herausgearbeitet und erklärt werden.

#### -> Zur 'balancierten Relation' männlicher und weiblicher gesellschaftlicher Rollen

Meine Analysen legen bisher nahe, daß die Frau ebenso wie der Mann nach den Spielräumen agiert, die das kollektive Normensystem jeweils vorsieht. Dabei geht es vor allem darum, Normverletzungen, die - wie ausdrücklich hervorgehoben werden muß und wie die Arbeit vielfach deutlich gemacht hat - unmöglich konsequent vermieden werden können, von und in der Gemeinschaft auszubalancieren. Man bemüht sich mithin nach Kräften, die gemeinsame Norm und das gesellschaftliche Gleichgewicht nach einer Störung wiederherzustellen. Dabei werden solche soziopolitisch zu nennenden Interessen männlicher *und gleichermaßen* weiblicher Akteure im "Sagauniversum" in meiner Sicht von Mann und Frau, gleich welcher sozialen Position, geteilt. Die betreffenden Regularien in den *Isländersagas* werden dabei offensichtlich, mit dem eben genannten Ziel, durch Pragmatismus, weniger durch Ideologie bestimmt. Die sozialen Strategien zielen immer wieder auf die Kontinuität der Gesellschaft. Als wesentliche Voraussetzung, diese Kontinuität zu gewährleisten, gilt offensichtlich ein soziales Gleichgewicht an Verantwortung, an Verpflichtung und an entsprechender Einflußmöglichkeit. Ich möchte in dieser Beziehung von 'balancierter Relation' sprechen. In diesem Sinne und Interesse erweist sich *jede Figur* - ob weiblich oder männlich, ob als heroisch, als gesellschaftlich frei oder auch unfrei stilisiert -, jede Person jedes sozialen Status also, im Saga-Sozialsystem als willens und bereit, nach ihren Potentialen das gesellschaftlich Adäquate zu leisten und eine in sozialer Hinsicht wesentliche Tat auszuführen - sei diese 'Großtat' aufs Ganze gesehen auch noch so 'klein' -, um so die gemeinsame Norm zu erhalten und die

<sup>1</sup> S. o., Kapitel III, 3, Exkurs, und ich verweise abermals auf P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1993a, bes. S. 212 f. und S. 246; er sieht im Saga-Sozialsystem eine komplementäre Geschlechterrelation bezeugt.

<sup>2</sup> Dieser weibliche Typus ist bereits in eher allgemeinem Sinne angesprochen worden, s. o., Kapitel IV, 2.

gemeinschaftliche Existenz aller Isländer, im Sinne der zentralen Idee der *Íslendingasögur*, zu sichern.<sup>1</sup>

Das Modell der isländischen Gesellschaft in den *Ísländersagas*, das sich aus dieser Argumentation ergibt, läßt sich wohl am besten als ein System zugleich differenzierter und dabei ausbalancierter Relationen zwischen den Geschlechtern beschreiben. Dabei präsentieren sich die fraglos erkennbaren Aktivitäten der Frau in der Gesellschaft zwar verschieden, aber gleichgerichtet und gleichgewichtet im Vergleich zu den männlichen Taten, was dadurch zum Ausdruck kommt, daß den sozialen Frauenrollen eine ähnlich große Bedeutung zukommt wie den sozialen Rollen der Männer. Dadurch, daß auf diese Art und Weise der Frau in der Gesellschaft eine wichtige Funktion im Sinne der Fortführung der Traditionen zugeordnet wird, scheint wohl eine zusätzliche Gewähr gegeben, daß die isländische Gesellschaft des Hochmittelalters sich in der schwierigen Situation der Auseinandersetzung mit von außen kommenden Machtansprüchen und Gesellschaftsmodellen behaupten kann, ohne einen 'Zwei-Fronten-Krieg' führen zu müssen.<sup>2</sup>

Umgekehrt dürfte ein Modell komplementärer Geschlechterrollen und hierarchischer Gesellschaftsschichten als ideeller Saga-Sinnentwurf im Interesse der Befestigung und des Fortbestandes der isländischen Gesellschaft in der bekannten schwierigen Situation im Hochmittelalter kontraproduktiv sein. Es müßte eine ideologische Konzeption voraussetzen, derzufolge die Geschlechterbeziehungen zum Vorteil männlicher Dominanz reguliert erscheinen müßten und die ein Gesellschaftsgefüge entwerfen würde, das die Vorherrschaft bestimmter, etwa aristokratischer oder klerikaler Kreise vorsieht (oder die als Legitimation männlicher Superiorität eine kontrollierte Integration des Weiblichen bereitstellte, wie dies im Modell komplementärer Geschlechterrollen letztlich der Fall sein dürfte).

Insgesamt werden meiner Argumentation zufolge die Handlungsweisen der Männer ebenso wie die der Frauen im Saga-Sozialsystem (mehr oder weniger unmittelbar) so apostrophiert, daß sie die Kontinuität des altisländischen Gemeinwesens sichern. Die Beweggründe und Einstellungen jeder Figur, ob männlich oder weiblich, in diesem Interesse zu handeln, stimmt im Grundsatz überein, wenn es auch im einzelnen von Mann und Frau unterschiedlich realisiert wird:

Die Männer sehen sich in aller Regel in der Verantwortung, ihren Loyalitätsvereinbarungen Rechnung zu tragen. Diese häufig konfliktreiche Ausgangslage, die für die Männer häufig die Überschneidung von Verpflichtungen für ihre genealogischen und sozialen - und darunter ganz wesentlich für ihre affinalen - Verwandten im sozialen Netzwerk bedeutet, führt zur Erfordernis, mehreren Parteien gleichermaßen gerecht zu werden. Da ein Kampf gegen nahe und nähere Verwandte als Tabubruch gilt, der nicht nur die Ehre (in diesem Falle) des Angreifers, sondern auch die seiner Angehörigen verletzt oder schmälert, bemühen sich die männlichen Akteure regelmäßig um

<sup>1</sup> In Anlehnung an G. W. Weber a. a. O., 1990, S. 451 und S. 455.

<sup>2</sup> S. o., Kapitel III, 5.

Deeskalation, auch wenn sie selten schon zu einem frühen Zeitpunkt (d. h. vor einer notwendigen Rache) erzielt werden kann.<sup>1</sup> Das charakteristische Loyalitätsproblem der Männer ist insofern regelmäßig dramatisch, als es, dem 'archaischen' Werte- und Normensystem der *Isländersagas* zufolge, primär die mittelbaren vertraglichen, mithin die sozialen Vereinbarungen zu beachten gilt, und als die Verpflichtungen, die mit den unmittelbaren und engeren genealogischen Beziehungen einhergehen, entsprechend nachgeordnet werden müssen.

Aus dieser Konstellation resultieren die typischen Schwäger-Rache-Probleme in heroisch stilisierten Kontexten.<sup>2</sup> Der Konflikt - für die Männer - spitzt sich dadurch noch weiter zu, daß die Frau als Repräsentantin ihrer Abstammungsgruppe von ihren Verschwägerten stereotyp die Verfolgung der Interessen ihrer genealogischen Verwandten uneingeschränkt und beharrlich einfordert.

Diese ideelle-ethische und zugleich pragmatisch-normative Orientierung jedes Mitgliedes der Gesellschaft der *Íslendingasögur* führt dazu, daß die Existenz der einzelnen Lineages gesichert, der Schutz für deren Angehörige gewährleistet und in der Konsequenz außerdem der kollektive gesellschaftliche Verhaltenskodex, mithin die Traditionen, garantiert werden können. Erst das zusammen ermöglicht - im Sinne 'archaischer' sozialer Rationalität, die segmentäre Gesellschaften sowie das Saga-Sozialsystem bestimmt - den Fortbestand der betreffenden Gesellschaft mit ihren ideellen und materiellen Schwerpunkten.

In bezug auf die hier zentrale Frage nach der Form der Interaktion von Frau und Mann in den *Isländersagas* stellt sich nach dieser Diskussion zuletzt also die Erkenntnis ein, daß die Sagas, insbesondere und gerade auch in der gesellschaftlichen Krise, die Idee der im weiteren, durchaus im umfassenden Sinne 'balancierten Relation' und 'balancierten Interaktion' der Geschlechter in der Gesellschaft ins Bild setzen.<sup>3</sup> Dadurch kann die in der Gattung deutlich bestimmende, oder jedenfalls immer wieder angestrebte soziale Balance und gesellschaftliche Kontinuität fortbestehen.

<sup>1</sup> Dazu ist noch einmal das Beispiel von Bjarni Brodd-Helgason und seinem Mutterbruder Geitir zu nennen, s. o., Kapitel V, 2c.

<sup>2</sup> Dabei ist wieder an das *Hildebrandslied* zu denken, s. o., Kapitel I, 1, und im Vorigen (Kapitel V, 2c).

<sup>3</sup> Diese Auffassung weist, vergleicht man sie mit anderen, bereits besprochenen in der Nordistik, in Richtung einer gleichsam 'potenzierten komplemetären Interaktion' von Frau und Mann.

#### d. Die Hauptfigur Þuríðr und Geirmundr

\* Die gesellschaftliche Konstellation um Þuríðr und Geirmundr: -> Die Illoyalität des Mannes, die Scheidung der Frau und der Einlenkungsversuch des Mannes, -> Das männliche Interesse an der ehelichen Garantin patrilinearere und 'kollektive' Kontinuität \* Der symbolische Aussagegehalt weiblicher Aktivitäten: -> Þuríðrs Rückgabe des Kindes, Übernahme des Schwertes und Bekanntgabe der Trennung, -> Der Motivkomplex 'Kindes-Aussetzung' und die Rolle der Frau als Signal des 'Geburts-Widerrufes' oder der 'Ehekontrakt-Rückgabe', -> Resümierendes zur Funktion der Geburt und Tötung von Kindern im vorstaatlichen Kontext und in der Episode um Gróa, -> Der Motivkomplex 'Schwert-Übernahme' als Signal der 'Kontrakt-Aufkündigung' und der 'Allianz-Durchtrennung' \* Die komplexe Symbolik der Aussetzung oder Tötung des Kindes: -> Zusammenfassung sozialer Konsequenzen im "Sagauniversum", -> Vertiefung der Variante 'latenter Matrilinearität' am Beispiel der *Gísla saga* \* Fazit: Die 'latente Matrilinearität' als charakteristischer gesellschaftlicher Mechanismus und als 'archaisches Substrat'

#### \* Die gesellschaftliche Konstellation um Þuríðr und Geirmundr:

-> Die Illoyalität des Mannes, die Scheidung der Frau und der Einlenkungsversuch des Mannes

Als Óláfr pái Höskuldsson auf einer Handelsreise in Norwegen seine Rückkehr nach Island vorbereitet, schließt sich ihm ein Gefolgsmann von Hákon jarl Sigurðarson an, Geirmundr gnýr, als dessen Attribut das Schwert *Fótbítr* genannt wird. Obwohl Óláfr Vorbehalte hat, kann er keinerlei Anschuldigungen gegen den Mann erheben und ihn mithin, will er die Gebote der Gastfreundschaft nicht verletzen,<sup>1</sup> nicht abweisen. Auf Island geschieht dann, was Óláfr, denkt man an eine Stereotypie der *Isländersagas*, mit einiger Wahrscheinlichkeit befürchten mußte: Geirmundr wünscht Þuríðr Óláfsdóttir zu heiraten.<sup>2</sup> Eine Situation, die an die im ersten Teil der *Heiðarvíga saga* agierenden und aus Norwegen stammenden sogenannten "Berserker" Halli und Leiknir erinnert und an ihre - letztlich vereitelten - Absichten, in den Clan des mächtigen Goden Styrr einzuheiraten. Im Grundsatz würde die Einheirat eines sozial potenten Einwanderers in eine mächtige isländische Lineage eine stabile soziale Beziehung stiften und könnte dessen Einbindung in die isländischen Konstellationen leisten. Wesentlich ist dabei, daß die aus der Ehe hervorgehenden Kinder für den vormaligen 'Fremden' eine erste genealogische, damit dauerhafte und auch sozio-politische Verankerung im Sozialsystem der *Isländersagas* bedeuteten.<sup>3</sup> In der *Laxdæla saga* erteilt Óláfr pái, der bereits zu Beginn seiner Bekanntschaft mit Geirmundr diesen Mann kritisch und tendenziell negativ beurteilt hat, der Werbung des Norwegers eine Absage. Zum einen wird die Verbindung mit dem zwar reichen, aber in Norwegen offenbar kaum sozial verankerten Mann für den mächtigen Óláfr pái wenig attraktiv sein, und zum anderen dürfte Óláfr - ich weise noch einmal auf die oben analysierten Darstellungen der *Gísla saga* hin - andere Allianzpläne haben. Nach der vom potentiellen Brautgeber Óláfr abgewiesenen Werbung

<sup>1</sup> S. o., Kapitel IV, 2 (zum Gastrecht, mit weiteren Hinweisen).

<sup>2</sup> Vgl. *Laxdæla saga* a. a. O., Kap. 29, S. 77 ff.

<sup>3</sup> S. o., Kapitel V, 2b, zur Analyse der *Gísla saga* in bezug auf die Allianzen eingewanderter Norweger in Island.



wendet sich Geirmundr an Þuríðrs Mutter Þorgerðr.<sup>1</sup> Er macht ihr Geschenke und erbittet von ihr die Befürwortung seiner Eheschließung mit Þuríðr. Die Intervention Þorgerðrs - in der Position als Ehefrau und Mutter - führt danach zu einem für Geirmundr positiven Ergebnis, Óláfr nimmt die Allianz in Kauf, und Þorgerðr zeigt sich zufrieden mit dem Erfolg ihres Engagements. Hier sind also von weiblicher Seite männliche sozio-politische Strategien beeinflusst worden.

Þorgerðrs positive Einstellung gegenüber Geirmundr dürfte nicht zuletzt durch seine Ausstattung bestimmt sein, die anscheinend Signalwirkung hat.<sup>2</sup> Vormalig präsentierte sich Óláfr pái bei seiner Werbung um Þorgerðr erstklassig und herrschaftlich gekleidet, und nun trägt Geirmundr bei der Þorgerðr unterbreiteten Werbung um Þuríðr einen wertvollen Mantel.<sup>3</sup> Damals bezeichnete Þorgerðr ihren künftigen Ehemann Óláfr - gegenüber ihrem Vater herausfordernd - als 'Sohn einer Magd' ("*ambáttarson*"),<sup>4</sup> bis sie beim Zusammentreffen und im Gespräch mit dem Interessenten dessen idealtypischen und quasi-aristokratischen Habitus erkennen konnte. Bei der aktuellen Werbung Geirmundrs um ihre Tochter scheint Þorgerðr auf diese Erfahrung zurückzugreifen,<sup>5</sup> aber daraus ergibt sich hier eine gleichsam verzerrte Sicht, denn eindeutige Parallelen lassen sich nicht ziehen. Tatsächlich hat die Kleidung im Sozialsystem der *Isländersagas* großes Gewicht, aber sie stellt ein doppeldeutiges Symbol dar. Auf der einen Seite signalisiert die Bekleidung, daß der oder die Betreffende - zumindest einen gewissen ökonomischen - Status besitzt, aber auf der anderen Seite kann die Kleidung auch täuschen. Þorgerðr jedoch nimmt Geirmundrs Auftreten offenbar als positives Signal auf, ohne aber hinter die Fassade sehen zu können oder die Möglichkeit eines Fehlurteils zu kalkulieren. Die Frau schätzt den gutgekleideten und damit als gutaussehend geltenden Mann, ähnlich wie ehemals Óláfr pái, und durch die Erfahrung vermeintlich bestätigt, zugleich als sozial potent und kompetent ein.<sup>6</sup>

So wird die Ehe zwischen Þuríðr und Geirmundr letztlich geschlossen und die Eheleute leben matriloal am Hof Óláfrs, d. h. bei der Abstammungsgruppe der Frau, doch sie kommen, wie aufgrund der vorausgehenden Problematik zu erwarten war, nicht gut miteinander aus.<sup>7</sup> Nach drei Ehejahren erklärt Geirmundr, daß er Island verlassen werde, während seine Ehefrau Þuríðr und seine Tochter Gróa bei Óláfr bleiben sollen. Diese Konstellation hat, wie mir scheint, Zeichencharakter: Sie symbolisiert eine 'Rückgabe' der Ehefrau als Tochter an den Schwiegervater und damit eine Lösung der Allianz. Allerdings

<sup>1</sup> Vgl. *Laxdøda saga* a. a. O., Kap. 29, S. 79 f.; vgl. *Die Geschichte von den Leuten aus dem Lachswassertal* a. a. O., Kap. 29, S. 94 f.

<sup>2</sup> Vgl. *Laxdøda saga* a. a. O., Kap. 29, S. 77 ff., bes. S. 79; vgl. *Die Geschichte von den Leuten aus dem Lachswassertal* a. a. O., Kap. 29, S. 92 ff., bes. S. 94.

<sup>3</sup> Vgl. *Laxdøda saga* a. a. O., Kap. 23, bes. S. 65; vgl. *Die Geschichte von den Leuten aus dem Lachswassertal* a. a. O., Kap. 23, S. 79 f.

<sup>4</sup> *Laxdøda saga* a. a. O., Kap. 23, S. 63; vgl. *Die Geschichte von den Leuten aus dem Lachswassertal* a. a. O., Kap. 23, S. 79.

<sup>5</sup> Vgl. Kapitel V, 3.

<sup>6</sup> Der aristokratischen-'höfischen' Idee gemäß fallen Kleidung, Schönheit und Sozialstatus ineins, sie repräsentieren einander und verweisen aufeinander.

<sup>7</sup> Vgl. *Laxdøda saga* a. a. O., Kap. 30, S. 80 ff.; vgl. *Die Geschichte von den Leuten aus dem Lachswassertal* a. a. O., Kap. 30, S. 95 ff.

bestehen weder rechtsgültige Gründe für diese Maßnahme, noch wird seitens des Mannes irgend eine Begründung geliefert, und auch die Aus- oder Rückzahlung von Vermögen ist nicht beabsichtigt. Statt dessen versucht Geirmundr, sich der Solidarbeziehung gewissermaßen möglichst unauffällig, ohne Erklärungen und ohne (materielle) Verluste zu entziehen. Óláfr zeigt sich trotz - oder möglicherweise gerade wegen - dieser Kompromittierung konziliant, während Þuríðr und Þorgerðr mit Empörung reagieren. Der Schwiegervater stellt Geirmundr für die Abreise ein voll ausgerüstetes Schiff zur Verfügung und erklärt außerdem seine Bereitschaft, Gróa (d. h. seine "Enkelin") als Ziehkind aufzunehmen. Die beiden Frauen, die durch Geirmundrs Arroganz aufgebracht sind und Óláfr zur Vergeltung von dessen Fehlverhalten auffordern, erhalten jedoch keinerlei Unterstützung von Óláfr.

Für die Frauen stellt die von Geirmundr quasi diskret und dabei de facto initiierte Allianzlösung, die ohne eine öffentliche Begründung und Bekanntmachung veranlaßt wird, eine Verletzung des guten Rufs dar. Allein die Absicht des - reichen - Norwegers Geirmundr, die Solidarbeziehung mit einer der mächtigsten und angesehensten isländischen Gruppen zu lösen, stellt für die mütterlicherseits von Kveldúlf Skallagrímsson und väterlicherseits von Auðr djúpúðga abstammende Isländerin Þuríðr und ihre Angehörigen eine beträchtliche Beleidigung dar. Der Affront gegen die beiden traditionsreichen Clans ist umso unerfreulicher, als Geirmundr den Rückzug aus der Allianz indirekt und inoffiziell und in perfider Manier antritt. Bemühte sich Geirmundr, die Scheidung einzuleiten - was allerdings im Blick auf die soziale Rationalität der *Isländersagas* nicht problemlos sein würde, da aus der Ehe eine Tochter hervorgegangen ist, mit deren Geburt sich die Allianz stabilisiert hat, da sie mit beiden Seiten genealogisch verwandt ist -, könnte Þuríðrs Vater als ihr gesellschaftlicher Repräsentant von rechts wegen Anspruch auf das *gesamte* Vermögen der Eheleute erheben (man denke an Barðis oder aber Snorris Strategie für materielle Kompensation infolge des Normbruchs des Schwiegervaters Björn bzw. des 'sozialen Vaters' Börkr).<sup>1</sup>

Anstatt jedoch eine Kompensation der durch Geirmundr entstehenden Schädigung und Störung des Gleichgewichts anzustreben, irritiert Óláfrs Verhalten auf den ersten Blick, da er ganz im Gegenteil dem Schwiegersohn für seine Auslandsreise Unterstützung leistet. Óláfr zeigt sich dabei auch unbeeindruckt von den Beschwerden Þuríðrs und ihrer Mutter, die - folgerichtig von Óláfr als ihrem Rechtsvertreter - Maßnahmen gegen Geirmundr fordern. Óláfr lehnt die ihm auf dem Wege der weiblichen Kritik zugewiesene Verantwortung unter Hinweis auf die eigenmächtige und letztlich gegen Óláfrs Willen getroffene Entscheidung der Frauen für diese Ehe ab. Die Abreise Geirmundrs ist für Óláfr am Ende, obwohl das kollektive Ideal und Interesse verletzt wurden, wesentlich wünschenswerter als eine eskalierende Auseinandersetzung, wie sie beispielsweise die genannten, um Allianzen werbenden Berserker in der *Heiðarvíga saga* hervorrufen. Engagierte sich Óláfr in diesem sich abzeichnenden Konflikt, dann hintertrieb er, den die Saga charakterisiert als Mann des friedlichen Vergleichs, genauer: "*hann var um alla*

<sup>1</sup> S. o., Kapitel V, 2b und 2c.

*hluti samningarmaðr*",<sup>1</sup> als Erster offiziell und öffentlich den auch und gerade von Geirmundr nach außen hin bislang gewährten Vertrag, obwohl er doch dem Schwiegersohn Loyalität schuldet. Aktivitäten gegen Geirmundr fielen überdies in negativem Sinne auf Óláfr zurück, der in der isländischen Gesellschaft ungleich höhere Reputation genießt und für den Geirmundr mithin kein ebenbürtiger Gegner wäre. Geirmundr ist mithin offenbar kein gewichtiger, gleichwertiger Gegner und keine ernsthafte Bedrohung für Óláfr und seine Angehörigen. Er ist in der isländischen Gemeinschaft nicht verankert und hat kein Gewicht im sozialen Gefüge.<sup>2</sup> Geirmundr hat, wie im Erzählverlauf zweifelsfrei deutlich wird, über seine Eheallianz hinaus weder Verwandte noch Verbindungen, die nach seinem Tod etwa eingreifen würden. Schritte Óláfrs gegen den Schwiegersohn müßten demzufolge in gewisser Weise als eine Form von Machtmißbrauch und als Zeichen von Feigheit gedeutet werden.

Die Motivation Óláfrs, den unliebsamen Schwiegersohn für die Abreise auszustatten, kann wohl mit der Formel 'weg mit Schaden' auf den Punkt gebracht werden. Das Abtreten des Schwiegersohnes von der isländischen Bühne dürfte für Óláfr die beste, d. h. die ehrenvollste Lösung des schwelenden Konfliktes darstellen. Doch wie ist in diesem Zusammenhang zu bewerten, daß Geirmundr seine Tochter Gróa zurückläßt, deren Existenz allein grundsätzlich eine genealogisch befestigte Solidarbeziehung, hier also zwischen Geirmundr und Óláfr, signalisiert? Das Mädchen wird, im nach meiner Argumentation weitgehend patrilinearen Saga-Sozialsystem, ihrer Patrilineage zuzurechnen sein und als deren Kapital gelten dürfen. Was bedeutet mithin ihr Verbleib beim Muttervater Óláfr?

Grundsätzlich ist der Sinn der Heiratsnormen in agnatischen Sozialsysteme - erwiesenermaßen - der, daß die ehelich geborenen Kinder der Lineage des Vaters bzw. der Mutter zuzuordnen - also patrilinear oder matrilinear, je nach genealogischer Systematik der betreffenden Gesellschaft; im Saga-Sozialsystem geht es wohl in der Regel um die patrilineare Ordnung.<sup>3</sup> Die Regularien im weiteren Zusammenhang mit der Eheschließung stellen so letztlich weniger Heiratsnormen als Filiationsnormen dar, d. h. Regeln für die 'Verteilung' bzw. 'Zuordnung' von Kindern. Auch der ökonomische Transfer bei der Heirat ist, wie man heute weiß,<sup>4</sup> weder eine Art Kaufpreis für die Frau noch eine Heiratsnorm, sondern ebenfalls eine Filiationsnorm. Der Brautpreis wird für die Kinder gezahlt, die, hier bezogen auf patrilineare Gesellschaften, die Verwandtengruppe des Ehemannes von der Frau erwartet. Demnach gilt der Brautpreis als Kindpreis. Darüber hinaus gilt für den Fall einer Trennung auf der anderen Seite: "Der Brautpreis braucht nicht zurückgezahlt werden, wenn die Frau den Mann verläßt, sofern sie nur die Kinder geboren hat, die bei der Familie des Mannes bleiben".<sup>5</sup>

<sup>1</sup> *Laxdöda saga* a. a. O., Kap. 30, S. 81; vgl. *Die Geschichte von den Leuten aus dem Lachswassertal* a.a.O., Kap. 30, S. 95.

<sup>2</sup> Anders, möglicherweise als eine Art 'Gegenmodell', Gísli und Þorkell, s. o., Kapitel V, 2b.

<sup>3</sup> S. o., Kapitel III, 2 und 3c.

<sup>4</sup> S. o., Kapitel III, 3c, zum Brautpreis in segmentären Gesellschaften und zum Ehevertrag und Gütertausch im Saga-Sozialsystem.

<sup>5</sup> U. Wesel a. a. O., 1994, S. 99.

Denkt man nun wieder an Geirmundr zurück, so scheint er diese charakteristischen Prinzipien durch seine Pläne geradezu auf den Kopf zu stellen: Bei seiner - ohne jede Rücksprache vorab beschlossenen - Initiative für Aufbruch und Trennung beabsichtigt er keineswegs, Rück- oder Ausgleichszahlungen zu leisten. Er beläßt die von Þuríðr geborene Tochter bei der Abstammungsgruppe der Frau. Geirmundr plant damit, den matriloalen Wohnsitz zu verlassen<sup>1</sup> und seine Tochter Gróa folglich matrilinear bei seinem bisherigen Schwiegervater zu belassen.

Meiner Lesart zufolge bedeutet der Umstand, daß Geirmundr seine Tochter zurückläßt - ungeachtet der durch das Kind etablierten genealogischen und sozialen Bindung der Parteien Geirmundrs und Óláfrs -, daß ein 'Kapital' zurückbleibt, das im Regelfall der Patriline (des Mädchens) zugerechnet würde. In der Obhut ihrer Matriline könnte umgekehrt der Muttervater des Mädchens, also Óláfr, Gróa als junge Frau verheiraten, was mithin für Óláfr die Etablierung von Allianzen und den Transfer von Besitz, also letztlich, wenn auch erst mittelfristig, sozialen und ökonomischen Gewinn gewährleistete.<sup>2</sup>

-> Das männliche Interesse an der Garantin patrilinearer und 'kollektiver' Kontinuität

Insgesamt ist es im Blick auf die Episode um Þuríðr und Geirmundr indessen fraglich, ob sich die beiden Frauen, Mutter und Tochter, tatsächlich jenseits aller soziopolitischen Strategie für die Eheallianz mit Geirmundr entschieden. Dazu sollte in Rechnung gestellt werden, daß sich die stereotypen Äußerungen, die besagen, daß weibliches Verhalten in den seltensten Fällen durch planvolle Voraussicht bestimmt sei, wahrscheinlich regelmäßig als Redensarten erweisen.<sup>3</sup> Gemessen an der Rationalität der *Isländersagas* ist wohl davon auszugehen, daß eine solche Verbindung unter bestimmten Umständen für die weiblichen Beteiligten positive Konsequenzen haben kann. Wenn Geirmundr in idealtypischer Weise in der isländischen Gesellschaft integriert worden wäre - was aber Óláfr, der die Werbung ablehnte, offensichtlich von vornherein nicht erwartet hatte -, d. h. hätte sich der aus Norwegen stammende Mann selbständig einen Wohnsitz aufgebaut, einen guten Ruf in der isländischen Gesellschaft erworben und sukzessive ein mächtiges Geschlecht etabliert, wäre Þuríðr gleichsam zur Stammutter avanciert.<sup>4</sup> Tatsächlich gelingen die Ansiedlung und Eingliederung nicht, so daß auch die Frau den (in diesem Sinne möglicherweise) angestrebten Status nicht erreicht. Allerdings läßt sich bei der tatsächlichen Entwicklung umgekehrt nicht von der Hand weisen, daß sich für Þuríðr durchaus auch durch die gescheiterte Verbindung mit Geirmundr

<sup>1</sup> S. o., Kapitel III, 3c, zur Matriloalität.

<sup>2</sup> S. o., Kapitel IV, 2, zum 'sozialen Wert' heiratsfähiger Frauen.

<sup>3</sup> Dies bestätigt Kapitel V, 3.

<sup>4</sup> Geirmundr beabsichtigt vermutlich von vornherein und wohl durchaus planvoll, eine gutsituierte Isländerin zu heiraten, die potentiell Söhne zur Welt bringen kann. Die Konnotationen erinnern an ein soziales Regulativ bei den *Lele*; bei ihnen bestimmt der generell hohe 'soziale Wert' heiratsfähiger Frauen das Leben in der Gemeinschaft, denn: "Ein Mann kann ohne Frau keinen sozialen Status erhalten, keine Kinder kriegen und wäre damit ausgeschlossen von den wichtigsten Kultgruppen", so U. Wesel a. a. O., 1994, S. 96.

Möglichkeiten ergeben, sich gemäß den Traditionen zu bewähren und ihren sozialen 'Wert' für eine künftige statushöhere Wiederverheiratung - die später mit Guðmundr Sölmundarson zustande kommt - zu beweisen.<sup>1</sup> So heißt es gerade im Zusammenhang mit ihrer zweiten Heirat: "*Þuríðr var vitr kona ok skapstór ok skörungr mikill*".<sup>2</sup> Mit ihrem Verhalten gegenüber Geirmundr stellt sich Þuríðr in die Reihe ihrer durchaus heroisch agierenden weiblichen Vorfahren. Dabei wird eine Kontinuität des aktiven Eingreifens der Frau sinnfällig, das auf den Ausgleich für die Störung und die Wiederherstellung des Ansehens ihrer Abstammungsgruppe zielt.

Für Þuríðr ist die Situation nach Geirmundrs Angriff auf die Integrität ihrer Lineage und nach Óláfrs Entscheidung für Konzilianz im Interesse seiner Partei nicht akzeptabel, wenn sie ihren 'sozialen Wert', der aus ihrer Stellung als künftige Ehefrau und als mögliche Mutter (weiterer) Nachkommen resultiert, nicht einbüßen will.<sup>3</sup> Ihre Rache gegen Geirmundr weist sie, nachdem sie sich bereits als *Genetrix*, d. h. als 'biologisch potent' zugunsten des genealogischen und gesellschaftlichen Fortbestands bewährt hat, nunmehr als ebenso 'sozial potente' *Rächerin* für das Fortbestehen des gesellschaftlichen Normen- und Wertesystems zum Vorteil ihrer Lineage aus.

Indem Þuríðr an der idealtypischen weiblichen Rolle als Garantin der Wertvorstellungen des als 'archaisch' und patriarchal dargestellten Saga-Sozialsystems und der Unversehrtheit ihrer Lineage festhält und damit, wie ihre Ahninnen vor ihr, ihrer Aufgabe gerecht wird, bekräftigt sie für alle sichtbar ihren 'sozialen Wert', d. h. sie gilt als 'gute Partie' für eine neuerliche Heirat. Die Frau kann es sich, anders als die männlichen Mitglieder der Gesellschaft, nicht 'leisten' und in diesem Sinne nicht erlauben, einen sozialen Verwandten, hier also den Ehemann, der die heroische Integrität und die materiellen Ressourcen ihrer genealogischen Angehörigen schädigt, unbesehen und ohne weitere Konsequenzen ziehen zu lassen - und sei er in sozialer Hinsicht noch so unbedeutend. Geirmundr hat sich als unzuverlässiger Vertragspartner erwiesen, der dem Kontrakt beider Gruppen, befestigt durch die Ehe mit Þuríðr, anstelle von Hochachtung Geringschätzung entgegenbringt. Die Repräsentantin der somit geschädigten und in ihrer angestammten Ehre gekränkten Lineage ist damit zur Rache aufgerufen.<sup>4</sup> Entsprechend wird also Þuríðr, die Mutter einer Tochter, aktiv.

Im Grundsatz dürfte, vor dem Hintergrund der Charakteristika des Saga-Sozialsystems als segmentärer Gesellschaft,<sup>5</sup> der Sozialstatus der Mutter, die eine Tochter, aber keinen Sohn geboren hat, in diesem Beispiel tendenziell geringer sein als der, der ihr als Mutter eines Sohnes zuwüchse.<sup>6</sup> Die weibliche Einbindung (der Ehefrau und nunmehrigen Mutter) in die Lineage des Ehemannes dürfte also durch die Geburt einer Tochter weniger absolut sein, als

<sup>1</sup> Vgl. zur Ehe von Þuríðr und Guðmundr etwa Kapitel I, 2, und Kapitel V, 3.

<sup>2</sup> *Laxdöda saga* a. a. O., Kap. 31, S. 83; vgl. *Die Geschichte von den Leuten aus dem Lachswassertal* a. a. O., Kap. 31, S. 97: "Thurid war eine kluge Frau, hohen Sinnes und von überragendem Wesen".

<sup>3</sup> Dies gilt im anderen Fall etwa für Guðrún Bjarnardóttir, s. o., Kapitel III, 2b.

<sup>4</sup> Vgl. Kapitel V, 3; hier wird dies vertieft und zusammengefaßt.

<sup>5</sup> S. o., bes. Kapitel III, 3 und 5.

<sup>6</sup> Vgl. zu diesem Aspekt erneut K. E. Müller a. a. O., 1984, S. 218 f.; s. o., Kapitel III, 3c.

es durch die eines Sohnes der Fall wäre. Umgekehrt wächst aber der weiblichen Nachfahrin im "Sagauniversum" doch beträchtliche Bedeutung zu. Zunächst haben Töchter (und Frauen generell) in den gemäß den *Isländersagas* personell und ökonomisch problematischen isländischen Gegebenheiten großen Wert als Ressourcen für die Existenz, mithin als 'Kapital' ihrer jeweiligen Lineage und der Gesellschaft. Die weibliche Repräsentantin sichert als *Genetrix*, d. h. als "Produzentin von Produzenten",<sup>1</sup> die Reproduktion des Gemeinwesens. Vielfach wird die Frau als 'Medium' männlichen sozialen Handelns zugunsten gesellschaftlicher Kontinuität eingesetzt, als Objekt sozialen Transfers und dabei auch als Symbol, insbesondere bei männlichen Allianzvereinbarungen. Die Frau tritt aber auch als Akteurin auf, die aus eigenem Antrieb eingreift, um die tradierten isländischen Normen und Werte zu affirmieren und zu garantieren. In der Rolle als Rechtssubjekt fungiert sie im Saga-Sozialsystem vielfach als *Rächerin*.<sup>2</sup>

In dieser Funktion greift nun beispielsweise Þuríðr engagiert ein, um den Normbruch Geirmundrs und dessen Schädigung ihrer Lineage auszugleichen. Sie agiert gewissermaßen stellvertretend in einer im allgemeinen den Männern vorbehaltenen sozialen Rolle. Dabei entsteht der Eindruck, als verschaffe Óláfr seiner Tochter indirekt den Handlungsspielraum, als Repräsentantin und zum Vorteil ihrer Lineage gegen den Schädiger vorzugehen. Offenkundig geraten weder Vater noch Tochter in einen Interessenkonflikt - der eventuell zu erwarten sein könnte, wenn man an Óláfrs offizielle Weigerung denkt, für die 'Fehlentscheidung' der Frauen einzustehen -, da Óláfr außer Haus ist.<sup>3</sup> Ein Umstand, der - ähnlich wie die in der Regel nicht zu beeinflussenden (in Darstellungen der *Isländersagas* allerdings regelmäßig durch Zauberei zu steuernden) Windverhältnisse, die sich zugunsten Þuríðrs auswirken - als Zufall abgetan werden könnte,<sup>4</sup> wenn nicht die spätere 'gute Partie', d. h. die Wiederverheiratung Þuríðrs mit einem angesehenen und wohlhabenden Mann, indizierte,<sup>5</sup> daß hier ein von männlicher Seite absolut akzeptiertes weibliches Verhalten ins Bild gesetzt wird. Dabei liegt es jedoch speziell im Blick auf die vom Vater nicht vereitelte Maßnahme der Frau für das Publikum sicherlich auch nahe, sich an die zuletzt einvernehmliche Haltung von Schwiegervater Óláfr und Schwiegersohn Geirmundr zu erinnern. Beide sind in der Frage der Abreise Geirmundrs aus Island einig, so daß sie offenbar nicht (oder, wenn überhaupt, nur am Rande) mit Hindernisse bei der praktischen Umsetzung der Reisepläne rechnen. In ihrer Übereinstimmung scheinen die Männer nicht (oder nur bedingt) an die Möglichkeit zu denken, daß die Frau Maßnahmen ergreifen

<sup>1</sup> U. Wesel a. a. O., 1994, S. 97; ihn zitiere ich hier im Versuch, Geirmundrs Verhalten gegenüber Þuríðr zu erklären: U. Wesel erläutert, daß die schlechtere Situation von Frauen in agrarischen Gesellschaften bestimmt sei von der "Wichtigkeit ihres besonderen Produktes. Sie sind die Produzentinnen der Produzenten" (S. 97). Orientiert daran hätte Þuríðrs Situation als *Mutter* (wenn auch 'nur' einer Tochter) gut sein müssen. Doch: "Die Unterdrückung des Produzenten ist eben auch eine Möglichkeit, auf die Wichtigkeit seines Produkts zu reagieren" (S. 98).

<sup>2</sup> Vgl. zur Kontrastierung K. E. Müller a. a. O., 1984, S. 197 f.

<sup>3</sup> Vgl. dazu Kapitel II, 7c; auch in der *Heiðarvíga saga* erscheint ein wichtiger Mann, der Gode Illugi, erst nach dem *Heiðarvíg*, als alles bereits entschieden war.

<sup>4</sup> S. o., Kapitel V, 2, Exkurs, zu außersinnlichen, magischen Einflüssen und zur Einwirkung einer 'höheren Gerechtigkeit'.

<sup>5</sup> S. o., Kapitel I, 2, und vgl. Kapitel V, 3, zu Þuríðrs Wiederverheiratung und ihrer Rolle als Garantin der Kontinuität.

könnte - auch wenn der Einsatz Þuríðrs in der Saga unbedingt positiv gewertet wird. Hier zeichnet sich einmal mehr eine "epische Objektivität" der *Íslendingasögur* deutlich ab.<sup>1</sup>

\* Der symbolische Aussagegehalt weiblicher Aktivitäten:

-> Þuríðrs Rückgabe des Kindes, Übernahme des Schwertes und Bekanntgabe der Trennung

Þuríðr folgt Geirmundr, der mit seiner Mannschaft bereits in See gestochen war.<sup>2</sup> In einem Boot erreicht Þuríðr, mit der kleinen Tochter Gróa im Arm und in Begleitung zweier Männer, die nicht zuletzt sicherlich die Funktion von Zeugen haben, am frühen Morgen das wegen ungünstiger Windverhältnisse noch nahe der Küste verankerte Schiff.<sup>3</sup> Þuríðr findet die Männer an Deck schlafend vor. Demnach wähnt sich Geirmundr offenbar in Sicherheit - weil er, wie gesagt, mit Óláfr einig ist, aber obwohl er nach Meinung der Frauen durch arrogantes Verhalten eine Krise heraufbeschworen hat.<sup>4</sup> Diese Haltung erleichtert Þuríðr, ihrer Strategie für eine Kompensation zu folgen, um Geirmundrs Diffamierung, die er, jedenfalls nach ihrer Auffassung, provoziert hat, zu entgelten. Dazu plziert sie planvoll die gemeinsame Tochter Gróa auf Geirmundrs Schlafsack aus Fell, wo sie das Mädchen zurückläßt, und sie nimmt im Gegenzug Geirmundrs Schwert *Fótbíttr* an sich, um dann zu ihrem Boot zurückzukehren und die Rückreise anzutreten. Als Geirmundr schließlich durch Gróas Weinen erwacht, muß er verblüfft die Anwesenheit des Kindes und bestürzt das Fehlen seines Schwertes konstatieren, und zuletzt zeigt sich, daß auch das Beiboot, in dem die Verfolgung aufgenommen werden soll, undicht ist; auch das, also die Beschädigung des Bootes, hat Þuríðr zuvor in kluger und gleichsam kriegslistiger Voraussicht veranlaßt.

Geirmundr befindet sich folglich in der von Þuríðr lancierten Situation, ohne unmittelbaren Handlungsspielraum zu haben. Damit bleibt ihm keine andere Wahl, als sich verbal an Þuríðr zu wenden, um die Rückgabe seines Schwertes und gleichzeitig die Rücknahme der gemeinsamen Tochter zu erbitten. Als Gegenleistung bietet er an, jede erwünschte Geldsumme zu zahlen. An der Stelle wird deutlich, was eingangs bereits angedeutet worden ist, daß Geirmundr materielle Ressourcen besitzt, selbst wenn ein ökonomischer oder aber personeller Hintergrund nicht ausgeführt wird. Auch auf eine etwaige erotische Attraktion der Partner geht die Saga nicht ein. Dennoch versteht sich im Sinne der Rationalität der *Isländersagas*, daß Bindungen gänzlich ohne Finanzmittel (oder Verbindungen und vereinzelt auch Anziehungen) nicht möglich sind, auch wenn diese Aspekte in den Erzählungen nicht unbedingt und eher selten dargelegt werden. Auch hier ist wieder auf die "epische Objektivität"

<sup>1</sup> S. o., etwa Kapitel V, 2, Exkurs, Kapitel III, 4a und Kapitel IV, 1.

<sup>2</sup> Vgl. *Laxdæla saga* a. a. O., Kap. 30, S. 81 ff.; vgl. *Die Geschichte von den Leuten aus dem Lachswassertal* a. a. O., Kap. 30, S. 95 ff.

<sup>3</sup> Die Zeit des Sonnenaufgangs erscheint in den *Isländersagas* als die beste und dabei typische Zeit für Angriffe.

<sup>4</sup> Ähnlich habe ich etwa die Haltung des Goden Styrr kurz vor seiner Erschlagung in der *Heiðarvíga saga* beurteilt, s. o., Kapitel II, 2.

hinzuweisen. Geirmundrs Angebot einer Geldzahlung ist indessen für alle Beteiligten ehrenrührig. Der Versuch, Solidarität zu erkaufen und damit also durch Korruption zu erlangen, gilt als anstößig. Er entlarvt, daß die Person, die einen solchen Vorstoß unternimmt, demnach keine Allianzpartner hat, die für sie eintreten, d. h. sie zu Lebzeiten unterstützen oder aber nach ihrem Tod rächen könnten. Wer umgekehrt auf das Angebot einginge, ließe sich bestechen und stellte die eigene Integrität in Frage.<sup>1</sup> Þuríðr reagiert auf die Offensive ihres 'Noch-Ehemannes' in einer Weise, die nahelegt, daß die Frau - anders als Geirmundr - mit dem ethischen Kodex des Saga-Sozialsystems nicht nur bestens vertraut ist, sondern diesen zugleich anzuwenden versteht. Ihre Reaktion auf Geirmundrs Bestechungsversuch - der durchaus den Charakter einer neuerlichen Beleidigung Þuríðrs hat, da allein die Annahme, sie könnte sich korrumpieren oder auszahlen lassen, statt sich zu rächen, eine Diffamierung bedeutet - stellt eine Bewertung bzw. Abwertung des Mannes durch die Frau dar. Es hat hier den Anschein, als beantworte ein (zumindest in dieser Krise) deutlich weniger cleverer Mann die letztlich rhetorische Frage Þuríðrs mit (in diesem Zusammenhang nur) plumper Ernsthaftigkeit. Dabei führt sie den Mann vor, d. h. sie gibt ihm der Lächerlichkeit preis und läßt ihm keine Wahl: Auf ihre Nachfrage, ob sich Geirmundr tatsächlich dazu hinreißen lassen will, bei seinem Bestechungsversuch zu bleiben, statt Maßnahmen zu ergreifen, die einem Mann mit Ansehen angemessen wären, um sein Ehrdefizit auszugleichen, und ob er lieber Geld zahle, als das Schwert zu verlieren ("*Þykki þér betra en eigi at ná sverðinu?*"<sup>2</sup>), antwortet Geirmundr: "*Mikit fé læt ek annat, áðr mér þykkir betra at missa sverðsins*".<sup>3</sup> Þuríðr veranlaßt damit Geirmundr, öffentlich zu erklären, daß der Verlust seines Schwertes - zumal es hier von der Frau entwendet worden ist - die größte Schmähung für ihn bedeutet. Das dürfte wohl, nicht zuletzt in der hier zentralen weiblichen Sicht, die Beeinträchtigungen der Abstammungsgruppe Þuríðrs zu einem Teil ausgleichen. Zuletzt holt Þuríðr gewissermaßen zum - nach ihren Möglichkeiten - 'vernichtenden' Schlag aus. Sie erklärt dem Mann, der sich wenig vorbildlich zeigt, da er über die Frage seiner Ehre mit materiellen Argumenten verbal zu verhandeln versucht: "*Þá skaltu aldri fá þat; hefir þér mart ódregiliga farit til vár; mun nú skilja með okkr*".<sup>4</sup> Þuríðr betont hier also explizit die - sie einschließende - gemeinschaftliche Schädigung ihrer Verwandten ("*vár*") durch Geirmundr, und sie erklärt im Namen ihrer Angehörigen die Trennung von Geirmundr ("*skilja með okkr*"). Mit dieser Formulierung scheint mir, im Sinne meiner

<sup>1</sup> Vgl. *Bandamanna saga*. In: *Grettis saga Ásmundarsonar, Bandamanna saga, Odds þátr Ófeigssonar*, hg. v. G. Jónsson. ÍF 7, Reykjavík 1936, S. 291-363; vgl. *Die Geschichte vom durchtriebenen Ofeig*. In: *Fünf Geschichten aus dem westlichen Nordland*, hg. v. F. Niedner, übertr. v. W. H. Vogt, F. Fischer. Thule 10, Jena 1914, S. 265-304; diese Saga macht - repräsentativ für die *Isländersagas* - die Norm deutlich, wonach Bestechungen als verwerflich gelten.

<sup>2</sup> *Laxdøða saga* a. a. O., Kap. 30, S. 82; vgl. *Die Geschichte von den Leuten aus dem Lachswassertal* a. a. O., Kap. 30, S. 96: "Würdest du dich lieber dazu verstehen, als das Schwert hingeben?"

<sup>3</sup> *Laxdøða saga* a. a. O., Kap. 30, S. 82; vgl. *Die Geschichte von den Leuten aus dem Lachswassertal* a. a. O., Kap. 30, S. 96: "Viel andres Gut noch würde ich opfern, ehe ich mich entschließen könnte, das Schwert zu missen".

<sup>4</sup> *Laxdøða saga* a. a. O., Kap. 30, S. 82; vgl. *Die Geschichte von den Leuten aus dem Lachswassertal* a. a. O., Kap. 30, S. 96: "Dann sollst du es niemals wieder bekommen; du hast dich in vielem nicht ehrenhaft gegen mich gehalten; so soll es nun zwischen uns zuende sein". Hier muß auf ein Problem - bzw. einen Fehler - bei der Übersetzung hingewiesen werden: Tatsächlich betont Þuríðr Geirmundrs Schädigung "gegenüber uns", "*til vár*", also nicht oder nicht allein "gegen mich".



Argumentation und vor dem Hintergrund der Folgen dieser Szene, Þuríðr gleichsam auf die 'Maximallösung' des Konfliktes zu zielen, indem sie als Repräsentantin der Gruppe ihrer Angehörigen spricht. Möglicherweise aber spricht sie lediglich von sich und ihrer Tochter, was als 'Minimallösung' der Krise zu bezeichnen wäre. Beide Ergebnisse sind im Prinzip plausibel, womit wieder ein deutliches Beispiel für die "epische Objektivität" benannt wäre.

Geirmundrs letzte Mittel der Wahl im Versuch, den für ihn dramatischen Ablauf anzuhalten oder umzukehren und sein Schwert und mit ihm, symbolisch, seine soziale Potenz wiederzuerlangen, sind eine indirekte Drohung, die insofern leer ist, als der demontierte Geirmundr sie nicht umsetzen kann, und in letzter Konsequenz der Fluch über das Schwert: Als Þuríðr auf Geirmundrs Warnung - "(e)kki happ mun þér í verða at hafa með þér sverðit"<sup>1</sup> - gelassen reagiert und erklärt, sie werde das 'Risiko' eingehen, spricht Geirmundr schließlich explizit und offiziell den Fluch über sein Schwert *Fótbitr* aus: "*Þat læt ek þá um mælt, (...) at þetta sverð verði þeim manni at bana í yðvarri ætt, er mestr er skaði at, ok óskapligast komi við*".<sup>2</sup> Wenig später kommen Geirmundr, seine Tochter Gróa und seine Schiffsbesatzung durch Ertrinken ums Leben. Þuríðr, die Ehefrau und Mutter, rückt, wie man meinen könnte - da sie die Ereignisse provoziert hat, die insbesondere zu männlichem Sterben führen -, latent ins Bild einer Verderberin des Mannes.

Es irritiert in diesem Zusammenhang allerdings, daß der Fluch des schmachlich gescheiterten Ehemannes im weiteren Verlauf doch wirksam ist. Das wirft die Frage auf, ob nicht in dem Verhalten Þuríðrs hinsichtlich ihrer Tochter ein Makel gesehen werden konnte, zumal aus der Saga nicht ausdrücklich hervorgeht, was die Beweggründe Þuríðrs für ihr Handeln in bezug auf Gróa waren, das zumindest der Auffassung ihres Vaters nicht entsprach (der das Mädchen in seine Obhut genommen hatte). Die Frage ist, ob hier nicht zwangsläufig die Assoziation mit dem Thema Kindes-Aussetzung, legal und illegal, legitim und illegitim, angesprochen wird, das zu vertiefen ist. Dabei wird im Folgenden zu diskutieren sein, ob die Aussetzung eines Kindes dann als nicht mehr zulässig gilt, wenn es bereits als Mitglied in die Gesellschaft aufgenommen worden ist. Um zunächst zu Geirmundr zurückzukehren, sterben nach ihm also umgekehrt auch heroisch stilisierte Männer, nachdem das Schwert durch Þuríðr in ihren Clan gekommen war: Das mit dem magisch-negativen Bann belegte Schwert *Fótbitr* verursacht bekanntlich den Tod von Kjartan, Þuríðrs Bruder, und von ihrem Verwandten Bolli.<sup>3</sup> In den *Isländersagas* werden Zauberei und Verfluchung stereotyp als rationalisierende Begründungen für die Störung des sozialen Gleichgewichtes und, in der Folge, für das meist tödliche Scheitern von

<sup>1</sup> *Laxdøða saga* a. a. O., Kap. 30, S. 82; vgl. *Die Geschichte von den Leuten aus dem Lachswassertal* a.a.O., Kap. 30, S. 96 f.: "'Kein Glück wird es dir bringen, wenn du das Schwert mit dir nimmst.' Sie sagte, sie wolle es drauf ankommen lassen".

<sup>2</sup> *Laxdøða saga* a. a. O., Kap. 30, S. 82; vgl. *Die Geschichte von den Leuten aus dem Lachswassertal* a.a.O., Kap. 30, S. 97: "'So möge es ausgesprochen sein,' sagte Geirmund, 'daß dieses Schwert dem Manne in eurer Familie das Leben nehmen soll, dessen Tod für euch der schwerste Verlust ist und euch am tiefsten trifft'".

<sup>3</sup> Vgl. *Laxdøða saga* a. a. O., Kap. 49, S. 151 ff. (Kjartans Erschlagung) und Kap. 55, S. 165 ff. (Bollis Erschlagung); vgl. *Die Geschichte von den Leuten aus dem Lachswassertal* a. a. O., Kap. 49, S. 161 und Kap. 55, S. 174.

Heroen herangezogen bzw. ins Bild gesetzt.<sup>1</sup> Allerdings - und hier manifestiert sich ein weiterer Beleg für meine Argumentation - vermögen im Grundsatz Männer mit idealtypischen Potentialen trotz solcher Belastungen lange und heroisch durchzuhalten - und ebenso, trotz des Fluches, eine Frau (als *Genetrix* und *Rächerin*) wie Þuríðr.

Geirmundr ist jedenfalls, um zurückzulenken, von Þuríðr, deren Maßnahme als Repräsentantin ihrer Lineage und von ihrem Rechtsvertreter im Prinzip zumindest toleriert wird,<sup>2</sup> seiner sozialen Potenz beraubt und seiner affinalen Allianz enthoben worden. Den Prozeß der Trennung macht die Frau öffentlich. Sie setzt die Abgrenzung von Geirmundr und zugleich seine Ausgrenzung vor Zeugen aussagekräftig ins Bild, indem sie die ihre Kompensation und Scheidung zunächst symbolisch durchführt und zuletzt explizit benennt: Durch die Rückführung des gemeinsamen ehelichen Kindes und der Entwendung des Schwertes Geirmundrs setzt Þuríðr erst zeichenhaft und dann verbal ihre Ziele, d. h. die Lösung der Allianz und die Demontage Geirmundrs, um. Geirmundr kann anschließend weder die Rücknahme des Kindes durchsetzen, noch gelingt es ihm, Þuríðr zur Rückgabe des Schwertes zu bewegen. Er verliert die Allianz - die vermutlich durch Þuríðrs Rücknahme der Tochter neuerlich bekräftigt würde, was gerade nicht beabsichtigt ist -, und er versagt bei der Verfolgung des strikten heroischen Gebotes, das verlangt, die eigene Waffe - die als Attribut eines Mannes dessen Identität repräsentiert und als Sexuelsymbole auch dessen soziale Potenz<sup>3</sup> - zu hüten oder im gegebenen Fall unbedingt wiederzugewinnen.<sup>4</sup> Gleichwohl wirkt Geirmundrs Fluch - was also eine Verfehlung von Þuríðr beim Verfolgen ihrer 'Rache' nahezuliegen scheint - womit wir beim Thema 'Kindes-Aussetzung' sind.

-> Der Motivkomplex 'Kindes-Aussetzung' und die Rolle der Frau als Signal des 'Geburts-Widerrufes' oder der 'Ehekontrakt-Rückgabe'

Die Episode in der *Laxdæla saga*, die von der 'Rückgabe' - oder 'Aussetzung'? - des Kindes, initiiert durch die Frau, erzählt (worauf unten noch speziell

<sup>1</sup> S. o., Kapitel V, 2, Exkurs.

<sup>2</sup> Vgl. *Laxdæla saga* a. a. O., Kap. 30, S. 83; als Þuríðr nach Hjarðarholt zurückkehrt, kommentiert Óláfr die Ereignisse nicht weiter, was zumindest als stillschweigende Übereinkunft, im schlechtesten Fall als 'Inkaufnahme' des weiblichen Handelns, im besten Fall als Einverständnis damit gelten darf: "*Óláfr var ok þá heim kominn ok lét lítt yfir hennar tiltekju; en þó var kyrrt*"; er machte also "wenig Aufhebens von ihrem Vorgehen"; vgl. W. Baetke a. a. O., 1987, S. 363: "*láta (lét)*", "6. (...) l. lítit yfir e-m" - wenig Aufhebens von jdm. machen", und S. 110: "*en*" - die Konjunktion kann 'aber' oder 'und' bedeuten. (Anders - und in diesem Zusammenhang fehlerhaft - lautet die Übersetzung in *Die Geschichte von den Leuten aus dem Lachswassertal* a. a. O., Kap. 30, S. 97: "Auch Olaf war unterdessen nach Hause gekommen und zeigte sich wenig zufrieden mit dem, was sie getan hatte, aber es geschah nichts weiter".)

<sup>3</sup> Vgl. H. Kress a. a. O., 1992, S. 213: "Den norrøne litteraturen er meget opptatt av sverd, hvordan en får dem, og hvordan en kan beholde dem. Å ha et godt sverd er det samme som å ha makt. Ofte er sverdene personifisert og de har navn, som oftest mannlige. Men mennene kan aldri sikre seg mot kvinner som vil ta sverdene fra dem, for dermed å eliminere den mannlige makten eller få den for seg selv".

<sup>4</sup> S. o., Kapitel II, 5a; vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 15, S. 260 ff. und Kap. 23, S. 280: Þórarinn betont hier, daß die Erschlagung mit der eigenen Waffe eine besondere Schande darstelle; vgl. *Brennu-Njáls saga* a. a. O., Kap. 77, S. 187, wo Gunnarr in seinem 'letzten Kampf' einen Gegner mit dessen eigenem Pfeil tötet.

eingegangen wird), die Übernahme des Schwertes beinhaltet und danach den Tod von Tochter und Ehemann der Frau thematisiert, zeigt auch die für die beteiligten Parteien möglicherweise nachteiligen und gefährlichen Konsequenzen, die aus sozialen Allianzen resultieren können. Dabei stellt in einer Reihe von Saga-Szenarien die Aussetzung und/oder Tötung des aus einer problematischen Ehe hervorgegangenen Kindes einen Versuch dar, die Solidarbeziehung zu lösen und mithin die Entbindung von Verpflichtungen zu erreichen.

Die soziaethnologische Forschung erläutert dazu, daß Aussetzungen oder Tötungen von Kindern durchaus gängige Verfahren in segmentären Gesellschaften darstellen. "Die bei Naturvölkern so häufigen Abtreibungen und Kindestötungen kurz nach der Geburt (konnten) aus ökonomischen (Nahrungsmangel, Arbeitsüberlastung der Mutter), sozialen (Inzest, Vergewaltigung, Ehebruch) oder lediglich Bequemlichkeitsgründen geschehen".<sup>1</sup> Das Entfernen von Föten oder das Aussetzen von Neugeborenen bedeutet in vorstaatlichen Gesellschaften offensichtlich den Abzug des Lebewesens aus dem Gemeinwesen, noch *bevor* es in diese menschliche Gesellschaft eingegliedert worden ist. Ein nach der Geburt ausgesetztes (und ungleich deutlicher ein noch ungeborenes) Wesen bleibt im Sinne dieses Verständnisses ohne Namen, es bleibt damit außerhalb des sozialen Raumes und mithin außerhalb des Rechts. Damit handelt es sich bei diesen Vorgehensweisen in den betreffenden Gemeinschaften um von Rechts wegen *nicht* zu verfolgende Maßnahmen.

Als wichtigste Motivationen für die Aussetzung von Kindern in den *Isländersagas* fallen "Bequemlichkeitsgründe" weg, die in der sozialen Rationalität der Sagas vergleichsweise unmotiviert erschienen, während vielmehr ökonomische und soziale Gründe von zentralem Interesse sind. Im weiteren skizziere ich einige Beispiele dazu aus dem Korpus der *Íslendingasögur*:

In der *Gunnlaugs saga ormstungu* instruiert der Gode Þorsteinn Egilsson vor seinem Aufbruch zum *þing* seine hochschwangere Ehefrau Jófríðr Gunnarsdóttir, sie solle die Aussetzung des zu diesem Zeitpunkt noch ungeborenen Kindes veranlassen, falls ein Mädchen zur Welt käme; sollte sie einen Jungen gebären, dürfe sie ihn aber großziehen.<sup>2</sup> Trotz der Einwände der Frau bleibt Þorsteinn jedoch bei seiner Forderung. Jófríðr argumentiert, daß Kindes-Aussetzungen bei armen Leute gängig und verständlich seien - aus ökonomischen Gründen also -, daß jedoch eine solche Entscheidung im Falle eines wohlhabenden Goden wie Þorsteinn als anstößig und unehrenhaft gelten müsse. Die Saga liefert vorab selbst eine Information und Erklärung in diesem Sinne: "*Ok þat var þá siðvandi nökkurr, er land var allt alheiðit, at þeir menn, er félitlir váru, en stóð ómegð mjök til handa, létu út bera börn sín, ok þótti þó illa*

<sup>1</sup> K. E. Müller a. a. O., 1984, S. 92 f.

<sup>2</sup> Vgl. *Gunnlaugs saga ormstungu*. In: Borgfirðinga sögur, hg. v. S. Nordal, G. Jónsson. ÍF 3, Reykjavík 1938, S. 49-107, hier Kap. 3, S. 55 f.; vgl. *Die Geschichte von Gunnlaug Schlängenzunge*. In: Vier Skaldengeschichten, hg. und übertr. v. F. Niedner. Thule 9, Jena 1914, S. 23-64, hier Kap. 3, S. 28 f.

*gört ávallt*".<sup>1</sup> Nach der Geburt einer Tochter beauftragt Jófríðr dann (aus eigener Initiative) den Schafhirten, das Neugeborene zu Jófríðrs Schwägerin, d. h. zu Þorsteinns Schwester, Þorgerðr Egilsdóttir, der Ehefrau von Óláfr pái, nach Hjarðarholt zu bringen. Nach sechs Jahren teilt Þorgerðr ihrem Bruder Þorsteinn schließlich mit, daß das hübsche Mädchen, Helga in fagra, seine Tochter sei. Der Gode akzeptiert das Mädchen mit Freude als seine Tochter, äußert sich selbstkritisch (ich ergänze: jetzt, da das Kind von anderer Seite bereits aufgezogen worden und damit eine wirtschaftliche Belastung Þorsteinns bisher ausgeblieben ist) über seine frühere, nun angeblich unüberlegte Anordnung und nimmt Helga bei sich auf.<sup>2</sup>

Auch in der *Finnboga saga* verlangt Ásbjörn (dettiáss) Gunnbjarnarson vor seiner Abreise zum *þing* von seiner schwangeren Ehefrau Þorgerðr die Aussetzung des in Kürze zur Welt kommenden gemeinsamen Kindes, das er - in diesem Falle, wie sich zeigen wird, aus sozialen Gründen - nicht aufziehen werde.<sup>3</sup> Þorgerðr, die Schwester des Goden Þorgeirr (Ljósvetningagoði) Þorkelsson - die von der Saga charakterisiert wird: "*Hon var kvenna vænst ok skörungr mikill*"<sup>4</sup> - lehnt diese Forderung zunächst ab und hält eine ökonomische Argumentation, die dem vorstehenden Beispiel ähnelt, dagegen: "*Hon sagði, at hann mundi þat eigi gera, - 'svá vitr ok ríkr sem þú ert, því at þetta væri it óheyriligsta bragð, þó at fátækr maðr gerði, en nú allra helzt, er yðr skortir ekki góz*".<sup>5</sup> Ásbjörn jedoch bleibt bei seiner Entscheidung und erklärt seine sozialen Beweggründe: "*Þat var mér þá í hug, er þu fekkst í hendr Skíða austmanni Þórnýju, dóttur okkra, utan mína vitand, at ek skyldi eigi fleiri börn upp ala til þess, at þú gæfir í brott fyrir utan minn vilja*".<sup>6</sup> Ásbjörn bezieht sich hier also auf ein früheres, einmächtiges Handeln seiner Ehefrau im Zusammenhang mit der gemeinsamen Tochter Þórný, das seiner Partei sehr schadete. Dabei hatte Þorgerðr, trotz Ásbjörns ausdrücklicher Ablehnung der Werbung des (wenn auch angesehenen und wohlhabenden) Norwegers, zugestimmt, daß dieser Mann die Tochter Þórný entführt, also quasi raubt. Sie

<sup>1</sup> *Gunnlaugs saga ormstungu* a. a. O., Kap. 3, S. 56; vgl. *Die Geschichte von Gunnlaug Schlangenzunge* a. a. O., Kap. 3, S. 28 f.: "Damals, als das Land noch ganz heidnisch war, war es nichts Seltenes, daß arme Leute, wenn sie eine Menge Kinder zu versorgen hatten, diese zum Teil aussetzen ließen. Doch galt das nimmer für eine gute Maßregel".

<sup>2</sup> Vgl. *Gunnlaugs saga ormstungu* a. a. O., Kap. 3, S. 56; vgl. *Die Geschichte von Gunnlaug Schlangenzunge* a. a. O., Kap. 4, S. 29 f.

<sup>3</sup> Vgl. *Finnboga saga*. In: *Kjalnesinga saga*, hg. v. J. Halldórsson. ÍF 14, Reykjavík 1959, S. 251-340, hier Kap. 2, S. 254 f. (und S. 254, Anm. 5; dort wird verwiesen auf die oben zitierte Passage der *Gunnlaugs saga*); vgl. *Die Geschichte von Finnbogi, dem Starken*. In: Fünf Geschichten aus dem westlichen Nordland, hg. v. F. Niedner, übertr. v. W. H. Vogt und F. Fischer. Thule 10, Jena 1914, S. 127-205, hier Kap. 2, S. 130 f.

<sup>4</sup> *Finnboga saga* a. a. O., Kap. 1, S. 253; vgl. *Die Geschichte von Finnbogi, dem Starken* a. a. O., Kap. 1, S. 129: "(Sie war) eine der stattlichsten Frauen, von guter, alter Art".

<sup>5</sup> *Finnboga saga* a. a. O., Kap. 2, S. 254; vgl. *Die Geschichte von Finnbogi, dem Starken* a. a. O., Kap. 2, S. 130: "Sie antwortete, das werde er doch nicht tun wollen, - 'so reich und verständig, wie du bist. Es wäre schon der unerhörteste Entschluß, wenn ein armer Mann das täte. Vollends so, wo dir an Geld nichts abgeht!'" Als die Kindesaussetzung bekannt wird, äußert sich die Öffentlichkeit übereinstimmend, wie bei einem Tabubruch zu erwarten, kritisch und ablehnend, vgl. *Finnboga saga* a. a. O., Kap. 4, S. 257.

<sup>6</sup> *Finnboga saga* a. a. O., Kap. 2, S. 254 f.; vgl. *Die Geschichte von Finnbogi, dem Starken* a. a. O., Kap. 2, S. 130: "Damals, als du unsere Tochter Thorny dem Norweger Skidi ohne mein Wissen fortgabst, beschloß ich, nicht mehr Kinder aufzuziehen, daß du sie gegen meinen Willen weggibst".

ist nach Norwegen gebracht und dort geehelicht worden, was neben dem Verlust sozialer Reputation für Ásbjörn, der die Tochter scheinbar nicht schützen konnte, eine ökonomische Einbuße bedeutete.<sup>1</sup> Ásbjörn reagierte entsprechend zornig, als er zu diesem Zeitpunkt bei seiner Heimkehr vom *þing* vollendete Tatsachen vorfand, obwohl er anderes angeordnet hatte. Eindringlich droht er Þorgerðr dieses Mal Maßnahmen an für den Fall, daß sie - erneut - gegen seine Anordnung verstoßen und eigenmächtig handeln sollte. Die Frau ordnet sich daraufhin gezwungenermaßen unter und veranlaßt die Aussetzung des Sohnes nach der Geburt, obwohl das Kind rundum gesund ist. Sie beauftragt dazu Männer, die 'wie üblich' vorgehen sollten.<sup>2</sup> Das Neugeborene wird jedoch entdeckt von Gestr, dem Ehemann von Þorgerðrs Amme Syrpa. Meines Erachtens ist es nicht unwahrscheinlich, daß Syrpa vorausschauend indirekt dafür gesorgt hat, daß das Kind gefunden wird. Sie gibt den Jungen als ihren Sohn aus - ungeachtet aller Verwunderung des Umfeldes, da sie eigentlich zu alt ist, um Kinder zu gebären -, verbietet Gestr jede anderslautende Bemerkung und schickt ihn zu Þorgerðr, um von ihr das Nötige für die Versorgung des Säuglings zu erbitten.<sup>3</sup> Im weiteren Verlauf kommen die Ehepartner Ásbjörn und Þorgerðr gut miteinander aus, der Junge, genannt Urðarköttr, ist allseits beliebt - und wird, aussagekräftig genug, von Ásbjörn ignoriert. Erst Ásbjörns Schwager Þorgeirr, Þorgerðrs Bruder, spricht an, was die Öffentlichkeit (und darunter eben auch Ásbjörn) ahnt oder weiß, und er nimmt es in die Hand, die Situation zu verändern:<sup>4</sup> Er veranlaßt Syrpa, ihm die Wahrheit mitzuteilen (und entlohnt sie großzügig), er befragt auch seine Schwester und trägt schließlich seinem Schwager an, den Jungen als seinen Sohn anzuerkennen und sich entsprechend zu verhalten, andernfalls werde er die Freundschaft - und mithin die loyale Beziehung - aufkündigen. Urðarköttr, später genannt Finnbogi rammi, wird daraufhin bestens ausgestattet und als schöner und gut gebauter Mann beschrieben, der von der Mutter voll akzeptiert wird, während der Vater zurückhaltend bleibt. Das ändert sich nach der ersten erfolgreichen Kraftprobe des Jungen, die zeigt, daß er die anderen Männer übertrifft.<sup>5</sup> Als Zwölfjähriger kämpft er mit einem dreijährigen Bullen, bricht ihm das Genick und gewinnt in wachsendem Maße die Anerkennung Ásbjörns. Die Saga berichtet danach von einer Vielzahl heroischer Bewährungen des Jungen und jungen Mannes, der hohes Ansehen gewinnt.

Die *Vatnsdœla saga* berichtet, daß die Zweitfrau des Goden Þorgrímr Hallormsson, Nereiðr, ein Kind zur Welt bringt, und daß die Ehefrau Þorgrímrs

<sup>1</sup> Vgl. *Finnboga saga* a. a. O., Kap. 1, S. 254; vgl. *Die Geschichte von Finnbogi, dem Starken* a. a. O., Kap. 1, S. 129 f.

<sup>2</sup> Vgl. *Finnboga saga* a. a. O., Kap. 2, S. 255: "*Síðan fekk hon menn til at bera út barnit ok búa um sem vandi var á*"; vgl. *Die Geschichte von Finnbogi, dem Starken* a. a. O., Kap. 2, S. 130: "Sie besorgte dann Leute, die das Kind aussetzen und wie üblich verfahren sollten"; im einzelnen heißt es dann, daß die Männer das Kind aus dem Hofbereich herausbrachten, es mit einem Stück Speck im Mund zwischen zwei Steine und eine Steinplatte darüber legten.

<sup>3</sup> Vgl. *Finnboga saga* a. a. O., Kap. 3 f., S. 255 ff.; vgl. *Die Geschichte von Finnbogi, dem Starken* a.a.O., Kap. 3 f., S. 131 ff.

<sup>4</sup> Vgl. *Finnboga saga* a. a. O., Kap. 6, S. 260 ff.; vgl. *Die Geschichte von Finnbogi, dem Starken* a. a. O., Kap. 6, S. 134 ff.

<sup>5</sup> Vgl. *Finnboga saga* a. a. O., Kap. 7, S. 263 f. ("*hann er afbragð annarra manna*"); vgl. *Die Geschichte von Finnbogi, dem Starken* a. a. O., Kap. 7, S. 137 f.

die Aussetzung des Neugeborenen einfordert.<sup>1</sup> Diesem Anliegen der - legitimen - Ehefrau dürften soziale Motivationen zugrundeliegen: Die Ehefrau wird daran interessiert sein, eine Schwächung der Solidarbeziehung ihrer Abstammungsgruppe mit der Þorgrímrs zu unterbinden, die sich mit der Präsenz eines illegitimen Sohnes ergäbe. Denn existiert ein Kind als ein genealogisches Bindeglied mit der Zweitfrau, erstreckten sich die Interessen und Loyalitäten des Gode auf eine dritte Partei und unterminierten (mehr oder weniger nachhaltig) den Einfluß der Angehörigen der Frau in der affinalen Allianz mit Þorgrímr und seiner Lineage.<sup>2</sup> Die Mutterbrüder Þorgrímrs sind umgekehrt deutlich an - zumal männlichen - Nachkommen interessiert, die ihre Seite, hier also die Matriline Þorgrímrs, stabilisieren und perpetuieren und mithin der Expansion des sozialen Netzwerkes der (genealogischen) Verwandten um Þorgrímr zuträglich sein würden und zudem auch ökonomischen Zuwachs versprechen.<sup>3</sup> Entsprechend kritisiert Þorgrímrs matrilinearverwandter Þorsteinn Ingimundarson, daß Þorgrímr der Forderung seiner Ehefrau nachkommt, und er kommentiert im Gespräch mit seinem Bruder, "*at Þorgrímr frændi várr hefir látit bera út barn sitt af orðum konu sinnar, ok er þat illa gjört*".<sup>4</sup> Im Zusammenhang mit einer Vereinbarung zwischen den Brüdern Þorsteinn und Þórir, die beide also Mutterbrüder (bzw. "Onkel") Þorgrímrs sind,<sup>5</sup> erklärt sich letzterer bereit, den Jungen aufzunehmen und großzuziehen. Das Kind wird Þorkell krafla genannt. Auch Þorkell bewährt sich in vieler Hinsicht und entwickelt sich zu einem angesehenen Mann.<sup>6</sup>

In der *Harðar saga* unternimmt Torfi Valbrandsson nach dem Tod seiner Schwester Signý Valbrandsdóttir nach der Geburt einer Tochter den - letztlich vergeblichen - Versuch, die neugeborene Schwestertochter aussetzen und sterben zu lassen.<sup>7</sup> Dieser Angriff Torfis geht auf eine ihm mißliebige Entscheidung des Vaters und Einwilligung der verwitweten Schwester zurück.<sup>8</sup> Torfis Kritik geht darauf zurück, daß er ökonomische Einbußen (für sich selbst)

<sup>1</sup> Vgl. *Vatnsdæla saga* a. a. O., Kap. 37, S. 97: "*Þorgrímr á Kárnsá gat barn við frillu sinni, er Nereiðr hét, ok af orðum konu hans var barnit út borit*"; vgl. *Die Geschichte von den Leuten aus dem Seetal* a. a. O., Kap. 37, S. 96: "Thorgrim zur Karnsache zeugte ein Kind mit seiner Kebse Nereid, und um der Worte seines Weibes willen wurde das Kind ausgesetzt".

<sup>2</sup> S. o., Kapitel V, 2c, zu den Konstellationen um Höskuldr, den Konflikten zwischen Jörunn und Melkorka und dem Konkurrieren der legitimen Söhne Höskuldrs mit dessen illegitimem Sohn Óláfr pái.

<sup>3</sup> Vgl. im Folgenden (Kapitel V, 2d), zur 'latenten Matrilinearität' im Saga-Sozialsystem, zum Beispiel der *Gísla saga* und zur besonderen Stellung des 'Mutterbruders'.

<sup>4</sup> *Vatnsdæla saga* a. a. O., Kap. 37, S. 97; vgl. *Die Geschichte von den Leuten aus dem Seetal* a. a. O., Kap. 37, S. 96: "daß unser Vetter Thorgrim sein Kind um der Worte seines Weibes Willen hat aussetzen lassen; und das ist sehr unrecht".

<sup>5</sup> Vgl. *Vatnsdæla saga* a. a. O., Anhang: Ættaskrár I. Þorgrímrs Mutter Þórdís ist die Schwester (u. a.) von Þorsteinn und Þórir; Vater der Geschwister ist Ingimundur gamli.

<sup>6</sup> Vgl. zu Þórðs Entwicklung: *Vatnsdæla saga* a. a. O., Kap. 42 ff., S. 110 ff.; vgl. *Die Geschichte von den Leuten aus dem Seetal* a. a. O., Kap. 42 f., S. 108 ff.

<sup>7</sup> Vgl. *Harðar saga*, Bd. I, a. a. O., Kap. 8, S. 130; vgl. *Die Geschichte von Hörð dem Geächteten* a. a. O., Kap. 8, S. 199 f.

<sup>8</sup> Vgl. *Harðar saga*, Bd. I, a. a. O., Kap. 2, S. 120 f.; vgl. *Die Geschichte von Hörð dem Geächteten* a. a. O., Kap. 2 f., S. 192 f.: Auf dem Hof Signýjarstaðir, den die angesehene Witwe Signý selbst bewirtschaftet, leben mit ihr Grímr, ihr Sohn aus erster Ehe, und Grímr hinn lítli, ihr Pflegesohn. Signýs Vater ist der Gode Valbrandr im Breiðabólstaðr, ihr Bruder heißt Torfi. Der verwitwete Gode Grímkell wirbt auf dem þing bei Valbrandr um die Witwe Signý. Der Vater erwägt die relevanten Kriterien - Grímkell sei aus gutem Geschlecht, wohlhabend und tüchtig -, verlobt Signý mit Grímkell und dieser richtet beim Ölfusvatn die Hochzeit aus.

fürchtet. Als Gegenmaßnahme greift er die vom Vater und mit Zustimmung der Schwester getroffene Ehevereinbarung mit der Begründung an, daß ihm die Mitsprache vorenthalten worden sei.<sup>1</sup> Die primäre Motivation für Torfis Angriff auf die künftige Verbindung enthüllt jedoch letztlich dessen Äußerung, daß er nicht einverstanden sei damit, daß Signý den Bezirk verläßt (der bisherige Wohnsitz der Witwe, Signýjarstaðir, liegt nahe beim väterlichen Hof Breiðabólstaðr<sup>2</sup>), weil sie ihren sämtlichen Besitz mitnehme: "er mer ecke um at þu Radízt ur herade æ burt med fé þitt".<sup>3</sup> Die Witwe Signý verfügt über beträchtliches Vermögen - auf das Torfi offensichtlich spekuliert -, das nach dem Tode ihres verstorbenen Ehemannes Þorgeirr auf sie übergegangen ist und später dem gemeinsamen Sohn Grímr Þorgeirsson übereignet werden wird.

Signý trifft mit ihrem Bruder eine ihn zunächst zufriedenstellende Absprache: Er solle die Heirat mit Grímkell nicht hintertreiben, und sie überlasse ihm im Gegenzug ihre Güter, darunter einen bedeutenden Geldbetrag, einen wertvollen Hengst und einen kostbaren Halsschmuck. Aus diesem Vermögen müsse er lediglich den zwischen Vater und Bräutigam als Mitgift (*heimanfylgja*)<sup>4</sup> vereinbarten Betrag zahlen.

Während Signýs Reise nach Ölfusvatn wird jedoch der Hengst gefesselt und tot aufgefunden,<sup>5</sup> desweiteren überträgt Torfi nicht die vereinbarte *heimanfylgja* an Grímkell,<sup>6</sup> und schließlich zerbricht auch die Halskette Signýs, was (versehentlich) vom gemeinsamen Sohn der Eheleute, dem dreijährigen Hörðr, verursacht wird.<sup>7</sup> Jedes dieser Ereignisse bedeutet eine Störung der Allianz - erstens bereits vor der Bestätigung des Kontrakts, zweitens nach dem ehelich-sexuellen Vollzug der Vereinbarung, und drittens nach der genealogischen Besiegelung des Vertrages. In jeder Situation wird die Verbindung torpediert:

<sup>1</sup> Vgl. *Harðar saga*, Bd. I, a. a. O., Kap. 3, S. 122 f.; vgl. *Die Geschichte von Hörð dem Geächteten* a. a. O., Kap. 3, S. 193 f.: Er gibt vor, daß er die Ehe wegen Grímkells Alter und dessen 'harter Sinnesart' mißbilligt und suggeriert, daß außerdem die nicht befragte Signý mit der Vereinbarung kaum zufrieden sein werde - wobei sich die Witwe ihre Meinung dazu 'wenig anmerken' ließ (*Harðar saga*, Bd. I, S. 122). Allerdings dürfte diese Zurückhaltung vor dem Hintergrund der Charakterisierung Signýs eher darauf schließen lassen, daß sie den Kontrakt akzeptierte: "*Hun uar skaurungur mikill. skiot ord ok skapstor. Ok hardudig j ollu*", s. *Harðar saga*, Bd. I, a. a. O., Kap. 2, S. 121; vgl. *Die Geschichte von Hörð dem Geächteten* a. a. O., Kap. 2, S. 192: "ein Weib von männlicher Sinnesart, schroff und hochmütig, und mit schneller Zunge".

<sup>2</sup> Vgl. *Harðar saga*, Bd. I, a. a. O., Kap. 2, S. 121; vgl. *Die Geschichte von Hörð dem Geächteten* a. a. O., Kap. 2, S. 192.

<sup>3</sup> *Harðar saga*, Bd. I, a. a. O., Kap. 2, S. 123; vgl. *Die Geschichte von Hörð dem Geächteten* a. a. O., Kap. 2, S. 193 f.: "(E)s gefällt mir nicht, daß du jetzt aus unserm Bezirk fortziehen sollst mit all deinem Geld".

<sup>4</sup> *Harðar saga*, Bd. I, a. a. O., Kap. 3, S. 123; vgl. *Die Geschichte von Hörð dem Geächteten* a. a. O., Kap. 3, S. 194; s. o., Kapitel III, 3c, zur *heimanfylgja* im Altnordischen.

<sup>5</sup> Vgl. *Harðar saga*, Bd. I, a. a. O., Kap. 4, S. 123 f.; vgl. *Die Geschichte von Hörð dem Geächteten* a. a. O., Kap. 4, S. 194 f.

<sup>6</sup> Vgl. *Harðar saga*, Bd. I, a. a. O., Kap. 4 und Kap. 10, S. 123 und S. 134; vgl. *Die Geschichte von Hörð dem Geächteten* a. a. O., Kap. 4 und Kap. 10, S. 195 und S. 203: Das Ausbleiben des *heimanfylgja*-Transfers ist daran abzulesen, daß weder der Brautvater ("*ualbranndur uar suo gamall*") noch der Bruder der Braut ("*torfi uilldi eigi fara*") zur Hochzeit erscheinen; später klagt Grímkell die *heimanfylgja* seiner Ehefrau ein.

<sup>7</sup> Vgl. *Harðar saga*, Bd. I, a. a. O., Kap. 7, S. 127 f.; vgl. *Die Geschichte von Hörð dem Geächteten* a. a. O., Kap. 7, S. 197.

Bei der ersten Störung beabsichtigt Signý zunächst, umzukehren und die Ehe nicht zu schließen, nach der Heirat tritt die zweite Störung ein, da die Absprachen nicht vollständig erfüllt werden und damit die Allianz von rechts wegen gleichsam in der Schwebe bleibt, und die dritte Störung wird vom genealogischen Bindeglied der Ehepartner und -parteien verursacht. In der Konsequenz wird der Sohn - und damit die Bindung, die er repräsentiert - von der Mutter verflucht und vom Vater weitergegeben an die Angehörigen seiner Ehefrau, an den Pflegesohn Signýs (mit dem Grímkell also sozial verwandt ist) und dessen Ehefrau, Grímr hinn lítli und Guðríör Högnadóttir. Dieses 'Abgeben' des Kindes, das in seiner Bedeutung über sich hinausweist, bedeutet sicherlich tendenziell die männlicherseits unternommene Rückgabe des Unterpfands der Allianz, und folgerichtig zeigt sich Signý zunehmend irritiert und distanziert sich auch ihrerseits.<sup>1</sup> Neben Hörör, der in die Verantwortung seiner - im weiteren Sinne - Matrilinie gegeben wird, verläßt anschließend Signý (die zu diesem Zeitpunkt, wie die Saga erkennen läßt, wahrscheinlich gerade schwanger geworden ist) den Hof Ölfusvatn, in Absprache mit Grímkell für etwa zwei Wochen, um ihre genealogischen Verwandten zu besuchen.<sup>2</sup> Torfi überredet danach die Schwester, die Abmachung mit Grímkell zu mißachten und ihren Besuch über die Wintermonate hinweg zu verlängern - eine von Torfi vorangetriebene deutliche Verletzung und Geringschätzung der Solidarbeziehung mit Grímkell. Signý bringt schließlich auf Breiðabólstaör eine (ehelich gezeugte) Tochter zur Welt und verstirbt.

Die Geburt dieser Tochter bedeutet nun - nach den vorangegangenen beiderseitigen Initiativen zur Distanzierung von der Allianz, die mit dem Tod Signýs als *eines* Unterpfandes des Kontraktes (neben den beiden Kindern als genealogische Bindeglieder) ihr maximales Niveau erreicht hat - umgekehrt eine neuerliche symbolische wie faktische Bestätigung der (wenn auch krisenhaften) Bindung beider Parteien. In dieser Situation unternimmt nun also Torfi den Versuch, das Mädchen auszusetzen und zu töten, um damit diese nochmalige, genealogische Festigung der Allianz zu unterschlagen und so zu verhindern.

Torfis Anschlag gegen die Tochter von Schwester und Schwager mißlingen jedoch: Torfi beauftragt seinen Ziehsohn Sigurör Gunnhildarson, das Mädchen zur Reykiadalsá zu bringen und ertrinken zu lassen. Sigurör kritisiert diese Absicht, er ist aber dennoch gezwungen (infolge seiner Solidarverpflichtung gegenüber Torfi), der Aufforderung zu folgen.<sup>3</sup> Doch unterwegs legt er das Mädchen statt dessen an den Zaun des Hofes Signýjarstaðir, wo der Hausherr Grímr Þorgeirson, d. h. Signýs Sohn aus erster Ehe, das Kind findet und aufnimmt. Grímrs Ehefrau Helga gibt danach zunächst vor, das Baby, das - nachdem es 'mit Wasser besprengt' und damit symbolisch in die Gemeinschaft aufgenommen worden ist - den Namen Þorbjörg erhält, ihrerseits entbunden zu haben.

<sup>1</sup> Vgl. *Harðar saga*, Bd. I, a. a. O., Kap. 7, S. 129; vgl. *Die Geschichte von Hörð dem Geächteten* a.a.O., Kap. 7, S. 198.

<sup>2</sup> Vgl. *Harðar saga*, Bd. I, a. a. O., Kap. 8, S. 129 f.; vgl. *Die Geschichte von Hörð dem Geächteten* a.a.O., Kap. 8, S. 199 f.

<sup>3</sup> Vgl. *Harðar saga*, Bd. I, a. a. O., Kap. 8, S. 130 f.; vgl. *Die Geschichte von Hörð dem Geächteten* a.a.O., Kap. 8, S. 199 f.



Wenig später erkennt Torfi bei Grímr das Kind seiner Schwester. Zornig nimmt er Þorbjörg schließlich mit sich. Die Tötung erwägt er nicht mehr, nachdem das Kind in die Gesellschaft integriert worden ist, da eine solche Tat Mordqualität besäße, erläutert die Saga und legt sich damit selbst aus, "*þuiat þat uar mord kallath at drepa baurn fra þui er þau uoru uatní ausin*".<sup>1</sup> Statt dessen gibt er das Kleinkind seiner Magd in Pflege, ohne jede Hilfeleistung wie Kleidung oder Arbeitsentlastung für die Frau. Um Grímkell möglichst effektiv zu schmähen, demontiert Torfi die Tochter des Goden auf der Skala sozialen Ranges noch weiter, indem er sie Sigmundr (der mit Frau und Sohn von Haus zu Haus zieht) übergibt und ihn auffordert, Grímkell aufzusuchen; die Saga erklärt: "*þetta þottizt torfí giöra allt til suiuirdingar uid grimkel. enn þotte þesse madur uel fallinn til at bera meyna aa Rekning. uillde hann ok ecke hættu her betra manni til enn sigmunnde. þuiat honum þotte eingis aurænt fyrer grimkatli. ef sáa madur hefde fært honum barnit at honum hefde nöckur hefnd j þott*".<sup>2</sup>

Auf seinem (bewußt gewählten längsten) Weg zu Grímkell wird Sigmundr überall gut aufgenommen, weil die Bauern ihre Loyalität mit dem Goden beweisen. Bei seiner Ankunft auf dem Hof Ölfusvatn bleibt Sigmundr vor der Haustür, während Grímkell mit dem Schwert auf den Knien im Inneren des Hauses sitzt, "*enn grimkell sat j Rumi sínu. ok hafde suerd um knie ser hann spurde huat komit uæri*".<sup>3</sup> Kurz darauf jagt er Sigmundr mit dem Kind davon, weil er, wie die Saga zu berichten weiß, Torfis Absicht durchschaut hatte - "*alla uisse grimkell Rada giord torfa. ok þui uilldí hann ecke at mærin uæri þar epter*".<sup>4</sup> Daraufhin wird Sigmundr von keinem der Bauern mehr eingeladen und versorgt, bis der Mann bei Grímr hinn lítli auf Grímsstaðir angelangt, dem Pflegevater von Hörðr, der sich stets gegenüber *beiden* (häufig streitenden) Ehepartnern, Grímkell und Signý, loyal gezeigt hatte. Grímr erkennt die Abstammung des Mädchens und nimmt Þorbjörg auf - und zwar ungeachtet von in der Öffentlichkeit geäußerten Bedenken, daß der Gode Rachemaßnahmen ergreifen könnte<sup>5</sup> -, um seiner Solidaritätspflicht gerecht zu werden. Dabei kritisiert Grímr aber auch Torfis Strategie der Schmähung, mit der er sich selbst und alle Angehörigen diskreditiere. Zugleich kann er die besagten, gleichsam 'ängstlichen' Einwände offenbar ignorieren, weil er sich gemäß den Normen idealtypisch verhält und außerdem die von Grímkell verfolgten Absichten

<sup>1</sup> *Harðar saga*, Bd. I, a. a. O., Kap. 8, S. 132; vgl. *Die Geschichte von Hörð dem Geächteten* a. a. O., Kap. 8, S. 200 f.: Er wagte also nicht, die Tötung des Mädchens zu diesem Zeitpunkt zu veranlassen, "denn es galt als Mord, wenn man Kinder tötete, nachdem sie einmal mit Wasser besprengt waren".

<sup>2</sup> *Harðar saga*, Bd. I, a. a. O., Kap. 9, S. 132; vgl. *Die Geschichte von Hörð dem Geächteten* a. a. O., Kap. 9, S. 201: "Mit alledem wollte Torfi dem Grimkel eine Schmach antun, und gerade dieser Mann schien ihm geeignet, das Mädchen auf die Landstraße zu bringen: er wollte keinen besseren daran wagen als Sigmund, denn er wußte, daß dem Grimkel alles zuzutrauen war, wenn ihm ein Mann das Kind gebracht hätte, der ihm der Rache wert erschienen wäre".

<sup>3</sup> *Harðar saga*, Bd. I, a. a. O., Kap. 9, S. 133; vgl. *Die Geschichte von Hörð dem Geächteten* a. a. O., Kap. 9, S. 202: "Grimkel aber saß drinnen im Zimmer und hatte ein Schwert auf den Knien. Er fragte, was da gekommen sei".

<sup>4</sup> *Harðar saga*, Bd. I, a. a. O., Kap. 9, S. 133; vgl. *Die Geschichte von Hörð dem Geächteten* a. a. O., Kap. 9, S. 202: "Torfis Absicht durchschaute Grimkel vollkommen, und darum wollte er das Kind nicht bei sich behalten".

<sup>5</sup> Vgl. *Harðar saga*, Bd. I, a. a. O., Kap. 9, S. 133 f.; vgl. *Die Geschichte von Hörð dem Geächteten* a. a. O., Kap. 9, S. 203.

möglicherweise verstanden hat. In diesem Sinne folgerichtig erscheinen die Aktivitäten des Goden Grímkell, die deutlich einem Prinzip folgen. Er beruft eine Zusammenkunft der *þing*-Bauern aus allen seinen Bezirken ein - möglicherweise gerade zu diesem Zeitpunkt, weil nun beide Kinder, Hörðr und Þorbjörg, in Sicherheit sind. Der Gode erläutert die Situation und findet die öffentliche Unterstützung der Männer. Gemeinsam reiten sie daraufhin zu Torfis Hof, und Grímkell lädt Torfi in Abwesenheit zum *alþingi* vor. Der Gode klagt ihn wegen des Mordanschlages auf Þorbjörg an und die von Torfi vorenthaltene *heimanfylgja* Signýs ein.<sup>1</sup> Der letztlich erzielte Vergleich sieht einen von Torfi in einem speziellen Modus zu entrichtenden Geldbetrag vor, den Grímkell für seinen Sohn Hörðr als Muttererbe bestimmt.<sup>2</sup>

Die *Ljósvetninga saga* erzählt von einer ungewollten Schwangerschaft und von der folgenden männlichen Ablehnung einer offiziellen Anerkennung der unbeabsichtigten tendenziellen Befestigung der widerrechtlichen (primär sexuellen) Verbindung.<sup>3</sup> Im einzelnen wird Friðgerðr, die junge und unverheiratete Tochter des Kleinbauern Ísólfr, zum Hof des Goden Eyjólfur Guðmundarson geschickt.<sup>4</sup> Der Vater trifft diese Entscheidung, um die Tochter den rechtswidrigen und ehrenrührigen Besuchen eines jungen Mannes zu entziehen, die er als Kleinbauer mit vergleichsweise geringem Status nicht zu unterbinden vermag.<sup>5</sup> In Begleitung eines Knechtes bricht die junge Frau auf und rastet bei dem Goden Þorvarðr Höskuldsson; dessen Rat und Warnung, angesichts des aufkommenden schlechten Wetters nach Hause zurückzukehren, verwirft Friðgerðr. Sie entschließt sich statt dessen, bei dem Bauern Þorsteinn drafla einzukehren. Von dort aus begleitet sie zwei Ziehbrüder zu Þorkell Hallgílssons Hof, und dort bleibt sie auch, als beide Männer eine Auslandsreise antreten. Zu der Zeit stellt sich Friðgerðrs Schwangerschaft heraus.<sup>6</sup> Sie bespricht die Situation mit Þorkell und rechnet offenbar mit seiner Unterstützung für eine Ehe mit seinem Sohn Brandr, den sie als Vater des Kindes angibt. Þorkell kritisiert daraufhin Brandr, der abgereist ist, ohne seinen

<sup>1</sup> Vgl. *Harðar saga*, Bd. I, a. a. O., Kap. 10, S. 134; vgl. *Die Geschichte von Hörð dem Geächteten* a.a.O., Kap. 10, S. 203. Der Bezug auf die Anklage wegen eines Mordanschlages bleibt hier unklar. Wie erwähnt, sieht Torfi - laut der Saga ausdrücklich - von einem weiteren Tötungsversuch des Mädchens ab, weil das nach der Eingliederung des Kindes als Mord gelten würde. Möglicherweise bezieht sich Grímkell auf die Absicht oder Hoffnung Torfis, daß das Kind in der Obhut von Sigmundur umkommen werde.

<sup>2</sup> Vgl. *Harðar saga*, Bd. I, a. a. O., Kap. 10, S. 135; vgl. *Die Geschichte von Hörð dem Geächteten* a.a.O., Kap. 10, S. 204 f.

<sup>3</sup> Vgl. *Ljósvetninga saga* a. a. O., K 12 (22), S. 63 ff.; vgl. *Die Geschichte der Leute aus Lautersee* a.a.O., Kap. 22, S. 191 ff. Ich verweise zudem auf ein Beispiel in der *Landnámabók* 1.2, a. a. O., S. 299 ff.; vgl. *Das Besiedlungsbuch* a. a. O., S. 130 f.: Hier entsteht der Konflikt daraus, daß Þórunn Leiddólfsdóttir (kappa) von ihrem Liebhaber Uni (enn danksi) Garðarsson schwanger wird und den Sohn Hróarr (später Tungugoði) Unason, zur Welt bringt ist. Der Vater der Frau verlangt von Uni, der sich im (Christianisierungs-) Auftrag von König Haraldr enn hárfagri auf Island aufhält, die Heirat; er tolerierte vermutlich das illegitime Verhältnis wegen dieser Beziehungen Unis und der darin liegenden soziopolitischen und ökonomischen Perspektiven. Leiddólfur tötet Uni wenig später, weil letzterer die Eheschließung konsequent ablehnt und mehrmals zu fliehen versuchte.

<sup>4</sup> Vgl. Th. M. Andersson, W. I. Miller a. a. O., 1989, bes. S. 32 ff., zu Friðgerðr in der *Ljósvetninga saga*.

<sup>5</sup> Vgl. *Ljósvetninga saga* a. a. O., Kap. 12 (22), S. 63 ff.; vgl. *Die Geschichte der Leute aus Lautersee* a.a.O., Kap. 22, S. 191 ff.

<sup>6</sup> Vgl. *Ljósvetninga saga* a. a. O., Kap. 12 (22), S. 64 f.; vgl. *Die Geschichte der Leute aus Lautersee* a.a.O., Kap. 22, S. 192 f.

Vater über die Lage informiert zu haben, und zugleich weist er jedoch das Anliegen der Frau in bezug auf eine Heirat zurück. Þorkell stellt die Vaterschaft Brandrs bzw. der beiden Ziebrüder generell in Frage; da es 'hoch hergegangen' und Friðgerðr nicht zurückhaltend gewesen sei, könnte auch ein beliebiger Landstreicher für die Schwangerschaft verantwortlich sein. Friðgerðr ist durch diese Antwort natürlich in einer Notlage. Sie kehrt zum Vater Ísólfr zurück, d. h. zu ihrem Repräsentanten und Versorger, und gesteht das Scheitern des Unternehmens ein. Ísólfr stimmt dem zu und übernimmt dabei die Verantwortung für die seiner Aussage nach unüberlegte Aktion und für das folgende Debakel: "*Eigi hefir vel orðit, enda var eigi góðu ráði til at bregða*".<sup>1</sup> Als Ísólfr von Þorkell - in durchaus defensiver, moderater Manier - eine Bereinigung des Problems erbittet, bleibt letzterer bei der Version der sexuellen Freizügigkeit Friðgerðrs, "(e)r dóttir þín kona eigi fálynd",<sup>2</sup> und bei seiner Ablehnung eines Ausgleichs. Der Gode Eyjólf, dessen Thingmann der Kleinbauer ist, bietet Ísólfr zunächst an, die junge Frau aufzunehmen. Doch Ísólfrs Argumentation, daß den Goden die Kritik der Öffentlichkeit treffen werde und daß der Vorwurf zu erwarten sei, wonach Eyjólf sein Gesicht nicht wahre, wenn ein Mann mit geringerem Status die Angelegenheit verfolge und Ansprüche stelle, fordert den Goden offensichtlich heraus und veranlaßt Eyjólf also zur sofortigen Übernahme des Falles. Man werde sich allerdings, darauf weist der Gode bereits im Vorfeld hin, auf eine nur geringe Buße einstellen müssen, was aber für den Vater durchaus zu akzeptieren ist.<sup>3</sup> Eyjólfers Forderung eines letztlich lediglich symbolischen Ausgleichs wird indessen abgelehnt. Man einigt sich statt dessen auf die Durchführung eines 'Gottesurteils', um die Verantwortlichkeiten zu klären.<sup>4</sup> Über die Bewertung des Ergebnisses dieser Form der Prüfung der Situation, bei der man Friðgerðrs Hand einer der Idee nach 'göttlichen Feuerprobe' unterzieht, herrscht schließlich Uneinigkeit, die von den Protagonisten jeweils als Kalkül des Gegners kritisiert wird. Infolgedessen spitzen sich die Konflikte zwischen den benachbarten Gruppen weiter zu. Schließlich geht es nur noch vordergründig um die Schwangerschaft Friðgerðrs, bis letztlich vielmehr der seit langem mehr oder weniger schwelende Konflikt der Parteien um die Goden Eyjólf und Þorkell im Zentrum steht. Damit interessiert in der weiteren Erzählung weder die junge Frau noch ihr Kind. Von beiden wird nichts weiter berichtet.

Eine Form der Umkehr des Prinzips, eine Eheallianz durch Nachkommen zu befestigen, thematisiert die *Bjarnar saga Hítðælakappa*. Hier wird die eheliche Abstammung eines Sohnes gegenüber dem sich als Vater verstehenden Mann angezweifelt: Der übervorteilte Björn (Hítðælakappi) Arngeirsson, dem Þórðr Kolbeinsson die mit ihm, Björn, verlobte Braut abspenstig gemacht hatte, beansprucht die Vaterschaft des der Ehe zugerechneten Jungen für sich, um den gewissermaßen siegreichen Konkurrenten zu entehren. Ursprünglich ist

<sup>1</sup> *Ljósvetninga saga* a. a. O., Kap. 12 (22), S. 66; vgl. *Die Geschichte der Leute aus Lautersee* a. a. O., Kap. 22, S. 193: "Es ist nicht gut ausgegangen, aber es war auch nicht wohl bedacht!"

<sup>2</sup> *Ljósvetninga saga* a. a. O., Kap. 12 (22), S. 66; vgl. *Die Geschichte der Leute aus Lautersee* a. a. O., Kap. 22, S. 194.

<sup>3</sup> Vgl. *Ljósvetninga saga* a. a. O., Kap. 12 (22), S. 69; vgl. *Die Geschichte der Leute aus Lautersee* a.a.O., Kap. 22, S. 194.

<sup>4</sup> Vgl. *Ljósvetninga saga* a. a. O., Kap. 13 (23), S. 67 ff.; vgl. *Die Geschichte der Leute aus Lautersee* a.a.O., Kap. 23, S. 195 ff.

Oddný Þorkeldsdóttir also mit Björn verlobt gewesen, und trotzdem ist es Þórör gelungen, die Braut Oddný durch Einsatz von List und durch Betrug als Ehefrau zu erringen.<sup>1</sup> Daraus entstehen in der Saga Konflikte und immer drastischere Provokationen zwischen Björn und Þórör. Schließlich trumpft Björn mit der als Strophe präsentierten Behauptung auf, daß es sei, wie Þórör fürchte, d. h. daß er mit Oddný geschlafen habe und es folgerichtig nicht verwundere, daß der Sohn ihm, Björn, gleiche.<sup>2</sup>

Die Variante der Krise einer bisher stabilen Eheallianz wird in der *Ljósvetninga saga* dadurch heraufbeschworen, daß das Leben des Sohnes leichtfertig und ohne Not auf dem Spiel zu stehen droht, weil der Gode Þorvarör Höskuldr seinen Sohn Höskuldr nicht begleiten will, der entschlossen ist, die Fehde gegen die Angehörigen des Goden Eyjólfur engagierter zu unterstützen als sein Vater.<sup>3</sup> Þorvarör kritisiert die Initiative des Sohnes (nachdem Höskuldr insofern in die väterliche Position eingetreten ist, als er die Verwandten in die Fehde führt), die zu einer Eskalation des Streites führen werde - und doch kann er sich der Situation spätestens in dem Moment nicht mehr entziehen, in dem die Mutter und Ehefrau ihn mit ihrer *hvöt* attackiert:<sup>4</sup> Die Bäuerin macht ihren Ehemann mit deutlichen Worten darauf aufmerksam, daß er, falls der Sohn umkomme, für die Klage verantwortlich sein würde. Die Verfolgung dieses Totschlags wäre dann weit problematischer - weil also noch mehr Gruppen des sozialen Gesamtnetzwerkes involviert und damit ungleich mehr Überschneidungen von Loyalitäten wahrscheinlich wären -, als ein Engagement zum gegenwärtigen Zeitpunkt. Sie klagt den Gatten provokativ der Feigheit an und droht, daß sie dann, wenn Höskuldr in dieser Auseinandersetzung durch den Gegner sterbe, keinen zweiten Sohn zur Welt bringen werde: "*Þú munt illa mæla eptir hann dauðan, er þú veitir honum eigi lifanda. En eigi skal ek þá annan ala son, ef þú selr þenna undir vápni*".<sup>5</sup>

Die Ehefrau führt ihrem Mann somit vor Augen, daß sie ihm - falls er die sozusagen sichtbaren, ihre Solidarbeziehung repräsentierenden Zeichen nicht schützen und der Sohn sinnlos, d. h. aus in sozialer Hinsicht irrelevanten Gründen, sein Leben verlieren sollte - das Ehebett und mithin auch künftige Reproduktion verweigern und damit die Verbindung in Frage stellen und ihre Beständigkeit unterlaufen werde. Als Konsequenz der weiblichen Ankündigung,

<sup>1</sup> Vgl. *Bjarnar saga Hítöðakappa* a. a. O., Kap. 5, S. 122 f.; vgl. *Die Skalden Björn und Thord* a. a. O., Kap. 5, S. 76.

<sup>2</sup> Vgl. *Bjarnar saga Hítöðakappa* a. a. O., Kap. 12, S. 145; vgl. *Die Skalden Björn und Thord* a. a. O., Kap. 12, S. 92.

<sup>3</sup> Vgl. *Ljósvetninga saga* a. a. O., Kap. 14 (24), S. 76; vgl. *Die Geschichte der Leute aus Lautersee* a. a. O., Kap. 24, S. 202.

<sup>4</sup> Vgl. *Ljósvetninga saga* a. a. O., Kap. 14 (24), S. 76: "*Þá tók kona Þorvarðs til orða: 'Hitt er á at líta, at til þín mun koma þykkja, ef Höskuldr er drepinn; ok er þá eigi betra eptir at mæla.' Þorvarðr svarar: 'Veit ek ákafa kvenna, en gott mun at hepta vandræði þetta.'*"; Vgl. *Die Geschichte der Leute aus Lautersee* a. a. O., Kap. 24, S. 202: "Da ergriff die Frau des Thorvard das Wort: 'Das ist zu bedenken, daß es dich angehen wird, wenn Höskuld erschlagen ist; und es ist schlimmer, nachher die Totschlagsklage zu führen!' Thorvard antwortete: 'Ich kenne das Ungestüm der Weiber, aber es wird doch gut sein, dieser Schwierigkeit entgegen zu treten!'".

<sup>5</sup> *Ljósvetninga saga* a. a. O., Kap. 14 (24), S. 76; vgl. *Die Geschichte der Leute aus Lautersee* a. a. O., Kap. 24, S. 202: "Lau wirst du die Klage führen nach seinem Tode, wenn du nicht wagst, ihm zu helfen, solange er lebt. Ich aber werde nicht einen zweiten Sohn gebären, wenn du diesen den Waffen der Feinde auslieferst!".

die auf die Androhung der Distanzierung der Ehefrau von der Verbindung hinausläuft, erklärt der Ehemann und Vater seine Unterstützung für die von Höskuldr angeführte Partei und bricht auf, um zunächst weitere loyale Allianzpartner zu rekrutieren. Þorvarðr springt hier also auf mit den Worten: "*Er eigi þat ólíkligt, at opt standisk ráð yður kvenna, ok látið búinn náttverð nökkurum mönnum í kveld*".<sup>1</sup> Sie sagt daraufhin zu, dieses Abendessen für die Mannschaft vorzubereiten. In dieser Situation übernimmt folglich der Mann zuletzt *seine* Aufgabe, und die Frau kehrt, nachdem sie ihren Ehemann veranlaßt hat, die Norm zu erfüllen, zu *ihren* alltäglichen Aufgaben zurück.

-> Resümierendes zur Funktion der Geburt und Tötung von Kindern im vorstaatlichen Kontext und in der Episode um Gróa

An dieser Stelle sei in Erinnerung gerufen, daß bei der Eheschließung eine zunächst instrumentelle soziale Allianz zwischen zwei Lineages etabliert wird.<sup>2</sup> Zur Bekräftigung wird die Frau als Braut - vorab eher symbolisch - an die künftigen Verschwägerten übergeben. Die Frau figuriert als Konnex, d. h. als Bindeglied der beiden Parteien und als Symbol für die Vereinbarung im Sinne der primär männlichen Interessen. Zum Zeitpunkt der Heirat bleiben die genealogischen und die sozialen Bindungen noch evident, auch wenn die Zugehörigkeit der Braut zu ihrer Abstammungsgruppe im Prinzip endet. Der Übergang der Ehefrau in die verschwägte Gruppe wird vollendet mit der Geburt eines Kindes, zunächst lediglich *tendenziell* mit der Geburt einer Tochter, aber *definitiv* mit der Geburt eines Sohnes.<sup>3</sup> Kinder figurieren mithin als die zentralen verwandtschaftlichen Bindeglieder. Sie gelten als mit beiden Lineages genealogisch verwandt. Entsprechend festigt eine steigende Zahl von Nachkommen die Stabilität der Allianz. Zugleich erhöht sich der soziale Wert der Frau mit der Geburt von Kindern, und mit der Mutterschaft wachsen ihr, vor allem in vorstaatlichen Gesellschaften, größere soziale Einflußmöglichkeiten zu. Als Mutter wird die Frau höheres Ansehen und Statuszuwachs sowohl in der Lineage ihres Ehemannes und ihrer Söhne als auch in ihrer Abstammungslineage verzeichnen können.<sup>4</sup>

Diese Konstellationen bieten bei einer funktionierenden Allianz von einander loyalen Clans viele Vorteile. Die Kinder wachsen in die Rolle und Funktion als verantwortliche Erwachsene hinein, ihre Solidarität gilt beiden Parteien, und letztlich etablieren sie in der Regel ihrerseits Bindungen, die sich zugunsten ihres sozialen Netzwerks auswirken. Das auf Reziprozität basierende System von Loyalitäten ist intakt bei erfolgreichen Werbungen und funktionierenden Allianzen, in deren Rahmen alle Beteiligten ihre Verpflichtungen wahrnehmen.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> *Ljósvefninga saga* a. a. O., Kap. 14 (24), S. 76; vgl. *Die Geschichte der Leute aus Lautersee* a. a. O., Kap. 24, S. 202: "Es ist nun einmal so, daß ihr Weiber oft euren Willen durchsetzt. - Haltet heut abend das Nachtmahl für einige Männer bereit!"

<sup>2</sup> S. o., in allgemeiner ethnologischer Sicht, Kapitel III, 3c.

<sup>3</sup> S. o., Kapitel V, 2c, zum Beispiel der *Gísla saga*.

<sup>4</sup> Vgl. hierzu erneut K. E. Müller a. a. O., 1984, S. 224 f.

<sup>5</sup> Vgl. P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1983, S. 46; als Gegenbeispiel nennt er exemplarisch die *Gísla saga*, die zeige, daß, bzw. wie, die Gesellschaft aus dem Gleichgewicht gerate; tödliche Konflikte seien die Folge.

Das positive Muster stellt demnach die erfolgreiche Werbung mit der (reziproken) Allianz zweier Partner aus gleichen bzw. adäquaten sozialen Verhältnissen dar, aus deren Ehe Nachkommen hervorgehen. Negative soziale Konsequenzen haben umgekehrt etwa die Entführung der Frau als potentieller Braut, die Unterhaltung einer Liebesbeziehung mit ihr und entsprechende unberechtigte Besuche bei der Frau, oder aber die Nichteinhaltung der vertraglichen Vereinbarungen, die mit der Eheschließung in Kraft getreten sind.

Bei einer krisenhaften Verbindung ergeben sich durch die ehelichen Nachkommen, durch die eine Bindung genealogisch bekräftigt und infolgedessen unlösbar wird, deutliche Nachteile. Das Problem einer gewissermaßen entstehenden 'Fliehkraft' zwischen genealogischer und sozialer Verwandtschaft manifestiert sich. Die Existenz der Kinder als genealogische Bindeglieder zwischen beiden verschwägerten Gruppen verhindert dann die einfache Lösung einer Allianz.

Besteht die Absicht einer Trennung, muß das Kind, das ein soziales Bündnis genealogisch festigt, dafür mindestens symbolisch, besser noch faktisch gleichsam beiseite geschoben werden,; Während also die erfolgreiche Zeugung und Geburt eines Kindes eine affinale Allianz genealogisch konsolidiert, bedeutet die 'Rückgabe' oder 'Aussetzung' des Kindes eine Form symbolischen Distanzierens vom Kontrakt, das insbesondere dann legitim und im rechtlichen Sinne nicht ausgeschlossen ist, wenn die mit der Eheschließung getroffenen Vereinbarungen verletzt worden sind. Umfassende praktische Gültigkeit erlangt die - durch die Rückführung des Kindes als Symbol der vollzogenen Allianz ins Bild gesetzte - zeichenhafte Zurückweisung einer Ehebeziehung in voller Konsequenz indessen erst, wenn das Kind in seiner Funktion als genealogisches Symbol vollständig entfernt, mit anderen Worten also getötet und/oder nach der Geburt ausgesetzt wird. Erst mit dem Tod des Kindes scheinen damit die durch seine Geburt konsolidierten reziproken Bindungen und Verpflichtungen beider Clans definitiv gelöst zu sein und zu enden.

In der Konstellation um Þuríðr und Geirmundr bildet demnach, wie angedeutet, die Tochter Gróa das genealogische Bindeglied zwischen der Vater- und Mutterseite. Wegen des matriloalen Wohnsitzes und der führenden sozialen Rolle der Matrilinie des Kindes scheint hier die Frage berechtigt, ob sich möglicherweise von der dominierenden Matrilinie auf eine tendenzielle Matrilinearität schließen läßt. Bei einem patriloalen Wohnort und eindeutiger Patrilinearität wird das Kind im Normalfall der Lineage des Vaters zugerechnet. Rückt entsprechend bei Matrilokalität und dann, wenn sich der Vater des Kindes (wie hier) zugunsten dessen Muttervaters zurückzieht, eventuell 'latente Matrilinearität' in den Blick? In der *Laxdœla saga* jedenfalls nimmt Óláfr pái als der nächste männliche Verwandte des Mädchens (von der Mutterseite) das Kind ohne weitere Diskussion an seinem (für das Mädchen matrilinearen) Hof auf. Óláfrs Tochter und Mutter des Mädchens, Þuríðr, demonstriert durchaus ebenfalls, zeichenhaft, die Verbindung des Kindes mit dessen Matrilinie, indem sie Gróa bei ihrem Aufbruch zu Geirmundrs Schiff in den Arm nimmt und dann entsprechend im Arm hält. Die Haltung (im mehrfachen Wortsinne) wird betont, da die Saga, in eher ungewöhnlicher Manier gleichsam insistierend, zweimal in

Folge beschreibt: "*Hon tók meyna í faðm sér*",<sup>1</sup> und wenig später heißt es, "(hon) ... *hafði meyna í faðmi sér*"; anschließend betritt Þuríðr das Schiff und geht zu dem schlafenden Geirmundr, um das Mädchen auf dem Schlafsack des Vaters abzusetzen - "*Þuríðr setr nú meyna Gró í húðfatit*" -, danach das Schwert (anstelle des Kindes?) aufzunehmen und schließlich das Schiff zu verlassen.

Könnte also diese Episode als eine Variante der 'Kindes-Aussetzung' aufzufassen sein? Oder sollte das Erzählte eher eine 'Kindes-Tötung' darstellen, weil das Mädchen wenig später ertrinken wird? Besagt die komplexe Episode letztlich, daß die durch die Geburt des Kindes besiegelte Verbindung nur noch durch dessen Tod gelöst werden kann?

Im Grundsatz muß sich in der *Laxdæla saga* der Ehemann Geirmundr, der im Begriff ist, die Allianz zu unterwandern, infolge der Herausforderung Þuríðrs für den Norm- und Vertragsbruch gegenüber seinen affinalen Verwandten verantworten - auch wenn sich Schwiegersohn und Schwiegervater zuvor einig geworden waren. Deswegen wird auch das Kind dem Vater Geirmundr wieder überantwortet, was eine Distanzierung Þuríðrs vom Ehevertrag bedeuten dürfte. Das Mädchen wird aus der - zuvor zwischen den Männern vereinbarten - Obhut seiner Matrilinie genommen. Es galt zwischenzeitlich primär als Mitglied der Gruppe um Óláfr. Indem die Tochter dem Vater aus der Hand der Mutter wieder übereignet wird, initiiert sie die 'Weitergabe' des Kindes, d. h. hier eine Form symbolischer Rückgabe der Verbindung und der Lösung der Ehe - und zwar anders, weil wesentlich drastischer, als die Männer zuvor beabsichtigt und in die Wege geleitet hatten. Dadurch, daß die Mutter Þuríðr ihre Tochter Gróa (aktuell Ziehkind des Muttervaters und in dessen Verantwortung) zunächst im Arm hält, bis sie das Mädchen (gleichsam aus der Matrilinie heraus) dem Vater Geirmundr übergibt, scheint das Kind als Symbol der Aufkündigung der Verbindung eingesetzt zu werden.

Allerdings ist Þuríðrs Maßnahme, Gróa aus dem Schutz ihrer Repräsentanten zu entfernen und auszusetzen, nicht vollständig rechtmäßig - wenn sie auch umgekehrt nicht als absolut illegitim gelten kann, weil sich zeigt, daß das Ansehen bzw. der 'soziale Wert' der Frau durch ihr Engagement fraglos wächst. Wie dargelegt, existiert jedoch in vorstaatlichen Gesellschaften und explizit auch im Saga-Sozialsystem die Norm, derzufolge ein Kind, welches bereits rituell in die Gemeinschaft und in das Recht eingegliedert worden ist (indem man es z. B. 'mit Wasser benetzte') und einen Namen erhalten hat, nicht mehr ohne weiteres in der einen oder anderen Weise ausgegrenzt werden darf.<sup>2</sup> Eine

<sup>1</sup> *Laxdæla saga* a. a. O., Kap. 30, S. 81 f.; vgl. *Die Geschichte von den Leuten aus dem Lachswassertal* a. a. O., Kap. 30, S. 96: "Sie nahm ihr Mädchen in die Arme", danach heißt es: "(sie) hatte ihr Mädchen in den Armen", und schließlich: "Thurid setzte nun das kleine Mädchen, die Groa, auf den Schlafsack".

<sup>2</sup> Die *Aussetzung* eines Neugeborenen bedeutet dessen Entfernung aus dem Gemeinwesen, dessen Mitglied es potentiell hätte werden können bzw. sollen; dies scheint die soziale Norm des "*koma i ætt*" in ihr Gegenteil zu verkehren. Denn das Kind wird nicht in die Gesellschaft eingegliedert, es steht außerhalb des sozialen und damit des rechtlichen Bereichs. Ein ausgesetztes Kind bleibt ohne Namen, also ohne Identität und ist, wenn es nicht gerettet wird, zum Sterben verurteilt. Allerdings ist die Rettung des ausgesetzten Kindes ein Sagastereotyp. S. o., Kapitel III, 2, zu: "*koma i ætt*"; ich zitiere noch einmal K. Hastrup a. a. O., 1990, S. 44-58 (Kinship in medieval Iceland), S. 55 f.

Aussetzung oder gar Tötung gilt dann als Rechtsbruch, der verfolgt werden muß. Insofern scheint der - langfristig wirksame - Fluch des Geirmundr, der in dieser Situation keine weitere Möglichkeit hat, zu reagieren, auf die Problematik hinzuweisen.

-> Der Motivkomplex 'Schwert-Übernahme' als Signal der 'Kontrakt-Aufkündigung' und der 'Allianz-Durchtrennung'

In der diskutierten Szene der *Laxdoela saga* entsteht also der Eindruck, als würde ein typisches 'Zeichen' für die Besiegelung einer Eheallianz hier symbolisch für deren Aufkündigung genutzt. Über den Transfer des Kindes hinaus wird auch das Schwert aus der Hand Geirmundrs in die Þuríðrs transferiert. Beide Komponenten wirken als soziale Diffamierung des Vaters Geirmundr, sie bedeuten die ehrenrührige öffentliche Inszenierung der Allianzlösung, begleitet von einer Überschreitung der Geschlechterrollen. Dabei stellen die Retribution der Tochter und die Kontribution des Schwertes eine Form von ökonomischem Austausch dar, der gewissermaßen eine Umkehr des Besitztransfers bei der Eheschließung - und somit also die Aufhebung der Verbindung - signalisiert. Im Blick auf das Schwert ergibt sich das Bild, daß Geirmundr bei seiner Einführung in Island als sein Attribut das Schwert *Fótþítr* mit sich führt. Þuríðrs Entwendung und damit auch Entwertung der Waffe bedeutet neben einer Distanzierung von der Allianz auch eine Provokation des Mannes und eine Rache an ihm. Im Zuge des weiblichen Rollenwechsels geht also das männliche Attribut an die Frau über, während das Kleinkind, üblicherweise dem mütterlichen Aufgabenbereich zugewiesen, in der öffentlichen männlichen Sphäre an den Mann gegeben wird.

Geirmundrs gesellschaftliche Herabsetzung wird entscheidend durch Þuríðrs Schwert-Übernahme vorangetrieben. Der Waffendiebstahl läßt zunächst die Leichtfertigkeit des Mannes, der seine Waffe nicht schützt und greifbar hat, sinnfällig werden.<sup>1</sup> Dadurch, daß ihm auch die Wiederbeschaffung der Waffe mißlingt, daß er also bei der Erfüllung eines strikten heroischen Gebotes versagt,<sup>2</sup> wird er empfindlich geschädigt und verliert nachhaltig an Status. Denn wer seine Attribute nicht zu bewahren vermag, trägt einen (sozialen) Defekt davon. Insofern, als der Schwertdiebstahl eine Schmähung darstellt - ähnlich wie dies bei der Entwendung spezieller Kleidungsstücke oder auch bei der Entführung weiblicher Angehöriger der Fall ist - wird eine *níð*-Konstellation evoziert.<sup>3</sup> Umgekehrt würden eine erfolgreiche Rückholung und damit eine Erneuerung der Unversehrtheit des Eigentums (sei es nicht-gegenständlich oder gegenständlich, ob Ehre, Waffen, Kleidungsstücke oder auch Personen) im besten Falle die Wiederherstellung und die Bekräftigung der Reputation ausdrücken.

Ein weiteres Beispiel aus dem "Sagauniversum" (einem menschlichen, heroisch stilisierten Gemeinwesen neben dem mythischen Sozialsystem der

<sup>1</sup> S. o., Kapitel II, 5a, und vgl. im Vorigen (Kapitel V, 2d).

<sup>2</sup> Vgl. G. W. Weber a. a. O., 1990, S. 477.

<sup>3</sup> S. o., Kapitel I, 3 (und 2).



hochmittelalterlichen *Mythos*-Paraphrasen, die weitere, noch zu nennende Exempel liefern) stellt in der *Laxdœla saga* außerdem der Diebstahl des Schwertes Kjartans dar, eines Ehrsgeschenkens von König Óláfr Tryggvason.<sup>1</sup> Aus indirekten Hinweisen der Saga ergibt sich, daß in diesem Kontext eine Rache Guðrúns gegen Kjartan verübt wird. Sie veranlaßt ihren Bruder Þórólfr Ósvífrsson, das Schwert Kjartans im Moor zu versenken. Dort wird die Waffe schließlich gesucht - und auch gefunden, während allerdings die Scheide des Schwertes nicht entdeckt werden kann. Durch dieses Defizit bleibt das Schwert maßgeblich beschädigt, und diese Entwertung des Symbols, das sich auf die Ehre des Trägers der Waffe bezieht, erstreckt sich unmittelbar auf Kjartan.<sup>2</sup> Er vermochte also sein Schwert (als eine Form der Repräsentation seiner Ehre) - das er, wie die Saga berichtet, in aller Regel unablässig im Auge behielt - weder zu schützen noch unversehrt wiederzuerlangen. Die somit 'beschädigte' und gleichsam unvollständige Waffe, die Kjartan aus der Hand des Königs als Geschenk erhalten hatte, ist infolge dieser Geschehnisse zu einem wertlosen Symbol geworden, das der Heros (konsequenterweise) in weniger hohen Ehren hält. Im weiteren setzt Kjartan das Schwert nicht mehr ein, sondern bewahrt es - ohne Scheide und statt dessen in ein Tuch eingeschlagen - in einer verschlossenen Truhe auf.

Das Beispiel Þuríörs, die das Schwert von Geirmundr entwendet, signalisiert einen - verglichen mit Guðrún in diesem Zusammenhang deutlicheren - Geschlechterrollen-Transfer, bei dem die Frau selbst die männliche Waffe an sich nimmt, während der Mann, der in dieser Situation keinerlei Spielraum mehr hat, das Kleinkind unwillentlich übereignet und zugeordnet bekommt.

Eine Variante des Themas aus dem mythischen Sozialsystem gibt das Gedicht *För Skírnis* wieder.<sup>3</sup> Hier wird das Schwert des Gottes Freyr nicht entwendet, sondern vom Halter selbst, gleichsam willkürlich und nahezu ohne Not und aus freien Stücken, aus der Hand gegeben. Freyr überreicht sein Schwert dem für ihn tätigen Brautwerber Skírnir, der (wie bereits ausgeführt) die Riesin Gerðr als Ehefrau des Gottes gewinnen soll. In die Werbung, die der Frau vorgetragen wird, und in die Drohung, die infolge ihrer Ablehnung geäußert wird, bezieht Skírnir das Schwert explizit ein.<sup>4</sup> Die Leichtfertigkeit des Gottes, sein Schwert und Attribut aus der Hand zu geben, wird im *Ragnarök* - und mithin, verglichen mit der tödlichen Konsequenz für Geirmundr - erst mittelbar dramatische Nachwirkungen haben, die der Gott Loki in der *Lokasenna* heraufbeschwört:

<sup>1</sup> Vgl. *Laxdœla saga* a. a. O., Kap. 46, S. 140 ff.; vgl. *Die Geschichte von den Leuten aus dem Lachswassertal* a. a. O., Kap. 46, S. 149 ff.

<sup>2</sup> Möglicherweise signalisiert diese 'Entwertung' des Symbols auch die seines Halters, um so den 'sozialen Abstieg' Kjartans rationalisierend zu begründen? Diesem Gedanken wäre an anderer Stelle nachzugehen.

<sup>3</sup> S. o., Kapitel IV, 2.

<sup>4</sup> Skírnir droht offenkundig, durch einen Fluch die Reproduktionsfähigkeit der Frau zu unterbinden, vgl. *For Skírnis* 34, a. a. O., 1962, S. 76: "(...) / hvé ec fyrbyð, / hvé ec fyrirbanna / manna glaum mani, / manna nyt mani"; vgl. *Das Skírnirlied* 34, a. a. O., 1987, S. 73: "(...) wie ich verbiete, / wie ich verbanne / Mannesliebe der Maid, / Mannesgenuß der Maid"; erst danach lenkt sie ein und stimmt zu. Der Grund ist wohl, daß sie andernfalls riskieren würde, ihren 'sozialen Wert' als potentielle Braut und Mutter einzubüßen; s. o., Kapitel IV, 2.

"Loki qvað: 'Gulli keypta / léztu Gymis dóttur / oc seldir þitt svá sverð; / en er Muspellz synir / ríða Myrcvið yfir, / veizta þú þá, vesall, hvé þú vegr"<sup>1</sup>.

Die Folgen eines Waffendiebstahls im mythischen Sozialkontext sind hingegen für den *Gott Þórr* in der *Þrymskviða* (aber auch für den *Gott Freyr* im Gedicht *För Skírnis*) letztlich weniger existentiell<sup>2</sup> als für den Isländer Kjartan und den Norweger Geirmundr. Denn Þórr kann den Diebstahl seines Hammers *Mjöllnir*, der zugleich sein Attribut ist, die damit verbundene Schmach und die zunächst erzwungene Passivität schließlich rückgängig machen. Es gelingt ihm, mit Hilfe loyaler Allianzpartner, seine Waffe - aus der Hand einer Figur, deren Aktionsradius und Kompetenz im allgemeinen als geringer im Vergleich zum Bestohlenen eingeschätzt wird, d. h. hier also eines Riesen (was im Saga-Sozialsystem durchaus eine Frau sein kann), wiederzubeschaffen. Anders als Geirmundr, der ohne handlungsfähige Allianzen machtlos und um das Symbol seiner Potenzen gebracht worden ist, kann der Gott dem - für ihn nur temporären - Defekt ohne langfristige Schädigung standhalten. Þórr hat die Möglichkeit und Fähigkeit, seine Waffe, und damit das Symbol seiner sozialen, politisch-kriegerischen und auch sexuell-reproduktiven Potenz, zurückzugewinnen - wenn auch unter Bedingungen, die für einen Menschen - gemessen am Normen- und Wertekodex des Saga-Sozialsystems - kaum zu ertragen wären,<sup>3</sup> und zwar u. a., weil sie einen Mann als *níðingr* disqualifizieren würden. Die androgyne Rolle und die komischen Züge,<sup>4</sup> die aus der Situation resultieren, schaden jedoch dem Gott und seinem Status nicht. Im Gegenteil: Þórr besteht diese Bewährungsprobe, zeigt sich der Herausforderung gewachsen und erweist sich letztlich als zuverlässig. Den auf der Skala männlicher sozialer Werte entstandenen 'Defekt' seiner Männlichkeit und den aus der zeichenhaften 'Modifikation' seines Geschlechtes resultierenden Spott bzw. die Kritik seiner Umgebung kann Þórr aufgrund seiner besonderen Fähigkeiten, seiner stabilen Position und seiner Relevanz im Pantheon der Götter konsequent sublimieren,<sup>5</sup> d. h. sozial konstruktiv umsetzen und auch umwenden, ohne daß er dadurch sein Ansehen einbüßen würde - anders als dies bei Geirmundr der Fall ist. Die für diesen unmögliche Rückholung seines Schwertes hat in gewisser Weise komische Wirkung, die der verzweifelten Hilflosigkeit der zuvor durchaus arroganten Figur erwächst. Die Machtlosigkeit

<sup>1</sup> Vgl. *Lokasenna* 42. In: Edda. Die Lieder des Codex Regius [...], 1962), S. 96-110, hier S. 104 f.; vgl. *Lokis Zankreden* 42. In: Die Edda. Götterdichtung, Spruchweisheit und Heldengesänge [...], 1987, S. 75-83, S. 80; vgl. K. von See u. a., a. a. O., 1997, zur *Lokasenna*: S. 363-384 (Einleitungskomm.), S. 385-507 (Stellenkomm.), S. 468, *Lokasenna* 42: "Mit Gold kaufen/ liebest du Gymirs Tochter / und gabst so dein Schwert weg; / aber wenn Muspells Söhne / über den Myrcvið reiten, / dann weißt du nicht, Elender, wie du kämpfen sollst". Vgl. ferner P. Meulengracht Sørensen: *Loki's Senna* in *Ægir's Hall*. In: Idee, Gestalt, Geschichte. Festschrift Klaus von See, Studien zur europäischen Kulturtradition, hg. v. G. W. Weber, Odense University Press, Odense 1988, S. 239-259.

<sup>2</sup> Vgl. *Þrymskviða* a. a. O., 1962, S. 111-115; vgl. K. von See u. a., a. a. O., 1997, zur *Þrymskviða*: S. 509-526 (Einleitungskomm.), S. 527-575 (Stellenkomm.); s. ferner *Das Thrymlied*. In: Die Edda. Götterdichtung, Spruchweisheit und Heldengesänge [...], 1987, S. 57-61.

<sup>3</sup> S. o., bes. Kapitel V, 2, Exkurs, und 2b.

<sup>4</sup> Vgl. Otto Höfler: Zur Selbstrelativierung des Mythos. In: *ZfdA* 100, 1971, S. 371-389; vgl. A. Ya. Gurevich: On the nature of the comic in the Elder Edda. A comment on an article by Professor Höfler. In: *Mediaeval Scandinavia* 9, 1976, S. 127-137.

<sup>5</sup> Vgl. Chr. Rohde-Dachser a. a. O., 1992, S. 313, zur *Sublimierungsfähigkeit* als "Fähigkeit, Triebwünsche von einem triebhaften in einen nichttriebhaften Modus überzuführen ('Neutralisierung') und gleichzeitig auf kulturell als wertvoll erachtete Ziele umzulenken".

des Mannes gegenüber dem Engagement der Frau sowie die in der Situation bestimmende Variante des Genderrollen-Transfers treibt den männlichen Statusverlust weiter voran. Als Konsequenz der ehrenrührigen Versuche Geirmundrs (der dabei Schwäche beweist), die Situation zu entschärfen, die leichtfertig verwirkte Solidarität der bisherigen Allianzpartner und sein (durch mangelnde Aufmerksamkeit) eingebüßtes Attribut zurückzukaufen, tritt der Mann gezwungenermaßen von der sozialen Bühne ab und kommt schließlich zu Tode. Dem Gott Þórr jedoch ist es dagegen möglich, sich ohne nachhaltigen Schaden seines Rufes als Braut und also als Frau zu verkleiden und sich der Nachrede von Weiblichkeit und 'Unmännlichkeit' (im klischeehaften Sinne) auszusetzen. Die Bedingung, die der Riese an die Rückgabe des Hammers knüpfte, d. h. im Gegenzug Freyja als Braut zu erhalten, wird mittels einer Art Kriegslist scheinbar erfüllt, ohne indessen die Göttin (als Verwandte und Allianzpartnerin) einer Gefahr auszusetzen.<sup>1</sup>

Resümierend und unter psychoanalytischen Gesichtspunkten ist der Schwertdiebstahl - der deutlich als Schmähung und Zufügung eines *níð* gilt und damit die Unterstellung von 'Weichlichkeit' beinhaltet - als eine literarische Manifestation männlicher Projektionen zu lesen. Diese können mit männlicher Todesangst und ihrer Verarbeitung sowie Bewältigung in Verbindung gesehen werden.<sup>2</sup>

Die Handlungsweisen der Þuríðr werden in der analysierten Episode der *Laxdæla saga* offensichtlich insgesamt als gesellschaftlich notwendig und legitim akzeptiert - auch wenn sie, was die Aussetzung der Tochter als Rückgabe der Allianz betrifft, nicht in vollem Umfang legal sind, und auch wenn (oder gerade weil) die Frau hier den ethisch und sozial fragwürdig agierenden Mann deutlich dominiert und latent, wie man meinen könnte, als letztlich todbringende *Rächerin* aufzutreten scheint. Þuríðrs Alleingang wird jedenfalls vom Vater Óláfr pái schweigend zur Kenntnis und entsprechend billigend in Kauf genommen. Die Tochter wird wenig später erneut verheiratet und nun mit hohem Ansehen Ehefrau und Mutter, diesmal mehrerer Söhne und Töchter. Darauf konzentriert sich die *Heiðarvíga saga*. Den in dieser Saga dargestellten Schädigungen ihres Clans, begegnet Þuríðr wieder - und wieder erfolgreich - als diejenige, die aus einer wesentlichen Position heraus das Prestige ihrer Verwandtschaft schützt und deren Kontinuität wahrt. Mit ihrem Verhalten tritt sie gewissermaßen in die Spuren ihrer Mutter Þorgerðr, worauf ich im Folgenden zurückkomme.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> In der *Drymskviða* werden also offenbar die Frau und die Waffe als Objekte männlichen sozialen Verhaltens instrumentalisiert: Þrymr stiehlt Þórrs Hammer, um über ein adäquates Tauschobjekt zu verfügen, das ermöglichen *könnte*, eine exogame Verbindung zwischen weiblichen Æsir und männlichen Riesen herzustellen.

<sup>2</sup> Vgl. dazu, in psychoanalytischer Sicht, Chr. Rhode-Dachser a. a. O., 1992, S. 132 ff.

<sup>3</sup> Vgl. Kapitel V, 3.

\* Die komplexe Symbolik der Aussetzung oder Tötung des Kindes:

-> Zusammenfassung sozialer Konsequenzen im "Sagauniversum"

Im idealtypischen sozialen Modell und im Sinne der Rationalität der *Isländersagas* konnte eine Witwe während ihrer Ehe ihren 'sozialen Wert' beweisen. Sie hat sich bewährt als weibliche Repräsentantin einer verlässlichen Partei in der affinalen Allianz, dabei zugleich als bereits reproduktive Frau und potentiell auch noch künftige Mutter, und möglicherweise, bei Bedarf und je nach Kontext einer Erzählung, außerdem vorbildlich als engagierte Garantin der angestammten Normen und Werte.

In einer anderen Variante, wenn beide Ehepartner leben, aber das in der Ehe gezeugte Kind nach der Geburt ausgesetzt, getötet oder zu einem späteren Zeitpunkt ums Leben gebracht wird, entfällt dadurch das genealogische Bindeglied der verschwägerten Lineages. Abhängig davon, welche Partei im Ehebündnis von vornherein (tendenziell) höheres gesellschaftliches Ansehen genießt und mehr Macht hat, besitzt der - entweder weibliche oder männliche - Repräsentant dieser Gruppe danach (zusammen mit seinen Verwandten) größere Autorität in der Verbindung. Unabhängig von diesen Relationen der Überlegenheit scheint jedoch die Frau, die als 'erfolgreiche' *Genetrix* mindestens in bezug auf die (physiologische) Reproduktion - und eventuell auch als *Rachereizerin/Rächerin* im Hinblick auch auf die gesellschaftliche Kontinuität - ihre entscheidenden Potenzen als künftige Mutter und loyale Partnerin bewiesen hat, auch unter diesen Bedingungen (d. h. bei Aussetzung oder Tötung des Kindes) in sozialer Hinsicht fortwährend, wenn nicht sogar in noch höherem Maße, attraktiv zu sein. Die (verwitwete) Frau ist umgekehrt sogar für den Mann dann von besonderem Interesse, wenn das von ihr geborene Kind (es kann sich auch um mehrere von ihr geborene Kinder handeln) nicht mehr am Leben ist (oder sind), was bedeutet, daß die Frau sich einerseits für alle sichtbar als *Mutter/Genetrix* bewährt hat, aber andererseits nicht mehr genealogisch und mithin unlösbar an die bisherigen Verschwägerten gebunden ist.<sup>1</sup> Ihre Loyalitäten - bei Bedarf nicht zuletzt als *Rachereizerin/Rächerin* - können also im Prinzip einer neuen Partei zugute kommen.

Die Zusammenfassung der Konsequenzen des im Saga-Sozialsystems artikulierten Erzählschemas, das die - vielfach ohne Erfolg versuchte - Aussetzung oder Tötung eines ehelich gezeugten Kindes nach der Geburt thematisiert, gibt indirekt Aufschluß über zentrale gesellschaftliche Zusammenhänge. Dabei gehen, wie sich gezeigt hat, mit Geburt, Leben und Tötung eines Kindes, das als genealogischer Konnex der elterlichen Lineages figuriert, bestimmte soziale Phänomene einher. Auch das Leben und Sterben des Vaters des betreffenden Kindes hat in den *Isländersagas* bekanntlich Folgen für die nächsten Verwandten, die sich jedoch in mancher Hinsicht von uns heute vertrauten Auswirkungen unterscheiden.

<sup>1</sup> Vgl. die in Kapitel V genannten Beispiele.

In den *Íslendingasögur* bestimmt der Ehemann und Vater zu Lebzeiten normalerweise, allerdings letztlich nur in gewissem Umfang, als Rechtsvertreter über die Abläufe im engeren Kreis seiner Angehörigen. Wenn er stirbt, dann rückt sein (ältester) Sohn in diese Position auf. Damit gewinnt die (in der Sicht des Sohnes) Matriline wieder mehr oder weniger größeren Spielraum, den sie mit der Geburt des Kindes eingebüßt hatte. Denn die Geburt eines Kindes bedeutet in der patrilinearen Gesellschaft zunächst eine 'Schwächung' des faktischen oder potentiellen Einflusses der Lineage der Frau im Kontext der affinalen Allianz. Gerade diese zu erwartende Minimierung wird durch die soziale Norm schon im Vorfeld, und zwar durch den ökonomischen Transfer bei der Eheschließung, ausgeglichen. Sollte nun, um zur Situation nach dem Tod des Vaters zurückzukehren, der Sohn noch zu jung sein, um rechtskräftig und aktiv als Repräsentant - primär seiner Patrilineage und sekundär seiner Matrilineage - einzutreten, so gewinnen die Frau und ihre nächsten Abstammungs-Verwandten besonderes Gewicht. Die Mutter nimmt dann im Regelfall die Stellung des Sohnes bis zu seinem 'Erwachsenwerden' stellvertretend ein.<sup>1</sup>

Andernfalls übernehmen also mit dem Ableben des Ehepartners aus der für die Frau ursprünglich genealogisch fremden Lineage ihre Söhne die Verantwortung. Das ist besonders dann doch von einigem Nutzen für die Lineage der Frau, wenn ein gleichsam 'schwieriger' Ehemann stirbt, der für eine problematische, aber verbindliche soziale Allianz steht. Die wird durch seinen Tod bedeutend geschwächt. Der Ehekontrakt würde dann als beendet und gelöst gelten, wenn auch der Sohn (und jeder weitere Nachkomme) als der 'zementierende Konnex' ums Leben käme. Stirbt beispielsweise ein Ehemann, der insofern 'schwierig' ist, als er sozial schwächer als die Frau ist, aber lebt das Kind als ein legitimer Nachkomme aus der Ehe weiter, kann auch das zu einer Stärkung der Matriline des Kindes führen. Obwohl die jungen Männer primär der väterlichen Gruppe zugeordnet werden, wächst doch die Autorität ihrer verwitweten Mutter und ihrer Matrilineage. Denn ein Nachkomme dürfte die Belange seiner Matriline vertreten, zumal dann, wenn ihn diese Verwandten mütterlicherseits (nach dem Ableben des Vaters, der die Patriline repräsentiert) sozialisiert und unterstützt haben. Der Sohn, der, gewissermaßen vaterlos, nicht primär auf die Interessen der Patrilineage Rücksicht nehmen muß, hat sicherlich vergleichsweise größeren gesellschaftlichen Handlungsspielraum, weil er in geringerem Maße Loyalitätskonflikte erwarten und diesen gerecht werden muß, die häufig aus einander überschneidenden Loyalitätspflichten gegenüber Patriline und Matriline entstehen.

-> Vertiefung der Variante 'latenter Matrilinearität' am Beispiel der *Gísla saga*

Zur Illustration solcher Mechanismen seien nochmals die Verbindungen in der *Gísla saga* berücksichtigt. Sie stellen eine Variante des von mir diskutierten sozialen Musters dar, in dem die Matrilineage eines Sohnes besonders wichtig wird:

<sup>1</sup> S. o., Kapitel V, 2a und 2c, und im Vorigen sowie im Folgenden (Kapitel V, 2d), zur *Gísla saga* und den Konstellationen um Þórdís und Snorri.

Nach der Tötung von Þorgrímr, dem Ehemann von Þórdís und Vater von Snorri, wird zunächst, wie meine Analyse wahrscheinlich macht, eine *Leviratsehe* zwischen dem Bruder und der Witwe des Erschlagenen, d. h. zwischen Börkr und Þórdís, geschlossen. Damit ändert sich an den sozialen und genealogischen Konstellationen zunächst nichts. Die Bindungen der verwitweten Mutter Þórdís an ihren quasi-genealogischen, verschwägerten Clan sowie des nunmehr in gewisser Weise vaterlosen Sohnes Snorri an seine Patrilineage bleiben unverändert bestehen. Erst infolge der wesentlich durch die - wie gezeigt worden ist, nur auf den ersten Blick befremdliche - Initiative der Frau in ihren Funktionen als Schwester, Witwe, Mutter und Ehefrau vollzogenen Rache für Þorgrímr, Ehemann von Þórdís, an Gísli, ihrem Bruder, gerät das gesellschaftliche Koordinatensystem in Bewegung.

Nach ihrer Rache zugunsten der Verschwägerten, die sich hier notwendig gegen ihren agnatischen Verwandten richtet, betreibt Þórdís dann wiederum die Rache für ihren Bruder Gísli gegen die Partei, die mit ihr 'lediglich' quasi-genealogisch verwandt ist. Bekanntlich forcieren Akteurinnen der *Íslendingasögur* die Rache für männliche Tabubrüche. Auch Þórdís agiert, wie sich deutlich zeigt, ungeachtet eventueller persönlicher Bindungen an die Männer, sondern vor allem orientiert an den traditionellen gesellschaftlichen Normen und Werten. In letzter Konsequenz können weder der Bruder noch der (zweite) Ehemann mit seinen männlichen Angehörigen nach ihren Normbrüchen ihre Interessen gegen Þórdís durchsetzen, nachdem sie ihre jeweiligen Loyalitätspflichten und damit die kollektiven 'Spielregeln' verletzt haben. Þórdís repräsentiert letztlich die einzige verbleibende - erwachsene - Person aus dem Kreise ihrer affinalen und genealogischen Verwandten, deren Integrität unversehrt geblieben ist. Der Sohn Snorri, der zum Zeitpunkt der Attacke der Frau gegen Eyjólfur und Börkr anwesend ist, hat das Erwachsenenalter noch nicht ganz erreicht. Entsprechend ist er der Mutter bzw. ihrem sozialen Rang zunächst nachgeordnet und schließlich offenbar annähernd gleichgestellt, da er die Mutter in der Krise dem Zugriff Eyjólfurs und Börkrs entzieht.<sup>1</sup>

Die deutlich strategischen Maßnahmen der erst *verwitweten* und danach außerdem *geschiedenen Mutter* - und *Rächerin* - haben im weiteren Verlauf bedeutende Vorteile für den Sohn: Snorris Mutter Þórdís, die Repräsentantin seiner Matriline, löst einerseits die Bindungen des Sohnes im Allianzgeflecht - und damit auch dessen Verbindlichkeiten für die Patriline -, und andererseits sichert sie die Eingliederung Snorris in das isländische gesellschaftliche Gesamtnetzwerk. Die Mutter minimiert also aktiv die einander überschneidenden Loyalitätspflichten und folglich mögliche künftig soziale Konflikte Snorris. Ihr vorausschauendes Vorgehen verschafft dem Sohn beträchtlichen Handlungsspielraum. Zugleich gewährleistet sie aber, wie gesagt, auch die Einbindung Snorris in die isländische Gesellschaft, obwohl er

<sup>1</sup> Hier ist abermals hinzuweisen auf Th. M. Andersson a. a. O., 1969, S. 7-42; P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1986, S. 235-263; auch F. Zuber a. a. O., 2003, S. 601-612. Meine ähnlich orientierte Interpretation beschäftigt sich insbesondere mit der demnach in diesem Kontext letztlich zu erkennenden 'latenten Matrilinearität'.

matrilinear von Norwegen, d. h. von Außen, abstammt und mithin (von Island aus gesehen) für den Import einer gewissen Fremdheit steht. Das gelingt Þórdís durch die Ehe mit dem mächtigen Þórgrímr und die - gewissermaßen nachdrückliche - Fortführung dieser Allianz in der Levirats-Bindung an diese Lineage.

Durch diese Konstellationen gelingt schließlich nicht allein die vollständige Integration des Sohnes der Norwegerin, der also matrilinear einem einflußreichen norwegischen und patrilinear einem alten isländischen Geschlecht entstammt, in den isländischen Kontext, sondern außerdem die positive Bewertung oder Umwertung des ursprünglich 'fremden' Elementes als konstruktiver und integrativer Bestandteil des - gleichsam 'expandierenden' - isländischen Gemeinwesens in den *Isländersagas*.<sup>1</sup>

Die besondere Qualität der - matrilinearen - Abstammung von 'außen' und der zusätzlichen - mütterlichen - Herauslösung des Sohnes aus den 'inneren' Allianz- und Loyalitätsgeflechten liegt darin, daß dieser Mann, Snorri goði, dadurch einen ungleich größeren Aktionsradius gewinnt, weil er in vergleichsweise geringerem Maße komplexen Solidarbeziehungen und Loyalitätsverpflichtungen gerecht werden muß. Auf der einen Seite begrenzen ihn keine Verpflichtungen, die aus *matrilinearen* Bindungen erwachsen; die sicherlich entfernten Verwandten befinden sich, wenn überhaupt, in Norwegen, und in Island ist er (neben dem offenbar eher konfliktscheuen, aber nicht unehrenhaften Ari Súrsson<sup>2</sup>) der letzte und bewährte Repräsentant der *Matriline*. Auf der anderen Seite ist von seinen *patrilinear* nächsten männlichen Verwandten nur noch Börkr, sein Vaterbruder, am Leben, der sich allerdings sozial disqualifiziert hat und noch immer ein anstößiges, ehrenrühriges Verhalten an den Tag legt. Auch in dieser Linie nimmt also Snorri die unumstrittene Position als Oberhaupt ein. Er kann nun seine Potenzen entfalten, ohne direkt in Generations- und Konkurrenzkonflikte eingebunden zu sein. So wird Snorri dann ein mächtiger Gode mit bemerkenswerten Potentialen: *Matrilinear* ist er der mächtigste männliche Verwandte seiner Mutter, einer Frau mit hohem Ansehen, die in jüngeren Jahren idealtypisch, durch zeitweiligen weiblichen Rollentransfer, als Variable für ihren Sohn fungierte und ihn aus dieser Position heraus sukzessive soziale Spielräume verschaffte, und die im Alter bei ihrem Sohn lebt, der inzwischen längst seine von ihr freigehaltene soziale Stellung eingenommen hat. In ökonomischer Hinsicht gibt Þórdís an ihren Sohn Snorri das Vatererbe aus seiner einflußreichen und traditionellen Patriline weiter, ebenso wie das Erbe der Matriline, d. h. das Gehöft ihres Bruders Gísli.

Der tonangebende Snorri goði repräsentiert einen neuen Typus, der aus der Verbindung des mächtigen, alteingesessenen Isländers Þórgrímr und der von außen, aus Norwegen stammenden Frau aus angesehener Familie

<sup>1</sup> S. o., Kapitel V, 2b (und 2c) zur Konstellation des "we" und "others" in der *Gísla saga*; vgl. erneut K. Hastrup a. a. O., 1990, S. 83-102 (Defining a society: the Icelandic Freestate between two worlds), S.86.

<sup>2</sup> Vgl. *Gísla saga Súrssonar* a. a. O., Kap. 38, S. 118; vgl. *Die Geschichte von Gísli dem Geächteten* a.a.O., Kap. 37, S. 133; Snorris Mutterbruder Ari, der jüngste der *Súrssynir*, kommt erst nach der Fehde als Siedler nach Island.

hervorgeht.<sup>1</sup> Der gesellschaftlich maßgebliche Gode figuriert, abstrakt formuliert, in gewisser Weise als eine Art 'Nukleus', der sich aus der mächtigen Patrilineage um Snorris Vater Þorgrímr und der einflußreichen Matrilineage um Snorris Mutterbruder Gísli konstituiert. Patrilinearität und 'latente Matrilinearität' treffen hier offensichtlich zusammen und kreuzen sich, woraus also ein gleichsam neuer Häuptlings-Typ entsteht, der deutlich sichtbar genealogisch, ökonomisch und soziopolitisch fest verankert ist in der sich ausbildenden, vergleichsweise neueren isländischen Gesellschaft und Kultur, und der dabei zugleich auch eine Verbindung herstellt zum einflußreichen, traditionsreicheren Norwegen.

Eine Konstellation, die in der isländischen Perspektive des 13. und 14. Jahrhunderts, vor dem Hintergrund der bekannten Konflikte und Konkurrenzen zwischen den beiden Gesellschaften, sinnvoll und sinnstiftend wirken dürfte.<sup>2</sup>

Im Blick auf die *Gísli saga* ist es in diesem Zusammenhang wiederum kein Zufall, daß in der 'Schnittmenge' zwischen den beiden relevanten Verwandtengruppen und Gesellschaften die Frau zu erkennen ist und hervortritt. Noch vor der Beziehung und Auseinandersetzung der Schwäger Þorgrímr und Gísli und vor dem bedeutenden Rang des Goden Snorri werden die zentrale Position und das relevante Intervenieren der Þórdís deutlich. Ihr gelingt es, wie hier detailliert gezeigt werden konnte, die soziale Dynamik in Island zugunsten der Kontinuität ihrer - originär norwegischen - Abstammungsgruppe zu steuern und indirekt zuletzt dafür zu sorgen, daß ihr Sohn im isländischen Gemeinwesen verankert sein wird, der in seiner Person und, substantiell, in seiner sozialen Position beide Seiten vereint.

Diesen Komplex um wesentliche Prämissen für den bemerkenswerten Handlungsspielraum und die beachtliche strategische Weitsicht von Frauen in bestimmten, meist vorstaatlichen gesellschaftlichen Kontexten verdeutlicht Uwe Wesel: "Die Unabhängigkeit von Frauen ist nach den statistischen Untersuchungen von Alice Schlegel dann am größten, wenn die Autorität ihres Bruders und ihres Mannes gleich groß sind und sich gegenseitig aufheben, mit anderen Worten: wo es - fast - keine männliche Autorität gibt".<sup>3</sup> Dies trifft mit hoher Wahrscheinlichkeit einen zentralen Punkt in der Begründung für den planvoll und schrittweise ausgeübten Einfluß der Þórdís Súrsdóttir, der, wie sich schließlich zeigt, vorteilhaft für ihren Sohn Snorri ist.

Diese allgemeinen Relationen von Bruder und Ehemann und Frau (als Schwester und Ehefrau) und deren Prämissen sowie Konsequenzen im gesellschaftlichen und literarischen Kontext fasse ich nun im Fazit zusammen.

<sup>1</sup> Vgl. Kapitel V, 4, mit einer eventuellen Gemeinsamkeit im mythischen Kontext. Denn aus der "Heiligen Hochzeit" von Riesin und Gott geht mehrfach ein Sohn hervor, der einen 'neuen Typus' repräsentiert.

<sup>2</sup> S. o., etwa Kapitel III, 5; insbesondere in Kapitel VI und VII komme ich darauf zurück.

<sup>3</sup> U. Wesel a. a. O., 1994, S. 129.



\* Fazit: Die 'latente Matrilinearität' als charakteristischer gesellschaftlicher Mechanismus und als 'archaisches Substrat'

Einen plausiblen Erklärungsansatz für die in den *Isländersagas* konsequent durch vielfach weibliche Strategien und Initiativen regulierte Entwicklung des isländischen Gemeinwesens seit der Landnahmezeit - und damit verbunden auch einen möglichen Anhaltspunkt für die Frage, welche Funktion eine solche Darstellung in der sie imaginierenden hochmittelalterlichen Gesellschaft haben dürfte, was zu vertiefen sein wird - liefert der Blick auf die *matrilineare* Kultur Palaus. Evelyn Heinemann erläutert dazu als eine ihrer wesentlichen Beobachtungen: "In Krisenzeiten wird die weibliche Identifizierung gesucht und nicht, wie in einer patriarchalen Kultur, abgewehrt".<sup>1</sup>

Die Analyse des Saga-Sozialsystems hat ebenfalls ergeben, daß sich auf struktureller Ebene eine Form mehr oder weniger 'latenter Matrilinearität' manifestiert, auf die in den Sagas auch ausdrücklich hingewiesen wird. So heißt es, ganz im Einklang mit meiner These einer matrilinearen Verwandtschafts- bzw. Sozialordnung in den Sagas, etwa in der *Vatnsdœla saga*, daß der Name des *Muttervaters* mit Glück verbunden sei: "*Sjá sveinn skal heita Ingimundr eptir móðurfeðr sínum, ok vænti ek honum hamingju sakar nafns*".<sup>2</sup> Zwar dürfte sich diese Äußerung im Erzählkontext insbesondere auf das erfolgreiche Eingreifen des Goden Ingimundr beziehen und entsprechend sicher nicht allein die hier in den Blick genommene Aussage beinhalten, sondern ein sehr viel spezielleres und auch breiteres Bedeutungsspektrum umfassen. Dennoch erlaubt dieser Passus an der Stelle Rückschlüsse auf die Wichtigkeit des *Muttervaters*, d. h. auf den nächsten männlichen Verwandten eines Kindes im matrilinearen System. Das bestätigt auch ein deutlicher auf dieses Thema bezogenes Sprichwort ("*almæli*"),<sup>3</sup> das die *Harðar saga* zitiert. Die allgemeine und gängige Redensart drückt die enge Verbindung eines männlichen Kindes mit dem Bruder seiner Mutter aus, die bei Matrilinearität vorauszusetzen sei. Sie besagt, "*at modur brædrum yrde menn likazter*",<sup>4</sup> d. h. daß Männer gewöhnlich ihren *Mutterbrüdern* am deutlichsten ähnelten; gemeint ist dabei wohl die Ähnlichkeit im Charakter.

In diesem Zusammenhang entsteht der Eindruck, als werde die Matrilinearität in den *Isländersagas*, die mehr oder weniger systematisch und detailliert hergeleitet oder assoziiert bzw. evoziert wird, häufiger auch und nicht zuletzt als vielfach unbewußter Gehalt projiziert. Damit wäre also ein 'archaisches Substrat' bezeugt, das ich als 'subconscious substratum' der *Isländersagas* bezeichnen würde, was im weiteren noch näher zu prüfen ist.

<sup>1</sup> E. Heinemann a. a. O., 1995, S. 108.

<sup>2</sup> *Vatnsdœla saga* a. a. O., Kap. 7, S. 17; vgl. *Die Geschichte von den Leuten aus dem Seetal* a. a. O., Kap. 7, S. 34; Þorsteinn gibt seinem Sohn den Namen seines Schwiegervaters: "Dieser Knabe soll nach seinem Muttervater Ingimund heißen, und ich erhoffe ihm Glück um dieses Namens willen".

<sup>3</sup> *Harðar saga*, Bd. I, a. a. O., Kap. 10, S. 135.

<sup>4</sup> Ebd., Kap. 10, S. 135; vgl. *Die Geschichte von Hörd dem Geächteten* a. a. O., Kap. 10, S. 205: "(...), daß man am meisten nach dem Mutterbruder artet".

Im Bezug auf die Matrilinearität als 'archaisches Substrat' sei das besonders auch in sprachwissenschaftlicher Hinsicht deutliche Gewicht des *Mutterbruders* berücksichtigt, zusammen mit der Etymologie des Wortes "avunculus" (lat.) und "oheim"(ahd.). Rudolf Much erläutert, wobei er von Tacitus ausgeht, das "enge Verhältnis zwischen Sohn und Mutterbruder"<sup>1</sup> und führt aus, daß "diese eigentümliche Vorzugsstellung des Mutterbruders (...), nach dem Zeugnis der Sprache einst in einem weit über die Germanen hinausreichenden Kreis indogermanischer Völker (bestand). Denn sie wird vorausgesetzt durch Übertragung von Wörtern, denen die Bezeichnung des Großvaters zugrunde liegt, auf den Bruder der Mutter".<sup>2</sup> Er leitet seine Erkenntnisse etymologisch ab und führt den lateinischen Begriff "avunculus", buchstäblich "Großväterchen", bei Tacitus an; bei den germanischen Beispielen weist er u.a. auf das althochdeutsche Wort "oheim" hin, das im Etymologischen Wörterbuch als "Bruder der Mutter" übersetzt wird.<sup>3</sup> Auch in diesem wird betont, daß der Mutterbruder in mehreren Sprachen aus dem Wort für den Großvater gebildet wurde. Im Neuhochdeutschen schließlich sei die Unterscheidung zwischen *Oheim*, Mutterbruder, und *Vetter*, Vaterbruder, aufgegeben worden.

---

<sup>1</sup> Wolfgang Lange (Hg.): Die Germania des Tacitus, erläutert v. Rudolf Much, 3., beträchtl. erw. Aufl., unter Mitarbeit v. H. Jahnkuhn, Heidelberg 1967, hier S. 297; den Hinweis verdanke ich Ernst E. Metzner, Frankfurt/ Main.

<sup>2</sup> Ebd., S. 297; vgl. auch Tacitus: Germania, Übers., Erläuterungen u. Nachwort v. M. Fuhrmann, Stuttgart 1971, S. 16 f.

<sup>3</sup> Vgl. Friedrich Kluge: Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, unter Mithilfe v. M. Bürgisser, B. Gregor, 22., völlig neu bearb. Aufl. v. E. Seebold, Berlin/ New York 1989, S. 514 (Oheim).

### 3. Weiblichkeitstypik in den *Isländersagas* am Beispiel der Þuríðr: Die Frau als *Genetrix* und *Rächerin*

\* Vorbemerkung \* Die physiologischen Bedingungen des weiblichen Sozialstatus in den *Isländersagas*: -> Zu den Altersstufen und Sozialpositionen des Weiblichen, -> Zum 'reiferen' Lebensalter der *Genetrix* und *Rächerin* Þuríðr bei ihrem 'Fehde-Aufbruch' in der *Heiðarvíga saga*, -> Zur Iterativität des Motivs der 'Fehde-Begleitung' der *Genetrix* als *Rächerin* - Þorgerðr, Þuríðr und Áslaug \* Analoges außerhalb Islands: Zur Kampfbegleitung als Normeinforderung und Rachereizung der *Genetrix* als *Rächerin* \* Analoges innerhalb Islands: Zu Þuríðrs Ahnin Auðr djúpúðga als 'genealogische' und 'dynastische' *Genetrix* \* Zur identitätsstiftenden Funktion der Genealogien in der segmentären Gesellschaft und im Saga-Sozialsystem \* Die weibliche Sexualität als biologische und soziale Funktion: -> Zum gesellschaftlichen Zusammenwirken männlicher und weiblicher biologischer und sozialer Lebensstadien, -> Zu biologischen Altersstufen und sozialen Rangstufen als soziale Maske des 'kollektiven Individuums', -> Zu reproduktiven und soziopolitischen Möglichkeiten der Frau als Witwe \* Die integrative soziale Rolle der *Genetrix* und *Rächerin* als Normwahrerin in den *Isländersagas*: -> Zum erzählerischen Klischee der *nachgeordneten* Frauenrolle, -> Zum Realitätsgehalt des sprichwörtlichen sozialen Dilletantismus der Frau in weiblichen und männlichen Paraphrasen, -> Zum Ehrpotential und zur Restituierung der Ehre der Frau und des Mannes \* Die idealtypische soziale Funktion der *Mutter* und *Rächerin* Þuríðr als Protektorin der Ehre \* Fazit und Perspektiven: Das gesellschaftliche Gleichgewicht weiblicher und männlicher sozialer Funktionen im Saga-Sozialsystem

#### \* Vorbemerkung

Die in der Nordistik vielfach vetretene Auffassung, daß sich in den *Isländersagas* eine antagonistische Geschlechterrelation ausdrückt, könnte man auf antithetisches Denken zurückführen (das gilt auch für weitere Kategorien, die üblicherweise der männlichen bzw. der weiblichen Sphäre zugeordnet werden, wie etwa die Öffentlichkeit gegenüber dem Privatbereich oder die Kultur gegenüber der Natur). Allerdings sollte man, wie bereits erläutert worden ist, antithetische Betrachtungsweisen möglichst in der Weise weiterentwickeln, daß man über sie hinausgelangt.<sup>1</sup> So könnte ein auf systemisch-komplexem Denken basierendes und in diesem Sinne breiteres Spektrum methodischer Ansätze dazu beitragen, den 'Subjekt-Objekt-Dualismus' zu überwinden und damit über die Ansicht, in den Sagas werde ein Antagonismus - oder aber eine Komplementarität - der Geschlechter thematisiert, hinausführen.<sup>2</sup> Auf der Grundlage dieser Überlegungen und mit Bezug auf die *Isländersagas* kann schließlich auch das vermeintliche Paradox von *Genetrix* und *Rächerin* als notwendiger Zusammenhang begriffen werden.

<sup>1</sup> S. o., insbes. Kapitel III, 3, Exkurs, und Kapitel III, 6 und Exkurs.

<sup>2</sup> S. o., Kapitel I, 4; vgl. ferner J. M. Nyasani a. a. O., 1989, S. 85: "The supremacy of the social norms and ethics, aside from being the elements of social control as far as the individuals in the society are concerned, also seems to entail or rather to allude to a mode of social existence that cuts across the barriers of the subject and the object isolation in such a manner that the individual (subject) naturally apperceives and espouses the aspirations and needs of the other (object) and vice versa".

\* Die physiologischen Bedingungen des weiblichen Sozialstatus in den Isländersagas:

-> Zu den Altersstufen und Sozialpositionen des Weiblichen

Die im weiteren berücksichtigten Altersstufen weiblicher Figuren in den *Isländersagas* werden, wenn nicht anders gekennzeichnet, anhand der *Heiðarvíga saga* erschlossen. Bisher sind am Beispiel dieser Saga unter anderem besprochen worden: das *Kleinkind* Gróa, Tochter von Þuríðr und Geirmundr; das *Mädchen* Áslaug, Tochter von Þorhalli und Þorgerðr und Schwester von Gestr; die noch *unverheiratete junge Frau* Þuríðr Ólafsdóttir als (verlobte) Braut und künftige Mutter, die danach als *junge Ehefrau*, als *Mutter* (und potentielle 'Produzentin' weiterer Nachkommen) und *Rächerin* auftritt; die in *mittlerem Alter wiederverheiratete* Þuríðr (deren Status als quasi geschiedene bzw. verwitwete Frau im Text nicht expliziert wird, und die auch in der *Laxdœla saga* als Mutter mehrerer Kinder bekannt ist); die vergleichsweise *ältere Witwe* Þuríðr, die als *Mutter* die Erschlagung ihres ältesten Sohnes beklagt und erneut als *Rächerin* aktiv wird. Auch bereits *verstorbene Frauen* sind, als Ahninnen, wichtig, etwa Þorgerðr Egilsdóttir, Mutter der Þuríðr (und 'Muttermutter', mithin "Großmutter" Barðis). Überdies tritt die *alte weise Frau* Álöf Kjannök in Erscheinung, die zauberkundig ist, übernatürliche Fähigkeiten besitzt und als Pflegemutter Barðis vorgestellt wird.<sup>1</sup>

Das weibliche biologische Geschlecht (i. S. v. "sex") gewinnt in den *Isländersagas* m. E. dann gesellschaftliches Gewicht (i. S. v. sozialer bzw. "gender"-Rolle), sobald sich bei der jungen Frau das gebärfähige Alter, also die Pubertät, eingestellt hat. Doch auch davor und danach kann die Frau - als Mädchen, das dieses Stadium noch nicht erreicht hat, und als Ältere, die das Klimakterium überschritten hat - bei Bedarf und im möglichen Rahmen, die sich nach der Norm und Ethik des männlich bestimmten Saga-Sozialsystems bemessen, eine ihrer jeweiligen Altersstufe entsprechende Position einnehmen. So kann etwa das noch nicht reproduktive junge Mädchen als Ziehtochter in eine zweite Lineage gegeben werden.<sup>2</sup> Sie fungiert damit als Symbol für die Solidarbeziehung ihrer Abstammungsgruppe und der sie jetzt versorgenden und aufziehenden Gruppe. In späteren, nicht mehr reproduktiven Lebensabschnitten sind der gesellschaftliche Status und Spielraum einer Frau mittleren bzw. höheren Alters davon abhängig, wie sie sich während der aktiv-reproduktiven Spanne ihres Lebens verhalten hat.<sup>3</sup>

Bereits diese einleitenden Bemerkungen legen ein - an sich naheliegendes - Zusammenwirken von physiologischen Konditionen und sozialen Positionen sowie Reputationen auch in den *Íslendingasögur* nahe. Jene verändern sich unweigerlich im Laufe des Lebens, und diese sind stereotyp als damit korrelierendes soziologisches Raster in den *Isländersagas* bezeugt. An dieser Stelle sei allerdings vorab auf die andere Auffassung von P. Meulengracht Sørensen verwiesen, wonach die Sagas eine solche Korrespondenz von

<sup>1</sup> S. o., Kapitel V, 2, Exkurs, zu weißer Magie und schwarzer Magie.

<sup>2</sup> S. o., Kapitel III, 3b.

<sup>3</sup> S. o., Kapitel III, 3c.

biologischem Altern und sozialer Entwicklung nur in bezug auf den Mann, nicht aber auf die Frau, thematisierten.<sup>1</sup>

Dagegen vermag die *Gísla saga* - als ein erster Schritt - mein skizziertes Postulat zu bekräftigen:

Die Saga berichtet von Þórdís Súrsdóttir, die in Norwegen zunächst als (in sozialer Hinsicht) passive junge Frau und potentielle Braut eine Rolle spielt.<sup>2</sup> Im weiteren heiratet sie in Island in erster Ehe. Sie wird danach zur jungen Witwe, anschließend *Mutter* und greift, inzwischen in zweiter (Levirats-) Ehe verheiratet und ein zweites Mal *Mutter* geworden, in der Funktion als *Rächerin* aktiv ein.<sup>3</sup> Die *Mutter* zweier Kinder sorgt folglich als *Rächerin* - letztlich in zweifacher Richtung - für den Ausgleich von Totschlägen und die Wiederherstellung der Balance: Zuerst veranlaßt sie als noch junge Mutter die Rache für den Tabubruch ihres Bruders und wahrt so die Loyalität gegenüber ihren Verschwägerten, mit denen sie durch ihren Sohn quasi genealogisch verwandt ist. Später sorgt sie als längst wieder verheiratete und neuerlich Mutter gewordene Frau zudem für eine weitere Rache, nun jedoch für ihren Bruder, so daß sie in letzter Konsequenz zugunsten ihrer Abstammungslinie agiert. Die ältere Þórdís läßt sich schließlich - als 'Seniorin', wenn man so will - bei ihrem Sohn Snorri nieder. Man kann daraus schließen, daß die Frau mit der Mündigkeit ihres Sohnes wieder passiv wird.<sup>4</sup> In Einklang damit ist auch in der Ethnologie vielfach beobachtet und beschrieben worden, daß Söhne ihre älteren, insbesondere verwitweten Mütter regelmäßig sehr intensiv betreuen und ihnen dabei große Achtung entgegenbringen.<sup>5</sup>

Auch die *Laxdœla saga* bekräftigt, daß physiologische Stadien und soziale Positionen einander beeinflussen. Sie berichtet vom Interesse der jungen, noch ledigen Þuríðr Óláfsdóttir an ihrer (ersten) Heirat, das ihre Mutter Þorgerðr Egilsdóttir unterstützt. Danach wird Þuríðr als Ehefrau und Mutter aktiv und bewährt sich als Garantin der gesellschaftlichen Normen und Werte und entsprechend als *Rächerin*, indem sie (wie oben ausgeführt) Maßnahmen gegen ihren illoyalen Ehemann ergreift.<sup>6</sup> Dabei erscheint der mehr oder weniger zufällige Tod von Mann und Kind durch Ertrinken in gewisser Weise als Folge von Þuríðrs Handeln.<sup>7</sup> Gerade wegen ihrer Maßnahmen, das scheint die Rationalität der Saga nahezu legen, gewinnt die junge Frau weiteres soziales Prestige. Zudem hat Þuríðr mit der Geburt der Tochter in erster Ehe ihre reproduktive Potenz bewiesen; konsequent und (sozial) 'erfolgreich' wird sie in zweiter Ehe zur Mutter mehrerer Kinder. Sie baut also durch physiologische und soziale Kompetenz sukzessive ihren 'sozialen Wert', Rang und Einfluß aus, was ihr Aktionsradius belegt: In ihrer produktiven zweiten Ehe wird Þuríðr nach der Erschlagung ihres ältesten Sohnes und dem (laut der *Heiðarvíga saga*) daraus

<sup>1</sup> Vgl. P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1993a, S. 227; vgl. hierzu im Folgenden (Kapitel V, 3).

<sup>2</sup> Allerdings tritt Þórdís dabei, als junge Frau und potentielle Braut, nicht als 'individuelle Person' in Erscheinung; vgl. *Gísla saga Súrssonar* a. a. O., Kap. 2, S. 7 ff.

<sup>3</sup> S. o., Kapitel V, 2c.

<sup>4</sup> S. o., Kapitel V, 2d; Snorri unterstützt die Mutter bei der Scheidung und übernimmt sein Vatererbe.

<sup>5</sup> Vgl. hier wieder K. E. Müller a. a. O., 1984, S. 185.

<sup>6</sup> S. o., Kapitel V, 2d.

<sup>7</sup> S. o., Kapitel V, 2, Exkurs.

resultierenden Tod ihres (zweiten) Ehemannes aktiv. Als geschädigte Mutter und verwitwete Ehefrau mit erwachsenen Söhnen ist sie solidarisch mit ihrem verstorbenen Ehemann und, vor allem, mit ihrem getöteten Sohn. Sie beweist ihre Integrität gemäß dem Verhaltenskodex, indem sie von ihren verbleibenden Söhnen die Rache einfordert. Ihre kompromißlose Provokation als Mutter und Witwe führt dazu, daß die Fehde wieder auflebt und im *Heiðarvíg* gipfelt, was nicht allein das Leben vieler Männer kostet, sondern auch das Gemeinwesen insgesamt gefährdet.

Wie erklären sich nun das männliche Interesse an der (zum ersten Mal) verwitweten Þuríðr als Ehefrau und ihre statushöhere zweite Heirat?<sup>1</sup> Warum wirkt ihr Verhalten nicht eher brutal und abschreckend, wie ein heutiger Betrachter meinen könnte?

Für die soziale Attraktivität Þuríðrs im Saga-Sozialsystem spricht gerade ihre Handlungsweise. Wie deutlich wird, basiert das relevante Eingreifen der Frau im Saga-Sozialsystem ganz offensichtlich auf Vorstellungen und Vorschriften, die von den Mitgliedern dieser Gesellschaft geteilt und beachtet werden. Die Frau bewahrt dabei als Handlungssubjekt aktiv die kollektive Norm und Ethik. Ihr Verhalten ist nicht allein akzeptiert, sondern sogar intendiert, und zwar einerseits zweifellos im "Sagauniversum", und andererseits womöglich zugleich im Blick auf die isländische Wikingerzeit (was aber nicht mehr festzustellen ist), jedenfalls in der wahrscheinlichen Beurteilung der Rezipienten der Gattung im Hochmittelalter - andernfalls dürfte sich die Überlieferung der *Íslendingasögur* anders darstellen, als es der Fall ist.

Im gesellschaftlichen Gefüge der *Isländersagas* repräsentiert das Weibliche weniger eine individuelle, als vielmehr eine soziale Kategorie. Die Frau figuriert als Wertträgerin der Gesellschaft, ohne aber einem (in heutiger Sicht vielleicht zu erwartenden) Automatismus in der Geschlechterbeziehung unterworfen zu sein. Sicherlich bemißt sich der 'soziale Wert' der Frau zu einem wesentlichen Teil nach ihrer physiologischen Kompetenz, Kinder zu gebären. Als *Mutter* bzw. *Genetrix* von Nachkommen ist die Akteurin der Besiedlungszeit potentiell oder auch faktisch die Wurzel eines neuen Stammbaums, und damit wird sie - im Idealfall - zur Stammutter mächtiger Geschlechter.<sup>2</sup> Dabei versinnbildlicht die 'faktische' Mutter im "Sagauniversum" aber zugleich einen 'abstrakten Wert', weil sie wegen ihres reproduktiven Potentials zugleich als Stammutter bzw. Gründungsmutter stilisiert werden kann.<sup>3</sup> Sie stabilisiert zum einen in physiologischer Hinsicht durch ihre Gebärfähigkeit, die offenkundig instrumentalisiert wird, die allgemeine bzw. kollektive gesellschaftliche Existenz, und sie symbolisiert zum anderen, indem sie als (literarisches) Zeichen (nicht als Individuum) im spezifischen Kontext der Sagas eingesetzt und idealisiert wird, zudem Vorstellungen, die zu einem allgemeineren Teil für die isländische Bevölkerung wichtig gewesen sein dürften, die aber im Besonderen für bestimmte, sich exklusiv verstehende gesellschaftliche Kreise interessant waren.

<sup>1</sup> S. o., Kapitel I, 2.

<sup>2</sup> Im Folgenden gehe ich auf das Beispiel der Auðr djúpúðga ein (Kapitel V, 3).

<sup>3</sup> S. o., Kapitel IV, 2, und Kapitel II, 7c, sowie Kapitel V, 2c.

Insgesamt wird deutlich, daß die reproduktive *Mutter/Genetrix*, die sich in den *Isländersagas* bemerkenswert engagiert, ihren sozialen Wert zu einem weiteren wesentlichen Teil aus ihrer sozialen Kompetenz bezieht, Traditionen zu bewahren. Die Idee gesellschaftlicher Kontinuität stützt sich folglich auf ein physiologisches Faktum und zielt doch im Kern auf das Soziale bzw. Politische.

Die bleibende, bei Bedarf 'aktivierte' soziale Funktion der Frau als Normwahrerin, die mit ihren physiologischen Altersstufen korrespondiert, erweist sich als Stereotyp in den *Isländersagas*, das ich an ausgewählten Beispielen diskutieren möchte.

Im einzelnen ist dieses Phänomen etwa anhand der Þuríðr und ihrer weiblichen Vorfahren zu erkennen. Dazu ist zunächst die Situation von Þuríðrs Mutter Þorgerðr zu skizzieren, später die ihrer mythischen Ahnin Áslaug, und in Verbindung damit die der isländischen Stammutter Auðr:

Bei der Werbung um ihre Tochter Þuríðr setzt sich die *Mutter* Þorgerðr für eine Verheiratung in einer für sie typischen Weise ein. Dabei wird im Vergleich mit weiteren Frauenfiguren noch deutlicher werden, daß ihr Verhalten für ein bestimmtes weibliches Rollenmodell charakteristisch ist. Es läßt sich möglicherweise auf Þorgerðrs eigene Erfahrungen als *junge Frau* zurückführen:<sup>1</sup> Ihr wird ursprünglich von ihrem Vater Egill zuerkannt,<sup>2</sup> als *potentielle Braut* des Bewerbers Óláfr pái eine eigene Entscheidung für oder gegen die Heirat zu treffen. Egill weist Óláfr außerdem darauf hin, daß sich kein Mann mit Þorgerðr ohne ihre Zustimmung verbinden könne.<sup>3</sup> Sie wird hier charakterisiert als "*væn ok stórmannlig ok vel búin*",<sup>4</sup> und weiter heißt es: "*Auðsætt var þat öllum mönnum, at hon var skörungr mikill, en fáskiptin hversdagliga; en þat varð fram at koma, er Þorgerðr vildi, til hvers sem hon hlutaðisk*".<sup>5</sup> Später fordert Þorgerðr, längst *Ehefrau* und *Mutter*, von ihrem Gatten Óláfr, ihre - und Þuríðrs - Zusage für die Heirat der Tochter zu bestätigen. Diese Freiheit, die sich Þorgerðr nimmt, stimmt nach ihrer Erfahrung und Auffassung vermutlich völlig mit den Erwartungen überein, die an sie als Braut gerichtet worden sind. Offenbar setzt sie voraus, daß sie nach wie vor gefordert ist, eigene Entscheidungen zu treffen, also zur Werbung um die Tochter Stellung zu nehmen, was im Prinzip der früheren Aufforderung ihres Vaters entspricht, die Werbung Óláfrs selbst zu beantworten.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> S. o., Kapitel IV, 2 und Kapitel V, 2d.

<sup>2</sup> Vgl. *Laxdøða saga* a. a. O., Kap. 23, bes. S. 65; vgl. *Die Geschichte von den Leuten aus dem Lachswassertal* a. a. O., Kap. 23, S. 79 f.; vgl. *Egils saga* a. a. O., Kap. 78, S. 242; vgl. *Die Geschichte vom Skalden Egil* a. a. O., Kap. 78, S. 225 f.

<sup>3</sup> Vgl. *Laxdøða saga* a. a. O., Kap. 23, bes. S. 65; vgl. *Die Geschichte von den Leuten aus dem Lachswassertal* a. a. O., Kap. 23, S. 79 f.

<sup>4</sup> *Laxdøða saga* a. a. O., Kap. 23, S. 65; vgl. *Die Geschichte von den Leuten aus dem Lachswassertal* a. a. O., Kap. 23, S. 80: "schön und vornehm und gut gekleidet".

<sup>5</sup> *Laxdøða saga* a. a. O., Kap. 24, S. 66; vgl. *Die Geschichte von den Leuten aus dem Lachswassertal* a. a. O., Kap. 24, S. 82: "Leicht war es zu erkennen für jedermann, daß sie eine Frau von großartigem Wesen war. In alltägliche Dinge mischte sie sich wenig ein, aber das mußte geschehen, was Thorgerd wollte, wenn sie sich einmal für etwas eingesetzt hatte".

<sup>6</sup> S. o., Kapitel V, 2d.

In diesem Sinne erschließt sich das weibliche Interesse an der Heirat als eine Form des Engagements für Kontinuität. Dies ist insofern plausibel, als die Ehe im Saga-Sozialsystem (ähnlich wie in vorstaatlichen Gesellschaften) regelmäßig wesentlich in der Absicht eingegangen wird, Nachkommen hervorzubringen. Damit ist einerseits das physiologische Potential der Frau (als *Genetrix*) gefordert; andererseits wird im weiteren regelmäßig auf ihre psychologische Kompetenz (als *Rächerin*) zugegriffen, wie u. a. das Beispiel der Þuríðr - und auch das der Þorgerðr - gezeigt hat:<sup>1</sup> Þuríðr reagiert *als Ehefrau* und *Mutter* auf die Ehrverletzungen ähnlich wie vor ihr die Mutter Þorgerðr, und zwar in Situationen, die sich in ihren sozialen Konnotationen vergleichen lassen. Þuríðr agiert - zunächst als *junge Frau* und *Mutter* in erster Ehe gegenüber ihrem Ehemann, und noch nachdrücklicher als *Witwe* mittleren Alters und *Mutter* von vier Söhnen in zweiter Ehe gegenüber ihren Söhnen - aktiv als *Rächerin*.

-> Zum 'reiferen' Lebensalter der *Genetrix* und *Rächerin* Þuríðr bei ihrem 'Fehde-Aufbruch' in der *Heiðarvíga saga*

In der Frage nach dem Alter der Þuríðr liefert die *Heiðarvíga saga* ein indirektes und dabei bezeichnendes (wenn auch zugleich wohl belustigendes) Indiz: Die Protagonistin muß auf ihrem Pferd von ihrem Knecht gestützt werden, nachdem sie aufgebrochen ist, um ihre Söhne bei der Rache für Hallr zu begleiten.<sup>2</sup>

Einen Hinweis auf Þuríðrs Alter gibt die *Laxdæla saga*. Dabei geht es um die Planung der Rache gegen Bolli. Das Ziel dieser Initiative ist bekanntlich, die Erschlagung Kjartans, des Bruders der Þuríðr, auszugleichen.<sup>3</sup> Es wird berichtet, daß Barði, Þuríðrs Sohn, von den verbleibenden, zur Vergeltung verpflichteten Brüdern seiner Mutter rekrutiert worden ist, um seine matrilinearen Verwandten in der Fehde zu unterstützen. Barðis Alter zum Zeitpunkt des vorbereitenden Gesprächs mit seinen Mutterbrüdern beziffert die Saga explizit auf 18 Jahre.<sup>4</sup> Weiter wird erwähnt, daß sich Barðis älterer Bruder Hallr zur fraglichen Zeit im Ausland aufhält - andernfalls, bliebe zu ergänzen, wäre Hallr als der älteste Sohn Þuríðrs von deren Brüdern für die Mitwirkung an der Fehde seiner Matrilinie hinzugezogen worden. Die Information der Saga über Hallr ist im Blick auf das hier von mir beabsichtigte 'Datierungsexperiment' insofern bedeutend, als sie indirekt besagt, daß Hallr in dieser Phase weiterhin am Leben ist, also noch nicht im Zuge der Fehde (die in der *Heiðarvíga saga* die zentrale Rolle spielt) getötet wurde.

Diese Konstellation erlaubt folgende Rückschlüsse auf Þuríðrs Lebensalter im bewußten Zeitabschnitt:

Gemessen an Barðis Alter von 18 Jahren dürfte das seines älteren Bruders Hallr mit rund 19 bis 20 Jahren anzusetzen sein. Mithin wird die zweite Ehe Þuríðrs mit Guðmundr bei der besagten Planung bzw. Ausübung der Rache

<sup>1</sup> S. o., bes. Kapitel V, 2d, zu beiden Frauen; im Folgenden vertiefe ich die Bezüge zwischen ihnen.

<sup>2</sup> S. o., Kapitel I, 2; vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 22, S. 278 f.

<sup>3</sup> S. o., Kapitel V, 2a; vgl. *Laxdæla saga* a. a. O., Kap. 55, S. 165 ff. (Bollis Erschlagung).

<sup>4</sup> Vgl. ebd., Kap. 53, S. 162 f.



gegen Bolli mindestens 20 bis 22 Jahre bestanden haben. Im Hinblick auf Þuríðs Lebensalter müssen 3 Jahre hinzugerechnet werden; so lange bestand der *Heiðarvíga saga* zufolge die erste Ehe Þuríðs mit Geirmundr. Grundsätzlich dürfte eine junge Frau ab etwa 12 Jahren als heiratsfähig eingestuft worden sein,<sup>1</sup> wobei Þuríðr bei ihrer ersten Heirat möglicherweise etwas älter gewesen sein mag, da die Frauen so auffallend interessiert daran waren.

Daraus ergibt sich als wahrscheinliches Alter der *Mutter* Þuríðr bei ihrem ersten Eingreifen als *Rächerin* ein Mittelwert von rund 16 bis 17 Jahren, wenn man voraussetzt, daß Þuríðr bei ihrer ersten Heirat 12 bis 15 Jahre alt war und weitere 3 Jahre bis zur Trennung von Geirmundr vergehen. Die zweite Ehe der engagierten und reproduktiven 'Normwahrerin' dürfte wenig später geschlossen worden sein, weil Þuríðs Aktivität ihren 'sozialen Wert' gesteigert hat, so daß sie (nicht zuletzt als Repräsentantin der Lineage, die dieses kompetente Mitglied hervorgebracht hat bzw. 'besitzt') als Ehe- und Allianzpartnerin attraktiv ist. Setzt man Þuríðs Alter bei ihrer zweiten Heirat entsprechend mit zirka 17 bis 18 Jahren an, dann wird sie zum Zeitpunkt der Rache ihrer männlichen Verwandten für ihren Bruder in den Enddreißigern gewesen sein: Geht man von der 17- bis 18-jährigen Frau aus und rechnet 20 bis 22 Jahre von der Zeugung bis zum Tod des ältesten Sohnes Hallr hinzu, dann ergeben sich rund 37 bis maximal 40 Jahre. Als Hallr und nach ihm Guðmundr starben, wird Þuríðr folglich etwa 38 bis 39 Jahre alt gewesen sein.

Bevor die verärgerte Mutter und verwitwete Ehefrau Þuríðr in der *Heiðarvíga saga* ihre *hvöt* für die Sohnesrache an ihre verbleibenden Söhne richtet, vergehen mindestens 3 weitere Jahre. Denn nach der Erschlagung Hallrs und dem Tod Guðmundrs wenig später im Herbst bringt Barði im folgenden Sommer und insgesamt auf drei *þing*-Versammlungen seine Forderungen einer Kompensation für den Bruder vor. Daraus resultiert rechnerisch ein etwaiges Alter Þuríðs von über 40 Jahren, was für die historischen Umstände der Wikingerzeit als durchaus beträchtlich gelten darf.<sup>2</sup>

Þuríðr erfüllt demzufolge als *verwitwete Mutter* mehrerer Söhne aus zweiter Ehe mit rund 41 bis 42 Jahren ihre Rolle als *Rächerin*, die ihre Ansprüche nachdrücklich per *hvöt* gegenüber ihren Söhnen und männlichen Angehörigen erhebt und zuletzt noch einmal dadurch unterstreicht, daß sie ebenfalls aufbricht, und zwar mit dem erklärten Ziel, die Männer zu begleiten und aufzustacheln.

In dieser Episode steht die weibliche Funktion als *Rächerin* sicher in Zusammenhang mit dem Status der angesehenen Frau mittleren bis höheren

<sup>1</sup> Der *festu þáttur* macht darüber, soweit ich sehe, keine Angaben (was interessant ist und Auskunft darüber gibt, welche Wichtigkeit der weiblichen *Person* letztlich zugemessen wird). Man könnte aber indirekt von den Bemerkungen über die mögliche rechtliche Verantwortung von Jungen bzw. jungen Männern auf das potentielle, legitime Heiratsalter von Mädchen bzw. junge Frauen schließen, vgl. *Grágás* 1a: 94, S. 168: "*Rett er at sonr søke vigsöc xii. vetra gamall oc øre eN xvi. vetra. ef aðili lofar*"; vgl. *Laws of early Iceland* a. a. O., 1980, Kap. 94, S. 157: "It is lawful for a son to prosecute a killing case if he is between twelve and sixteen winters old if the principal permits it".

<sup>2</sup> Vgl. Arno Borst: *Lebensformen im Mittelalter*, Frankfurt/ Main/ Berlin 1988, S. 120.

Alters als *Mutter* (zumal mehrerer Söhne), die die Menopause erreicht hat, also nicht mehr gebären kann. Dabei macht allerdings die skizzierte erstmalige Intervention Þuríðs als *Rächerin* zugleich deutlich, daß auch die *junge Ehefrau* und *Mutter*, deren 'fruchtbare' Lebensphase erst begonnen hat, als *Rächerin* und mithin als Normwahrerin eingreift. Dabei wird (zumal mit ihrer Wiederverheiratung) deutlich, daß ihr Verhalten letztlich nicht nur von weiblicher, sondern auch von männlicher Seite positiv bewertet wird. Die soziale Position der Frau als *Rächerin* korreliert entsprechend deutlich mit ihren reproduktiven und sozialisierenden Kompetenzen als *Genetrix*.

Das gilt ebenfalls, wenn die noch *unverheiratete* (und *kinderlose*) *junge Frau* als "surrogate son" (C. J. Clover) eingreift.<sup>1</sup> Auch dann ist das physiologische und soziale weibliche Potential bedeutend, das im Sozialsystem der *Isländersagas* zugunsten der gesellschaftlichen Kontinuität eingesetzt wird. Im Sinne dieser Rationalität ist die Frau befähigt, die von ihr (als 'Rückendeckung' für die Männer) in der männlich bestimmten Gesellschaft zeitweilig eingenommene Position durch von ihr geborene männliche Nachkommen künftig wieder zu besetzen. Im Interesse der bis zu diesem Zeitpunkt 'dezimierten' Abstammungslinieage der Frau, die also ohne männlichen Repräsentanten hinterbleibt, kann die Frau heiraten, um auf diesem Wege einen rechtmäßigen Allianzpartner als männlichen Stellvertreter ihrer Herkunftsgruppe bereitzustellen. Dabei gewährleistet dieser Ehemann (potentiell) die Reproduktion legitimer Nachkommen, die zwar bei Patrilinearität primär als Angehörige der väterlichen Linie gelten, aber zugleich auch als genealogische Mitglieder der mütterlichen Lineage angehören - was insbesondere in Krisen entscheidend ist, wie am Beispiel der *Gísla saga* ausgeführt worden ist.<sup>2</sup>

Vergleicht man die Konstellationen um Þuríðr als jüngere und als ältere Frau, so zeichnet sich ab, daß Þuríðr als 'reifere' und verwitwete Frau und Mutter mehrerer Söhne ungleich größere Unterstützung ihrer männlichen Verwandten verlangen kann, als sie in 'jungen Jahren' von ihrem Vater einzufordern vermag, der bis zu ihrer Heirat ihr direkter (patrilinearer) Rechtsvertreter ist, bis dessen Rolle vom (affinalen) Ehemann Geirmundr übernommen wird (wobei Þuríðr durch die Geburt der gemeinsamen Tochter nicht nur sozial, sondern auch genealogisch mit Geirmundr verbunden ist). Nach der zeichenhaften Scheidung Þuríðs von Geirmundr<sup>3</sup> und nach dem Tod des Mannes und der Tochter fällt ein Teil der Verantwortung zurück an den Vater Óláfr pái, bis wenig später die Ehe zwischen Þuríðr und Guðmundr Ásmundarson geschlossen und dieser zum direkten Repräsentanten der Frau wird.

Durch den Ehekontrakt figuriert die Frau zunächst symbolisch als Konnex der beiden involvierten Lineages. Die Geburt von Nachkommen begründet danach eine Art 'Schnittmenge' der genealogischen und sozialen Verbindungen innerhalb der Ehe. Dabei fungieren die ehelich geborenen Kinder als Bindeglieder zwischen der Abstammungsgruppe ihrer Mutter und der ihres Vaters. Letzterer werden sie im patrilinearen Gesellschaftssystem primär

<sup>1</sup> S. o., bes. Kapitel III, 4a, zur Diskussion des "surrogate son" und 'surrogate male'.

<sup>2</sup> s. o., Kapitel V, 2c und bes. 2d, und vgl. auch im Folgenden (Kapitel V, 3).

<sup>3</sup> Zu meiner Interpretation s. o., Kapitel V, 2d.

zugeordnet. Damit gelten die Kinder nicht allein symbolisch, sondern vor allem pragmatisch als genealogischer Konnex dieser beiden Lineages. Auch die Mutter und ihre direkten Angehörigen sind somit, wie mehrfach ausgeführt, zudem genealogisch an die bis dahin (lediglich) affinalen Verwandten gebunden - und umgekehrt. Je mehr Kinder geboren werden, desto stärker festigt sich die Schwiegerverwandtschaft und desto größer wird der Einfluß der Frau in der Gruppe ihres Ehemannes.<sup>1</sup> Mit zunehmendem Alter erreicht die Ehefrau als mehrfache Mutter immer mehr gesellschaftliche Handlungsfreiheit.

Die Frau gewinnt demnach in wachsendem Maße soziale Autorität, die sie geltend machen kann, wenn sie die allein ihr physiologisch mögliche und gesellschaftlich zugewiesene Aufgabe als *Mutter/Genetrix* umfassend erfüllt, und umso mehr, wenn sie Söhne zu Welt bringt und diese auch großgezogen und im Sinne der kulturellen Norm sozialisiert hat. K. E. Müller faßt diese in agrarischen segmentären (oder Lineage-) Gesellschaften regelmäßig beobachtete soziale Erscheinung zusammen:

"Im Alter, d. h. genau: nach Eintritt der Menopause, begann sich die Stellung der Frauen (in bäuerlichen Gesellschaften, die Verf.) gemeinhin merklich zu bessern. Ihre Kinder waren herangewachsen, so daß ihre Position als Mütter zunehmend das Übergewicht über ihre Gattinnen-Rolle gewann: sie verfügten in allem, womit sie sich zeit ihres Lebens beschäftigt hatten, über eine reiche Erfahrung, die ihrer Stimme auch bei den Männern ein entsprechend verstärktes Gewicht verlieh - und vor allem: der Hauptquell ihrer unseligen Ausstrahlungskräfte (die man ihr als - zumal fremder - Frau in der Gruppe des Mannes zugeschrieben hat, die Verf.) war für immer versiegt. Älteren und alten Frauen wurden daher allgemein größere Freiheiten, gerade auch im Umgang mit Männern eingeräumt".<sup>2</sup>

-> Zur Iterativität des Motivs der 'Fehde-Begleitung' der *Genetrix* als *Rächerin* - Þorgerðr, Þuríðr und Áslaug

Þuríðrs Handeln als *Rächerin* und ihre Absicht, die Söhne bei der Fehde zu begleiten, ist offenbar Bestandteil eines Kontinuums: Wie Þuríðr Ólafsdóttir und vor ihr ihre Mutter Þorgerðr Egilsdóttir, beweist auch bereits deren mythische Ahnin Áslaug als *Mutter* und *Rachereizerin/Rächerin* ihre soziale Kompetenz, indem sie mit ihren Söhnen (und weiteren männlichen Angehörigen) aufbricht, um Rache zu üben.

Die Verwandtschaft der beiden Frauen mit Áslaug ergibt sich aus der von mir erstellten genealogischen Skizze, die hier ausschnitthaft - in Anlehnung an die *Njáls saga*<sup>3</sup> und unter Berücksichtigung der *Völsunga saga*<sup>4</sup> - vorgestellt wird:

Über die Vatermutter von Óláfr pái Höskuldsson (Þuríðrs Vater also), Þorgerðr Þorsteinsdóttir rauða, läßt sich die Verwandtschaft historisch zurückführen auf den Vatervater und die Vatermutter von Þorgerðr Þorsteinsdóttir, d. h. auf Óláfr

<sup>1</sup> S. o., Kapitel III, 3c.

<sup>2</sup> K. E. Müller a. a. O., 1984, S. 179 f.

<sup>3</sup> Vgl. *Brennu-Njáls saga* a. a. O., Kap. 1, S. 6; vgl. *Die Geschichte vom weisen Njall* a. a. O., Kap. 1, S. 25.

<sup>4</sup> Vgl. *Völsunga saga ok Ragnars saga loðbrókar* a. a. O., 1906-1908, S. 69.

hvíti und dessen Ehefrau Auðr djúpúðga. Damit gehört Þuríðr nach der 1. Generation der Landnehmer auf Island, also nach Auðr in djúpúðga und Óláfr hvíti, der späteren 5. Generation an. Die isländischen Siedler selbst können - wiederum in der 5. Generation, jedoch umgekehrt auf die Vergangenheit bezogen - auf die mythischen Vorfahren Sigurðr Fáfnisbani Sigmundarson und Brynhildr Buðladóttir zurückgeführt werden. Deren Tochter Áslaug figuriert danach als die Gründungsmutter des Geschlechtes, das sie gemeinsam mit Ragnarr loðbrók etabliert, und das im Sinne der hier skizzierten erzählerischen Rationalität bis ins isländische Hochmittelalter scheinbar ungebrochen - und mithin vorbildlich traditionell - bis in die Erzählzeit fortbesteht.<sup>1</sup> Eine genealogische Skizze soll die Konstellationen verdeutlichen.<sup>2</sup>



Tab. 7: Genealogische Skizze zu Þuríðr

<sup>1</sup> Vgl. etwa *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 41, S. 326: "(S)etja nú bú saman á fœðurleifð sinni ok urðu ellidauðir, nýtir menn ok eigi jafnmiklir sem ættin þeira ok báðir kvángaðir ok menn frá þeim komnir"; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 29, S. 343 f.: "Da schlugen die beiden ihr Hauswesen auf dem Erbe ihrer Väter auf und starben dort den Alterstod, beide tüchtige Leute, aber nicht so bedeutend wie ihr Geschlecht; beide vermählt, und ihre Nachkommen leben noch".

<sup>2</sup> Als Quellen ziehe ich im Folgenden etwa die *Íslendingabók*, *Landnámabók* und *Völsunga saga* sowie zahlreiche *Íslendingasögur* heran, bzw. das Bild, das diese Zeugnisse liefern.

<sup>3</sup> Zu Þorgerðrs zweiter Ehe in Norwegen, vgl. *Laxdæla saga* a. a. O., Kap. 7, S. 14 f., und meine Diskussion im Folgenden.

<sup>4</sup> Die Kinder von Þuríðr und Guðmundr sind Hallr, Barði, Steinn, Steingrímur, Guðrún und Álöf; s. o., Kapitel I, 2 (und Kapitel II).

Hier sei nun auch das besagte Kontinuum weiblichen Verhaltens im Überblick und nach dem zeitlichen Ablauf zusammengefaßt, bevor detailliert auf die jeweiligen Konstellationen eingegangen wird, die dabei in anderer Reihenfolge, von Þorgerðr über Þuríðr zu Áslaug, erläutert werden: *Áslaug*, die mythische Ahnin der Þuríðr und deren Mutter Þorgerðr, ist die Mutter ehelich geborener Söhne und agiert bei der Rache für die Söhne ihres Ehemannes, die in dessen erster Ehe geboren wurden, als aktive Kriegerin und *Rächerin*; hierbei tritt sie unter dem neuen, sprechenden Namen *Randalín*, d. h. Schildträgerin, auf.<sup>1</sup> *Þorgerðr*, Þuríðrs Mutter, begleitet ihre Söhne und männlichen Verwandten bei deren Rache für ihren Sohn bzw. deren Bruder und Angehörigen Kjartan an Bolli und greift dabei aktiv strategisch, allerdings nunmehr, verglichen mit Áslaug, verbal, als *Rächerin* ein. Die Tochter *Þuríðr*, Vertreterin der nächsten Generation, deutet eine solche Teilnahme indessen bloß provokativ an. Sie wird von ihren Söhnen und männlichen Verwandten letztlich gehindert, am eigentlichen Rachezug für ihren Sohn Hallr teilzunehmen.<sup>2</sup> Allerdings engagierte sie sich als junge Ehefrau und Mutter noch aktiv als *Rächerin* und sorgte selbständig für den Ausgleich der Schädigung. Man könnte in diesem Zusammenhang, ausgehend von einer denkbaren Auffassung der hochmittelalterlichen Verfasser/Erzähler, den Eindruck gewinnen, daß die weiter in der Vergangenheit liegenden weiblichen Aktivitäten tendenziell drastischer ausfallen dürfen als die in jüngerer Zeit, obwohl sie dennoch offensichtlich als grundsätzlich bedeutend eingeschätzt und, wenn auch möglicherweise modifiziert, thematisiert werden. Darauf gehe ich im weiteren noch ein.

Über *Þorgerðrs* Eingreifen noch vor der von ihr provozierten Sohnesrache für Kjartan heißt es in der *Laxdœla saga*: "*Þorgerðr húsfreyja var ok mikill hvatamaðr, at þessi ferð skyldi takask*".<sup>3</sup> Dabei ist die - maskuline - Bezeichnung der Frau als "*hvatamaðr*", d. h. als "Antreiber, Person, die eifrig auf eine Sache dringt",<sup>4</sup> besonders interessant. Dieser Terminus scheint darauf

<sup>1</sup> Vgl. *Ragnars saga loðbrókar* a. a. O., 1906, Kap. 11, S. 147; vgl. *Die Geschichte von Ragnar Lodbrok*. In: Nordische Nibelungen. Die Sagas von den Völsungen, von Ragnar Lodbrok und Hrolf Kraki. Aus dem Altnord. übertr. v. P. Herrmann, hg. und mit einem Nachwort vers. v. U. Diederichs, Neuausg., Köln 1985, S. 103-159, hier S. 135; vgl. *Die Saga von Ragnar Lodbrok*. In: Isländische Vorzeitsagas, Bd. 1, ins Dt. übers. und hg. v. U. Strerath-Bolz, München 1997, S. 115-164, hier Kap. 11, S. 143.

<sup>2</sup> Eine Parallele dazu liefert *Harðar saga*, Bd. I, a. a. O., Kap. 32, S. 166 f.; vgl. *Die Geschichte von Hörð dem Geächteten* a. a. O., Kap. 32, S. 242; hier möchte Þorbjörg ihren Ehemann Indriði zum þing zu begleiten, was er ablehnt. Denn die Männer haben vor, hier die Rache gegen Þorbjörgs Bruder zu vereinbaren. Sie reitet trotzdem dorthin und erklärt den Versammelten, daß sie ihrerseits Bruderrache üben werde, wenn die Bauern ihren Plan durchführten.

<sup>3</sup> *Laxdœla saga* a. a. O., Kap. 54, S. 164; vgl. *Die Geschichte von den Leuten aus dem Lachswassertal* a. a. O., Kap. 54, S. 171: "Thorgerd, die Hausmutter, reizte auch alle Zeit dazu auf, daß man sich zu dem Zuge entschließen solle". Umgekehrt, nach der Erschlagung Kjartans, schützt Kjartans Vater Óláfr pái seinen Ziehsohn Bolli vor der Bruderrache, die seine Söhne verüben wollen, vgl. *Laxdœla saga* a. a. O., Kap. 49 f., S. 155 ff.; vgl. *Die Geschichte von den Leuten aus dem Lachswassertal* a. a. O., Kap. 49 f., S. 162 ff. Er stellt also die Sohnesrache zurück, bringt statt dessen die Klage für den Totschlag Kjartans vor und verhindert außerdem das Erscheinen des Schädigers Bolli auf dem þing. Hier wird Óláfr das Selbsturteil zuerkannt und er verhängt Ächtungen und Bußen, ohne aber gegen Bolli vorzugehen, was ihm die Kritik seiner Söhne einbringt.

<sup>4</sup> Vgl. W. Baetke a. a. O., 1987, S. 290: "*hvöt* f." und "*hvata-maðr* m."; vgl. außerdem meine Erläuterungen zum Begriff "*kvenmaðr*", Kapitel VI, 2.

hinzudeuten, daß die Frau - als "*húsfreyja*", was sicher ihre Verantwortung für das Hauswesen und dazu möglicherweise ihren Status als Mutter indiziert - in dieser speziellen Situation ausdrücklich als "*hvatamaðr*" (m.) eingreift und mithin, wie auch offenkundig wird, als 'surrogate male'. Hinzu kommt danach ihre Demonstration, daß sie vorbereitet und entschlossen ist, die Männer bei der Rache zu begleiten. Das Argument der Männer, hier kein 'Frauenausflug' stattfinde, beeinflußt sie nicht im geringsten. Sie reagiert auch nicht auf deren nachdrücklichen Hinweis, daß keine von Frauenseite zu erfüllende Aufgabe ansteht. Hierbei scheint sich einerseits eine männliche (Ideal-) Vorstellung zu artikulieren, wonach die Frau primär innerhalb des Gehöftes als *Mutter/Genetrix* zuständig sei. Andererseits insistiert Þorgerðr aber und betont, sie wisse, daß ihre Söhne angespornt werden müßten. Sie benennt damit deutlich eine soziale Norm, weil die Männer schließlich notgedrungen, da sie diesem Argument nichts entgegensetzen können, ihre Entscheidung, als *Rachereizerin/Rächerin* aktiv zu werden, akzeptieren: "*Þorgerðr rézk ok til ferðar með þeim; heldr löttu þeir þess ok kváðu slíkt ekki kvennaferðir; hon kvazk at vísu fara skyldu, - 'því at ek veit gørst um yðr sonu mína, at þurfi þér brýningina.'* Þeir segja hana ráða mundu".<sup>1</sup> Sie erheben nicht einmal mehr einen Einwand dagegen, daß Þorgerðr bei der Rache anwesend ist, und sie befolgen darüber hinaus sogar ihre expliziten Ratschläge und Forderungen.<sup>2</sup>

In dem Sinne, daß die Anwesenheit der Mutter auf die Söhne und Angehörigen den nötigen Druck für die erforderliche Rache darstellt, äußert sich ebenfalls *Puríðr* in der *Heiðarvíga saga*. Ihr Ziel ist dabei, daß die Fehde wiederaufgenommen wird, die seit Hallrs Erschlagung ruht.<sup>3</sup> *Puríðr* ist in der betreffenden Szene bereits unterwegs und folgt den Männern, die endlich aufgebrochen sind, um ihren Verwandten zu rächen. Ihre Mitreise indessen wird bekanntlich, anders als im Falle ihrer Mutter, durch eine List verhindert.<sup>4</sup>

In der *Fornaldarsaga Ragnars saga loðbrókar* wird erzählt, daß *Áslaug*, die Tochter von *Sigurðr Fáfnisbani Sigmundarson* und *Brynhildr Buðladóttir*, von ihren Söhnen die Rache für deren Halbbrüder *Agnarr* und *Eiríkr* einfordert: Die beiden (modern gesprochen) "Stiefsöhne" *Áslaugs*,<sup>5</sup> d.h. die Kinder aus der ersten Ehe ihres Ehemannes *Ragnarr loðbrók Sigurðarson* mit der Tochter des Jarls *Herruðr, Þóra borgarhjörtr*, sind durch König *Eysteinn beli*, einen Gegner *Ragnars*, ums Leben gekommen. *Áslaug* erklärt den Boten, die sie über den Tod von *Agnarr* und *Eiríkr* informieren, sie müsse, bevor Maßnahmen eingeleitet werden könnten, die Rückkehr ihres Ehemannes oder der

<sup>1</sup> *Laxdöda saga* a. a. O., Kap. 54, S. 164; vgl. *Die Geschichte von den Leuten aus dem Lachswassertal* a. a. O., Kap. 54, S. 171: "Thorgerd machte sich auch bereit, mit ihnen zu ziehen; sie suchten sie nach Möglichkeit davon abzubringen und sagten, so etwas sei keine Weiberfahrt. Sie erwiderte, sie würde bestimmt mitkommen, - 'denn ich kenne euch, meine Söhne, ganz genau und weiß, daß ihr etwas Scharfmachen nötig habt.' Sie sagten, sie möge nach ihrem Willen tun".

<sup>2</sup> S. o., Kapitel V, 2b.

<sup>3</sup> Ähnliches trifft für *Þórdís* in der *Gísla saga* zu; sie veranlaßt die Fortsetzung der Fehde, nachdem sie *Gísl* als Mörder ihres Ehemannes entlarvt hat; s. o., bes. Kapitel V, 2c.

<sup>4</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 22, S. 279; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 18, S. 309 f.; s. o., Kapitel I, 2.

<sup>5</sup> Vgl. *Ragnars saga loðbrókar* a. a. O., Kap. 10, S. 143; die Stiefsöhne werden, auf den ersten Blick überraschend, explizit als "*stiupsynir*" bezeichnet, was zunächst ein Indiz für die relative 'Modernität' der Textes darstellt; s. o., Kapitel I, 1, zu dieser *Fornaldarsaga*.

gemeinsamen Söhne abwarten. Sie werde dann die Männer entschieden zur Rache auffordern, und zwar so, als handele es sich bei den beiden Getöteten um ihre eigenen Söhne: "*Nu segir hun, at hun ma ecki til hefnda sysla, fyr enn heim koma adrirhvarir Ragnar eda synir hans: 'Enn þer skulut vera her þar til, enn ecki skal af spara at eggja til hefnda, iafnnt sem þeir vere minir synir'*".<sup>1</sup> Auf die wenig später von ihren Söhnen überbrachte Nachricht, daß ihr jüngster Sohn im Kampf gefallen ist, reagiert Áslaug dagegen ausdrücklich gelassen: "*Ecki fer henni þat mikils*";<sup>2</sup> relativ distanziert erklärt sie, daß er durch sein mutiges Kämpfen das Maximale in seinem Leben erreicht, mithin die heroische Norm idealtypisch erfüllt habe: "*Ek kann eigi þat at sia', segir hun, at hann munde til meire fregdar lifa*".<sup>3</sup> Als die Rache für Áslaugs 'Stiefsöhne' Agnarr und Eiríkr, die *ältesten* Söhne Ragnarrs (und Þóras) - verglichen mit dessen ebenfalls getötetem *jüngstem* Sohn (mit Áslaug) - schließlich initiiert wird, erklärt Áslaug, daß sie ihre Söhne begleiten wolle: "*Nu segir Aslaugh, at hun vill fara med þeim: 'Ok veit ek þa giorzt, hverr stund a er laugd at hefna þeirra bredra'*".<sup>4</sup> Die Brüder verweigern ihrer Mutter zwar die Mitreise auf dem Schiff, mit dem sie auf dem Seeweg in die Fehde ziehen, aber sie akzeptieren doch Áslaugs Absicht, die Rache aktiv zu unterstützen: Von männlicher Seite im positiven Sinne sanktioniert führt Áslaug schließlich die Mannschaften an, die auf dem Landweg die Reise zum gegnerischen König Eysteinn antreten. Die Saga erklärt, Áslaug erhalte nun den neuen Namen *Randalín*: "*Nu er breyt nafne hennar, ok er nu kaullud Randalin*".<sup>5</sup> Danach fungiert sie also als 'Schildträgerin', d. h. als Kriegerin.<sup>6</sup>

Den Kontext dieser Ereignisse beschreibt die *Völsunga saga* wie folgt: Ragnarr loðbrók, Sohn des dänischen Königs Sigurðr hringr, heiratet Áslaug in zweiter Ehe. Für seine erste Ehe konnte Ragnarr die inzwischen verstorbene Aristokratin Þóra borgarhjörtr gewinnen, indem er den Drachen erschlug, der ihre Angehörigen bedrohte. Aus dieser ersten Ehe gingen die Söhne Eiríkr und Agnarr hervor. Die zweite Ehe Ragnarrs mit Áslaug ist von einem Konflikt begleitet, weil Ragnarr zuvor die Verlobung mit der Tochter König Eysteinns vereinbart hat. Ragnarr bricht diese Vereinbarung, als er von Áslaugs aristokratischer Abstammung erfährt. Bis dahin mußte er Áslaug, gemäß ihren Angaben, für eine Bauerstochter halten. Die Heirat von Ragnarr und Áslaug bedeutet also einen Vertragsbruch gegenüber König Eysteinn. Daraus resultiert

<sup>1</sup> *Ragnars saga loðbrókar* a. a. O., Kap. 10, S. 142; vgl. *Die Saga von Ragnar Lodbrok* a. a. O., Kap. 10, S. 139: "Nun sagte sie, sie könne nichts zur Rache vorbereiten, bevor Ragnar oder seine Söhne heimgekehrt seien. 'Aber ihr sollt solange hierbleiben, und es soll nicht daran gespart werden, zur Rache zu reizen, als wenn sie meine eigenen Söhne wären'".

<sup>2</sup> *Ragnars saga loðbrókar* a. a. O., Kap. 10, S. 142; vgl. *Die Saga von Ragnar Lodbrok* a. a. O., Kap. 10, S. 139: "Aber das bewegte sie nicht sehr".

<sup>3</sup> *Ragnars saga loðbrókar* a. a. O., Kap. 10, S. 142; vgl. *Die Saga von Ragnar Lodbrok* a. a. O., Kap. 10, S. 140: "'Ich kann nicht sehen', sagt sie, 'daß er lebend mehr Ruhm erlangt hätte'".

<sup>4</sup> *Ragnars saga loðbrókar* a. a. O., Kap. 11, S. 147; vgl. *Die Saga von Ragnar Lodbrok* a. a. O., Kap. 11, S. 143: "Dann weiß ich jederzeit genau, wie begierig ihr darauf seid, die Brüder zu rächen".

<sup>5</sup> *Ragnars saga loðbrókar* a. a. O., Kap. 11, S. 147; vgl. *Die Saga von Ragnar Lodbrok* a. a. O., Kap. 11, S. 143: "Da bekommt sie einen neuen Namen, und sie wird nun Randalin genannt".

<sup>6</sup> Mit dem neuen Name ändert sich der (als archaisch zu beschreibenden) Vorstellung nach auch die Identität; hinzu kommt eine Idee, die (in anderem Zusammenhang) erläutert wird von O. Paz a. a. O., 1990, S. 196 ff.: "Zwischen Name und Sache gibt es keinen Unterschied, und ein Wort aussprechen heißt die Wirklichkeit in Bewegung setzen, die es bezeichnet" (S. 196).

eine Schlacht, in der Ragnarrs Sohn Agnarr fällt. Ragnarrs Sohn Eiríkr lehnt daraufhin das Angebot König Eysteinnns für eine Kompensation nachdrücklich ab. Als Ausgleich für die Tötung des Bruders wird ihm die Ehe mit Eysteinnns Tochter angetragen; der Konflikt könnte durch diese Allianz mit König Eysteinn beigelegt werden. Statt dessen entscheidet sich Eiríkr aber für die ihm in Aussicht gestellte 'Alternative': für den Tod. Zuvor bringt er jedoch die Nachricht darüber auf den Weg. Er sendet Áslaug, seiner 'sozialen Mutter', einen Ring zusammen mit der Botschaft, daß die beiden Söhne Ragnarrs durch Eysteinn umkamen, und betont, daß Áslaug diese Information - und implizit die betreffende Rachepflicht - sicherlich an ihre Söhne weitergeben werde.<sup>1</sup> Áslaug reagiert wie erwartet, also in Einklang mit dem (in der Saga pointiert ausgeführten) Erzählschema: Sie weint Tränen, die wie Blut aussehen und hart sind wie Hagelkörner,<sup>2</sup> und schwört, die Rache für die mit ihr sozial verwandten (Stief-) Söhne einzufordern, als gelte es, die eigenen, genealogisch verwandten Söhne zu rächen. Áslaugs Söhne mit Ragnarr zeigen sich allerdings zunächst wenig beeindruckt von der *hvöt* ihrer Mutter, die sich für den Ausgleich der Tötung ihrer sozialen Verwandten engagiert. Die Fehde für die 'Brüder vom gleichen Vater' wird von den jungen Männern erst initiiert, als der jüngste der Brüder, der dreijährige (!) Sigurðr orm í auga Ragnarsson, eine Strophe deklamiert, in der er sich für die Rache ausspricht. Zögerten die älteren Brüder auch weiterhin, entsprechende Maßnahmen einzuleiten, stellten sie zwangsläufig, weil sie weniger mutig aufträten als der Dreijährige, ihre soziale Kompetenz in Frage und disqualifizierten sich feige.

\* Analoges außerhalb Islands: Zur Kampfbegleitung als Normeinforderung und Rachereizung der *Genetrix* als *Rächerin*

In den *Isländersagas* stellt die weibliche Teilnahme an einem Rachezug - als eine unerbittliche Einforderung der Norm - die massive Provokation der Männer dar, die für den Ausgleich der Schädigung verantwortlich sind. Die Frau reagiert damit verbal, aber auch tatkräftig auf die Passivität ihrer männlichen Verwandten, die sie durch ihr Verhalten psychologisch nicht nur herausfordert, sondern auch ermutigt und so unterstützt. Die regelmäßig auf die Fortsetzung der Fehde zielende weibliche Strategie verbindet dabei (verbale) Reizrede und (praktische) Rachebeteiligung, um Aktivitäten der Männer zu forcieren.

Im Normalfall würde das resolute Eingreifen der Mutter, vor allem ihre Begleitung der Männer im Saga-Sozialsystem, aber auch in vorstaatlichen Gesellschaften, einen Tabubruch darstellen. In der Krise jedoch verdeutlicht die Frau auf diesem Wege, daß sich die Situation zuspitzt und das kollektive Normen- und Wertesystem bedroht ist. Sie macht durch ihre unkonventionell anmutende - und dabei doch in bestimmten Konstellationen konventionelle -

<sup>1</sup> Vgl. *Ragnars saga loðbrókar* a. a. O., Kap. 10, S. 140, und S. 140, Str. 13; vgl. *Die Saga von Ragnar Lodbrok* a. a. O., Kap. 10, S. 138.

<sup>2</sup> Vgl. *Ragnars saga loðbrókar* a. a. O., Kap. 10, S. 142; "*Nu sea þeir, at hun felldi tar, enn þat var, sem blod veri aliz, enn hart sem haglkornn*"; vgl. *Die Saga von Ragnar Lodbrok* a. a. O., Kap. 10, S. 139: "Da sahen sie, daß sie Tränen vergoß, die sahen aus wie Blut und waren hart wie Hagelkörner". Zum Weinen, das im Kontext der Rache bzw. Racheforderung hilfreich ist, etwa Hildigunnr in *Brennu-Njáls saga* a. a. O., Kap. 116, bes. S. 290.



Handlungsweise deutlich, daß das gesellschaftliche Gleichgewicht unbedingt erforderlich ist und durch den ausstehenden Kampf der Männer auf Leben und Tod wiederhergestellt werden kann. Blieben umgekehrt Rache und Kompensation aus, drohte die Kontinuität der Gesellschaft und der geschädigten Lineage abzubrechen. Griffen also Söhne nach der mütterlichen *hvöt* nicht kämpferisch für einen Ausgleich ein, dann wäre die heroische Integrität ihrer Matrilinie gefährdet, die doch bisher erfolgreich erhalten worden ist. Erst die erfolgreiche Rache der Männer sorgt letztlich dafür, daß eine Störung des Gleichgewichts beseitigt wird.

Die von weiblicher Seite regelmäßig beanspruchte Weiterführung bzw. Wiederaufnahme einer Fehde und mithin neuerliche Eskalation eines Konfliktes dienen also - anders als kriegerische Passivität oder aber finanzieller Ausgleich - dazu, die kollektive Norm und Ethik wieder zu bestätigen, und zwar ungeachtet des Risikos, daß Einzelne ihr Leben verlieren können. Das "Antreiben zur Schlacht" gilt nicht nur im Saga-Sozialsystem, sondern auch in vergleichbaren vorstaatlichen Kontexten als anerkannte und erwartete Norm weiblichen Verhaltens, das die gesellschaftliche Kontinuität gewährleistet.<sup>1</sup> Zudem ist dieses Muster neben den *Isländersagas* auch in weiteren norrönen Zeugnissen anzutreffen.<sup>2</sup>

Zunächst sei auf Analogien zum weiblichen Provozieren und Eskortieren von Kämpfen verwiesen, für die doch Männer verantwortlich sind oder sein müßten. Ähnlich wie die hochmittelalterlichen *Isländersagas* kennen auch bereits der römische Historiker Publius Cornelius Tacitus vom Ende des 1. Jahrhunderts oder später der europäische Ethnograph Alois Ferdinand Schnitke aus dem 18. Jahrhundert solche Umstände:

Bereits um 98 n. Chr. berichtet Tacitus in seiner (unvollständig erhaltenen) geographisch-ethnographischen Studie *Germania* (die auf mündliche und literarische Quellen zurückgeführt wird)<sup>3</sup> von germanischen Frauen, die aktiv ins Kriegsgeschehen eingreifen und die Männer antreiben. Ihre Aufgaben im täglichen Leben betreffen Haushaltsführung und Feldarbeit, an deren Bewältigung die alten und schwachen Mitglieder des Gemeinwesens mitwirken.<sup>4</sup> In Krisenzeiten und bei Kämpfen ändern sich jedoch zwangsläufig laut Tacitus die Verhaltensweisen des Mann und auch der Frau. Er stellt einen entsprechenden Sachverhalt dar, der für sich spricht:

Die germanischen Kämpfer sporn "(7) (...) zur Tapferkeit an, daß nicht Zufall und willkürliche Zusammenrottung, sondern Sippen und Geschlechter die Reiterhaufen oder die Schlachtkeile bilden. Und ganz in der Nähe haben sie ihre Lieben; von dorthen können sie das Schreien der Frauen, von dorthen das Wimmern der Kinder vernehmen. Ihr Zeugnis ist jedem das heiligste, ihr Lob das höchste: zur Mutter, zur Gattin kommen sie mit ihren Wunden, und jene zählen oder prüfen ohne Scheu die Stiche; auch bringen sie den Kämpfenden Speise und Zuspruch. (8.) Schon

<sup>1</sup> Vgl. O. Paz a. a. O., 1990, S. 42 ff.

<sup>2</sup> Vgl. Kapitel V, 4.

<sup>3</sup> Vgl. Tacitus: *Germania*, a. a. O., S. 8.

<sup>4</sup> Vgl. ebd., S. 13 ff.; beschrieben werden u. a. die Kleidung der Frau, Regeln hinsichtlich der Ehe und Mitgift und die Totenklage, die Aufgabe der Frauen gewesen sei.

manche wankende und sich auflösende Schlachtreihe wurde, wie es heißt, von den Frauen wieder zum Stehen gebracht: durch beharrliches Flehen, durch Entgegenhalten der entblößten Brust und den Hinweis auf die nahe Gefangenschaft, die den Germanen um ihrer Frauen willen weit unerträglicher und schrecklicher dünkt. Aus diesem Grunde kann man einen Stamm noch wirksamer binden, wenn man unter den Geiseln auch vornehme Mädchen von ihm fordert".<sup>1</sup>

Eine weitere interessante Parallele zu dieser Thematik liefert ein von Michael Roes präsentiertes Zeugnis aus dem Tagebuch des genannten europäischen Ethnographen Alois Ferdinand Schnittke aus dem 18. Jahrhundert.<sup>2</sup> Dieser beschreibt das Verhalten einer alten Frau in einer von ihm besuchten arabischen Gesellschaft, das frappierende Ähnlichkeiten mit dem in den *Isländersagas* artikulierten sozialen Mechanismus aufweist und ebenfalls für sich selbst spricht:

"Die Beni Hauf [in diesem Zusammenhang die Gegner, die Verf.] können im Kriegsfall bis zu 500 berittene Krieger recrutiren. Am Morgen vor unserem Aufbruche eilt die alte zahnlose Mutter Abu Kasrs in Männerkleidern durch das Lager, jammert über die Feigheit ihrer Stammesgenossen, lobt die Tapferkeit der Beni Hauf und lockt so alle tapferen Männer des Stammes aus ihren Zelten. Und greift doch einmal ein wehrfähiger Knabe bey ihrem Auftritte nicht augenblicklich zu den Waffen, wird er von ihr mit unsäglichen Flüchen, Verwünschungen und Unfläthigkeiten überhäuft".<sup>3</sup>

Analog zum *hvöt*-Schema der *Íslendingasögur* provoziert die Frau im zitierten Fall:

"(B)esser wärest du als Weib geboren, um deinem Geschlechte diese Schande zu ersparen (...), und du, Zwerg, mit Rosinen statt mit Testiculi bemannt (...), bin ich die Mutter dieser Hunde, dass sie dem Feind erlauben, sie als Betze zu missbrauchen, (...) halt dem Feinde ruhig dein Gesäss hin (...), oh ja, belustigt euch nur weiter, während eure Brüder sich im Bluthe wälzen, lasst Gnade walten, wo Andere das Leben nehmen, hockt am Spinnrocken der Weiber (...) und übt euch in Ergebenheit, doch mir und allen Weibern aus dem Angesicht, ihr kraftlosen Kleiderbündel, (...) forth forth, dass wir uns bey eurem Anblicke nicht übergeben, und so kommt nun, Schwestern, dem Feinde entgegen, damit wir mit diesem ein neues, muthigeres Geschlecht begründen".<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Ebd., S. 8; zur Illustration zitiere ich aus dem weiteren Text: "Die Germanen glauben sogar, den Frauen wohne etwas Heiliges und Seherisches inne; deshalb achten sie auf ihren Rat und hören auf ihren Bescheid. Wir haben es ja zur Zeit des verewigten Vespasian erlebt, wie Valeda lange Zeit bei vielen als göttliches Wesen galt. Doch schon vor Zeiten haben sie Albruna und mehrere andere Frauen verehrt, aber nicht aus Unterwürfigkeit und als ob sie erst Göttinnen aus ihnen machen müßten".

<sup>2</sup> Vgl. M. Roes a. a. O., 1996, S. 774; er zitiert aus dem Tagebuch des A. F. Schnittke und aus weiteren Reiseberichten, insbesondere des 18. und 19. Jh.s.

<sup>3</sup> Ebd., S. 652.

<sup>4</sup> Ebd., S. 652. Ähnliches beschreibt E. Heinemann a. a. O., S. 139, Anm. 49, wobei sie sich auf einen Bericht bezieht von Johann St. Kubary: Ethnographische Beiträge zur Kenntnis der karolinischen Inselgruppe und Nachbarschaft, Heft 1: Die sozialen Einrichtungen der Pelauer, Berlin 1885, hier S. 82; er äußert sich zum Einfluß einer älteren nahen - weiblichen - Angehörigen des mächtigsten Häuptlings Palaus. Dessen Furcht um sein Leben quittiert die Frau mit einer zornigen Reaktion: warum er noch lebe, wenn man ihn umbringen wolle, und da er sich so feige zeige, werde sie seine Position übernehmen. Und das tut sie dann auch, und die anderen Häuptlingen warten ab, und zwar so lange, bis der Mann zurückkehrt, seine Verwandte mit einem Wertstück versöhnt und sein 'Amt' wieder übernimmt.

Typischerweise scheinen also die Frauen diejenigen zu sein, die in den skizzierten Beispielen aus dem als 'archaisch' dargestellten Sozialkontext im Altnordischen, Germanischen und Arabischen die männliche Kompetenz und Potenz - durchaus zynisch - in Frage stellen.

Zum Vergleich verweise ich nochmals in Auszügen auf die Inhalte der *hvatir* z.B. von Guðrún Ósvífrsdóttir und Þorgerðr Egilsdóttir in der *Laxdœla saga*: Guðrún attackiert ihre Brüder mit dem *níð*-Vorwurf, der Feigheit unterstellt und die Männer aktiv werden läßt. Sie unterstellt, daß die männliche Indifferenz der von Töchtern eines beliebigen (Klein-) Bauern ähnele, will sagen, daß diese Töchter wegen ihres gesellschaftlich relativ geringen Status weder nützlichen noch schädigenden Einfluß haben: "*Gott skaplyndi hefði þér fengit, ef þér værið doætr einshvers bónda ok láta hvárki at yðr verða gagn né mein, (...) ok hafa slíkir menn mikit svínsminni*".<sup>1</sup> Diese Anschuldigung dürfen die Brüder ebenso wenig auf sich sitzen lassen, wie die Söhne Þorgerðrs dem verbalen Angriff ihrer Mutter standhalten können. Þorgerðr führt die jungen Männer zu einer Stelle, von der aus das Gehöft des Gegners zu sehen ist. Hier konfrontiert sie die Männer und beschimpft sie. Sie verhielten sich - gerade verglichen mit ihren Vorfahren - feige und besiegelten als schwache und mißratene Söhne das Unglück ihres Vaters; folglich paßte es besser zu ihnen, wenn sie verheiratete Töchter ihres Vaters wären, die also (in der Regel) passiv sind, aber dabei (im besten Fall) einen verlässlichen Allianzpartner an der Seite haben: "*(O)k eigi myndi svá gera Egill, móðurfaðir yðvarr, ok er illt at eiga dáðlausu sonu; ok víst ætla ek yðr til þess betr fellda, at þér værið doætr föður yðvars ok værið giptar*".<sup>2</sup>

Auch Þuríðrs *hvöt* gegenüber ihren Söhnen bezieht sich unter anderem darauf, daß die Vorfahren die traditionelle Norm, anders als die jungen Männer bisher, bewahrten. Sie hebt hervor, daß die Ahnen noch 'richtige' Männer waren, mithin Männer, die verantwortlich und nach allen Kräften zugunsten des Gemeinwesens eintraten und denen man unbedingt nacheifern sollte. Ihre Vorwürfe werden dadurch untermauert, daß sie selbst, gleichsam als mütterliches Vorbild, das Verhalten ihrer Mutter wieder aufgreift, indem sie sich entschlossen zeigt, an der Rache teilzunehmen und die Männer tatkräftig zu unterstützen. Dabei scheint die *Heiðarvíga saga* allerdings das im Sinne der 'archaischen' sozialen Rationalität unbedingt mustergültige, aber dabei doch deutlich übertriebene normgerechte Handeln der Frau zu persiflieren.<sup>3</sup> Im Falle der Þuríðr wird die Frau deutlich als Fehlbesetzung im Rachezug dargestellt und dieses Unternehmen als Männersache hervorgehoben.

<sup>1</sup> *Laxdœla saga* a. a. O., Kap. 48, S. 149 f.; vgl. *Die Geschichte von den Leuten aus dem Lachswassertal* a. a. O., Kap. 48, S. 157: "Gut würde eure Gemütsart sein, wäret ihr Töchter irgend eines Bauern, so daß von euch aus niemandem Nutzen oder Schaden geschieht, (...) (d)iese Männer haben so viel Gedächtnis wie Schweine".

<sup>2</sup> *Laxdœla saga* a. a. O., Kap. 53, S. 162; vgl. *Die Geschichte von den Leuten aus dem Lachswassertal* a. a. O., Kap. 53, S. 169: "So hätte euer Großvater Egil nicht gehandelt, und es ist bitter, Söhne ohne Tatkraft zu haben; und ich meine wirklich, ihr paßtet besser dazu, daß ihr Töchter eures Vaters und verheiratet wäret".

<sup>3</sup> S. o., bes. Kapitel I, 2.

Diese versuchte, aber letztlich unterbundene Teilnahme Þuríðrs an der Fehde erweckt den Anschein, als werde hier die evozierte ältere Norm, die im Kontext der *Isländersagas* bekanntlich bereits die Mutter Þorgerðr praktiziert hat, als ein in gewisser Weise skurriles Verfahren neben einen alternativen, vielleicht geeigneteren Verhaltensmodus gestellt. Letzterer basiert darauf, daß - durchaus spielerisch - der weibliche Handlungsspielraum von männlicher Seite begrenzt wird. An der Stelle der *Heiðarvíga saga* scheint es zuletzt, als breche die Begleitung Þuríðrs bei der Rache ein Tabu - während die Anwesenheit und auch das Eingreifen ihrer Mutter Þorgerðr bei der Rache an Bolli eindeutig akzeptiert wird.

Hier manifestiert sich eine im 13. und 14. Jahrhundert wohl - mehr oder weniger explizit - geführte Auseinandersetzung, die sich wahrscheinlich zwangsläufig aus einem Miteinander von tradiertem Wissen der Wikingerzeit und hochmittelalterlichen Gepflogenheiten ergibt. Einerseits werden dabei die Aktivitäten und Funktionen der Frau im Saga-Sozialsystem als konform mit traditionellen Regularien einer männlich bestimmten Gesellschaft, als von dieser anerkannt und als notwendig für deren Fortbestehen präsentiert. Aber andererseits stößt das für die Stabilität erforderliche weibliche Engagement augenscheinlich auch auf Unbehagen, so daß am Beispiel der Þuríðr ein Übertreten sowohl der Grenze der weiblichen Rolle als auch der des nördlichen Gebietes von den Männern listig und planvoll abgewehrt wird - während eine solche Maßnahme der Frau allerdings in einem weiteren Radius weiblicher Möglichkeiten in der Generation bzw. den Generationen vor Þuríðr zweifellos weniger problematisch erscheint. Generell ist bemerkenswert, daß die Männer in jedem Fall ihre Achtung vor der Frau und ihrem Einsatz beweisen - andernfalls wäre es nicht nötig, Listen zu ersinnen und günstige Gelegenheiten abzuwarten, bevor von männlicher Seite eine Korrektur vorgenommen und damit eine gewisse Überlegenheit demonstriert wird.

Die Komplexität (und auch Paradoxie) der Szene, in der Þuríðr überlistet und in den Faxalœkr manövriert wird, löst sich durch die Komik der Situation teilweise auf.<sup>1</sup> Der komische Effekt ist das Ergebnis des von der - zumal älteren - Frau angestrebten Transfers der weiblichen Genderrolle. Das überzogene Verhalten der 'Seniorin', ihre beabsichtigte Grenzüberschreitung, dürfte insbesondere dann befremden und belustigen, wenn die Rezipienten aufgrund ihrer eigenen Erfahrungen eine andere Erwartung haben.<sup>2</sup> Allerdings artikuliert sich dabei zugleich eine Beschäftigung mit dem Thema weiblicher Beteiligung an der Rache, für die es in den *Isländersagas* auch andere Beispiele gibt. Insofern wird die Figur zwar verspottet, aber nicht demontiert; die Persiflage macht die Akteurin vielmehr ungefährlich, Gefahr und Anspannung (für Þuríðr, die Männer und indirekt auch das Publikum) werden gleichsam neutralisiert. Hier zeigt sich nicht etwaige destruktive Ironie, der die Akteure preisgegeben würden, sondern vielmehr eine vertraute Nähe zu diesen Gestalten und zur Norm, die sie repräsentieren. Der Figur, die den Spott ohne Schaden ertragen kann, wächst eine gewisse vorbildliche charakterliche 'Größe' zu.

<sup>1</sup> S. o., Kapitel I, 2.

<sup>2</sup> Vgl. dazu Kapitel VI, 2.

Die *Isländersagas* kennen eine weitere, vordergründig unkriegerische Form des weiblichen Engagements für die Wiederherstellung der Balance nach der Eskalation eines Konfliktes. So berichtet die *Víga-Glúms saga* davon, daß Frauen, die sich am Rand des Kampfplatzes aufhalten, die Wunden der im Kampf verletzten Krieger behandeln.<sup>1</sup> Unter ihnen ist Halldóra Gunnsteinsdóttir, die Ehefrau von Glúmr Eyjólfsson (*Víga-Glúmr*); sie verarztet interessanterweise die Verletzten *sämtlicher* beteiligter Parteien,<sup>2</sup> was auf den ersten Blick wie eine Form der Vermittlung zwischen den Gegnern wirken mag. Dafür spricht sicherlich, daß die Gemeinschaft durch die Schlacht gefährdet worden ist und das durchaus lebenspendende Eingreifen der Frau noch drastischeren Schäden entgegenwirkt. Nicht von der Hand zu weisen ist jedoch auch die Assoziation, daß gerade durch die weiblichen Bemühungen, die Gesundheit der Männer *aller* involvierter Gruppen möglichst wiederherzustellen, nötige Vorkehrungen für ein Wiederaufleben der Fehde getroffen werden. Denn die Männer, die wieder 'auf den Beinen' sind, vermögen den Kampf physisch wieder aufzunehmen und dürften dabei psychisch unter dem Druck stehen, den noch offenen Konflikt auszutragen. In diesem Sinne stünde das weibliche Retten bzw. Spenden männlichen Lebens an der Seite des (mehr oder weniger indirekten) weiblichen Leben-Nehmens zum Schaden der Männer. Dieser Zusammenhang weist in gewissem Sinne in die Nähe des Musters um den mythischen 'ewigen Kampf',<sup>3</sup> bei dem die Frau immer wieder aufs Neue dafür sorgt, daß die männlichen Krieger kämpfen können.

\* Analoges innerhalb Islands: Zu Þuríðs Ahnin Auðr djúpúðga als 'genealogische' und 'dynastische' Genetrix

Nach Áslaug, der mythischen Ahnin von Þuríðr und Þorgerðr, ist nun die im Blick auf die Intention der *Íslendingasögur* wichtigere genealogische Ahnin von Þuríðr und Þorgerðr, *Auðr in djúpúðga Ketilsdóttir* zu berücksichtigen.<sup>4</sup> Sie figuriert, wie sich zeigen soll, als *Genetrix* in zweifacher Funktion: als genealogische Stammutter und dynastische Gründungsmutter.<sup>5</sup>

Die Rekonstruktion des verwandtschaftlichen Verhältnisses (das in dieser Analyse immer wieder auf Þuríðr Óláfsdóttir zurückführt) und der genealogischen Abfolge der Frauen hilft, die Kontinuität weiblicher Funktionen und Initiativen weiter zu verdeutlichen. Sie setzt an bei der jüngsten Frau Þuríðr

<sup>1</sup> Vgl. *Víga-Glúms saga* a. a. O., Kap. 23, S. 78 f.; vgl. *Die Geschichte von Glum* a. a. O., Kap. 23, S. 84 f.

<sup>2</sup> Vgl. *Víga-Glúms saga* a. a. O., Kap. 23, S. 78: "'ok skulum vér binda sár þeira manna, er lífvænir eru, ór hvárra liði sem eru"; vgl. *Die Geschichte von Glum* a. a. O., Kap. 23, S. 84: "'wir wollen die Wunden der Männer verbinden, in denen noch Leben ist, aus welcher Schar sie auch sind'".

<sup>3</sup> Vgl. Kapitel V, 4.

<sup>4</sup> Vgl. *Eyrbyggja saga* a. a. O., Anhang: Ættaskrár, VI, zu Auðr; vgl. *Íslendingabók* a. a. O., Kap. 2, S. 45; vgl. *Landnámabók* 1.1, a. a. O., S. 88 ff. (zu Überlebens-Strategien der Auðr für ihre Angehörigen), S. 69 f., und S. 83 (zu Ahnen des Vaters der Auðr, Ketill). Vgl. R. Frank a. a. O., 1973, S. 484, Anm. 58; sie nennt weitere Quellen zu Auðr in *djúpúðga* (und verweist dabei auf A. Rittershaus a. a. O., 1917, S. 89-101, und auf R. George Thomas: Some exceptional women in the Sagas. In: *Saga-Book of the Viking Society* 13, 1952-1953, Nr. 5, S. 307-327). Vgl. die Kommentierung dieser beiden Untersuchungen bei R. Heller a. a. O., 1958, S. 4, Anm. 4.

<sup>5</sup> S. o., Kapitel II, 6b und 7c.

Óláfsdóttir und reicht bis zu deren Mutter Þorgerðr Egilsdóttir und über die Stammutter Auðr Ketilsdóttir bis zur mythischen Ahnin Áslaug Sigurðardóttir.

Vorab scheint es sinnvoll, sich auf Þuríðr zu konzentrieren, weil die *Íslendingasögur* diese Figur in ein komplexes Verwandtschaftsgefüge einbinden (das explizit dargestellt wird und sich auch indirekt erschließen läßt) und damit implizit verdeutlichen, wie die Sagas durch die Präsenz der Isländerin Þuríðr für eine Rückbindung an die ersten Siedler in Island sorgen, und überdies an die vor-isländische Vergangenheit vor allem in Norwegen, aber auch in weiteren nordischen Ländern, sowie an eine weniger historische sondern mythische Vorzeit im Norden:<sup>1</sup>

Über ihre Mutter Þorgerðr Egilsdóttir und ihren Vater Óláfr pái Höskuldsson ist Þuríðr mütterlicherseits mit der Lineage von *Egill Skalla-Grimsson* und väterlicherseits mit der von *Höskuldr Dala-Kollsson* verbunden. Über die Gruppe des Vaters Óláfr, die gemäß dem Konzept der männlich formierten (patrilinearen) Gesellschaft in bezug auf Þuríðr dominieren dürfte, besteht dabei eine direkte Verbindung zurück zum ersten weiblichen Siedler auf Island, zu *Auðr in djúpúðga*. Þuríðrs Genealogie kann demnach - väterlicherseits über Auðr und mütterlicherseits über Skalla-Grímr Kveld-Úlfsson - bis zu den Anfängen der Besiedlungszeit in Island zurückverfolgt werden.

Im Blick auf Auðrs Ehemann Óláfr hvíti Ingjaldsson weist die genealogische Linie der Vorfahren noch weiter zurück in die norwegische Vergangenheit - in isländischer Perspektive also in die 'norwegische Zeit' vor der 'isländischen Zeit' - und in eine stilisierte, 'mythisch-nordische Vorzeit'. Entsprechend stammt Óláfr hvíti über seine Vatermutter Þóra von deren Vater Sigurðr orm í auga und Vatervater Ragnarr loðbrók ab.<sup>2</sup>

Vor Þuríðr und ihrer Mutter Þorgerðr war deren Vorfahrin *Auðr in djúpúðga* eine äußerst kompetente Frau, wie die *Laxdæla saga* berichtet: "(O)k þykkjask menn varla dæmi til finna, at einn kvenmaðr hafi komizk í brott ór því líkum ófriði með jafnmiklu fé ok föruneysi; má af því marka, at hon var mikit afbragð annarra kvenna".<sup>3</sup> Bei dieser Charakterisierung handelt es sich zweifellos um eine Saga-Stereotypie, die sicherlich zugleich evoziert, daß die sozialen Potenzen der Auðr auch bei ihren Nachkommen angelegt sind. So wird Auðr, wie nach ihr Þorgerðr und Þuríðr, als reproduktive und sozialisierende *Genetrix* präsentiert, die überdies als 'surrogate male' agiert. An diese Funktion knüpfen die beiden

<sup>1</sup> Auf diese historischen und mythischen Dimensionen weist möglicherweise auch hin: *Landnámabók* 1.1, a. a. O., 42: "Sumar þat, er þeir Ingólfr fóru til at byggja Ísland, hafði Haraldr hárfagri verit tólf ár konungr á Nóregi; þá var litið frá upphafi þessa heims sex þúsundir vetra ok sjau tígir ok þrír vetr, en frá holdgan dróttins átta hundruð <ára> ok sjau tígir ok fjögur ár"; vgl. *Aris Isländerbuch* a. a. O., S. 66: "In dem Sommer, als Ingolf und Leif ausfahren, um sich in Island anzusiedeln, war Harald Schönhaar zwölf Jahre König in Norwegen. Seit Anfang der Welt waren da 6073 Jahre vergangen, seit der Fleischwerdung des Herrn aber 874 Jahre".

<sup>2</sup> Vgl. im Vorigen, Tab. 7 (Kapitel V, 3).

<sup>3</sup> *Laxdæla saga* a. a. O., Kap. 4, S. 7; vgl. *Die Geschichte von den Leuten aus dem Lachswassertal* a. a. O., Kap. 4, S. 31: "(U)nd die Leute wissen kaum ein anderes Beispiel dafür zu finden, daß eine Frau aus solcher Kriegswirnis mit gleichgroßem Reichtum und Gefolge entronnen sei. Daran kann man schon sehen, daß sie hoch über andere Frauen hervorragte".

genannten Frauen späterer Generationen an, indem sie als *Rächerin* eingreifen.

Auðr dagegen ist weniger *Rächerin* als vielmehr die erste selbständige *Siedlerin*, die in der Landnahmezeit die isländische 'terra nova' erreicht. Sie gelangt nach Island zusammen mit ihren Verwandten, die nunmehr ihrer Verantwortung überstellt sind, nachdem ihre männlichen Repräsentanten die Reise nicht überlebt haben. Für die sich etablierende isländische Gesellschaft wird Auðr zum Ausgangspunkt neuer, originär *isländischer* Lineages. Die Tochter des bedeutenden Norwegers Ketill flatnefr legt hier den Grundstein für die Entwicklung eines neuen Geschlechtes. Sie wird zur *Genetrix* einer neuen, sozial potenten isländischen Sippe und so zur *Garantin* von Kontinuität über die Krise hinaus, die die Auswanderung der Angehörigen aus Norwegen bedeutet. Auch in dieser Konstellation garantiert folglich die - je nach Saga-Erzählkontext mehr oder weniger 'latente' (oder tendenzielle), in der Sicht der Nachkommen bestehende - Matrilinearität in der Extremsituation die genealogische Kontinuität.<sup>1</sup>

Als Frau, die dafür sorgt, daß die traditionsreiche norwegische Verwandtengruppe in der jetzigen isländischen Umgebung einerseits fortgeführt, andererseits neu gegründet wird, erfüllt Auðr stellvertretend für ihre 'fehlenden' männlichen Repräsentanten die männliche soziale Funktion.<sup>2</sup> Dabei übernimmt sie unter anderem die Aufgabe, die Kinder ihres Sohnes zu verheiraten. Nachdem Auðr auf diesem Wege die (hinsichtlich der männlichen Vertreter) dezimierte Patrilinie dieser Nachkommen wiederhergestellt und veranlaßt hat, daß künftige legitime Kinder ehelich geboren werden können, durch die der Fortbestand der Lineage gesichert wird, tritt sie aus der männlichen Geschlechterrolle wieder heraus: Auðr zieht sich in der bewußten Situation zurück, um, aussagekräftig genug, ihren Tod zu erwarten, durch den sie sich aus dem Sozial- und auch Erzählkontext entfernt, nachdem sie ihrer Verantwortung aktiv gerecht geworden ist und sich für das Fortbestehen ihres Clans in der schwierigen Situation mit geänderten, nunmehr isländischen Vorzeichen eingesetzt hat.

Auðr erfüllt also ihre Aufgaben als 'surrogate male', indem sie Allianzen etabliert und damit ein neues, *isländisches* Verwandtschaftsgefüge generiert, was den *Íslendingasögur* zufolge die Grundlage für zahlreiche bedeutende Geschlechter bilden wird - die (auch in diesem Fall) bis ins Mittelalter fortbestehen, wie die *Laxdœla saga* andeutet.<sup>3</sup> Im einzelnen fungiert sie, auf das Ganze der

<sup>1</sup> Auch hier, in dieser Krise, liegt wohl eine männliche Identifikation mit dem Weiblichen nahe, sofern man sich auf die literarische Darstellung der Auðr bezieht. Diese weibliche Identifikation wird eher gesucht als abgelehnt; vgl. zu diesem Mechanismus, in anderem Kontext, abermals E. Heinemann a.a.O., 1995, S. 108.

<sup>2</sup> In der Regel erfüllen Männer im wikingerzeitlichen Saga-Sozialsystem die Aufgabe, Island zu besiedeln und sich dort zu etablieren; vgl. (wenn auch in anderem Kontext) K. E. Müller a. a. O., 1984, S. 180: "In Einzelfällen konnten ältere Frauen, die über die erforderlichen Gaben - Erfahrung, Charakterstärke, Überzeugungskraft, Vermittlungsgeschick usw. - verfügten, sogar auch zu Gruppenoberhäuptern aufsteigen. Freilich geschah das in der Regel immer nur dann, wenn es an entsprechend geeigneten männlichen Kandidaten fehlte".

<sup>3</sup> Vgl. *Laxdœla saga* a. a. O., Kap. 6 f., S. 10 ff.; vgl. *Die Geschichte von den Leuten aus dem Lachswassertal* a. a. O., Kap. 6 f., S. 32 ff.

isländischen Gesellschaft gesehen, als isländische Gründungsmutter, und darunter als Stammutter der Bewohner des Breiðafjörðs. Auðr stellt hierbei die Weichen dafür, daß ihre Lineage im westlichen Island dominiert. Nach ihr festigen nicht zuletzt weiblichen Nachfahren<sup>1</sup> - etwa die Töchter von Óláfr pái, worauf ich gleich zurückkomme - durch teils indirekte, teils direkte Interventionen die Vorherrschaft dieser Gruppe im Westen des Landes. Die *Isländersagas* schildern diese Entwicklungen im (assoziativen und insofern 'latent' evozierten) Rückgriff auf die Ahnen bis zurück in die nordische Wikingerzeit, und darüber hinaus werden genealogische Verbindungen bis ins isländische<sup>2</sup> - und zum Teil insbesondere norwegische<sup>3</sup> - Hochmittelalter hinein benannt:

Das bedeutet am Beispiel der Auðr djúpúðga, daß sie im Blick auf die Vergangenheit von Ketill flatnefr<sup>4</sup> und dessen Vorfahren abstammt, und daß sich in Zukunft die Nachfahren etwa von Óláfr pái auf sie zurückführen. Die *Laxdæla saga* referiert dazu (u. a.) Allianzen und Nachkommen der Töchter von Óláfr pái, von Þuríðr über Þorbjörg digra bis zu Bergþóra.<sup>5</sup> Sie treiben - vergleichsweise indirekt, durch ihre Ehebündnisse und die daraus resultierenden Kinder, matrilineare Repräsentanten des Clans Óláfrs, den Auðr auf Island gegründet hat - sowohl die genealogische Kontinuität als auch die territoriale und soziale Vernetzung - wesentlich voran.<sup>6</sup> Þuríðr wird als Repräsentantin der Lineage von Óláfr pái in zweiter Ehe mit Guðmundr Ásmundarson verheiratet, was den Einfluß des Clans um Óláfr auf den westlichen Norden ausdehnt. Þorbjörg digra erfüllt diese Funktion durch ihre Verheiratung mit dem Goden Vermundr Þorgrímsson, Styrrs Bruder, im Vatnsfjörðr im nördlichen Westen Islands, und Bergþóras Eheallianz mit dem Goden Þórhallr Oddason im 'mittleren' Westen, an der Küste des Djúpafjörðr (nahe dem Breiðafjörðr), erlaubt es dem Clan um Óláfr pái, das eigene territoriale, soziale und genealogische Netzwerk weiter zu 'verdichten'.

Insgesamt bewährt sich Auðr djúpúðga der Überlieferung zufolge, wie dargelegt, in der Extremsituation, die der Übergang von Norwegen nach Island bedeutet, als Garantin genealogischer Kontinuität. Aus der historischen Retrospektive der *Isländersagas* erscheint die isländische Gründungsmutter Auðr als die Stammutter ihrer Lineage in der isländischen Gesellschaft und als Begründerin einer Dominanz ihrer Nachkommen im Westen Islands.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Vgl. *Landnámabók* 1.2, a. a. O., Anhang: Ættaskrár, IX. und II, zu Auðr djúpúðga.

<sup>2</sup> Vgl. etwa *Eyrbyggja saga* a. a. O., Kap. 65, S. 180 ff.

<sup>3</sup> Vgl. etwa *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 43, S. 328 (und S. 328, Anm. 1, zur - aristokratischen - Linie der Bjarkeyingar; skizziert wird eine direkte Linie zum norwegischen König Magnús berfœtr Ólafsson kyrra; s. o., Kapitel II, 7c.)

<sup>4</sup> Vgl. *Landnámabók* 1.1, a. a. O., etwa S. 49 ff.; Björn buna wird als der Vater von Ketill flatnefr genannt, Auðrs Vater.

<sup>5</sup> Vgl. *Laxdæla saga* a. a. O., Kap. 31, S. 83 f.; vgl. *Die Geschichte von den Leuten aus dem Lachswassertal* a. a. O., Kap. 31, S. 97 f.: Þuríðr, Þorbjörg digra, Bergþóra.

<sup>6</sup> Vgl. *Laxdæla saga* a. a. O., Kap. 24, S. 66 ff.; vgl. *Die Geschichte von den Leuten aus dem Lachswassertal* a. a. O., Kap. 24, S. 82 ff.: Bereits zu dieser Zeit erweitert Óláfr pái also deutlich sein Ansehen und seinen Besitz sowie Landbesitz.

<sup>7</sup> Es ist hier erneut exemplarisch zu verweisen auf Kapitel II, 7c (Auðr Snorradóttir), und auf Kapitel V, 2c (Þórdís Súrsdóttir).



\* Zur identitätsstiftenden Funktion der Genealogien in der segmentären Gesellschaft und im Saga-Sozialsystem

Die Art der Darstellung von Genealogien in den *Isländersagas* erlaubt, solche Konstellationen insbesondere von der erzählten Besiedlungszeit bis in die hochmittelalterliche Erzählzeit (und latent als Zukunftsprojektion auch darüber hinaus) nachzuvollziehen und so zu erinnern. Die Kenntnis der isländischen Genealogien dürfte, wegen deren konsequenter erzählerischer Wiederholung insbesondere in den *Isländersagas* (aber in wesentlichen Zügen auch etwa in der *Landnámabók*) im isländischen 13. und 14. Jahrhundert im Prinzip potentiell vorhanden gewesen sein.<sup>1</sup>

Dabei ist für die innere Rationalität des als 'archaisch' stilisierten Saga-Sozialsystems unabdinglich, die Genealogien abzubilden. Denn zum einen sind in dieser Gesellschaft (und ähnlichen vorstaatlichen Gesellschaften) auf der Grundlage der als unveränderlich geltenden genealogischen Ordnung die Personen zu bestimmen, die gemäß ihrer verwandtschaftlichen Positionen als legitime Erben oder anderweitig Verantwortliche einzutreten haben. Zum anderen gewährleisten die Genealogien, daß ihre jeweiligen Angehörigen die eigene Identität und mithin ihren Standort als 'kollektive Individuen' sowohl innerhalb ihrer Abstammungslinie als auch im Gemeinwesen insgesamt bestimmen können. Die identitätsstiftenden Genealogien werden in segmentären Sozialsystemen regelmäßig zurückverfolgt, soweit die Erinnerungen an Ahnen und Abstammungen reichen. Typisch ist, daß danach stilisierte, 'mythische' Generationen ergänzt werden. Genealogien bilden also das soziale Raster, das als Struktur umfassend auf die gesellschaftliche Praxis einwirkt und dabei die kollektiv geteilten Vorstellungen dieser Gemeinschaft prägt und bewahrt.

In diesem Sinne nutzen die *Isländersagas* als Fundament die Muster neuerer isländischer, älterer norwegischer sowie weiterer nordischer Genealogien. Diese werden in den Erzählungen, je nach Zusammenhang mehr oder weniger mehrdeutig bzw. vage,<sup>2</sup> häufig als Motivation für bestimmte Handlungsweisen evoziert. So wirken etwa, eher mittelbar, historisch vergleichsweise frühere soziale Konstellationen durchaus auf gegenwärtige Bündnisse oder aber Streitigkeiten ein und liefern (wenn auch vielfach indirekte) Begründungen für aktuelle Bündnisse. Insofern beeinflussen in den *Isländersagas* bereits vergangene soziale Bindungen durchaus die Gegebenheiten der erzählten Zeit. Möglicherweise sind darüber hinaus Berichte und Vorstellungen der Sagas auch als legitimierende Argumente in die hochmittelalterliche Erzählzeit hereingenommen worden.<sup>3</sup>

Die *Íslendingasögur* lenken einerseits den Blick des Publikums - darunter sicher auch den der ursprünglichen Adressaten im 13. und frühen 14. Jahrhundert - auf die Vergangenheit, die damit erinnert wird. Andererseits schließt dies notwendig auch die hochmittelalterliche Gegenwart als Erzählzeit mit ein.

<sup>1</sup> S. o., Einleitung (zur 'Latenz des Erzählsinns' und 'des Erzählerwissens').

<sup>2</sup> Dieses Prinzip wird in den *Isländersagas* stets angewendet; s. o., etwa Kapitel II.

<sup>3</sup> Auf diesen Aspekt komme ich im Folgenden zurück, vgl. Hauptteil C.

Dadurch evozieren die Sagas ein gegenüber dem 'archaischen' Verhaltenskodex - auf dem die Rationalität der Darstellungen dem Prinzip nach basiert - breiteres Spektrum von Möglichkeiten, Situationen zu beurteilen und entsprechend zu handeln, durch die jedoch das Grundmuster der Sagas in der Regel nicht konterkariert wird. Auf diese Weise geben die *Isländersagas* sowohl historisch ältere als auch, eher implizit, hochmittelalterliche Potentiale zu erkennen. Beide Perspektiven dürften (nicht ausschließlich, aber speziell) für die primären isländischen Rezipienten zu potentiellen Denkmöglichkeiten geworden sein, die die soziale Wirklichkeit eventuell irgendwie beeinflussen konnten.<sup>1</sup>

In den *Íslendingasögur* ist es nach meiner Überzeugung die Frau - z. B. Þuríðr Ólafsdóttir, die Nachfahrin von Auðr djúpúðga, der isländischen Gründungsmutter und Stammutter einer mächtigen Lineage -, die das Erzählte insgesamt schon allein aufgrund ihrer (durch sie evozierten) genealogischen Abstammung mit der Vergangenheit verbindet, die die aktuellen Umstände außerdem durch ihre sozialen Kompetenzen als *Genetrix* und *Rächerin* im Sinne der Traditionen ordnet, und die aus diesen Gründen darüber hinaus auch, als Zukunftsprojektion, die künftige gesellschaftliche Kontinuität zu erhalten verspricht.

Dabei fällt aber auch auf, daß die besagte 'latente Matrilinearität',<sup>2</sup> die in den Sagas als 'archaisches Substrat' zu erkennen ist und je nach Bedarf herangezogen wird, auch mit Konstellationen einhergeht, die - gemessen an der vorherrschenden 'archaischen' und segmentären Rationalität - überraschenderweise eher auf kognatische als auf (entsprechend zu erwartende) agnatische Strukturen hinweisen.<sup>3</sup> In diesen Fällen scheint in den *Isländersagas* des 13. und frühen 14. Jahrhundert ein offenbar lineares, im engeren Sinne historisches Geschichtsbewußtsein auf, das vom zyklischen Verständnis zeitlicher Abläufe, das primär genealogische Kontinuität der Lineages kennt, abweicht.<sup>4</sup> Insofern kann konstatiert werden,<sup>5</sup> daß das agnatische, überwiegend patrilineare und doch auch tendenziell matrilineare Prinzip der *Íslendingasögur* im isländischen Hochmittelalter zumindest als eine Art unterbewußtes, wenn nicht in Ansätzen doch bewußtes Fundament virulent ist. Es besteht - als von mir sogenanntes 'subconscious substratum'<sup>6</sup> - möglicherweise deshalb fort, weil es sich in den *Isländersagas* konsequent artikuliert und so auf das Unterbewußtsein oder auch Bewußtsein einwirkt.

Als Bestandteil der agnatischen Systematik ist die aktive Frau identifiziert worden, die in den *Isländersagas* als soziales Subjekt agiert, wie Auðr djúpúðga in der Rolle als 'surrogate male', wobei ihre Funktionen als gesellschaftliche *und*

<sup>1</sup> Vgl. Kapitel VI, 2.

<sup>2</sup> S. o., Kapitel V, 2c und 2d (am Beispiel der *Gísla saga*).

<sup>3</sup> S. o., Kapitel V, 2c (mit Querverweisen auf Kapitel III).

<sup>4</sup> S. o., Kapitel V, 2c, zur genealogischen und/oder dynastischen Kontinuität. Diese Kategorien lassen sich zwar nicht in einem absoluten Sinne abgrenzen, aber sie können hier zu einer zumindest tendenziellen Unterscheidung beitragen.

<sup>5</sup> Hier ist ausdrücklich auf meine bisherigen Erkenntnisse hinzuweisen, s. o., Kapitel V, 2c, und vgl. Kapitel V, 4.

<sup>6</sup> S. o., Kapitel V, 2c.

genealogische Gründungsmutter in Island zusammenwirken. Auch etwa Þorgerðr und Þuríðr engagieren sich (im Sinne des letzteren Status) jeweils als *Mutter/Genetrix*, und dabei gegenüber den Söhnen und der Öffentlichkeit (im Sinne des ersteren Status) mit ihrer *hvöt* als *Rachereizerin/Rächerin*, wobei ihre Maßnahmen regelmäßig die traditionellen Verhaltensweisen ihrer weiblichen und männlichen Ahnen (mehr oder weniger explizit) heraufbeschwören.

Daneben ist in bezug auf die Männer für das agnatische Prinzip segmentärer Gesellschaften der Generationskonflikt charakteristisch. Bei Patrilinearität bestimmt die Konkurrenz zwischen Vater und ältestem Sohn die Situation innerhalb der Lineage. Der Grund dafür ist, daß ein heranwachsendes und insofern 'neues' Mitglied der Männergesellschaft als 'Unsicherheitsfaktor' deren stabiles Solidarsystem potentiell gefährdet, bis sich der junge Mann bewährt und somit durch eine Form der Initiation in das Gemeinwesen integriert wird. Umgekehrt entfällt die Konkurrenz und mithin der 'Streßfaktor' für die männlich bestimmte Gesellschaft, wenn der Vater umkommt und der Sohn dessen soziale Position übernehmen kann, ohne dem Älteren den angestammten Rang in einer Auseinandersetzung abringen zu müssen. Hierbei ist zu bedenken, daß gesellschaftliche Ränge in segmentären Gesellschaften nur in begrenzter Anzahl vorhanden sind; entsprechend wird etwa von einem Verstorbenen dessen sozialer Status rituell abgezogen, bevor und damit er weitergegeben werden kann.<sup>1</sup>

In kognatischen und dabei patriarchalen<sup>2</sup> (und eventuell zugleich dynastischen<sup>3</sup>) Gesellschaften hingegen besteht anstelle der sozialen Konkurrenz zwischen Vater und Sohn eine interne familiäre Kontinuität. Der Vater gibt seine gesellschaftliche Verantwortung an den erwachsenen Sohn (im denkbaren Idealfall aus eigenem Antrieb) weiter und tritt damit zurück. Auch die Mutter hat mit der Mündigkeit des Sohnes in diesem Modell, soweit sich sehe, ihre Aufgabe als *Genetrix*, d. h. als Gebälerin und eventuell Erzieherin, vollständig erfüllt, auch sie tritt zurück.

Anders als die konsequente kollektive Strategie für die Existenzsicherung im segmentären Kontext präsentiert sich die langfristige familiäre Planung bei dynastischer Kontinuität. Während im 'genealogischen Clansystem' ein (männliches) Ego das 'Scharnier' zweier Generationen innerhalb seiner unveränderlichen (Patri-) Lineage darstellt, gelten im 'dynastischen Familiensystem', das vergleichsweise individueller ist, ein Mann und eine Frau zusammen als Keimzelle bzw. Garanten der Dynastie. Im Übergang vom genealogischen zum dynastischen Modell ist die neue Möglichkeit, einen Herrscher mit anderen, größeren politischen Spielräumen hervorzubringen, von entscheidender Bedeutung.

Im Unterschied zur genealogischen Kontinuität segmentärer Gesellschaften, bei der die Idee vorherrscht, daß (bei Patrilinearität) primär die Kompetenzen der

<sup>1</sup> Vgl. E. Heinemann a. a. O., 1995, S. 94.

<sup>2</sup> S. o., Kapitel III, 2, zum Modell der kognatischen Gesellschaft.

<sup>3</sup> S. o., Kapitel V, 2c, zur genealogischen und/oder dynastischen Kontinuität - wobei abermals zu betonen ist, daß eine Abgrenzung nicht absolut sein kann, aber hier zumindest als Tendenz für eine Differenzierung nötig ist.

väterlichen und erst sekundär die der mütterlichen *Linie* ungebrochen auf die Nachkommen übergehen, scheinen bei einer neugründeten (patriarchalen) Dynastie die Potentiale des dominierenden und sozialisierenden 'einzelnen' Vaters und der reproduktiven 'einzelnen' Mutter auf den Sohn einzuwirken und dessen soziale Entwicklung zu bewirken. Schließlich ziehen sich Vater und Mutter als *Individuen* zurück und werden von dem jungen Mann abgelöst, der nun alle Funktionen übernimmt und zu diesem Zweck seinerseits eine Familie gründet.

Insgesamt zeichnet sich hinsichtlich meiner speziellen Fragestellung erneut die zentrale Bedeutung ab, die sich letztlich aus dem Zusammenwirken der physiologischen *und* sozialen Lebensstadien von Mann *und* Frau in der Gesellschaft der *Isländersagas* ergibt, die sich, worauf diese Studie wegen ihres anderen Schwerpunktes nicht detaillierter eingehen kann,<sup>1</sup> an manchen Stellen als segmentäre Sozialstruktur an der Schwelle zur dynastischen Systematik dargestellt.

\* Die weibliche Sexualität als biologische *und* soziale Funktion:

-> Zum gesellschaftlichen Zusammenwirken männlicher *und* weiblicher biologischer *und* sozialer Lebensstadien

Zum Thema Sexualität als gesellschaftliche Kategorie formuliert M. Roes eine fundamentale Prämisse, die über den (vor allem geographischen) Schwerpunkt seines Buches hinausreicht, so auch im Folgenden relevant sein kann und darum als Basis der Reflexion einleitend zitiert wird:

"In jeder gesellschaft ist sexualität ein vielschichtiges und widersprüchliches phänomen. Es durch schlichte dualismen (männlich-weiblich/ gleichgeschlechtlich-gegengeschlechtlich/ normal-anormal ...) beschreiben zu wollen, sagt mehr über das gesellschaftliche konzept als über die gesellschaftliche wirklichkeit aus".<sup>2</sup>

Im Blick auf die *Isländersaga*, auf "the sexual element in the plot of the saga"<sup>3</sup> und auf die Frage nach der (hier insbesondere) weiblichen Sexualität als biologischer *und* sozialer Funktion zeichnen sich in meiner Arbeit Erkenntnisse ab, die sich, wie eingangs bereits angedeutet,<sup>4</sup> von denen P. Meulengracht Sørensens unterscheiden. Meine Argumentation und dessen anders akzentuierte Auffassung werden nun näher ausgeführt.

<sup>1</sup> S. o., bes. Kapitel III, 5.

<sup>2</sup> M. Roes a. a. O., 1996, S. 217.

<sup>3</sup> P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1983, S. 77 (und vgl. S. 96 f.); er verweist auf Th. M. Andersson a.a.O., 1969, S. 7-42, und auf Thomas Bredsdorff: *Kaos og kærlighed. En studie i islændingesagaernes livsbillede*, Gyldendals Uglebøger, Kopenhagen 1971; vgl. ferner R. Frank a. a. O., 1973, S. 481: "family saga eroticism had a moral purpose in that it freed the protagonists from the stigma of sexual perversion"; vgl. Th. M. Andersson, W. I. Miller a. a. O., 1989, S. 19 f.: Frauen hielten sich zwar im wesentlichen *innan stokks* auf, aber sie hätten beträchtliche Freiräume; vgl. J. M. Jochens a. a. O., 1991a, S. 391: in sexueller Hinsicht bestehe relative Gleichheit, aber Ungleichheit bei der der Eheschließung.

<sup>4</sup> S. o., Kapitel V, 3.

Nach meiner Meinung korrelieren also im Saga-Sozialsystem (ähnlich wie in segmentären Kontexten) biologische Altersstufen *und* soziale Rangstufen von männlichen *und* weiblichen Mitgliedern der Gesellschaft.

P. Meulengracht Sørensen erklärt hingegen, daß die *Isländersagas* Aspekte biologischen Alterns und sozialer Entwicklung allein hinsichtlich des Mannes im Saga-Sozialsystem skizzierten.<sup>1</sup> Entsprechende institutionalisierte Stadien, die er, führen vom Status des männlichen Kindes zu dem des jungen Mannes bis hin zu dessen Rang als gesellschaftlich etablierter Erwachsener. Dabei bestimme die Art und Weise, wie der Mann die Übergänge bewältige, das Maß seiner Ehre wesentlich mit.<sup>2</sup> Auf der anderen Seite thematisiere die Sagaliteratur keine etwaige Entwicklung der weiblichen Person vom Mädchen bis zur erwachsenen und älteren Frau. Für sie wirke sich einzig ihre Verheiratung aus, die einen Einschnitt bedeute, und zwar insofern, als die Frau mit der Eheschließung von den Eltern zum Ehemann übersiedele bzw. mit dem Partner einen Wohnsitz etabliere. Das zeige, so P. Meulengracht Sørensen, daß das Alter der Frau nicht durch ihre physiologische Entwicklung, sondern durch das Verhältnis zu ihrer Familie bzw. ihrem Ehemann bestimmt werde.<sup>3</sup>

Dabei sollte jedoch bedacht werden, daß für die erfolgreiche - und das heißt nicht zuletzt reproduktive - Eheallianz die beiderseitige Geschlechtsreife gewährleistet und mithin bei beiden Partnern ein bestimmter physiologischer Status erreicht sein muß. Ein Zitat von J. M. Jochens vermag - unter Vorbehalt - die Überlegung in die entscheidende Richtung zu lenken: "The woman had to be, or at least become, of reproductive age and to please the man enough to arouse him sexually".<sup>4</sup> Dieser Gedanke ist für diesen Kontext insofern bedeutend, als er einen Hinweis auf den zentralen Stellenwert der reproduktiven Kompetenz im Saga-Sozialsystem beinhaltet. Allerdings sind die von J. M. Jochens im Zusammenhang mit dem Thema ihres Aufsatzes primär anvisierten, konstatierten und auch kritisierten Prämissen der Sexualität und Reproduktion in den Beziehungen von Frau und Mann in den *Isländersagas* - wie *subjektive* Wertungen der Attraktivität von Frau und Mann oder *individuelle* Wünsche in der Sexualität - in meiner Sicht in den *Íslendingasögur* als Regularien zwischenmenschlicher (d. h. sozialer, aber auch sexueller) Prozesse nicht notwendig relevant.

Als unabdingliche Voraussetzung einer Beurteilung muß, wie im obigen Zitat von M. Roes angedeutet, reflektiert werden, daß Sexualität und sexuelle Kategorien in erster Linie den sozialen Regeln einer Gemeinschaft unterworfen sind, was auch E. Heinemann am Beispiel Palaus verdeutlicht. Hier werde die Sexualität durch Normen und Tabus reglementiert, die vom heutigen moralischen Verständnis westlicher Kulturen abwichen. Die Vorschriften für eheliche, aber auch für vor- und außereheliche Sexualität dienten, soziologisch

<sup>1</sup> Vgl. P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1993a, S. 227: "For kvinderne var der ikke noget udviklingsstadium mellem barnsalder og voksenalder".

<sup>2</sup> Vgl. ebd., S. 224 ff.; das Reisemotiv etwa - die Reise des jungen Isländers ins Ausland, dessen Zusammentreffen mit einem König und Rückkehr nach Island - dienten dazu, den Sozialstatus des Mannes zu erhöhen.

<sup>3</sup> Vgl. ebd., bes. S. 227, und S. 214 ff.

<sup>4</sup> J. M. Jochens a. a. O., 1991b, S. 7.

betrachtet, vor allem ökonomischen und politischen, aber nicht primär subjektiven und individuellen Zwecken: "Sexualität als individuelle Begierde wird unterdrückt, indem sie dem Tauschprinzip unterworfen wird, zum Mittel wird, um Geld zu erhalten".<sup>1</sup> So werden etwa die noch unverheirateten Mädchen Palaus nach ihrer ersten Menstruation von der Mutter oder Tante defloriert, für einige Monate ins Männerhaus und anschließend zu den zahlungskräftigsten Oberhäuptern der Gemeinschaft geschickt - wobei sie stets hohes Ansehen genießen und die Entscheidungen für oder gegen sexuelle Aktivitäten selbst treffen. In allen Fällen gehe es darum, erste wirtschaftliche Transaktionen im Tausch gegen Sexualität abzuwickeln. Dabei seien solche sexuellen Tauschgeschäfte zudem auch über den Rahmen der Ehe hinaus üblich. Falls daraus eine Schwangerschaft resultiere und die Ehefrau schließlich gebäre, gelte dieses Kind als Nachkomme des Ehemannes.<sup>2</sup> Umgekehrt herrsche aber das strenge Verbot des vergleichsweise 'eigenmächtigen' Ehebruchs, das als "individueller, außerehelicher Sexualverkehr mit einem Mann" gelte.<sup>3</sup>

Diese Gepflogenheiten illustrieren, daß die 'Leistungsfähigkeit' des Einzelnen zugunsten des Kollektivs als zentrale Vorstellung und sozialer Maßstab der segmentären Gesellschaft entscheidend ist. Diese 'Leistungsfähigkeit' der kollektiven Individuen meint deren Potentiale, verwandtschaftliche Vernetzungen bzw. loyale Beziehungen zu bilden und gesellschaftlichen Einfluß zu sichern. In biologischer Hinsicht bezieht sie sich auf deren Potentiale für die Reproduktion von Nachkommen. Im Hinblick auf die Bedeutung reproduktiver Kapazitäten ist auch die Institution des Konkubinats zu nennen,<sup>4</sup> die insgesamt eine höhere Geburtenrate gewährleistet, als eine einzelne Frau erzielen könnte. In diesem Sinne kann überdies die genannte palauische Norm, nach der ein Kind, das aus einer 'sexuell-ökonomischen' Transaktion hervorgeht, als Kind des Ehemannes der Mutter legitimiert wird, als eine Variante der Institution betrachtet werden. In ähnlicher Form gilt das Prinzip ebenfalls bei der Gynaegamie,<sup>5</sup> durch die genealogische und gesellschaftliche Kontinuität garantiert wird.

Nach meiner Auffassung haben auch in den *Isländersagas* die Belange der Gemeinschaft Vorrang vor individuellen Bedürfnissen. Und entsprechend zielt auch im Saga-Sozialsystem, wie erläutert, das Konkubinat auf die Sicherung der sozialen Kontinuität, das damit gänzlich unabhängig von der christlichen Morallehre ist.<sup>6</sup> Hinzu kommt dabei, daß in den Sagas sexuell unberührte oder

<sup>1</sup> E. Heinemann a. a. O., 1995, S. 52 ff.

<sup>2</sup> Auch hier wieder zeigt sich die Relevanz der Reproduktion, s. o., Kapitel III, 4a (zur Gynaegamie), und Kapitel V, 2c; vgl. auch das Beispiel der Sigríð en storraða, Kapitel IV, 2.

<sup>3</sup> Vgl. E. Heinemann a. a. O., 1995, S. 57.

<sup>4</sup> S. o., Kapitel V, 2b und 2c.

<sup>5</sup> S. o., Kapitel III, 4a.

<sup>6</sup> Ein aufschlußreiches Beispiel kennt die *Brennu-Njáls saga* a. a. O., Kap. 98, S. 252: Hier gehen Njálls Ehefrau Bergþóra und dessen 'Zweitfrau' Hróðný fast freundschaftlich miteinander um bzw. teilen ein Interesse. Das könnte vielleicht als ein christlicher Zug der Saga interpretiert werden, aber diese Erklärung bliebe doch oberflächlich. Viel eher scheint mir hier letztlich die Frage der Reproduktion relevant zu sein: Nachdem Njálls Sohn mit Hróðný, Höskuldr, getötet worden ist, zieht sich Njáll mit Hróðný in das *eheliche* Schlafzimmer zurück - was von Bergþóra offenkundig gebilligt wird. Das muß zunächst überraschen (zumal, wenn man an eine Parallele, den Konflikt zwischen Jörunn und

enthaltene Frauen als 'dysfunktional' hinsichtlich der Reproduktion gelten müssen, die doch die genealogische und gesellschaftliche Stabilität gewährleistet. Damit stimmt die Beobachtung von R. Frank überein, daß die Sagas nicht eine einzige 'alte Jungfer' erwähnen.<sup>1</sup> Offenbar sind die Jungfrau, die sich sexuell enthaltende, unverheiratete Frau und die nicht wieder verheiratete Witwe, wenn sie noch Kinder gebären kann, für die *Isländersagas* unwichtig. Ähnlich uninteressant scheinen auch Männer zu sein, die - möglicherweise wegen ihrer Armut<sup>2</sup> - nicht verheiratet sind, wie unten noch erläutert wird. Wichtig sind hingegen die Verwandtenverbände, in denen Frauen und Männer verankert sind und ihre Funktionen wahrnehmen. Nicht reproduktive Frauenfiguren (und ähnlich auch nicht reproduktive Männer) erfüllen dagegen keine zentralen Aufgaben im Saga-Sozialsystem. Sie haben in der Konzeption der weiblichen (bzw. männlichen) Geschlechterrolle keinen Stellenwert und spielen für die Aussagen der Gattung keine Rolle. Sie bleiben unberücksichtigt, weil sie 'dysfunktional' sind in einer Gesellschaft, in der die Fortpflanzung eine der zentralen sozialen Überlebensstrategien bildet.<sup>3</sup> Das bekräftigt auch der isländische Terminus für die unverheiratete Frau, die "*úgipttr*", d. h. "nicht in die Ehe gegeben" ist.<sup>4</sup> Eventuell könnte mit "*úgipta*" auch der Begriff Unglück assoziiert werden. In jedem Fall verweist der Ausdruck auf ein soziales Defizit, wenn nicht auf einen sozialen Defekt. Das gilt ähnlich auch für den - negative Konnotationen tragenden - Begriff "*einhleypingr*", der den unverheirateten, nominell kinderlosen Mann (ohne festen Wohnsitz) bezeichnet, dem soziale Vernetzungen und also Allianz- sowie Loyalitätsbindungen fehlen.

In den *Isländersagas* sind folglich nicht etwa Elemente oder Formen christlicher Moralität bedeutsam, sondern Fruchtbarkeit und Gebärfähigkeit, die physiologisch veränderliche Größen im Laufe des Lebens darstellen.<sup>5</sup> Verglichen damit sind kirchlich-christliche Wertvorstellungen insofern rabiat 'modern' und geradezu reformistisch, als sie gerade nicht die Kontinuität der traditionellen, auf (im deskriptiven Sinne) 'archaischen' ethischen und

---

Melkorka, denkt). In der *Njáls saga* ist in dieser Szene und im Kontext allerdings wahrscheinlich die potentielle Zeugung eines Kindes von größerer Wichtigkeit als das weibliche Konkurrieren um den Mann; dem wäre an anderer Stelle nachzugehen.

<sup>1</sup> Vgl. R. Frank a. a. O., 1973, S. 474 f.; sie führt aus, daß es während der Besiedlungszeit nicht nur wenige Menschen auf Island gab, sondern vor allem wenige Frauen (die aber natürlich für Fortbestand der Gesellschaft notwendig sind).

<sup>2</sup> Vgl. *Grágás* 1b: 148, S. 38. S. o., Kapitel III, 3c, und hier wieder P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1993b, S. 29.

<sup>3</sup> Vgl. W. Krause a. a. O., 1926, S. 236 f. Seine Beobachtung, die den Hintergrund beleuchten kann, ist, daß der *Witwer* im Altisländischen nicht vorkomme, wohl aber die Witwe, *ekkja*, die "oft ein recht munteres Leben" führe (S. 237). Auch im Deutschen ist Witwer ja eine Ableitung von Witwe, die offenbar die primäre Vorstellung bildet. Traueräußerungen beider Geschlechter seien selten (und mithin spielt wahrscheinlich das Problem der Versorgung eine größere Rolle). Die auffallend vielen Witwen führt W. Krause allerdings auf die "unruhigen, männermordenden Zeiten" zurück (S. 237). Bei meinem Versuch der Deutung ist wesentlich, daß die Witwe im Saga-Sozialsystem relativ großen Handlungsspielraum hat; dazu sei erinnert an Th. M. Andersson, W. I. Miller a. a. O., 1989, S. 19 f.; R. Frank a. a. O., 1973, S. 477, Anm. 23. Es gibt allerdings auch Gesellschaften, in denen Witwen keinerlei Rechte besitzen und aus der Gemeinschaft ausgeschlossen werden, vgl. M. Zimbalist Rosaldo a. a. O., 1974, S. 17-41 (Women, culture and society: a theoretical overview), bes. S. 33 f.

<sup>4</sup> Vgl. R. Frank a. a. O., 1973, S. 482 (und S. 482, Anm. 44, mit Bezug auf W. Krause a. a. O., 1926).

<sup>5</sup> Vgl. hierzu in allgemeinerer Sicht und in anderem Kontext B. Hauser-Schäublin a. a. O., 1991, S. 306-331 ("Verwandtschaft" und ihre "Reproduktion". Vaterschaft, die Entleiblichung der Frau und die Entseelung des Menschen), bes. S. 316.

normativen Vorstellungen basierenden Gemeinschaft anstreben, sondern traditionelle historische gesellschaftlichen Strukturen möglichst außer Kraft setzen wollen. Hand in Hand mit dem Zentralkönigtum arbeitet die Kirche - wohl auch im hochmittelalterlichen Island - bewußt oder unbewußt, nach ihren immanenten Vorstellungen, darauf hin, die starke soziale Position alteingesessener und einflußreicher isländischer Verwandtenverbände und das große Gewicht traditioneller gesellschaftliche Strukturen sukzessive zu reduzieren und zu unterminieren.

-> Zu biologischen Altersstufen und sozialen Rangstufen als soziale Maske des 'kollektiven Individuums'

Die *Isländersagas* diskutieren in der Regel weder sexuelle Unberührtheit als Voraussetzung für eine Eheschließung noch Jungfräulichkeit als moralische Kategorie.<sup>1</sup> Entsprechend wird auch Ehebruch nicht moralisch kommentiert, sondern meist als Motivation für soziale Konflikte eher als Ereignis am Rande konstatiert. Entscheidend ist dagegen der Sozialstatus der Frau als potentieller Braut. Das bekräftigen im weiteren einige Beispiele. Dabei kristallisiert sich schließlich auch hier wieder heraus, daß weniger individuelle moralische Kategorien im Saga-Sozialsystem relevant sind, sondern vielmehr das biologische Alter und der soziale Rang des - weiblichen und männlichen - Gesellschaftsmitgliedes,<sup>2</sup> das nach seinen Möglichkeiten für die Existenzsicherung des Gemeinwesens in vollem Maße mit verantwortlich ist.<sup>3</sup>

In der *Laxdœla saga* beispielsweise tritt Þuríör als junge, unverheiratete Frau auf, wobei in keiner Weise darauf eingegangen wird, ob Þuríör bereits sexuelle Kontakte hatte oder nicht. Statt dessen interessiert vor allem der Status der jungen Frau als möglicher Braut und künftiger Mutter. Der Frage sexueller Unberührtheit, Erfahrung oder Enthaltbarkeit gehen die *Isländersagas* nicht nach. Denn dabei handelt es sich offenbar um Kategorien, die sich sozusagen auf die individuelle Sexualität einer Person beziehen, während bei der Bildung einer Allianz in den Sagas viel eher gesellschaftliche, die Gemeinschaft als Kollektiv betreffende Kriterien entscheidend sind, wie physiologische Möglichkeiten der Reproduktion, gesellschaftliche Stellung und soziale Integrität. Sind diese Bedingungen erfüllt, wirken sie sich - potentiell - positiv auf das Gemeinwesen aus. Während also in erster Linie kollektive Belange vorangetrieben werden, dienen die Normen umgekehrt dazu, individuelle Erfahrungen, Bedürfnisse oder Begierden durch soziale Institutionen zu regulieren oder zu kontrollieren, oder aber sie ermöglichen, daß diese (wie etwa bei narzißtischen Entwicklungen) unterdrückt bzw. abgewehrt werden. Für die Bewältigung oder auch Abwehr zentraler, nicht selten unbewußter individueller

<sup>1</sup> Vgl. P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1993a, S. 227 f.

<sup>2</sup> Vgl. dazu auch sozialetnologische Erkenntnisse, etwa J. Bamberger a. a. O., 1974, bes. S. 268; sie spricht von "associations between social roles and institutions on the one hand and psychobiological aspects (...) on the other".

<sup>3</sup> S. o., Kapitel V, 2c, zum Thema Beischlaf als soziale Kategorie in den *Isländersagas* und in vorstaatlichen Gesellschaften.



Konflikte werden in segmentären Gesellschaften kollektive, vielfach ritualisierte Strategien eingesetzt.<sup>1</sup>

Gerade weil individuelle Strategien ebenfalls in den *Isländersagas* kaum Thema sind,<sup>2</sup> liefern die Erzählungen auch über sexuelle Übergriffe wenige eindeutige Informationen.<sup>3</sup> Werden etwa einer Frau 'illegitime Besuche' abgestattet (eine sicher für manche Fälle, mindestens nach heutigen Maßstäben, bagatellisierende Bezeichnung),<sup>4</sup> so gilt dies in den *Isländersagas* nicht als ein individuell-emotionales, sexuell-pathologisches oder moralisches Problem, sondern als ein soziales, d. h. als ein Problem des Ansehens für den Repräsentanten der betreffenden Tochter oder Ehefrau oder anderweitigen Verwandten. Gemäß einem heutigen Verständnis stellen solche physischen und psychischen Übergriffe in der Regel Angriffe männlicher Individuen auf die Frau als Individuum dar.<sup>5</sup> Dagegen wird die Frau im Saga-Sozialsystem vor

<sup>1</sup> Vgl. E. Heinemann a. a. O., 1995, S. 70 f. und S. 30 f.

<sup>2</sup> Ich nenne erneut das in den *Isländersagas* nach meiner Auffassung relevante 'kollektive Individuum', das vom heutigen 'modernen' Individuum bzw. Individuumsbegriff abzugrenzen ist; s. o., Kapitel IV, 1 (mit Querverweisen).

<sup>3</sup> Vgl. W. I. Miller a. a. O., 1988, S. 761 ff.: Über Vergewaltigungen berichteten die *Isländersagas* noch seltener als über Tötungen und Überfälle, von denen Frauen direkt betroffen seien (Näheres dazu im Folgenden); vgl. J. M. Jochens a. a. O., 1991a, S. 359 f. Zum Thema Brautraub, das ebenfalls einen gewaltsamen Übergriff auf die Frau darstellt (aber von mir nicht im einzelnen untersucht wird), s. o., Kapitel V, 2c (Auðr reist mit Barði nach Norwegen, während Guðrún Kjartan nicht begleiten darf) und 2d (zur *Finnboga saga*), sowie Kapitel IV, 2 (zum Raub der Iðunn).

<sup>4</sup> Solche unerwünschten Besuche gelten als ehrenrührig und bedeuten eine Schädigung der Verwandtengruppe der Frau, wie u. a. die *Kormáks saga* erklärt. Um nur einige weitere Beispiele anzudeuten (die an anderer Stelle vertieft werden könnten), nenne ich die *Hallfreðar saga*, in der die betroffene Frau unverheiratet bleibt. In der *Vatnsdöda saga* wird die Frau (erst) nach dem Tod des 'Besuchers' verheiratet, gilt aber dennoch offenbar als 'gute Partie'. In der *Gísla saga* besuchte Vésteinn Ásgerðr, die die Ehefrau von Gíslis Bruder Þorkell ist - was zu den bekannten dramatischen Konflikten führt; daran ändert auch Vésteinns Geschenk an Þorkell nichts, das als ein Ausgleich für die illegitimen Besuche gelten darf (aber auch als nachträgliche Bestätigung dafür, daß sie stattgefunden haben). In der *Laxdöda saga* stattet Kjartan Guðrún Besuche ab, eine offizielle Werbung bleibt aber aus, und Kjartan heiratet schließlich die Schwester seines Handelspartners, was einen Affront gegen die Partei Ósvífrs darstellt. In der *Eyrbyggja saga* beklagt Þórodd gegenüber seinem Schwager Snorri die Besuche Björns bei seiner Ehefrau Puriðr, die Snorris Halbschwester ist.

<sup>5</sup> Es wäre zu fragen, inwiefern Zeugnisse über die Vergewaltigung der Frau (als Gewalt gegen das weibliche Individuum) mit der Einführung des Christentums und der Kenntnis der alttestamentarischen, jeweils an bestimmten Fällen festgemachten Polemik dagegen zusammenhängt. Hier sei nur so viel bemerkt, daß Vergewaltigung überwiegend als Tabubruch betrachtet wird, die im Prinzip in christlicher Sicht ebenso diffamiert wird wie im Kontext der *Isländersagas*, wenn auch in unterschiedlicher Weise. Während das Christentum grundsätzlich die sexuelle 'Unberührtheit' moralisch überhöht als Wert als solchen, läßt sich in den *Isländersagas* eine unterschwellig rationale Argumentation erkennen. Demnach verliert die Frau, die als Unverheiratete sexuelle Kontakte hat, nicht in moralischer, sondern in sozialer Hinsicht an 'Wert'. Die für meine Argumentation vor allem relevanten *Isländersagas* scheinen am Thema 'Vergewaltigung' (und 'Tabubruch' in dieser Hinsicht) nicht interessiert zu sein. Für das Aufkommen des Gewaltbegriffs mit dem Christentum spricht z. B. die Bedeutung bzw. die Wandlung der Bedeutung des altisl. Substantivs "vald", vgl. dazu K. von See: *Altnordische Rechtswörter. Philologische Studien zur Rechtsauffassung und Rechtsgesinnung der Germanen. Germanistische Forschungen, N. F. 16, Tübingen 1964, bes. S. 200-203 (mit Belegen ab S. 196)*. Dabei sei "vald" ursprünglich kein Verbrechensbegriff gewesen und am ehesten zu übersetzen mit "Vorsatztat": "Zum Unrechtsbegriff wird *wald*, 'Verursachung, Vermögen, Verfügungsfreiheit' erst dann, wenn es die Grenzen überschreitet, die ihm von der Rechts- und Moralordnung gezogen sind" (S. 200). Häufig verenge sich "vald" zur Bezeichnung der Gewalttat gegen Frauen, wobei nicht immer deutlich werde, ob "Vergewaltigung" oder "Brautraub" gemeint sei (S. 201). Für meinen Kontext sei bemerkt, daß der "Brautraub" eine gesonderte Problematik dargestellt, die ich hier nicht im einzelnen

solchen Grenzüberschreitungen weniger als Individuum geschützt, sondern eher als Ressource ihres Clans und im Interesse der zu bewahrenden intakten Ökonomie und Ehre dieser Gruppe, wenn dem heutigen Betrachter dies auch zynisch erscheinen mag.

In der *Króka-Refs saga* z. B. reagiert die von einem Mann namens Grani (einem Gefolgsmann von König Haraldr Sigurðarson) attackierte Frau, Helga Bjarnardóttir, selbst im Sinne einer solchen Rationalität. Helga argumentiert ihrerseits weniger als ein psychisch geschädigtes und fast physisch geschändetes Individuum, sondern beweist nach den ihr offenstehenden Möglichkeiten ihre soziale Verantwortung für kollektive Normen und Werte. In der Situation konzentriert sie sich auf die Belange der mit ihr als Ehefrau verschwägerten Lineage, und im einzelnen auf deren Ehre und Ökonomie, weil sie sich offenkundig, gemäß der Norm, als Ressource der affinalen Verwandten begreift: Helga setzt sich gegen den Angreifer, der sie sexuell bedrängt, energisch zur Wehr. Ihren unterdessen eintreffenden Ehemann (Króka-) Refr Steinsson bittet sie, den Mann laufen zu lassen, da er gewissermaßen nur ansatzweise Schaden verursacht habe, und weil andernfalls Refr danach die Rache drohe: "(L)áttu Grana fara, (...) því at hann hefir öngri eigu þinni spillt".<sup>1</sup> Helga weist also darauf hin, daß sich Grani nicht an Refrs Besitz ("eiga", f.)<sup>2</sup> vergriffen hat, d. h. an der Frau als Refrs Kapital in dessen Verantwortung. Refr stellt jedoch den Schädiger und tötet diesen, was, ganz folgerichtig nach den Regularien der Fehde, auch zu seiner Erschlagung führt.

Immer eindeutiger zeichnet sich also ab, daß die Individualität eines weiblichen oder männlichen Akteurs auch im Sozialsystem der Sagas (wie in dem segmentärer Gesellschaften) in der sozialen Funktion einer Person aufgeht.<sup>3</sup> Das spezifische 'kollektive Individuum' im Saga-Sozialsystem interagiert und wird identifiziert entsprechend seiner bzw. ihrer jeweiligen 'sozialen Maske', die sich im Durchlaufen der Altersstufen und bestimmter, korrespondierender Rangstufen kontinuierlich wandelt. So stellen sich etwa die Verhaltensweisen und Handlungsspielräume verwitweter Frauen mit Kindern anders dar, als dies

---

spezifiziere (vgl. allgemein in Kapitel V, 2d), sondern in einigen Zusammenhängen eher als mehr oder weniger kontrastierendes oder bestätigendes Beispiel heranziehe (z. B. Kapitel IV, 2). Vom ostnordischen Gebiet habe sich "*vald*" als strafrechtlicher Terminus erst im Laufe des 13. Jh.s auf den übrigen Norden ausgeweitet, so K. von See weiter: "Erst im Hochmittelalter, als der Gedanke des Landfriedens vom Königtum gefördert wird, erscheint *vald* als Unrecht im Sinne individueller Willkür, als offenkundige Störung der Gesamtrechtsordnung und insofern als Gegensatzbegriff zu Recht und Gesetz. *Vald* zählt also zu den Rechtsausdrücken, die der königlichen Reformarbeit angehören" (S.202). Vgl. zudem Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 10, hg. v. W. Kasper u. a., 3., neubearb. Aufl., Freiburg/ Basel/ Rom/ Wien 2001, S. 661-663 (Vergewaltigung), S. 661: "Von der Antike bis z. MA gab es den Begriff V. nicht. Frauenraub (urspr. Bedeutung des Begriffs 'Notzucht') galt bis in die NZ als Verletzung des Besitzrechts an der Frau od. als Ehrverletzung des Munthalters bzw. des Gatten. Die Frau galt nicht als Subjekt, entsprechend war nicht sie es, die verletzt wurde". (Interessant ist im übrigen, daß die Termini "Vergewaltigung" und "Notzucht" in der "Theologischen Realenzyklopädie" als Stichworte nicht vorkommen. Möglicherweise wirft diese Auslassung ein Licht auf das Umgehen mit dem Thema).

<sup>1</sup> Vgl. *Króka-Refs saga* a. a. O., Kap. 16, S. 152; vgl. *Die Geschichte von Fuchs dem Listigen* a. a. O., Kap. 5, S. 166: "Laß Grani laufen, (...) es gelang ihm nicht, sich an deinem Eigentum zu vergreifen".

<sup>2</sup> Vgl. W. Baetke a. a. O., 1987, S. 102: "*eiga* f." - "Eigentum, Besitz(recht)", und S. 102 (in diesem Zusammenhang auch etwa die Konnotation): "*eiga* (á; áttá)" - "2. verheiratet sein mit".

<sup>3</sup> Vgl. Cl. Lévi-Strauss a. a. O., 1993, bes. S. 224.

bei noch unverheirateten, kinderlosen Frauen der Fall ist. Darauf ist jetzt einzugehen.

-> Zu reproduktiven und soziopolitischen Möglichkeiten der Frau als Witwe

Um nur einige Beispiele für den größeren Aktionsradius verwitweter Frauen bei Heiratsverhandlungen zu nennen, sei exemplarisch auf diese Szenen verwiesen: <sup>1</sup> (1) Auf die Werbung Bolli Þorleikssons in der *Laxdæla saga* antwortet Ósvífr Helgason, Guðrúns Vater, er unterstütze die Anfrage, aber wie Bolli wisse, sei seine Tochter Witwe und könne selbst antworten: "Svá er, sem þú veizt, Bolli, at Guðrún er ekkja, ok á hon sjálf svör fyrir sér";<sup>2</sup> Ósvífr fordert seine Tochter auf, eine Entscheidung zu treffen: "áttu nú svör þessa máls".<sup>3</sup> (2) Von der Wiederverheiratung der verwitweten Þorgerð Þorsteinsdóttir, berichtet die *Laxdæla saga* und erklärt, die Witwe habe sich selbst entschieden: "Ok er at þessum málum var setit, átti Þorgerð svör at veita, er hon var ekkja (; ok með frænda sinna ráði veiksk hon eigi undan þessum ráðahag)".<sup>4</sup> (3) Unnr Marðar dóttir (gígja) in der *Njáls saga* heiratet Valgarð inn grái Jörundarson indessen ganz ohne Rücksprache mit ihren Verwandten; die Brüder Úlfr aurgoði und Valgarð inn grái "fóru at biðja Unnar, ok giptisk hon Valgarði án ráði allra frænda sinnar",<sup>5</sup> was die entschiedene Kritik der mit Unnr verwandten Männer hervorruft. (4) Die *Droplaugarsona saga* berichtet von der zweiten Heirat der jungen Witwe Droplaug Þorgrímsdóttir (nach der ersten Ehe mit Þorvaldr Þiðrandason) mit dem jüngst verwitweten Hallstein inn breiðdælski - "ok bað hann Droplaugar ok fekk hennar"<sup>6</sup> -, die von ihrem Sohn Helgi Droplaugarson, dessen Ansicht dabei nicht berücksichtigt worden ist, kritisch kommentiert wird, "en Helgi kallaði þat ekki sitt ráð".<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Vgl. J. M. Jochens a. a. O., 1989, S. 104 ff.; sie nennt hier einige der von mir im weiteren zitierten Exempel, die ich allerdings detaillierter ausführe; dazu heißt es, S. 111: "Only in cases of remarriage of a widow is her approval necessary, unless the father is in charge, in which case he has the final say (Gg 1b.29, 203; 2.155)"; vgl. ferner R. Frank a. a. O., 1973, S. 477, Anm. 23. Ich ergänze hierzu *Grágás* 1b: 144, S. 29: "Þar er eckia er fastnoð manne þa scal hennar rað fylgia nema faþir fastne þa scal hann raða"; vgl. *Isländisches Recht* a. a. O., S. 259: "Wo man eine Witwe jemandem verlobt, gehört ihre Einstimmung dazu, außer der Vater verlobe sie: dann soll er entscheiden".

<sup>2</sup> *Laxdæla saga* a. a. O., Kap. 43, S. 129; vgl. *Die Geschichte von den Leuten aus dem Lachswassertal* a.a.O., Kap. 43, S. 138: "So steht es, wie du weißt, Bolli, daß Gudrun Witwe ist und sich selbständig zu entscheiden das Recht hat".

<sup>3</sup> *Laxdæla saga* a. a. O., Kap. 43, S. 129; vgl. *Die Geschichte von den Leuten aus dem Lachswassertal* a.a.O., Kap. 43, S. 138: "(D)u hast in dieser Sache zu entscheiden".

<sup>4</sup> *Laxdæla saga* a. a. O., Kap. 7, S. 15; vgl. *Die Geschichte von den Leuten aus dem Lachswassertal* a.a.O., Kap. 7, S. 37: "Und als es zu dieser Bewerbung kam, hatte Thorgerd die Entscheidung zu geben, da sie Witwe war; (und mit Zustimmung ihrer Verwandten schlug sie diesen Heiratsantrag nicht ab)".

<sup>5</sup> *Brennu-Njáls saga* a. a. O., Kap. 25, S. 70; vgl. *Die Geschichte vom weisen Njal* a. a. O., Kap. 25, S. 74: "(Walgard der Graue) zog mit seinem Bruder Ulf dem Sandgoden aus zur Werbung um Unn, und sie heiratete den Walgard ohne die Zustimmung all ihrer Verwandten".

<sup>6</sup> *Droplaugarsona saga* a. a. O., Kap. 2, S. 141; vgl. *Die Geschichte von den Söhnen der Droplaug* a. a. O., Kap. 2, S. 108.

<sup>7</sup> *Droplaugarsona saga* a. a. O., Kap. 4, S. 147; vgl. *Die Geschichte von den Söhnen der Droplaug* a. a. O., Kap. 4, S. 112 (hier wird mehr übersetzt, als dasteht): Hallstein "warb um Droplaug und führte sie als seine Gattin heim nach Weitfelden. Helgi erklärte, wäre es nach ihm gegangen, wäre es anders gekommen".

Im Hinblick auf die unter (2) zitierte Witwe Þorgerðr ist interessant, daß sie trotz des (durchaus wenig nachdrücklichen) Einwandes ihres Sohnes Höskuldr Dala-Kollsson Island verläßt und neuerlich heiratet.<sup>1</sup> An ihrem Beispiel stellt sich der Eindruck ein, als manipulierte die noch reproduktive Witwe durch die Geburt weiterer Kinder den Status ihres bislang einzigen (d. h. modern gesprochen Einzel-) Kindes Höskuldr,<sup>2</sup> was eine ökonomische und auch soziopolitisch motivierte Krise hervorruft.<sup>3</sup> Þorgerðr jedoch sorgt mit ihrer Maßnahme offenbar strategisch und unbeirrt für die Sicherung des Fortbestands ihrer *matrilinearen* genealogischen Linie, die, verlöre ihr einziger Sohn Höskuldr sein Leben, abbräche.<sup>4</sup>

Aus diesem Deutungsansatz ergibt sich eine über dieses Exempel hinausgehende und bezogen auf soziale Konstellationen weiterführende Denkmöglichkeit, die in dieser Analyse zwar nicht abschließend bewertet, jedoch skizziert werden kann:

Unstrittig dürfte im Grundsatz sein, daß eine - hier konstruierte - Situation entstehen kann, in der die Frau (nach dem Tod ihres Vaters und ohne Brüder) als 'genealogische' Waise und (nach dem Tod ihres Ehemannes) als 'soziale' Witwe mit einem noch ungeborenen oder aber sehr jungen Sohn hinterbleibt. Sie wird dann (anstelle etwaiger Brüder) das Vatererbe antreten und das Erbe ihres 'minderjährigen' Sohnes stellvertretend verwalten, mithin ökonomische Ressourcen sowie soziopolitische Potentiale besitzen. Mit diesen umfangreichen Verfügungsgewalten, die sie in einer solchen Lage hätte - auch und gerade weil männliche Repräsentanten mit Entscheidungsbefugnissen über die Frau nicht mehr existieren würden, so daß deren Funktion als Ressource ihrer genealogischen oder sozialen männlichen Verwandten entsprechend, zumindest temporär, außer Kraft gesetzt wäre -, müßte oder könnte die Frau hier als Rechtssubjekt und aus (wiederum mehr oder weniger kollektiv regulierten) Erwägungen heraus Entscheidungen treffen.

Wäre vor diesem Hintergrund denkbar und an Saga-Beispielen nachzuvollziehen - wie das Beispiel der Guðrún Ósvífrsdóttir womöglich indiziert -, daß die verwitwete Frau ohne rechtlich bedeutende männliche Verwandte in soziale Prozesse eingebunden wird, das, noch weitergehend als

<sup>1</sup> Vgl. *Laxdæla saga* a. a. O., Kap. 7 f., S. 14 ff. (vgl. auch *Brennu-Njáls saga* a. a. O., Kap. 1, S. 6 f.).

<sup>2</sup> Vgl. *Brennu-Njáls saga* a. a. O., Kap. 1, S. 6 f. Dafür, daß Þorgerðr auch Machtstrukturen auszubalancieren versucht, scheint an anderer Stelle das Verhalten von Höskuldrs Ehefrau Jörunn zu sprechen, das zum Vergleich herangezogen werden kann. In auffälligem Kontrast zum stereotypen Aufreizen zur Eskalation steht Jörunns Vermittlung im Konflikt zwischen Höskuldr und Hrútr; diese erwähnt ebenfalls J. M. Jochens a. a. O., 1989, S. 108 f.

<sup>3</sup> Der erwachsene Sohn Þorgerðrs aus erster Ehe, Höskuldr, verliert durch die neuerliche Heirat seiner Mutter und die Geburt seines (Halb-) Bruders Hrútr seinen alleinigen Erbenspruch. Höskuldr versucht aber, Hrútr vom Erbe auszuschließen. Dazu verweist er auf seine, Höskuldrs, rechtlich erforderliche, aber nicht gegebene Zustimmung zur Eheschließung der Mutter, deren Rechtsvertreter er zu diesem Zeitpunkt gewesen ist, und er bezichtigt Hrútr der illegitimen Abstammung. Dieses Vorgehen führt zu Konflikten in der *Njáls saga*.

<sup>4</sup> Þorgerðrs Vater ist zu der Zeit wohl nicht mehr am Leben, ihr Sohn Höskuldr ist der Repräsentant der Witwe; hätte er das rechtlich relevante Alter noch nicht erreicht, dann wäre - sofern vorhanden! - ein anderer Mann (oder gar keiner) mit seiner Meinung hier genannt; vgl. R. Frank a. a. O., 1973, S. 477, Anm. 23; die *Grágás* zeige, daß auch eine Witwe erst dann einen Ehemann frei wählen könne, wenn ihr Vater nicht mehr lebe.

bislang in dieser Analyse angenommen, der Gynaegamie nahesteht?<sup>1</sup> Das hieße, daß die Frau in der skizzierten Position selbst aktiv einen Mann auswählte, mit dem sie sowohl Nachkommen hervorbringen als auch ihren sozialen und ökonomischen Status weiter ausbauen könnte. Alle diese Errungenschaften - Kinder, Ansehen, Güter - würden, da *sie* die Verbindung dominierte, *nicht* primär der mit ihr verschwägerten Lineage zugerechnet, sondern ihrer Abstammungslinie, bzw. in der Sicht der (künftig) aus der Ehe hervorgehenden Kinder deren Matriline. Damit wäre eine soziologische Begründung - gerade auch mit Bezug auf die skizzierten zentralen Aspekte der 'Phänomenologie sozialer Sexualität' dafür geliefert, daß Witwen in den *Isländersagas* ihre Einflußmöglichkeiten unter anderem nutzen, um - eventuell aus eigener Initiative - eine neue soziale und sexuell-reproduktive Beziehung zu einem Mann aufzunehmen.

Das in dieser Untersuchung für das Saga-Sozialsystem nachgewiesene Interesse an patrilinearer Kontinuität scheint also durch tendenziell matrilineare Strategien vorangetrieben zu werden.<sup>2</sup> In struktureller Hinsicht läßt sich also - zumindest experimentell, wie gesagt - als Parallele in segmentären Gesellschaften die Institution Gynaegamie hinzuziehen.<sup>3</sup> Eine deutlicher als patrilineare zu identifizierende Strategie, die in diesem Zusammenhang aufschlußreich ist, stellt die Leviratsehe dar. Wie zu erinnern ist, bedeutet dieser im Hinblick auf das Alte Testament geprägte Begriff keineswegs die Genese der Institution unter Einfluß christlicher Traditionen.<sup>4</sup> Vielmehr wird die von einem Mann geführte Ehe, die durch die legitimen Nachkommen dem Fortbestehen seiner Patriline dient, auch über seinen Tod hinaus aufrechterhalten, indem sein Bruder die Eheallianz mit der Witwe 'übernimmt'; in zahlreichen Gesellschaften werden in dieser Konstellation die künftigen Kinder als Nachkommen des Verstorbenen betrachtet.

In der Sagaforschung besteht Konsens darüber, daß eine Witwe ohne männliche Verwandte den Besitz ihres verstorbenen Vaters - mithin (nach meiner Argumentation) das kollektive Eigentum ihres Abstammungsclangs - verwaltet.<sup>5</sup> In der Regel verliert sie mit einer weiteren Heirat diesen besonderen Status wieder, weil diese Aufgabe auf den - im patrilinearen Saga-Sozialsystem im allgemeinen dominierenden - Ehemann übertragen wird. Damit wirkt sich also die neuerliche Heirat einer Witwe insofern ungünstig aus, als die Güter ihrer genealogischen Lineage (und eventuell ihrer bisherigen affinalen Allianz, d. h. der Matri- und Patrilineage ihrer Kinder aus dieser Ehe) an die jetzt Verschwägerten fallen, ebenso wie der Anspruch auf die künftigen Nachkommen aus der aktuellen Verbindung.

Bewahrt die Witwe umgekehrt ihren sozialen Rang als nicht wieder verheiratete Frau, wirkt sich das zwar einerseits als ökonomischer Vorteil auf ihre Abstammungsgruppe aus, weil Land und Güter an ihre bisherigen ehelichen

<sup>1</sup> S. o., Kapitel III, 4a, zur Gynaegamie.

<sup>2</sup> Zur 'latenten Matrilinearität' in den *Isländersagas* s. o., einleitend in Kapitel V, 2c, eingehender in Kapitel V, 2d, sowie im Vorigen (Kapitel V, 3).

<sup>3</sup> S. o., Kapitel III, 4a.

<sup>4</sup> S. o., Kapitel III, 4a, und vgl. Kapitel V, 2c.

<sup>5</sup> S. o., Kapitel III, 4a.

Söhne - also in deren Sicht matrilinear - weitergegeben werden. Andererseits träte aber die Frau, die diese Absicht aus solchen eigenen Interessen verfolgte, den Belangen des Gemeinwesens entgegen, da sie aus ökonomischen und soziopolitischen Gründen die Regularien für die soziale *und* genealogische Kontinuität der Gesellschaft unterwanderte und sich, als verantwortliches Mitglied der Gesellschaft, (im oben geklärten Sinne) als dysfunktional erwies. Denn die noch reproduktive Frau hat gemäß der Rationalität segmentärer Gesellschaften beim Tod männlicher Verwandter entsprechend ihre Verpflichtungen als kollektives Individuum zu erfüllen und gewissen normativen und ethischen Spielregeln zum Vorteil des Gemeinwesens zu folgen.

Würde umgekehrt die Witwe erneut heiraten, die mehr oder weniger kurz vor der Menopause steht und deren Kinder aus erster Ehe bereits erwachsen sind, könnte ein abermaliges Ehebandnis, das die Matriline ihrer Kinder schwächte, zum Problem werden. Eine solche Entscheidung käme einem Normbruch gleich. Denn eine solche Bindung ginge die - gerade noch fruchtbare - Frau wohl aus vergleichsweise subjektiven Erwägungen ein, weil sie ihre reproduktiven und sozialisierenden Aufgaben bereits ausreichend erfüllt hat. Dabei fielen jedoch ihren Nachkommen aus der einstigen Ehe zustehende Ressourcen an den neuen Allianzpartner, da im partrilinearen Kontext dessen Gruppe wahrscheinlich dominierte. Allerdings dürfte der Witwenstatus vor allem dann wieder soziopolitisch und auch clanpolitisch interessant werden, wenn das Klimakterium erreicht ist und die Frau als soziales Subjekt, gesellschaftlich akzeptiert, in einflußreicher Position agiert, aber nunmehr keine Kinder mehr gebären kann und wird, die das im Laufe des Lebens der Frau genealogisch etablierte und befestigte Clangefüge verändern würden.

\* Die integrative soziale Rolle der *Genetrix und Rächerin* als Normwahrerin in den *Isländersagas*:

-> Zum erzählerischen Klischee der *nachgeordneten* Frauenrolle

Bevor der Blick auf die in den *Isländersagas* stereotyp präsentierten Geschlechterrelationen gelenkt wird, die sich nicht zuletzt im Zusammenhang mit häuslichen Konsumnormen manifestieren, sei zunächst die korrespondierende Situation in segmentären Gesellschaften vergegenwärtigt, sowie ihre - wie zunehmend erkannt wird, zu problematisierende - Wiedergabe in der Sicht von Gewährspersonen und ihre Verarbeitung in der Analyse von Ethnologen:

So referiert J. Fishburne Collier, daß Ethnographen - und auch Informanten, wie zu ergänzen ist - die Frau in der Gesellschaft beschreiben und dabei meistens als Tatsache darstellen, daß sie männlichen sozialen Machenschaften ausgesetzt sei. Sie werde von politischen Ämtern und Zusammenkünften ausgeschlossen, man ordne ihr insgesamt Objektcharakter zu - "productive, reproductive, and prestige-enhancing value"<sup>1</sup> - und setze sie als eine Art

<sup>1</sup> Vgl. J. Fishburne Collier a. a. O., 1974, S. 89; vgl. für den altnordischen Kontext und den faktisch wohl eher geringen Sozialstatus der Frau M. Clunies Ross a. a. O., 1992, S. 107.

Handelsware ein, um Allianzen zu gründen. Eine solche Beschreibung sozialer Prozesse wird jedoch als zu oberflächlich beanstandet.<sup>1</sup>

In jüngerer Zeit weist auch etwa der Nordist P. Meulengracht Sørensen kritisch auf die als "ethnographic commonplace" apostrophierte, plakative Vorstellung von der universellen Benachteiligung der Frau hin<sup>2</sup> und vergleicht die ethnographische Auffassung mit der in den *Íslendingasögur*.<sup>3</sup> Er thematisiert das Problem, daß sowohl ethnographische als auch literaturwissenschaftliche Untersuchungen ihre eigenen Bedingungen nicht ausreichend reflektieren: "Spørgsmålet om dominansforholdet mellem kønnene er imidlertid kompliceret af, at selve problemstillingen, sådan som den sættes i etnografien og litteraturforskningen, er kulturbestemt, dvs. nutidig og vestlig".<sup>4</sup>

In der (beispielsweise also) von J. Fishburne Collier hinterfragten einseitigen Perspektive werde die Rolle der Frau auch in den Analysen mit vermeintlicher Gewißheit auf die eines Sexualobjekts, einer versorgenden Mutter und hingebungsvollen Ehefrau reduziert und so auf die häusliche Sphäre festgelegt und begrenzt.<sup>5</sup> Hingegen müsse berücksichtigt werden, daß weibliche Ziele und Strategien von (vielfach männlichen, aber auch weiblichen) Informanten als sozial irrelevant dargestellt werden müßten, weil eine andere Darstellung einen Gesichtsverlust für die Männer bedeutete. In der feministisch orientierten Ethnologie wird gefordert, solcher Irreführung entgegenzuwirken, indem man auf die weiblichen Ziele, Vorstellungen und Aktivitäten besonders achtet.<sup>6</sup> Dabei sei die Frau gerade *nicht* aufzufassen als "the affectionate daughter, hard-working wife, or loving mother who gets into trouble while trying to make the best of a difficult situation, but the cold, calculating female who uses all available resources to control the world around her".<sup>7</sup> Die größten Nachteile im Streben nach politischem Einfluß entstünden den Frauen dort, wo persönliche und öffentliche Sphäre besonders strikt getrennt seien. Das ist aber, wenn man an das Saga-Sozialsystem denkt, sicherlich nicht der Fall. In den *Isländersagas* bleibt die quasi politische Führung in der Öffentlichkeit nicht absolut Männern vorbehalten. Allerdings ist zu beobachten, daß sich ambitionierte Frauenfiguren - wie Þórdís, Snorris Mutter - darum bemühen, dem Sohn gesellschaftlichen Handlungsspielraum zu verschaffen, der auch der Mutter und ihren Interessen (bzw. denen der Matriline des Sohnes) zugute kommt.<sup>8</sup>

<sup>1</sup> S. o., Kapitel III, 6 und Exkurs, zur Kritik solcher und ähnlicher, feministisch perspektivierter Untersuchungen.

<sup>2</sup> S. o., Kapitel I, 4; vgl. dazu wieder P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1993a, S. 213 f.

<sup>3</sup> S. o., Kapitel I, 4; vgl. P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1993a, S. 214: "Det generaliserende dogme om mandens dominans bekræftes ikke entydigt af den norrøne litteratur, og det er ikke et aksiom i nærværende fremstilling".

<sup>4</sup> Ebd., S. 214.

<sup>5</sup> S. o., etwa Kapitel III, 3, Exkurs und 4a, zur nordistischen Diskussion des Themas.

<sup>6</sup> Vgl. ähnlich im Blick auf die altnordische Überlieferung M. Clunies Ross a. a. O., 1992, S. 113 und S. 116 f.

<sup>7</sup> J. Fishburne Collier a. a. O., 1974, S. 90.

<sup>8</sup> Vgl. ebd., S. 92, zu diesen Mechanismen in sozioethnologischer Sicht; s. o., Kapitel V, 2b-2d, zum Beispiel der *Gisla saga*.

In der Absicht, die - in den *Isländersagas* häufig und in der Sagaforschung vielfach - klischeehaft geäußerte Vorstellung von der Beschränkung der Frau auf den häuslichen Bereich und der Verantwortung des Mannes für den öffentlichen Bereich außerhalb des Hauses zu analysieren,<sup>1</sup> rekurriere ich auf die gesellschaftlichen Konsumnormen.<sup>2</sup> Der Grund dafür ist, daß die typischen sozialen Mechanismen, die bei den häuslichen Mahlzeiten deutlich werden und außerdem die Aufgabenverteilung erkennen lassen, die beim Erwirtschaften und bei der Zubereitung von Mahlzeiten wesentlich sind, letztlich erlauben, zentrale Strukturen dieser Gesellschaft zu entschlüsseln.<sup>3</sup>

Im repräsentativen Querschnitt segmentärer Gesellschaften ist allgemein beobachtet worden, daß die Ernährung der Familie und insbesondere die Zubereitung des Essens regelmäßig als Aufgabe der Frau gilt. Nach Cl. Lévi-Strauss, und gemäß dem von ihm entwickelten binären Modell der Opposition von Natur und Kultur,<sup>4</sup> bedeutet das Kochen die (also der Frau obliegende) Überführung von Natur in Kultur, vom rohen Zustand der Nahrungsmittel in ein kulturelles Produkt, als das im Lévi-Strauss'schen Sinne eine gekochte Mahlzeit aufzufassen ist.<sup>5</sup> J. Jensen hilft mit seiner Erklärung an dieser Stelle weiter.<sup>6</sup> Ihm zufolge dienen die Konsumnormen (u. a., aber doch wesentlich) dazu, den Zusammenhalt der Gruppe zu fördern bzw. zu demonstrieren; dabei werde der reine Nutzeffekt des Konsums durch kulturspezifische Wertsetzungen in außerordentlicher Weise akzentuiert.

Demnach müßte weiblicher Einfluß auf den Ehemann, die Söhne oder weitere enge Verwandte buchstäblich 'hinter den Kulissen' der sozialen Öffentlichkeit, im häuslichen Bereich, beginnen.<sup>7</sup> Folglich erringt die Frau - neben ihrer ökonomischen Funktion als Tauschobjekt bei männlichen Vertragsverhandlungen - einen (mehr oder weniger) unangefochtenen *Subjektstatus* in dem Bereich, den sie aktiv bewirtschaftet.<sup>8</sup> Ihre Kontrolle über

<sup>1</sup> S. o., Kapitel III, 3, Exkurs, und 4a.

<sup>2</sup> Vgl. J. Jensen a. a. O., 1992, S. 120 ff.: Konsumnormen beziehen sich auf *physische Bedürfnisse* (Essen, Trinken, Wärme, Schutz durch Wohnung sowie Kleidung) und auf *psychische Bedürfnisse*, die durch soziale Sicherheit und gedankliche Weltorientierung befriedigt werden. Dabei gelten die kulturelle Tradition und Lebenserfahrung als Leitlinien für das, was Menschen als Mittel zum Konsum bzw. zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse anerkennen. Im kulturellen Vergleich ist eine jeweils spezifische Auswahl aus dem generell verfügbaren Möglichen zu beobachten (S. 120). Dabei seien in jeder Kultur Konsumgemeinschaften zu identifizieren, d. h. soziale Einheiten, in denen der Konsum überwiegend stattfindet (S. 124 f.). Als Konsumgemeinschaft des täglichen Lebens läßt sich in den *Isländersagas* der Hofbereich mit allen Mitgliedern identifizieren.

<sup>3</sup> Vgl. M. Clunies Ross a. a. O., 1994, S. 117 f.: "(T)he topic of food preparation (can be used) as a conceptual tool with which to explore human social institutions, especially as they concern kinship, marriage and sexual relationships"; sie bezieht sich dabei auf Cl. Lévi-Strauss: *The Raw and the Cooked. Introduction to a Science of Mythology: I*, ins Engl. übers. v. J. und D. Weightman, New York/ Evanston 1969.

<sup>4</sup> S. o., Kapitel III, 3, Exkurs.

<sup>5</sup> Dies faßt zusammen M. Clunies Ross a. a. O., 1994, S. 79-81, und etwa S. 68 f. (im Blick auf den Mythos im Altnordischen), bzw. S. 83 f. (zum Beispiel von Óðinn und Gunnlöð) und bes. S. 117 ff.

<sup>6</sup> Vgl. eingehend J. Jensen a. a. O., 1992, S. 124 f.; vgl. ansatzweise (aber unter Vorbehalt) für den altisländischen Kontext J. M. Jochens a. a. O., 1993, S. 155-181.

<sup>7</sup> Vgl. in sozioethnologischer Sicht K. E. Müller a. a. O., 1984, S. 192 f.; der Bezug auf die *Isländersagas* wird auch hier wieder deutlich.

<sup>8</sup> Vgl. M. Roes a. a. O., 1996, S. 531 (zu den Beduinen, bei denen die Frauen als 'die Seele des Zeltens' gelten und "für die Stetigkeit und Dauer des Stammes" stehen).



die Ernährung und Nahrung erlaubt ihr, innerhalb des ihr zugewiesenen sozialen Rahmens die Männer zu beeinflussen, beispielsweise durch ihre mögliche Weigerung, Mahlzeiten zuzubereiten oder Sexualkontakte zuzulassen, also durch ihre Initiative, die Versorgung und Fortpflanzung zu unterbinden.<sup>1</sup>

In den *Íslendingasögur* agiert die Frau ebenfalls überwiegend vom Gehöft aus oder in der näheren Umgebung (also "within the turf-walls of the farm"<sup>2</sup>). Stereotyp fordert sie meistens auch die Rache innerhalb der häuslichen Sphäre ein.<sup>3</sup> Hier inszeniert sie ihre *hvöt*, mit der sie die Männer zu Maßnahmen geradezu zwingt. Im Hofbereich provoziert sie das augenblickliche Aufbrechen der Männer über dessen Grenzen hinaus und 'nach draußen' in die Fehde. In der *Heiðarvíga saga* etwa wird der Lauf des Faxalökr offenkundig als eine Markscheide angesehen, die - möglicherweise als eine Art Grenzlinie zwischen dem Innen- und Außenraum - von der 'Hausherrin' Þuríðr nicht passiert werden soll oder darf.<sup>4</sup> Und in der *Laxdæla saga* führt Þorgerðr, die Rache fordert, die provozierten Männer vom heimatlichen Gehöft aus nicht über die Stelle hinaus - die fast als 'Linie' erscheint -, von der aus der gegnerische Hof immerhin zu sehen ist.<sup>5</sup>

In diesem Zusammenhang bliebe im einzelnen zu untersuchen, daß möglicherweise ein Unterschied besteht zwischen der demonstrierten (aber letztlich vereitelten) Absicht von Þuríðr zum einen, den Rachezug der Männer über die - imaginative und doch praktisch berücksichtigte - Grenzmarke hinaus zu begleiten, und dem kategorischen Rachevorhaben von Þorgerðr zum anderen, bei dessen praktischer Umsetzung die Frau die männlichen Krieger bis zur Sennhütte Bollis begleitet, gegen den sich die Aktion richtet. Bolli Þorleiksson ist jedoch nicht alleine Þorgerðrs sozialer, sondern auch ihr genealogischer Verwandter (er ist ihr Ziehsohn und der Sohn ihres Vaterbruders vom gleichen Vater), so daß die Hütte eventuell als Ort gelten kann, der im weiteren Radius der häuslichen Sphäre um Þorgerðr zuzurechnen ist.

Im Sozialsystem der *Ísländersagas* spielt sich also die herausfordernde Beeinflussung der Männer durch die Frauen typischerweise im weiteren Umfeld der dennoch festgelegten häuslichen Sphäre ab. Die Wahl dieser Örtlichkeit bzw. dieses Gebietes kann insofern als planvolle Strategie weiblichen sozialen Handelns gelten, als die mit Provokationen attackierten Männer vor allem innerhalb des Hauses, etwa bei gemeinsamen Mahlzeiten, zwangsläufig in die Hofgemeinschaft eingebunden sind. Damit können sie sich erstens der Situation kaum entziehen, ohne als feige oder trotzig und kindisch zu erscheinen. Zweitens ist die *hvöt* der Frau, die im nicht-öffentlichen Bereich in Szene gesetzt wird, insofern dennoch öffentlich, als die Mitglieder des

<sup>1</sup> Vgl. M. Zimbalist Rosaldo a. a. O., 1974, S. 17-42 (Women, culture and society: a theoretical overview), bes. S. 37.

<sup>2</sup> P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1993b, S. 32.

<sup>3</sup> Man denke exemplarisch an die *Heiðarvíga saga*, s. o., bes. Kapitel I, 2, und vgl. Kapitel V, 3.

<sup>4</sup> S. o., Kapitel I, 2, und vgl. Kapitel V, 3.

<sup>5</sup> Vgl. *Laxdæla saga* a. a. O., Kap. 53, S. 161 f.

Haushaltes als Publikum und Informanten der Allgemeinheit präsent sind.<sup>1</sup> Indem also die Frau innerhalb des häuslichen Raumes, im 'inner circle', auf Rache besteht, bleibt diese Forderung gerade nicht inoffiziell. Die bis dahin von männlicher Seite vielfach nach Möglichkeit ignorierte Verpflichtung wird publik gemacht, und die Erfüllung der Aufgabe und der Aufbruch in die Fehde werden damit im Sinne der inhärenten sozialen Logik und heroisch stilisierten Ethik unvermeidlich.

Hinter diesem Saga-Stereotyp weiblichen Eingreifens steht indessen weniger eine individuell errungene Handlungsfreiheit der Frau oder ein persönlicher weiblicher Machtwille in Konkurrenz zu Männern. Das soziale Leben in den Erzählungen ist vielmehr bestimmt durch weitgehend kollektiv ausgerichtete gesellschaftliche Spielregeln, die für die Stabilisierung und Perpetuierung des Saga-Sozialsystems entscheidend sind.

Um das Prinzip weiblicher Provokationen im häuslichen Bereich noch einmal unter den skizzierten Gesichtspunkten zu illustrieren, sei an die zentrale 'Konsumsituation' in der *Heiðarvíga saga* erinnert. Die komplexe Symbolik ist eingangs bereits analysiert worden:<sup>2</sup> In der 'Frühstücks-Szene' richtet die Mutter Þuríðr ihre Racheforderung an die Söhne:

Þuríðr übernimmt die im allgemeinen einem Knecht zufallende Aufgabe, ihren Söhnen das Frühstück zu servieren. Sie tauscht die Portionen für Barði, Steingrímur und Steininn aus und trägt statt dessen jeweils ein Stück einer Ochschulter und einen Stein auf. Die von ihr wohl kalkulierte Kritik der jungen Männer nimmt die Mutter als Stichwort für ihre *hvöt*: Jetzt kritisierten die Söhne heftig die Bewirtung mit gewissermaßen nicht mundgerechten, unverdaulichen Speisen, während sie die Bruderrache feige aussäßen, was Þuríðr als Schande herausstellt. Sie bewährten sich nicht im Sinne der traditionellen, auf die Ahnen zurückgehenden Werte und Normen, und ihre ehrenrührige Passivität sei bereits Gegenstand öffentlichen Geredes. Die Mutter droht an, in dieser Lage selbst aktiv die Sohnesrache zu üben.<sup>3</sup> Die Frau, die so die Ehre, das Ansehen und die Integrität des Mannes attackiert, fordert die Männer unausweichlich zu Gegenmaßnahmen heraus.<sup>4</sup> In der Konsequenz brechen die Söhne Þuríðrs in die Fehde auf, wobei sie offensichtlich unter großer emotionaler Anspannung stehen, weil sie zornig aufspringen und aggressiv Tische umstoßen.

Daran zeigt sich letztlich, daß in der 'Kernszene' der *Heiðarvíga saga* die weibliche Zubereitung und Bereitstellung der Nahrung für die Männer<sup>5</sup> mit der

<sup>1</sup> S. o., Kapitel V, 2a und 2c; dabei geht es um relativ beengte Wohnverhältnisse, von denen die *Isländersagas* ausgehen und die dazu führen, daß im Saga-Sozialsystem wahrscheinlich kaum etwas wirklich unbemerkt bleibt.

<sup>2</sup> S. o., bes. Kapitel I, 2.

<sup>3</sup> Vgl. dazu erneut M. Roes a. a. O., 1996, S. 652; vgl. das Zitat im Vorigen (Kapitel V, 3).

<sup>4</sup> Vgl. in sozioethnologischer Sicht und anderem Zusammenhang, was aber deutlich auch auf die *Isländersagas* zutrifft: J. Fishburne Collier a. a. O., 1974, S. 94; entsprechendes weibliches Verhalten "may affect decisions by causing an uproar that forces others to pay attention to their wishes".

<sup>5</sup> Vgl. J. Martínez Pizarro a. a. O., 1986, bes. S. 222 (der allerdings andere Schlußfolgerungen zieht); s. o., Kapitel I, 2.

mütterlichen Zwangsmaßnahme und Herausforderung ihrer Söhne einhergeht. Hier wird von der Frau die unmittelbare Befriedigung existentieller Bedürfnisse an die Seite der unmittelbaren existentiellen psychischen und der mittelbar physischen Bedrohung der Männer gestellt. Das, womit Þuríör ihre Söhne konfrontiert und was sie ihnen, lapidar formuliert und dabei im doppelten Wortsinne aufgefaßt, 'zu schlucken gibt', ist - sicherlich ganz bewußt - unverdaulich, ganz analog zur Erschlagung des Sohnes bzw. Bruders Hallr, die ebenso wenig 'geschluckt' und 'verdaut' werden kann. Genau das will nach meiner Interpretation die Mutter ins Bild bringen, wobei sie, abstrakt und mit einem heutigen Begriff gesprochen, im Prinzip eine Variante der "analogen Kommunikation" nutzt:<sup>1</sup> Die 'Unverdaulichkeit' der Tötung Hallrs in bezug auf die Schädigung und Ehrverletzung, die es auszugleichen gilt, wird symbolisiert durch die Unverdaulichkeit der servierten Stücke.

Die Störung der Balance sinnfällig zu machen, sie symbolisch hervorzuheben und für die Kompensation der Krise zugunsten der Wiederherstellung des Gleichgewichtes zu sorgen, ist die eigentliche *soziale Leistung* der Frau. Sie fordert zwingend ein, daß die traditionellen Errungenschaften und die kollektive Integrität in Island bewahrt werden. Darin liegt ihr Dienst, ihre erfolgreiche 'Großtat' für das als heroisch imaginierten Saga-Sozialsystem.

-> Zum Realitätsgehalt des sprichwörtlichen sozialen Dilletantismus der Frau in weiblichen und männlichen Paraphrasen

Die These der folgenden Ausführungen ist, daß die *Isländersagas* dann, wenn sie kritische oder anscheinend negative Beurteilungen über weibliches Handeln zum Ausdruck bringen, lediglich vordergründig Kritik üben. Statt dessen kommt der Frau in bestimmten Krisen, implizit akzeptiert, im Saga-Sozialsystem letztlich regelmäßig die Aufgabe zu, die traditionellen gesellschaftlichen Gepflogenheiten zu sichern. Während männliche Aktivitäten, vielfach initiiert im Interesse unkriegerischen friedfertigen Ausgleichs, zuerst als rational und strategisch weitsichtig erscheinen, machen die Aktionen der rachefordernden Frau nicht selten unmittelbar den Eindruck, als sei das weibliche Engagement bei einem Konflikt schlicht rein emotional bestimmt. Vielfach werten die Frauenfiguren selbst ihr Verhalten als unbedacht, unsystematisch und somit nicht-strategisch: "(O)ch órráð vor kvenna verða jafnan með lítilli forsjá, ef nökkurs þarf við",<sup>2</sup> erklärt etwa Vigdís Ingjaldsdóttir, die Ehefrau von Þórðr goddi in der *Laxdæla saga*, obwohl sie kurz vorher absolut kompetent im Sinne der sozialen Rationalität im Saga-Sozialsystem die künftigen Konsequenzen einer Hilfeleistung für ihren Verwandten, der um Umstützung gebeten hat, benannt und vorweggenommen hat. Ähnlich äußert sich eine nicht näher benannte Frau im *Þorsteins þátr stangarhöggs*, die - angeblich versehentlich - die Nachricht über den ihr mitgeteilten Totschlag nicht sofort weitergegeben hat: "Satt er þat, er oss er opt sagt konum, at þar er lítit til vits at taka, sem vér erum

<sup>1</sup> Vgl. P. Watzlawick, J. H. Beavin, D. D. Jackson a. a. O., 1990, S. 62 f. und S. 96 ff.

<sup>2</sup> *Laxdæla saga* a. a. O., Kap. 14, S. 31; vgl. *Die Geschichte von den Leuten aus dem Lachswassertal* a. a. O., Kap. 14, S. 50: "Entschlüsse, die wir Frauen fassen, mangeln oft der Voraussicht, wenn es auf den Ausgang ankommt".

konur".<sup>1</sup> Allerdings sagt sie dem Verursacher zuvor insofern eine Form des Schutzes zu, als sie erklärt, er solle nach Hause gehen und sie werde den Sachverhalt zu dem Zeitpunkt melden, den sie für richtig halte.<sup>2</sup> Beispielsweise in der *Njáls saga* wird die weibliche Racheforderung (der Hildigunnr) von männlicher Seite (von Flosi) kommentiert mit der bekannten Formel: "ok eru köld kvenna ráð".<sup>3</sup> Die *Gísla saga*,<sup>4</sup> die *Svarfdæla saga*<sup>5</sup> und die *Ljósvetninga saga*<sup>6</sup> konstatieren, daß sich aus den Äußerungen von Frauen oft schlimme Ereignisse entwickelten.<sup>7</sup> Indirekt zielt auch die Bemerkung von Ósvífr in der *Laxdæla saga* anlässlich der Werbung Bolli Þorleikssons um seine verwitwete Tochter Guðrún auf das Stereotyp von mangelnder weiblicher Weitsicht: Ósvífr besteht darauf, daß die Heirat stattfinden müsse und argumentiert, daß er (im Vergleich zu der Frau) die Voraussetzungen und Folgen solcher Angelegenheiten besser beurteilen und eindeutiger absehen könne - was sich aber letztlich gerade nicht bewahrheitet.<sup>8</sup> Scheinbar unüberlegt, aber durchaus strategisch agiert auch Auðr Vésteinsdóttir im letzten Kampf ihres Ehemannes Gísli Súrsson gegen Eyjólfur (inn grái) Þórðarson in der *Gísla saga*.<sup>9</sup> Auch in der *Vatnsdæla saga* setzt die mit dem Jarl Ingimundr verheiratete Vigdís ihre Pläne handelnd um, "en drottning hafði svá til stillt, at honum var runnin in mesta reið".<sup>10</sup> Um die Verheiratung der gemeinsamen Tochter zu gewährleisten, sorgt sie dafür, daß ein Wutausbruch des Jarls wegen der Erschlagung des (ehelichen) Sohnes erst abklingt, bevor der Bräutigam in spe, der auch der Töter des Sohnes ist, seine - zumal als Ausgleich gedachte bzw. dienende - Werbung vorträgt.

<sup>1</sup> *Þorsteins þátrr stangarhöggs* a. a. O., S. 71; vgl. *Die Erzählung von Thorstein Stangenhieb* a. a. O., S. 51: "Es ist doch wahr, was man uns Frauen so oft nachsagt, daß bei uns nicht viel Verstand ist".

<sup>2</sup> Vgl. *Þorsteins þátrr stangarhöggs* a. a. O., S. 71: "'Far þú heim, maðr,' sagði hon, 'en ek segi, þá er mér sýnisk'"; vgl. *Die Erzählung von Thorstein Stangenhieb* a. a. O., S. 50: "Die Frau erwiderte: 'Geh nur nach Hause, Mann! Ich melde es, sobald es mir gut dünkt'".

<sup>3</sup> *Brennu-Njáls saga* a. a. O., Kap. 116, S. 292; vgl. *Die Geschichte vom weisen Njal* a. a. O., Kap. 116, S. 248: "kalt sind Weiberräte".

<sup>4</sup> Vgl. *Gísla saga Súrssonar* a. a. O., Kap. 9, S. 31: "Opt stendr illt af kvannahjali"; vgl. *Die Geschichte von Gisli dem Geächteten* a. a. O., Kap. 9, S. 73: "Oft erwächst Schlimmes aus Weiberschwatzen".

<sup>5</sup> Vgl. *Svarfdæla saga* a. a. O., Kap. 21, S. 188: "Opt stendr illt af tali kvenna"; vgl. *Die Geschichte von den Leuten aus dem Svarfadstal* a. a. O., Kap. 25, S. 279: "Oft erwächst Schlimmes aus der Weiber Rede".

<sup>6</sup> Vgl. *Ljósvetninga saga* a. a. O., Kap. 24, S. 76: "Er eigi þat ólíkligt, at opt standisk ráð yður kvenna"; vgl. *Die Geschichte der Leute aus Lautersee* a. a. O., Kap. 24, S. 202, übersetzt überraschenderweise: "Es ist nun einmal so, daß ihr Weiber oft euren Willen durchsetzt".

<sup>7</sup> Vgl. über meine Aufstellung männlicher Bewertungen weiblicher Provokationen hinaus, allerdings mit Deutungen, die von meinem Ansatz abweichen, W. Krause a. a. O., 1926, S. 39-46.

<sup>8</sup> Vgl. *Laxdæla saga* a. a. O., Kap. 43, S. 129: "en meðan ek em uppi, þá skal ek hafa forsjá fyrir yðr börnum mínum um þá hluti, er ek kann görð at sjá en þér"; vgl. *Die Geschichte von den Leuten aus dem Lachswassertal* a. a. O., Kap. 43, S. 139: "so lange ich am Leben bin, soll mein fürsorgender Rat bei euch, meinen Kindern, etwas gelten, in allen Dingen, in denen ich klarer sehen kann als ihr".

<sup>9</sup> S. o., Kapitel V, 2c; vgl. *Gísla saga Súrssonar* a. a. O., Kap. 34, S. 112; vgl. *Die Geschichte von Gisli dem Geächteten* a. a. O., Kap. 33, S. 128.

<sup>10</sup> Vgl. *Vatnsdæla saga* a. a. O., Kap. 5, S. 15 (und S. 13 ff.); vgl. *Die Geschichte von den Leuten aus dem Seetal* a. a. O., Kap. 5, bes. 32 (und S. 29 ff.): "Die Herrin hatte es aber so eingerichtet, daß sein grimmigster Zorn schon verraucht war", bevor die beiden Männer zusammentreffen; sie erreicht das durch ihre rationalen Argumente.

Ein faktischer Mangel an Strategie manifestiert sich indessen am Beispiel der Friðgerðr Ísólfsdóttir in der *Ljósvetninga saga*.<sup>1</sup> Wegen illegitimer Besuche bei seiner Tochter, die Ísólfr nicht zu unterbinden vermag, schickt der Vater die junge Frau in Begleitung eines Knechtes zum Goden Eyjólfir (inn halti) Guðmundarson. Die Situation gerät außer Kontrolle, als die unerfahrene Tochter des Kleinbauern trotz einiger Warnungen eigenmächtig Entscheidungen trifft. Sie sucht unterwegs andere Gehöfte auf. In letzter Konsequenz aber muß sie nicht nur ihre Schwangerschaft feststellen, sondern auch, daß keiner der Männer in ihrem Umfeld die Verantwortung für die Vaterschaft übernehmen will. So kehrt Friðgerðr zu ihrem Vater als ihrem Repräsentanten zurück. Die Saga unterstellt Friðgerðr aber in dieser Lage weder direkt noch indirekt soziales Versagen, womit die Verantwortung für die entstandene soziale und auch ökonomische Misere der Frau zugeordnet würde. Ganz im Gegenteil räumt der Vater ein, daß der 'Transfer' der Tochter (von männlicher Seite) sehr schlecht geplant war: "*Eigi hefir vel orðit, enda var eigi góðu ráði til at bregða*".<sup>2</sup> Hier bleibt folglich der Mangel an strategischer Weitsicht deutlich in der männlichen Sphäre.

Eine Mutter wie Þuríðr, die die Rache (lapidar gesprochen) 'ohne Rücksicht auf Verluste durchzieht', entlarvt die präsentierten Floskeln zu weiblichem Vorgehen endgültig als *Redensarten*. Der Blick auf die tatsächlich initiierten bzw. praktizierten weiblichen Maßnahmen strafft das hinter diesen Phrasen stehende Klischee Lügen, wonach die *Emotionalität* bei der Frau und die *Rationalität* beim Mann liege.<sup>3</sup> Verglichen mit der aktiven Þuríðr ist ihr Ehemann Guðmundr explizit derjenige, der aus Kummer über den Tod seines Sohnes Hallr stirbt und insofern für die Belange der Gruppe und der Gemeinschaft passiv bleibt.<sup>4</sup> Ähnliches gilt für Egill Skallagrímsson in der *Egils saga*, der in seiner *Sonatorrek* über den Verlust des Sohnes klagt,<sup>5</sup> oder auch für Hárvarðr inn halti Ísfirðingr in der *Hávarðar saga Ísfirðings* in seiner Reaktion auf den Tod seines Sohnes.<sup>6</sup> In diesen Fällen sind es gerade die weiblichen Akteure, die die entscheidenden Maßnahmen für einen Ausgleich des Schadens ergreifen: In der letzteren Saga treibt Hárvarðrs Ehefrau Bjargey Valbrandsdóttir ihren Mann aus dem Bett und zur Rache an, die schließlich dank der weiblichen Strategie erfolgreich ist.<sup>7</sup> In der *Egils saga* bringt Egills Tochter Þorgerðr ihren Vater

<sup>1</sup> Das Beispiel ist bereits in einem anderen Kontext herangezogen worden, s. o., Kapitel V, 2c; vgl. *Ljósvetninga saga* a. a. O., Kap. 22 f., S. 63 ff.; vgl. *Die Geschichte der Leute aus Lautersee* a. a. O., Kap. 22, S. 192 ff.

<sup>2</sup> *Ljósvetninga saga* a. a. O., Kap. 22, S. 66; vgl. *Die Geschichte der Leute aus Lautersee* a.a.O., Kap. 22, S. 193: "Es ist nicht gut ausgegangen, aber es war auch nicht wohl bedacht".

<sup>3</sup> Vgl. J. M. Jochens: From libel to lament: male manifestations of love in Old Norse. In: Gísli Pálsson (Hg.): From saga to society. Comparative approaches to early Iceland, Hisarlik Press, Enfield Lock/Middlesex 1992, S. 247-264; sie untersucht weibliche 'psychologische' und 'emotionale' Beeinflussung der Männer, wobei sich ihre Argumentation mit dem Klischee nicht kritisch auseinandersetzt.

<sup>4</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 14, S. 254; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap.12, S. 293.

<sup>5</sup> Vgl. *Egils saga* a. a. O., Kap. 78, S. 243 f.; vgl. *Die Geschichte vom Skalden Egil* a. a. O., Kap. 78, S.226 f.

<sup>6</sup> Vgl. *Hávarðar saga Ísfirðings* a. a. O., Kap. 5, S. 308; vgl. *Die Geschichte von Harvard aus dem Eisfjord* a. a. O., Kap. 5, S. 149 f.

<sup>7</sup> Vgl. *Hávarðar saga Ísfirðings* a. a. O., Kap. 5-12, S. 308-332; vgl. *Die Geschichte von Harvard aus dem Eisfjord* a. a. O., Kap. 5-12, S. 149-168.

mittels einer List wieder auf die Beine,<sup>1</sup> und in der *Heiðarvíga saga* antwortet Þuríðr mit einer Strophe auf die Klagen ihres Ehemannes Guðmundr,<sup>2</sup> und nach dessen Tod agiert die Mutter als *Rachereizerin/Rächerin* ihrer Söhne, damit die Schädigung ausgeglichen wird; sie ist also *Genetrix* und *Rächerin*.

Claude Lévi-Strauss vergegenwärtigt den grundlegenden Charakter des *Paares* als ökonomische und soziale Einheit am Beispiel der brasilianischen *Nambikwara*.<sup>3</sup> Mit seiner Erklärung läßt sich die Haltung der Geschlechter zueinander in vorstaatlichen Gesellschaften besser verstehen: Die Frau wird als sehr wertvolles, wenn auch zweitrangiges Gut betrachtet, und unter Männern, also in der Öffentlichkeit, ist es üblich, von den Frauen mit mitleidigem Wohlwollen zu sprechen und sie mit spöttischer Herablassung und Nachsicht zu behandeln. Cl. Lévi-Strauss zitiert einige stereotyp wiederkehrende Redewendungen und charakterisiert den Modus, diese zu äußern, als "nur eine soziale Attitüde. Wenn der Mann am Lagerfeuer mit seiner Frau allein ist, hört er sich ihre Klagen an, merkt sich ihre Bitten und verlangt ihre Mithilfe bei vielen Arbeiten; die männliche Prahlerei verschwindet angesichts der Zusammenarbeit zweier Partner, die sich gegenseitig ihres Wertes bewußt sind".<sup>4</sup>

Diese Beschreibung läßt sich auch auf das Saga-Sozialsystem übertragen.<sup>5</sup> Auch hier gilt, daß Männer *und* Frauen gewissermaßen 'an einem Strang ziehen' in der Gesellschaft, die aufgrund der gegebenen schwierigen Umwelt- und Lebens-Bedingungen mit der entsprechenden 'Überlebensproblematik' konfrontiert ist.<sup>6</sup> Die gemeinsamen sozialen und wirtschaftlichen Anstrengungen richten sich darauf, die Existenz der einzelnen Gruppen und des Gemeinwesens der *Íslendingasögur* zu sichern. Ähnlich dienen in den Sagas die weiblichen *Rachereizungen* und die männlichen *Rachemaßnahmen* für eine (Fortsetzung der) Fehde, nur scheinbar widersprüchlich, dem Fortbestehen der als traditionell imaginierten Gesellschaft der *Íslendingasögur*. Auch hier läßt sich dabei eine Variante des zitierten Klischees erkennen, nach dem weibliches Verhalten von Männern herablassend und nachsichtig als primär emotional und meistens unüberlegt beurteilt wird. Im Kontext der Sagas zeigt sich ebenfalls, daß sich diese Vorstellungen zu Redensarten verfestigt haben, die von Mann *und* Frau benutzt und weitergegeben werden. Jedoch erweisen sich auch die sprichwörtlichen Einschätzungen als nur vordergründig zutreffend; diese Kommentare stellen in der Praxis des Saga-Sozialsystems keineswegs verlässliche Richtlinien dar. Ganz im Gegenteil, die Handlungen der Frau rücken insbesondere in Krisenzeiten letztlich gerade umgekehrt als *weibliche soziale*

<sup>1</sup> Vgl. *Egils saga* a. a. O., Kap. 78, S. 244 ff.; vgl. *Die Geschichte vom Skalden Egil* a. a. O., Kap. 78, S. 228 ff.

<sup>2</sup> Vgl. *Heiðarvíga saga* a. a. O., Kap. 14, S. 254, und Kap. 22, S. 276 ff.; vgl. *Die Geschichte vom Hochlandskampf* a. a. O., Kap. 12, S. 293, und Kap. 18, S. 308 ff.

<sup>3</sup> Vgl. Cl. Lévi-Strauss a. a. O., 1993, S. 280 ff.

<sup>4</sup> Ebd., S. 281; aus dem Kontext der *Isländersagas* ist exemplarisch zu nennen Þuríðrs Schwester Þorbjörg in *digra*, die als Stellvertreterin ihres Ehemannes Vermundr in *mjóvi* auftritt, s. o., Kapitel II, 4b.

<sup>5</sup> Vgl. P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1993a, S. 213: Demnach dürfe sich der Mann nicht nach den für die Frau vorgesehenen Normen verhalten, wenn er sich nicht dem Vorwurf der 'Weiblichkeit' bzw. 'Weiblichkeit' aussetzen wolle; umgekehrt hätten Frauen grundsätzlich größeren Spielraum, die männliche soziale Rolle einzunehmen; vgl. ähnlich auch, resümierend, C. Clover a. a. O., 1993, S. 387.

<sup>6</sup> S. o., Kapitel III, 3b und 5.

*Leistungen* in den Blick, die auch von den Männern in vollem Umfang gebilligt und erwartet werden. (Die Sagas kennen einzelne Ausnahmen, die, wie angekündigt, im Folgenden skizziert werden). Die Frau steht also bei Bedarf, wie die Erzählungen in Variationen schildern, mit dem gesellschaftlich eingreifenden Mann auf einer sozialen Stufe. Damit stellt sich eine ganz andere Situation dar als die, die im sprichwörtlichen Klischee ausgedrückt wird.

Wie erklärt sich nun die Verbreitung dieser demnach nur fälschlicherweise zutreffenden Redensart von männlicher *und auch* von weiblicher Seite, die ein nur vorgebliches Ungleichgewicht der Geschlechter in der Gesellschaft nahelegt? Im Grundsatz ist hierbei zu berücksichtigen, daß wörtlich zitierte Äußerungen, die konstitutiv zur *Isländersaga* (wie auch zur *Heldendichtung*) gehören, typischerweise durch den Kontext relativiert werden. Durch das Heranziehen solcher Zitate von Protagonisten vermeidet der Verfasser/Erzähler einerseits ausdrückliche Stellungnahmen, wobei er andererseits sein Publikum durch die Darstellung der Konstellationen an ein - scheinbar eigenes - Urteil heranführt.<sup>1</sup>

So artikuliert sich nach meiner Auffassung in den Phrasen, welche die angeblich wenig strategischen und vorwiegend emotionalen Handlungsweisen der Frau thematisieren, aber eindeutig für die Praxis in den *Isländersagas* nicht zutreffen, ein generalisierter Vorstellungskomplex zum Weiblichen. Hier scheint sich ein Klischee des Weiblichen zu manifestieren, das möglicherweise in Ansätzen als Eingabe männlichen - ideologisierenden - Denkens im 13. und 14. Jahrhundert identifiziert werden kann. Allerdings hat sich der Alibicharakter der Phrase für eine Legitimierung des Männlichen in der Gesellschaft - wenn nicht männlicher Dominanz (im politischen Sinne), so doch zumindest männlichen Imponiergehabes - auch als in vorstaatlichen Gesellschaften anzutreffendes und dabei weniger als ideologisches, sondern eher als soziales Phänomen des Konkurrerens erwiesen.<sup>2</sup> Für das "Sagauniversum" gilt, ähnlich wie für die segmentäre Gesellschaft, daß sich der Charakter der besagten Phrase sehr bald als Floskel, als Platitüde enthüllt. Das dahinterliegende oder aber ungeachtet dieser Redewendung sichtbar werdende Ziel weiblichen Engagements setzt gerade planvolles Kalkül und strategische, regelmäßig durchaus als vorbildlich dargestellte Leistungen der Frau ins Bild. Damit gibt sich nach meiner Ansicht die bestimmende Idee bei der Darstellung der weiblichen und männlichen Protagonisten der *Isländersagas* als *Gleichgewichtsidee* zu erkennen.

Allerdings beinhaltet die Gattung, wie schon angedeutet,<sup>3</sup> durchaus Sonderfälle. Einige Erzählungen thematisieren ein ganz anderes weibliches Eingreifen bzw. das völlig abweichende Umgehen eines Mannes mit einer Frau. Die Beispiele, die den weiblichen Normbruch bei einer Rache oder männlichen Tabubruch im

<sup>1</sup> Zu nennen ist die weitgehende "epische Objektivität" in den *Isländersagas*, s. o., Einleitung, Kapitel IV, 1 und Kapitel V, 2, Exkurs, sowie Kapitel VI, 1.

<sup>2</sup> Solches und ähnliches Imponiergehabe der Männer, das als männliches Ritual typischerweise im 'frauenlosen' Kontext anzutreffen ist, dürfte im Isländischen z. B. bei Schiffsreisen oder Kriegszügen anzusiedeln sein.

<sup>3</sup> S. o., etwa Kapitel V, 2c.

Verhalten gegenüber einer Frau schildern, bilden innerhalb des (an 'archaischen' Normen orientierten) Saga-Sozialsystems offenbar Ausnahmen:

In der *Grœnlendinga saga* tritt Freydís, die Tochter von Eiríkr inn rauða, in einer durch eigennützige, persönliche Interessen motivierten, nicht durch den Normenkodex sanktionierten und hinterlistig-aggressiven Weise auf.<sup>1</sup> Die Korrespondenz mit dem charakteristischen sozialen Muster der Sagas wird insofern deutlich - und dabei zugleich überzeichnet, möglicherweise gerade deshalb, weil eine indirekte kritische Distanzierung nach Maßgabe von Einflüssen neuerer christlicher Moralität intendiert ist -, als Freydís die Männer (aus einem Hinterhalt heraus) töten läßt. Die drastische Diskrepanz gegenüber dem in den *Isländersagas* ansonsten wirksamen Verhaltenskodex wird letztlich überdeutlich dadurch, daß Freydís bei ihren allgemein kritisierten "Untaten" ("*óðáðum*") eigenhändig auch die Frauen erschlägt,<sup>2</sup> die keiner der Männer angreifen will. Die *Fóstbroœðra saga* zitiert einen (unfreien) Mann, der den Verdacht hat, daß seine (unfreie) Geliebte anderweitige sexuelle Kontakte unterhält. Dieser Mann, der Knecht Loðinn, drückt seine Assoziation als Strophe aus. Dabei benennt er als allgemeine Einschätzung die angebliche weibliche Unbeständigkeit: "*Á hverfanda hvéli / vóru þeim hjórtu sköpuð, / brigið í brjósti lagið*".<sup>3</sup> In der *Svarfdæla saga* wird der mehrfache Verkauf der - freigeborenen - Yngvildr fagrkinn Ásgeirsdóttir als Magd beschrieben. Der Mann, der Yngvildr immer wieder feilbietet, hat ausdrücklich die Absicht, ihren Stolz zu brechen:<sup>4</sup> "*máttu nú gipta hana hverjum, er þú vilt, því at engum mun hon nú of stór þykkjast*".<sup>5</sup> Hier wird der Frau mithin die Verantwortung, nachgerade die (moralische) Schuld für die Erschlagung eines Mannes aus Rache zugewiesen.<sup>6</sup> Die Saga erläutert, daß einige der Meinung seien, Yngvild

<sup>1</sup> Vgl. *Grœnlendinga saga* a. a. O., Kap. 7-9, S. 264 ff.; vgl. *Die Erzählung von den Grönländern* a. a. O., Kap. 8-9, S. 66 ff.; Freydís ignoriert mehrfach die getroffenen Vereinbarungen und hetzt die Männer - aus eigennützigem Interessen - zielbewußt gegeneinander auf; vgl. zur Freydís auch J. Jesch a. a. O., 1991, S. 182 ff.

<sup>2</sup> Vgl. *Grœnlendinga saga* a. a. O., Kap. 9, S. 268; im weiteren heißt es: "*Nú leið þat svá fram, at engum þótti um þau vert þaðan í frá, nema illt*"; vgl. *Die Erzählung von den Grönländern* a. a. O., Kap. 9, S. 69: "So kam es denn auch in der Zukunft, daß alle seitdem nur Schlimmes über sie dachten".

<sup>3</sup> *Fóstbroœðra saga* a. a. O., Kap. 21, S. 225 und S. 225 f., Anm. 5: hier werden die *Hávamál* 84 zitiert (ich ergänze: *Hávamál* 84, a. a. O., S. 30; in dieser Strophe wird der moralisierende, an christliche Denkweisen erinnernde Charakter der Darstellung deutlich); vgl. *Die Geschichte von den Schwurbrüdern* a. a. O., Kap. 21, S. 226: "Auf rollendem Rad / Schuf man ihr Herz; / Wankelmut wohnt drin".

<sup>4</sup> Vgl. *Svarfdæla saga* a. a. O., Kap. 21, S. 188; die Frau wird beschimpft: "*Mæl þú allra kvenna örmust ok vesulust*", und es wird kommentiert: "*Opt stendr illt af tali kvenna, ok kann vera, at af hljóttist þessu tali sem þá er verst heftr af hlotizt*"; vgl. *Die Geschichte von den Leuten aus dem Svarfadstal* a. a. O., Kap. 25, S. 279; die Beschimpfung (sinngemäß): "Du erbärmliches Weib (...) dieses Wort soll dich in Not und Elend bringen!", und der Kommentar (sinngemäß): "Oft erwächst Schlimmes aus der Weiber Rede, und aus dieser Rede mag ein Los fallen, wie es schlimmer nie gefallen ist". Ausgelöst wird dies dadurch, daß Yngvildr mit einer provokativen Bemerkung einen Vergleich zwischen Männern vereitelt.

<sup>5</sup> *Svarfdæla saga* a. a. O., Kap. 28, S. 206; vgl. *Die Geschichte von den Leuten aus dem Svarfadstal* a. a. O., Kap. 32, S. 293 f.: "verheirate sie, wem du willst, denn nun wird sie keinem mehr zu stolz sein".

<sup>6</sup> *Svarfdæla saga* a. a. O., Kap. 28, S. 206: "*Þar er sú kona, er ek vilda aldri sjá, því at þat verk heftr ek verst unnit, er af henni leiddi til, þá er ek lét drepa föður þinn*"; vgl. *Die Geschichte von den Leuten aus dem Svarfadstal* a. a. O., Kap. 32, S. 294: "Das Weib will ich niemals wiedersehen, denn die Tat, die sie geraten, war meine schlimmste: daß ich deinen Vater habe töten lassen".



habe sich zuletzt - auch das ungewöhnlich für die *Isländersagas* - das Leben genommen.<sup>1</sup>

Im Normalfall der *Isländersagas* hingegen ist, wie sich deutlich zeigt, die Frau als potente *Genetrix* und kompetente *Rächerin* präsent, deren Verhalten von den Männern nicht nur hingenommen, sondern als unverzichtbar angenommen wird. Sie agiert gemäß dem kollektiven Normenkodex und der sozialen Rationalität im Saga-Sozialsystem. Ihre Aktivitäten gelten dabei zweifellos, trotz anderslautender Redensarten, die sich jedoch als Klischee erweisen, als gleichgerichtet und gleichgewichtet im Vergleich mit denen des Mannes.

Hier stellt sich nun aber auch die Frage, woraus die Frau ihre Potentiale bezieht. Besitzt sie sie aus sich selbst heraus, gehen sie auf ihre Herkunftsgruppe zurück, oder gewinnt sie ihre Ehre durch ihre Verheiratung, mithin durch ihren Ehemann? Darauf soll jetzt eine Antwort gesucht werden, wobei ich zunächst auf nordistische Forschungspositionen zum Thema eingehe.

#### -> Zum Ehrpotential und zur Restituierung der Ehre der Frau und des Mannes

In der Nordistik wird argumentiert, daß die Frau nach dem Prestige ihres Mannes bewertet werde. Dazu heißt es, wenn auch eher allgemein: "(T)he threat to a man's wife is a threat to the very cement of the social structure".<sup>2</sup> Bei einem Konflikt stünden immer die Ehre und der Rang des Mannes auf dem Prüfstand.<sup>3</sup> Ähnlich bzw. weiter wird ausgeführt, daß die Frauen die Ehre der Familie innen, innerhalb des Hauswesens, wahrten, und zwar insbesondere hinsichtlich der Reputation der Männer.<sup>4</sup> Auf die Ehre des Mannes führten zudem auch Konflikte von Ehefrauen untereinander zurück,<sup>5</sup> etwa das Konkurrieren um den ranghöchsten Sitzplatz des jeweiligen Ehemannes bei einem Fest. Zwar bezögen die Frauen ihren im gesellschaftlichen Kontext

<sup>1</sup> Vgl. *Svarfdæla saga* a. a. O., Kap. 28, S. 206: "*sumir segja, at hon hafi tortímt sér af óyndi*"; vgl. *Die Geschichte von den Leuten aus dem Svarfadstal* a. a. O., Kap. 32, S. 294: "einige sagen, sie habe sich selbst aus Lebensüberdruß umgebracht". Dazu sei bemerkt, daß die Sagas Selbstmord in der Regel nicht kennen, außer (soweit ich sehe) diese und die *Vatnsdæla saga*, die vom Selbstmord zweier Männer berichtet. Das Fehlen von Darstellungen wie Selbstmord oder sexuelle Vergehen scheint darauf hinzudeuten, daß es den *Íslendingasögur* weniger um individuelle Taten und Ereignisse, sondern um konstruktive konstituierende gesellschaftliche Regularien geht.

<sup>2</sup> P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1983, S. 77.

<sup>3</sup> Vgl. ebd., S. 77: "man's honor and social status"; das bestätigt in sozioethnologischer Sicht K. E. Müller a. a. O., 1984, S. 223; demnach "bemaß sich (...) der Status einer Frau letzten Endes immer nach der Position und dem Prestige ihres Gatten".

<sup>4</sup> Vgl. Th. M. Andersson, W. I. Miller a. a. O., 1989, S. 20; dabei spricht Miller von weiblichem Einfluß "as a consequence of their active role in opinion-making regarding the status of their men and the condition of their men's honor".

<sup>5</sup> Hier sind, als allgemeiner Hinweis, relativ bekannte Beispiele für Auseinandersetzungen bzw. Rangordnungs-Konflikte zwischen Frauen zu nennen, etwa in der *Brennu-Njáls saga* (Bergþora und Hildigunnr), in der *Laxdæla saga* (Guðrún und Hrefna, zudem Jörunn und Melkorka), in der *Eyrbyggja saga* (Geirriðr und Katla), oder, in einer 'Sonderform', in der *Gísla saga Súrssonar* (Ásgerðr und Auðr). Für die deutschsprachige *Heldendichtung* ist insbesondere das *Nibelungenlied* (Kriemhilt und Prünhilt) zu nennen, und darüber hinaus, später, die *Kudrun* (Kûdrún und Gêrlint).

entscheidenden Sozialstatus durchaus aus sich selbst und aus ihrem Verhalten, aber letztlich eben wesentlich über ihre Ehemänner.<sup>1</sup>

P. Meulengracht Sørensen vertieft dies am Beispiel von Þórlaug und Geirlaug in der *Ljósvetninga saga*.<sup>2</sup> Die Auseinandersetzung der Frauen zielt letztlich auf einen Statusvergleich der beiden Ehemänner: Deren Rivalisieren betreffe die Frage nach dem sozialen Rang von Þórlaugs Ehemann Guðmundr inn ríki Eyjólfsson auf der einen und Geirlaugs Ehemann Þórir Helgason auf der anderen Seite.<sup>3</sup> Der Konflikt wird ausgelöst durch die Verärgerung Geirlaugs, nachdem ihr Mann nach Guðmundr auf den zweiten (i. S. v. 'zweitbesten') Sitzplatz und damit auf die niedrigere soziale Rangstufe verwiesen worden ist. Diese Episode illustriert nach Ansicht von P. Meulengracht Sørensen, daß die Frau nicht selbst Renommee besitzt, sondern es indirekt über ihren Mann bezieht. Darüber hinaus gibt er jedoch zu bedenken, daß das generalisierte Dogma männlicher Dominanz in den Sagas nicht einseitig bekräftigt werde.<sup>4</sup> Insgesamt sei dadurch aber weibliches Ehrgefühl - beschrieben als Entschlossenheit, Unnachgiebigkeit und Mut - keineswegs vermindert,<sup>5</sup> sondern eher im Gegenteil. Die Frau könne durch Worte den Streit heraufbeschwören, der die Ehre, den Status und das Leben des Mannes gefährde.<sup>6</sup> Somit erscheine die Frau an ihren Ehemann gebunden bzw. nach dessen Stellung und Ruf bemessen. Demnach könnte sie zwar aktiv aus einem eigenen Selbstverständnis und einer bestimmten Sozialposition heraus agieren, aber sie bliebe stets determiniert durch die Potentiale ihres Mannes.

Sollten in den *Isländersagas* folglich keine Vorstellungen von der Verantwortung der Frau jenseits ihres Ehepartners im Saga-Sozialsystem existieren? Wachsen ihr also nach den hier dargestellten Modalitäten und über die Fixierung an das Männliche hinaus keine weiteren Funktionen zu? Oder sollte sie doch auch jenseits ihrer Zugehörigkeit zu einem (sozial verwandten) Ehemann Möglichkeiten - und Aufgaben - als Vertreterin ihrer genealogischen Verwandten haben?

Meiner These zufolge, die auch im weiteren noch Thema sein soll, besitzen die Frau *und* der Mann als kollektive gesellschaftliche Wesen prinzipiell insofern die gleiche Ehre, als sie grundsätzlich am überkommenen, gewachsenen Ehrpotential ihrer Abstammungslinie teilhaben, die von jedem ihrer weiblichen *und* männlichen Mitglieder jeweils repräsentiert wird. Von Geburt an gehören sie in letzter Konsequenz unveränderlich der betreffenden genealogischen Linie an. Dabei sind sie dafür verantwortlich, ihre Linie in ihrem gesellschaftlichen Leben ehrenvoll zu vertreten. In diesem Sinne müssen sie sich - im Interesse der Gemeinschaft, also gerade nicht aus vorwiegend persönlichen Gründen - profilieren.

<sup>1</sup> Vgl. Th. M. Andersson, W. I. Miller a. a. O., 1989, S. 20; vgl. dazu wieder P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1993a, S. 213 f.

<sup>2</sup> Vgl. *Ljósvetninga saga* a. a. O., Kap. 13, bes. S. 17 ff.; vgl. *Die Geschichte der Leute aus Lautersee* a. a. O., Kap. 13, bes. S. 163 f.

<sup>3</sup> Vgl. P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1993a, S. 226.

<sup>4</sup> Vgl. nochmals ebd., S. 214.

<sup>5</sup> Vgl. ebd., S. 237 f.

<sup>6</sup> Vgl. ebd., S. 226 f.

Um noch einmal an die nordistischen Argumentationen anzuknüpfen, sei hier die *Droplaugarsona saga* herangezogen. Damit soll ein (auf den ersten Blick nur indirekter) Einwand gegen die Auffassung erhoben werden, daß sich der weibliche Status und die Ehre der Frau im wesentlichen nach der sozialen Position und Reputation ihres Ehemannes bemesse und die weibliche Aktivität primär darauf ziele, das männliche Renommee zu erhalten. Die Bedeutung der nachstehend skizzierten Episode für den diskutierten Sachverhalt wird sich bei meinen Ausführungen erschließen:

In einer Szene der *Droplaugarsona saga* wird eine Variante des "Männervergleiches" ausgeführt. Der typische "Männervergleich" beinhaltet in der Regel das Konkurrieren von Mitgliedern der Höfe (meist zweier) gutsituierter Bauern, und häufig führen einige Knechte dieser Männer den (im allgemeinen zumindest eingangs) verbalen Streit um die Frage der gesellschaftlichen Vorrangstellung des Haushaltsvorstandes, an dessen Rang sie und die Angehörigen seiner Wirtschaft im Sinne der sozialen Reziprozität teilhaben.<sup>1</sup> Auch in der *Droplaugarsona saga* wird dieses Muster in einigen seiner wesentlichen Kennzeichen aufgegriffen, wobei es sich hier allerdings auf eine Frau konzentriert. Das Thema in der - unter Männern geführten - Diskussion um die Rangordnung ist die Witwe Droplaug, die aktuell in der Saga die männliche soziale Rolle erfüllt. Der Grund dafür ist, daß ihre beiden Söhne bislang noch zu jung waren, um die - von Rechts wegen Männern zugeordnete - Aufgaben zu übernehmen. In der bewußten Szene findet ein charakteristischer Statusvergleich unter Männern statt, und zwar unter Knechten am Hof des explizit sehr gescheiterten Kleinbauern Þórir - "(hann var...) manna vitrastr"<sup>2</sup> -, der in diesem Fall jedoch auf weibliche Akteure zielt: "Þeir tóku tal mikit um þat, hverjar konur væri fremstar þar í heraði. Þat kom saman með þeim, at Droplaug á Arneiðarstöðum væri fyrir flestum konum".<sup>3</sup> Bei dieser Debatte wird jedoch die Witwe Droplaug letztlich von dem Knecht Þorgrímur toröyfill - für die Anwesenden ausdrücklich überraschend - der ehrenrührigen Illoyalität gegenüber ihrem (inzwischen verstorbenen) Ehemann bezichtigt: "Svá mundi þá, ef hon hefði bónda sinn einhlítan gört".<sup>4</sup> Diese Unterstellung sexueller Untreue, die Droplaug mitgeteilt wird, bezieht sich allgemein auf die soziale Situation. Sie bedeutet nach meiner Argumentation, daß dann, wenn sie ungeahndet bliebe, die Angehörigen der Partei um Droplaug nicht mehr als integere und mithin wünschenswerte Allianzpartner gelten würden, eben weil sie in der Krise passiv blieben und folglich nur geringen sozialen Wert

<sup>1</sup> Vgl. ebd., etwa S. 203 f. und 223 (mit Beispielen); vgl. Karen Swenson: *Performing Definitions: Two genres of insult in Old Norse literature*, Camden House, Columbia/ South Carolina, 1991; sie bezieht sich vor allem auf den *mannjafnaðr* und die *senna*, überwiegend in *Fornaldarsögur*, aber auch in einigen *Íslendingasögur* (bes. S. 81 ff.).

<sup>2</sup> *Droplaugarsona saga* a. a. O., Kap. 3, S. 144.

<sup>3</sup> *Droplaugarsona saga* a. a. O., Kap. 3, S. 144; vgl. *Die Geschichte von den Söhnen der Droplaug* a.a.O., Kap. 3, S. 110: "Da begann eine lebhaftere Unterhaltung darüber, welche Frau die beste wäre im Bezirk, und man einigte sich auf Droplaug von Arnheidshausen: vor der müßten die meisten weichen".

<sup>4</sup> *Droplaugarsona saga* a. a. O., Kap. 3, S. 144 f.; vgl. *Die Geschichte von den Söhnen der Droplaug* a.a.O., Kap. 3, S. 110; Thorgrim: "Wäre sie ihrem Mann immer treu gewesen, so könnte es wohl stimmen".

besäßen.<sup>1</sup> Damit ist Droplaug gezwungen, eine *hvöt* an ihre beiden Söhne, 12 und 13 Jahre alt, zu richten, die danach Rache üben und so einen Ausgleich herbeiführen, der die Ehre ihrer geschädigten Matrilineage wiederherstellt. Die Matrilineage der jungen Männer ist also (vermutlich bis zu dieser Rache, die eine Form der Initiation der Jungen darstellen dürfte) primär von einem weiblichen Mitglied dieser Gruppe repräsentiert worden. In dieser Konstellation existiert - bereits seit geraumer Zeit - kein (affinaler) Ehemann und kein erwachsener genealogischer Verwandter, über den die Frau ihre Ehre und ihr Selbstverständnis bezöge.

Im Ergebnis (zu dem unter anderem auch diese Saga-Episode führt) entspricht das Ehrpotential der Frau in erster Linie dem Maß an angestammter Reputation, das ihre Herkunftslinieage besitzt. Die Ehre der Gruppe und ihrer einzelnen Mitglieder, die an der kollektiven Ehre teilhaben, fallen ineins, und so repräsentieren die (vergleichsweise abstrakte) Gruppe und ihre (einzelnen) Vertreter ihre Potentiale wechselseitig. Ein Ehemann vermag durch sein Tun - oder auch durch sein Unterlassen - das Renommee des mit ihm verschwägerten Clans direkt oder indirekt zu schmälern, wodurch er die (unmittelbar) mit der Heirat vertraglich vereinbarte Loyalität und die (mittelbar) mit seiner Ehefrau verknüpften Potenzen verletzt. Somit darf davon ausgegangen werden, daß eine Frau und ihre Lineage von einem Fehlverhalten des Bündnispartners direkt betroffen ist; das gilt auch umgekehrt, wenn der Mann sich optimal bewährt. Daraus ergibt sich als Schlußfolgerung, daß die Frau, die sich scheinbar in erster Linie im Interesse der Ehre ihres Mannes engagiert, nicht schlicht für die Erhaltung oder Zunahme ihrer (möglicherweise sogar persönlichen) Ehre sorgt, die sie über ihn bezöge, sondern dafür, daß es zu keiner Schmälerung des Ansehens ihres affinalen Repräsentanten kommt, weil sie davon (primär) als Stellvertreterin ihrer genealogischen und daneben (sekundär) als Mitglied ihrer affinalen Lineage betroffen wäre. Ein solches Defizit griffe die Integrität beider Clans an - und zwar bis zum vollständigen Ausgleich der Schädigung.

Letztlich würde ich demnach den Konflikt zwischen Frauen als eine Form der strategischen weiblichen Provokation von Ehemännern bewerten.<sup>2</sup> Deren Passivität scheint insofern für die weibliche Seite inakzeptabel zu sein, als sie - über das dem beteiligten Mann bereits entstandene und bislang nicht ausgeglichene Ehrdefizit hinaus - erstens eine Minderung der Potentiale der genealogischen Lineage der Frau bedeutete (mit der der zum gegebenen Zeitpunkt inaktive Mann affinal verwandt ist), und zweitens die Nichteinhaltung der Maßgaben des kollektiven Normenkodex.

<sup>1</sup> Solche sozialen Konnotationen sind mehrfach ausführlich dargelegt worden, z. B. Kapitel V, 2b (zum Konflikt von Barði und Björn).

<sup>2</sup> Weitere Beispiele dafür bieten, um das hier lediglich anzudeuten, etwa die *Kormáks saga*, *Ljósvetninga saga* oder *Króka-Refs saga*. Exempel für weibliche Rangordnungs-Konflikte sind im Vorigen angeführt worden (Kapitel V, 3).

\* Die idealtypische soziale Funktion der Mutter und Rächerin Þuríðr als Protektorin der Ehre

Die 'Kernszene' der *Heiðarvíga saga* hat bereits eingangs verdeutlicht, daß weibliches Verhalten in den *Isländersagas* als planvoll, als soziale Strategie aufzufassen ist. Die Inszenierung und Provokation Þuríðrs gegenüber ihren Söhnen als Adressaten und den Hofbewohnern als 'Publikum', von der Ohrfeige an Barði über die Reizrede an die Söhne bis hin zur öffentlich anvisierten Rachebegleitung der Frau, stehen im Dienste des gesellschaftlichen Gleichgewichts und Weiterbestehens. Die meiner Argumentation nach auf das Fortbestehen zielenden weiblichen Forderungen und Maßnahmen orientieren sich an den Möglichkeiten und bemessen sich nach der Stellung der Person, deren Handeln gefordert ist.

Die idealtypische weibliche Initiative in den *Isländersagas* zielt im Kern, wie sich auch im einzelnen immer wieder zeigt, auf die Kontinuität der Normen und Werte im männlich formierten Saga-Sozialsystem. Die Frau verbalisiert ihre Intentionen häufig nicht (oder nicht ausschließlich) direkt, sondern kommuniziert sie indirekt und dabei im Kontext zweifellos unmißverständlich, indem sie Symbole bzw. Signale verwendet.<sup>1</sup> Die typische, in den Sagas stereotyp bezeugte weibliche Provokation aller anwesenden Männer zielt auf die Verteidigung der Ehre und artikuliert sich regelmäßig als *hvöt* oder *níð*.<sup>2</sup> Beide Schemata greifen als Feigheitsbezeichnung die Autorität der Adressaten an. In scheinbar paradoxer Manier werden also die (vielfach) weiblichen Angriffe auf die Ehre der Männer als Druckmittel eingesetzt, um Maßnahmen für eine der Wiederherstellung verletzter Ehre zu erzwingen. Die Frau engagiert sich so für den traditionellen 'guten Ruf' ihrer Verwandtengruppe, während sich die - mit der Lineage der Frau nicht genalogisch, sondern affinal verbundenen - Männer abwartend geben, Kränkungen zunächst auf sich beruhen lassen oder aber die Vermittlung anstelle der Rache anstreben. Solche - männliche - Absichten werden als Lösungen von weiblicher Seite nicht akzeptiert und statt dessen, um es hier in psychologische Terminologie zu fassen, als Verdrängungsmechanismen desavouiert.<sup>3</sup>

Die zur Rache reizende Frau fungiert in diesem Zusammenhang als 'Hüterin' der Ehre, sie mahnt die Verantwortung jedes Mitglieds der Gesellschaft an, die traditionellen normativen und ethischen Regularien zu befolgen und so das kulturelle Fundament zu bewahren. Die Kommunikation bei der Forderung nach solcher 'public responsibility' verläuft im Saga-Sozialsystem erfolgreich, weil die Kategorie *Ehre* als Basis und Thema der sozialen Interaktion einen von nahezu allen im "Sagauniversum" geteilten Wertekanon beinhaltet. Dabei gilt, daß dieses verbindliche Regelsystem, um mit den Worten von M. Roes zu sprechen (auch wenn er sich auf einen anderen Kontext bezieht) "keinen anspruch auf

<sup>1</sup> Dies deutet wieder auf den Modus der Analogiekommunikation hin, von dem bereits gesprochen worden ist (Kapitel V, 3); vgl. erneut Vgl. P. Watzlawick, J. H. Beavin, D. D. Jackson a. a. O., 1990, S.62 f. und S. 96 ff.

<sup>2</sup> S. o., Kapitel I, 2 und 3.

<sup>3</sup> Vgl. Chr. Rohde-Dachser a. a. O., 1992, S. 314.

universalität erhebt und keine weitere legitimation beansprucht, als gemeinsam vereinbart und von allen akzeptiert worden zu sein".<sup>1</sup> In diesem Sinne repräsentiert die *Ehre* keine individuelle, sondern die zentrale kollektive Kategorie der in den *Isländersagas* imaginierten altisländischen Gesellschaft.<sup>2</sup> Mithin basiert die diskutierte *weibliche* Aktivität keineswegs auf persönlichen Interessen, sondern stellt vielmehr ein Engagement zugunsten der Gemeinschaft dar.<sup>3</sup>

Folglich liegt der Grund dafür, daß die Mutter Þuríör von ihren Söhnen und weiteren männlichen Verwandten kategorisch die Rache verlangt und dabei, anscheinend 'ungerührt', das Leben ihrer nächsten und auch entfernteren Angehörigen riskiert, darin, daß an der kollektiven Norm und Ethik der als segmentär stilisierten Gesellschaft der *Isländersagas* festgehalten werden soll. Die Konfliktstrategien der *Rachereizerin/Rächerin* wie Þuríör erweisen sich dabei als Möglichkeiten, um das überkommene, aber aktuell verletzte Ansehen der Verwandtengruppe, die einen wichtigen Bestandteil des Gemeinwesens repräsentiert, zu erneuern. Das Defizit, das durch die Tötung eines Verwandten ebenso entsteht wie durch unmittelbare verbale oder materielle Übergriffe, muß in diesem Rahmen als Läsion gelten, die die Existenz der Lineage - und davon abgeleitet auch die Kontinuität des Kollektivs - mittelbar bedroht.

Auf der Grundlage dieser Vorstellungen garantiert und kontrolliert die (engagierte) *Rächerin* und (sozialisierende) *Genetrix*, daß die sozialen 'Spielregeln' beachtet und praktisch eingelöst werden. Sie fordert den Standard ein und teilt ihn dabei mit. Sie setzt das Thema und Problem vor den Augen ihres Publikums (das neben dem Personal der Sagas auch deren Rezipienten einschließt) symbolisch komplex in Szene.

Die *Rächerin* selbst wird in diesem Prozeß für ihre Adressaten in der *Isländersaga* und die Rezipienten der Gattung zum Signal, weil ihre (durchaus vertraute) Präsenz zum Erkennungszeichen für traditionelle Ehre und Sozialordnung wird. Sie ist offenbar als Wertträgerin etabliert, und zwar im Saga-Sozialsystem, das in der Wikingerzeit angesiedelt wird, und als Bedeutungsträger, d. h. abstrakt in der hochmittelalterlichen Saga-Erzählzeit. Jener Aspekt wird jetzt zusammengefaßt, auf diesen ist in Kapitel VI einzugehen.

<sup>1</sup> M. Roes a. a. O., 1996, S. 604 f.

<sup>2</sup> Vgl. dazu weiterführend und zur Illustration: Ludgera Vogt, Arnold Zingerle (Hgg.): *Ehre. Archaische Momente in der Moderne*, Frankfurt/Main 1994.

<sup>3</sup> Das Gespräch zwischen Guðrún und ihrem jüngsten Sohn Bolli verdeutlicht dies einmal mehr: Die Seniorin Guðrún beantwortet eine Frage Bollis, indem sie erklärt, dem Mann das Leben am schwersten gemacht zu haben, den sie am meisten geliebt habe. Hier zeigt sich in meiner Sicht letztlich indirekt - aber nur scheinbar widersprüchlich, obwohl explizit von Liebe, nach meiner Deutung in diesem Zusammenhang eine individuelle Kategorie, gesprochen wird -, daß für die *Rächerin* Guðrún in der Vergangenheit gerade nicht persönliche Empfindungen, sondern in erster Linie die kollektiven Normen relevant waren. Diese tradiert sie als *Mutter/Genetrix* auch jetzt wieder, indem sie sie, wenn auch verklausuliert, an ihren jungen Sohn weitergibt. Sie erklärt damit - und das gilt zugleich auch für die Saga gegenüber ihrem Publikum -, daß sie zugunsten der Norm auch dieses 'Opfer' (in subjektiver Sicht) brachte. Denn der gemeinschaftliche Normenkodex machte die Rache an Kjartan wegen seiner problematischen Handlungsweisen erforderlich.

\* Fazit und Perspektiven: Das gesellschaftliche Gleichgewicht weiblicher und männlicher sozialer Funktionen im Saga-Sozialsystem

Die sozialen Verhaltensweisen von Frau *und* Mann bedingen und entsprechen einander. Das in den *Isländersagas* stereotyp präsentierte, charakteristische (und mithin wohl generalisierte) weibliche *und* männliche Auftreten und Handeln basiert auf den für alle Mitglieder des Gemeinwesens als verbindlich geltenden gesellschaftlichen Normen, die von weiblicher *und* männlicher Seite akzeptiert und im besten Fall und nach Möglichkeit in vollem Umfang realisiert werden.

Nach meiner Auffassung basieren zum einen die sozialen Strategien aller Gesellschaftsmitglieder auf dem gemeinsamen Normen- und Wertekodex, doch zum anderen manifestieren sich diese Regeln unterschiedlich in den Aktionen und Reaktionen von Frau und Mann, sie werden folglich von weiblicher und männlicher Seite unterschiedlich wahrgenommen: Während die Frau die traditionelle Ordnung verbal und regelmäßig vergleichsweise eher intern einfordert, sorgt der Mann, mehr oder weniger (etwa von der Frau) gezwungenermaßen, für eine kriegerische und meist extern abgewickelte Kompensation.

Eine Version der nach dieser Auffassung in den *Isländersagas* bezeugten Homologie kriegerischer *und* verbaler Attacken kennt beispielsweise die (bereits in anderem Zusammenhang zitierte) *Hávarðar saga Ísfirðings*. Bjargey Valbrandsdóttir fordert ihren Ehemann heraus, der sich für einen Kampf als Rache für seinen Sohn Óláfr zu alt fühlt, und veranlaßt ihn zu einer zunächst nicht kriegerischen Aktivität: Hávarðr inn halti Ísfirðingr solle, wenn er nicht mehr kämpfen könne, statt dessen - was immer noch als männlich gelte - seine Zunge als Waffe nutzen, also sich mit verbalen Mitteln in der Krise engagieren: "*Þat er karlmannligt mál, at hann, er til engra harðræðanna er foerr, at spara þá ekki tunguna at tala þat, er honum mætti verða gagn at*".<sup>1</sup>

Frau *und* Mann teilen dabei und in diesem Sinne *ein* Interesse und richten ihre gemeinsamen Bemühungen darauf, die Schädigung zu kompensieren, um so die soziale Balance zu restituieren. Die Frau setzt durch ihre *hvöt* die fundamentalen gesellschaftlichen Wertvorstellungen durch, die der Mann idealerweise praktisch einlöst. Sie provoziert, kollektiv sanktioniert, im Dienste der männlich formierten Gemeinschaft, und so sind die Motivationen der *Rächerin* der *Isländersagas* grundsätzlich auf die Interessen der als heroisch apostrophierten und 'archaisch' stilisierten patrilinearen Gesellschaft gerichtet. Sie zielen auf die Stabilisierung der Traditionen, die durch die Frau garantiert werden, weil sie an diesen Werten und dabei zuerst, aber nicht allein, an der heroischen Integrität ihrer Abstammungslinieage festhält.

Dem Prinzip nach gilt hier, daß die Homogenität der sozialen Werte ein typisches Merkmal segmentärer Gesellschaften darstellt. Die Existenz kollektiver Werte in einem homogenen Gesellschaftsgefüge bildet die

<sup>1</sup> Vgl. *Hávarðar saga Ísfirðings* a. a. O., Kap. 5, S. 308 f.; vgl. *Die Geschichte von Hörð dem Geächteten* a. a. O., Kap. 5, S. 150: "Es ist immer noch männlich, daß, wer zu großen Taten nicht mehr fähig ist, die Zunge nicht spart und so wenigstens seine Sache verfolgt".

Grundlage für funktionierende Kommunikation in diesem Kontext. Dabei muß und kann das normative Ideal sicherlich in der Praxis des täglichen Lebens nicht umfassend in die Tat umgesetzt werden, was allerdings an seiner allgemeinen Gültigkeit nichts ändert. Analog dazu artikulieren auch die *Isländersagas* die Homogenität der gesellschaftlichen Wertvorstellungen, denen im Idealfall, der meistens angestrebt wird, nach den jeweiligen Möglichkeiten von den weiblichen und männlichen Protagonisten gefolgt wird, was aber nicht immer und nicht ohne weiteres glückt - und was zudem nicht unmittelbar mit der sozialen Wirklichkeit der Gesellschaft ineingesetzt werden kann, die diesen Verhaltenskodex hervorgebracht bzw. weitergegeben hat.

Das in der als homogen und heroisch stilisierten Gesellschaft der *Isländersagas* - meinen Ergebnissen zufolge - in der Darstellung praktischer Maßnahmen ausgeglichene und in der Bewertung seitens der Akteure (und vermutlich auch seitens der Rezipienten) gleichgewichtete gesellschaftliche Engagement von Frau und Mann korrespondiert mit Stadien der biologischen Entwicklung. Auch bei der Frau gehen also physiologische Altersstufen bzw. Entwicklungen Hand in Hand mit bestimmten sozialen Positionen bzw. Prozessen. Das Alter von Frau und Mann wirkt in den *Isländersagas* zusammen mit - abhängig vom Alter - verfügbaren sozialen 'Masken'. Auf eine Formel gebracht bedeutet dies, daß das biologische Alter plus die soziale Rolle einer Person deren gesellschaftliche Funktion im jeweiligen Lebensabschnitt bestimmt.

Die Gesamtheit der Merkmale des betreffenden Status und der dazugehörigen Rolle, d. h. der Komplex sozialer Rechte und Pflichten und entsprechender Handlungsweisen, machen die 'soziale Person' eines Ego aus. Die Erscheinungsformen der 'sozialen Person' werden (nicht nur in segmentären Gesellschaften, sondern auch) in den Sagas offenkundig durch biologische, vor allem durch reproduktive Prämissen reguliert. Der sich verändernde physiologische Status ist der je nach Alter verschiedenen sozialen Position und Funktion des Ego inhärent. Grundsätzlich läßt sich feststellen, daß ein Ego mit der ihm oder ihr zuwachsenden 'sozialen Person' nicht im absoluten Sinne identisch ist.<sup>1</sup> Ego kann die für sie oder ihn relevante 'soziale Person' gewissermaßen wie ein Repertoire sozialer Masken handhaben. Das folgende Zitat von Michael Roes, das sich auf soziale (oder Geschlechter-) Rollen 'kollektiver Individuen' bezieht, illustriert das Prinzip, wenn auch aus einem anderen Blickwinkel:

"Geschlecht ist darstellung. Nicht zufällig reden wir von geschlechterrollen. Was auch immer die biologischen imperative sein mögen, männlichkeit und weiblichkeit sind soziale Masken und geschlechterbegegnungen soziale inszenierungen. Die akteure müssen nicht einmal etwas empfinden, um brillante darsteller ihrer geschlechterrollen zu sein: Ja, möglicherweise stehen empfindungen einer eindrucksvollen selbstinszenierung nur im weg. (...) Die inszenatorischen freiheiten aber sind begrenzt: Wer sind wir, wenn wir auch ein anderer sein könnten? Erlaubt ist allein, das zu spielen, sei es auch übertrieben und ausgestellt, was wir zu sein haben".<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Vgl. Wörterbuch der Ethnologie a. a. O., S. 212-215 (Struktur, B. Ganzer), hier S. 213.

<sup>2</sup> M. Roes a. a. O., 1996, S. 704.



Im einzelnen beinhaltet die gesellschaftlich bedingte *weibliche* Genderrolle innerhalb des Lebensalter-Schemas im Saga-Sozialsystem zum einen die Aufgabe der Frau als Leben gebende Mutter und dabei, indem sie traditionelle Verhaltensweisen einfordert, als Existenz sichernde Verwandte, die doch zum anderen, allerdings nur auf den ersten Blick, auch potentielle 'Zerstörerin' zu sein scheint, da sie unverrückbar die Rache oder die Fortsetzung der Fehde fordert und damit offenbar bereit ist, das Leben der Männer zu riskieren.

In der Konzeption der *Isländersagas* impliziert die weibliche 'soziale Person' somit zentrale Potentiale des Weiblichen, die sich wohl (primär) auf männliche Phantasien, Ängst und Wünsche zurückführen lassen, die hier auf die Frauenfiguren übertragen - bzw. projiziert - werden.<sup>1</sup> Als Spektrum weiblicher Kompetenzen sind im (überwiegend) als segmentäre Gesellschaft dargestellten Saga-Sozialsystem die Funktionen der Frau als biologische und soziale *Genetrix*, im einzelnen als Ehefrau, Partnerin und Beraterin männliche Verwandter, und darunter als *Rachereizerin* bzw. *Rächerin*, virulent. In der letztgenannten Stellung erscheint die Frau zwar auf den ersten Blick als eine Art 'Verderberin' des Mannes, ihr Verhalten aber wird in indirekter Weise gleichwohl durch den Kontext von männlicher Seite akzeptiert.

Als Beispiel ist hier abschließend noch einmal die *Heiðarvíga saga* interessant. An ihr konnte bereits exemplarisch gezeigt werden, daß mehrere Akteurinnen das gleichsam oszillierende Rollenspektrum der Frau erzählerisch gewissermaßen nacheinander und doch, in einer Art Momentaufnahme, miteinander repräsentieren: In der *Heiðarvíga saga* bilden die drei in gesellschaftlicher Hinsicht wichtigsten Frauen in Barðis Leben, von der Mutter Barðis über dessen erste und bis zur zweiten Ehefrau, gemeinsam ein - insgesamt in der Gattung sicherlich männlicherseits projiziertes - Spektrum weiblicher Positionen ab, das von der erfolgreichen *Genetrix* und *Rächerin* über die geradezu wirkungslose, d. h. nicht-reproduktive erste und letztendlich vielversprechende, d. h. (künftige) reproduktive zweite Partnerin des Mannes reicht. So steht etwa die effektive *Genetrix* Þuríðr Óláfsdóttir als mehrfache *Mutter*, als Instanz der Sozialisation und als *Rachereizerin/Rächerin* neben der scheiternden Normwahrerin Guðrún Bjarnardóttir als Ehefrau und nur potentielle Mutter. Beide Figuren korrespondieren insofern, als sie sich gleichermaßen, aber in verschiedener Weise und mit unterschiedlichem Erfolg für die Einhaltung der Regeln einsetzen. Auf diese beiden Frauen folgt dann die ebenfalls wieder effiziente Normgarantin Auðr Snorradóttir, die ihren Ehemann provoziert, ihn zur Lösung der Eheallianz animiert und letztlich Barðis Abreise auch aus Norwegen motiviert. An der Stelle könnte vielleicht der Eindruck entstehen, daß in letzter Konsequenz die weibliche Initiative den Tod des Mannes nach sich zieht, da Barði nicht nur ausreist, sondern schließlich in einer Schlacht sein Leben verliert. Zu dieser Assoziation seien einige Bemerkungen vorweggenommen, bevor das Thema im nächsten Abschnitt vertieft wird:

Meiner Auffassung nach führt erst die ideelle Spaltung der ursprünglich in vorstaatlichen Sozialkontexten korrelierenden Frauenrollen zu den historisch später widersprüchlich anmutenden Präsentationsformen des Weiblichen mit

<sup>1</sup> Vgl. bes. Kapitel VI, 2.

entweder fruchtbaren oder kämpferischen Potentialen. Umgekehrt tritt im Rekurren auf die 'archaische' Einheit und Gleichgewichtung der als existentiell imaginierten weiblichen Fähigkeiten als Erzeugerin und Erzieherin, die im Sinne der kollektiven Regularien berät, aber zwangsläufig auch als vermeintliche Vernichterin, die zugunsten der Norm männlichen Lebens riskiert, die Erkenntnis des notwendigen Zusammenhangs der Aufgaben der *Genetrix* und *Rächerin* zutage. Die bezogen auf den literarischen Kontext der *Isländersagas* naheliegende Beeinflussung durch hochmittelalterliche Projektionsmechanismen dürften sich in Island in doppeltem Sinne manifestiert haben: Zum einen fließt das im christlichen Denken entwickelte - aber in den Saga-Erzählungen nicht vollständig bzw. in seinem Prinzip sogar im wesentlichen unbeachtete - gegensätzliche Frauenbild ein. Zum anderen wird, in der Konzeption der Sagas hauptsächlich, immer noch auf die im 'archaischen' Denken existierende und daraus tradierte Vorstellung der Identität scheinbar paradoxer weiblicher Potentiale zurückgegriffen, und zwar insofern, als letztlich die hochmittelalterlichen isländischen Imaginationsformen des Weiblichen in den *Isländersagas* auf die Integration von Widersprüchen zielen.

#### 4. Weiblichkeitstypik und ihre Pervertierung in altnordischen Zeugnissen am Beispiel der Hildir: Die Frau als Garantin von Leben *und* Tod

\* Vorbemerkungen \* Die 'archaischen Substrate' in hochmittelalterlich-isländischen Darstellungen des Weiblichen als 'surrogate male': -> Der Rollentransfer der Frau und seine Zurücknahme als gängiges Erzählelement und Erwartungsschema, -> Eine Kontrastperspektive: Die Frau in der *Sturlunga saga* und in der *Grágás*, -> Das *Schildmädchen* Hervör Angantýrsdóttir als Garantin der patrilinearen Kontinuität und des gesellschaftlichen Ansehens, -> Die *Rächerin* Guðrún Ósvífrsdóttir als Garantin der Ehre ihrer Lineage in einer *Isländersaga*, -> Ein Ausnahmefall? Hallgerðr Höskuldsdóttir, -> Die *Riesin* und *Rächerin* Skaði Þjazadóttir als Garantin des patrilinearen Ehrpotentials \* Der Sinngehalt der Eheschließung im Skaði-Mythos als strukturelle Parallele zum Sagakontext \* Exkurs: Die *Heilige Hochzeit* und der Sohn von Riesin und Gott \* Analogien zwischen mythisch-phantastischen und historisch-plausiblen Akteurinnen: -> Grundlagen der Argumentation, -> Die Sozialpositionen und Racheforderungen der *Riesin* Skaði und der *Großbäuerin* Guðrún, -> Die *Göttin* Freyja als Anstifterin des ewigen Krieges? \* Die *Walküre* und *Braut* Hildir: Die Pervertierung einer Racheinitiative? Zur Frage der immanenten *Rächerinnen*-Kritik in *Skaldik* und *Sagas* \* Die idealtypische *und* praktisch motivierte Matrix des Weiblichen in erzählerischen und bildnerischen wikingerzeitlichen Zeugnissen aus dem Norden: -> Zur prototypisch-mythischen Imago der Frau als Initiatorin von Konfrontation und Integration in *Skaldik* und Prosa, -> Zur Frau zwischen Leben, Sterben, Erinnern und Fortleben in Steininschriften \* Zum Wandel der Aussagen über die Frau in der Gesellschaft im Norden \* Fazit und Perspektiven: Substrate des Weiblichen in den *Isländersagas*

##### \* Vorbemerkungen

Die Figur Hildir, die schon in der *Ragnarsdrápa* aus dem 9. Jahrhundert überliefert ist und nicht zuletzt wegen ihrer langen literarischen Geschichte hervorgehoben werden muß,<sup>1</sup> stellt nach meiner Argumentation *eine* Ausformung des symbolischen, komplexen Grundmusters des Weiblichen dar. Neben der bildbeschreibenden *Skaldendichtung* informieren aber auch die Bildsequenzen und Runeninschriften auf Gedenksteinen der Wikingerzeit im Norden über die imaginativen und praktizierten Funktionen des Weiblichen in verschiedenen, historisch frühen Konstellationen in einer männlich dominierten Gesellschaft.

Die Akteurin Hildir verknüpft in ihrer frühesten uns bekannten erzählerischen Artikulation in der *Ragnarsdrápa* (9. Jh.) die Themen Brautwerbung und Kriegsführung, und das gilt ebenfalls für die mit Hildir identifizierte Frauenfigur auf dem gotländischen *Bildstein* von *Lärbro Stora Hammars I*, der vermutlich bereits aus dem 8. Jahrhundert stammt.<sup>2</sup> Die auf Runensteinen erwähnten Frauen vermitteln (in modifizierter Weise gegenüber literarischen Quellen) zwischen Leben, Sterben *und* Fortleben speziell der Männer, meistens ihrer verstorbenen und nunmehr als nennens- und rühmenswert stilisierten Angehörigen. Im weiteren wird darauf eingegangen, daß die typischen Formen weiblichen Eingreifens dabei sowohl in erzählerischen als auch bildnerischen Überlieferungen regelmäßig pragmatisch motiviert und zugleich - häufig im positiven, aber auch im kritischen Sinne - stilisiert erscheinen. Die Frau tritt als (weiblicher) Erzeuger und Erneuerer, aber zum Teil auch als Vernichter des

<sup>1</sup> Vgl. *Ragnarsdrápa* a. a. O., S. 1 ff.; vgl. KLNLM, Bd. 13, Kopenhagen 1968, S. 647 f. (*Ragnarsdrápa*, H. Lie); vgl. E. O. G. Turville-Petre a. a. O., 1976; s. o., Kapitel IV, 2.

<sup>2</sup> Vgl. dazu J. Jesch a. a. O., 1991, S. 128 f., und weiter unten in Kapitel V, 4.

Lebens auf. Die folgende Analyse soll zeigen, daß die bisher hauptsächlich herangezogenen (und weitere, noch zu nennende) Zeugnisse belegbare praktische Erfahrungen ebenso wie imaginative Vorgänge implizieren. Hier lassen sich die zu erkennenden Vorstellungen bzw. Erfahrungen in zweifacher Hinsicht als kulturspezifische nordische (und dabei zugleich als potentiell universale menschliche) Denkstrukturen identifizieren.

Wie die Untersuchung in Kapitel IV bereits wahrscheinlich gemacht hat, steht ein älteres Grundmuster des Weiblichen, das auf die Wikingerzeit zurückgeht, noch im isländischen Hochmittelalter zur Verfügung. Auch in der 'neuen' Zeit interessierte offensichtlich das 'alte' Muster, es ist in seiner Grundstruktur weitergegeben und dabei zugleich mit neuen inhaltlichen Aspekten versetzt worden, soweit die Flexibilität des beständigen alten Modells reichte und neue Inhalte integriert werden konnten, ohne dessen Stabilität zu unterwandern.

Im Rückgriff auf den noch im 13. und 14. Jahrhundert existierenden Zeichenkanon weiblicher Rollenmuster werden für das jeweilige hochmittelalterliche Genre offensichtlich diejenigen Facetten ausgewählt, welche die Intention der Gattung, d. h. die ihr eingeschriebene Aussage, ins Bild setzen. Gemeint sind hier im wesentlichen die bereits berücksichtigten Gattungen, die im weiteren nochmals benannt und unter zusätzlichen, sozusagen das Gesamtbild vervollständigenden Gesichtspunkten diskutiert werden: In Kapitel IV stand die Interpretation der Weiblichkeitstypik in hochmittelalterlichen Genres im Zentrum. Der Schwerpunkt lag auf dem Brautwerbungs-Schema, das als autochthones Erzählmodell mit anthropologischer Basis untersucht wurde. Das Ziel war, die Akteurinnen in den jeweiligen Gattungen im Blick auf ihre Eigenschaften als 'surrogate male' (oder auch "surrogate son", C. J. Clover) einordnen und insofern vergleichen zu können. Grundsätzlich ergab sich dabei, daß die Frauenfiguren die Problemstellung und Sinnstruktur der entsprechenden Textgruppe wesentlich mittragen. Somit müßte das betreffende weibliche Rolleninventar Rückschlüsse auf die Motivation für seine Anwendung erlauben und die Analyse der weiblichen Protagonisten das Vordringen zur Gattungsintention ermöglichen. Auf diese Erkenntnisse und Überlegungen soll nun weiter aufgebaut werden. Dabei steht die Funktion der engagierten Frau für ihre Patrilinie zur Diskussion, wobei ihr Status sowohl als *Rächerin* als auch als *Mutter* herauszuarbeiten ist. Neben hochmittelalterlichen Quellen werden hierfür einige der wichtigsten uns heute bekannten Zeugnisse der Wikingerzeit im Norden zum Vergleich herangezogen, und zudem sind über Gemeinsamkeiten hinaus auch Unterschiede in der Darstellung bzw. Akzentuierung der Frauen sowie eventuell eindeutige Ausnahmen kritisch zu erörtern.

Die hochmittelalterliche Weiblichkeitstypik setzt sich, wie erwähnt worden und jetzt detaillierter auszuführen ist, aus den überlieferten Manifestationen in den Erzähltraditionen und weiteren Zeugnissen wie *Runen-* und *Bildsteine* zusammen. Desweiteren fließen in die weiblichen Imagines vielfach bildhaft artikulierte Vorstellungen aus dem Spektrum menschlicher Erfahrungen ein. Zu den Wechselwirkungen spezifisch-nordischer Erzähltraditionen und allgemeinem menschlicher Wahrnehmungsmuster traten sicher auch das aktuelle Frauenbild

und hochmittelalterliche Rollenzuschreibungen an die Frau, die durch das zeitgenössische Bewußtsein und die Lebenswirklichkeit bestimmt wurden.

Gerade auch die zum Teil bereits berücksichtigen und nun noch eingehender zu erfassenden Analogien hochmittelalterlicher Frauenfiguren<sup>1</sup> verweisen auf das allgegenwärtige und widerständige Rollenmuster des Weiblichen, auch wenn Unterschiede zwischen den einzelnen Ausformungen bestehen. Im Grundsatz gewährleisteten die hochmittelalterlichen Protagonistinnen in den sie einbindenden gesellschaftlichen Kontexten - ganz ähnlich wie ihre Vorläuferinnen, bei denen dies je nach Erzählung thematisch mehr oder weniger detailliert ausgeführt wird - Leben, Tod *und* Fortleben. In den imaginativen Entwürfen wird nicht selten die faktische weibliche Fähigkeit des Leben-Gebens projektiv verknüpft mit imaginiertes besonderer kriegerischer Begabung der Frau, so daß sie indirekt als Initiatorin männlichen Sterben-Müssens erscheint. Der praktische sowie projektive Sinnkomplex des von weiblicher Seite bewirkten Leben-Gebens und auch Leben-Nehmens ist im Altnordischen präsent als Verknüpfung dieser beiden wesentlichen, regelmäßig bezeugten und dabei (je nach Erzählung bzw. Gattung in höherem oder geringerem Maße) abgestuft dargestellten weiblichen Kompetenzen.

Durch historische Einwirkungen - bis zur (hier berücksichtigten) Stufe der letzten Interpretation des alten Strukturmodells im 13. und frühen 14. Jahrhundert - sind im Zuge der hochmittelalterlichen Paraphrasierung und Adaption der älteren symbolischen Matrix des Weiblichen offenkundig Differenzierungen entstanden. Diese Modifikationen resultieren wahrscheinlich nicht zuletzt aus Projektions- und Stilisierungsvorgängen, worauf ich in Kapitel VI noch eingehe.<sup>2</sup>

An dieser Stelle sei vorab angedeutet, daß die ausgewählten Ausschnitte aus dem historischen Spektrum der tradierten Zeugnisse meiner Argumentation zufolge wohl schon Aufschluß geben über Schichten sozialer Wirklichkeiten im Norden - und zugleich über kulturübergreifend bezeugte und zeitunabhängig bestehende bzw. wirksame menschliche Denkvorgänge, die sich in weltweit beobachteten Imaginationen des Weiblichen manifestieren: In den oben eingebrachten 'realen' segmentären Sozialsystemen und den in ihnen typischen ('archaischen') Bewußtseinsformen ist die Frau mehr oder minder eindeutig, aber stets latent als Erzeugerin *und* Vernichterin des Lebens repräsentiert. Die Ambivalenz des Frauenbildes dürfte aus der Projektion des zentralen Widerspruchs menschlicher Existenz auf das Weibliche resultieren: Der Kontrast zwischen Leben und Tod entspricht einer menschlichen Grunderfahrung, die generell einen zentralen Bestandteil des kollektiven Unbewußten in menschlichen Gesellschaften bildet (und insofern als 'uralte', auf das Weibliche projizierte und sich im Frauenbild artikulierende Ambivalenz gelten darf). Der demnach fundamentale existentielle und im wesentlichen (zunächst) unbewußte Konflikt kann - wenn nicht gelöst, so doch - abgeschwächt werden, indem er nach außen verlagert, anschaulich und

<sup>1</sup> Vgl. zu den hier relevanten Akteurinnen Kapitel IV (zur norrönen Literatur) und Kapitel V (zu Beispielen der *Íslendingasögur*).

<sup>2</sup> Vgl. Kapitel VI, 2 und Kapitel VII.

begrifflich faßbar gemacht wird, wie jetzt zu zeigen ist. Die Projektion der Problematik auf das Weibliche vermag, je nach gesellschaftlicher Konzeption, die Abwehr und/oder Einbindung des als bedrohlich empfundenen, den Einzelnen bzw. die Gesellschaft gefährdenden Potentials zu gewährleisten.

\* Die 'archaischen Substrate' in hochmittelalterlich-isländischen Darstellungen des Weiblichen als 'surrogate male':

-> Der Rollentransfer der Frau und seine Zurücknahme als gängiges Erzählelement und Erwartungsschema

Die weiblichen und männlichen Protagonisten, die in der hochmittelalterlichen Literatur ihre sozialen Funktionen aktiv ausüben, werden erzählerisch sowie gesellschaftlich in einen bestimmten Kontext eingebettet. Die charakteristischen sozialen Bedingungen in einer Gattung, die mit einem speziellen Geschichtshorizont verknüpft ist,<sup>1</sup> wird in jedem einzelnen Text bestätigt und wiederholt und kann als 'gattungstypischer Erzählbaustein' bezeichnet werden.

Nicht nur als 'gattungstypischer', sondern auch als 'gattungsübergreifender Baustein' läßt sich aber das von mir herausgearbeitete Strukturmuster 'weiblicher Genderrollentransfer und seine Korrektur' identifizieren.<sup>2</sup> Im einzelnen thematisiert das Erzählschema - in seiner hier vor allem interessierenden Form in den *Isländersagas* - gesellschaftlich bedeutsame Maßnahmen der Frau, die sie für das Fortbestehen bestimmter Verwandtschaftszweige und des sozialen 'Spielregelsystems' ausübt. Das Grundmodell ist in der hochmittelalterlichen Erzählprosa, wie ausführlich dargelegt,<sup>3</sup> als komplexe, aussagekräftige Sozialstruktur bezeugt. Das Publikum dürfte mit den wiederkehrenden Erzählbausteinen und -schemata vertraut gewesen sein und seine Erwartungen auf die Präsenz und Kohärenz dieser Strukturen gerichtet haben. Und ebenso wie die Protagonisten in den Sagas akzeptierten offenbar auch deren zeitgenössische Rezipienten die dargestellten Aufgaben und Fähigkeiten der Frau, in Krisen gesellschaftlich einzugreifen, um die Traditionen und die Kontinuität zu gewährleisten.

Im Prozeß der Aufnahme und auch Verarbeitung des (hier zur Vergegenwärtigung noch einmal skizzierten) Modells weiblichen Rollentransfers im hochmittelalterlichen Island dürften frühere Vermächtnisse mit aktuellen Bedürfnissen korrespondiert haben und somit, mehr oder weniger unwillkürlich, als Projektionsfläche genutzt worden sein. Es scheint, als erfüllten die auch noch in hochmittelalterlichen Quellen bezeugten weiblichen Akteure ein Erwartungsschema, das offenbar in der männlich dominierten Gesellschaft stereotyp als existentiell relevant an die Frauenfiguren - projektiv - herangetragen und von diesen traditionell erfüllt wird: Von *Runenstein*-Zeugnissen der Wikingerzeit über die *Fornaldarsagas* und bis zu den *Isländersagas* im Hochmittelalter werden Frauen als Garantinnen der

---

<sup>1</sup> S. o., Kapitel IV, 2.

<sup>2</sup> S. o., bes. Kapitel III, 4a-4d, und wieder Kapitel IV, 2.

<sup>3</sup> S. o., Kapitel I, 2, und Kapitel V, 2-3.

männlichen Linien präsentiert, die nach der Erfüllung ihrer Aufgaben regelmäßig in eine weniger prononcierte soziale Rolle zurücktreten oder zurückgeführt werden.

-> Eine Kontrastperspektive: Die Frau in der *Sturlunga saga* und in der *Grágás*

Die in dieser Arbeit herangezogenen altisländischen Gattungen (*Íslendingasögur*, *Fornaldarsögur*, *Mythos-Paraphrasen in Heldenliedern* und in *Snorris Edda*, usw.) bilden jeweils einen charakteristischen Ausschnitt aus dem Spektrum der weiblichen Rollen ab,<sup>1</sup> der im Folgenden unter bestimmten, in den 'Binnenüberschriften' genannten Fragestellungen diskutiert wird.

Die Sammlung der zeitgenössischen Sagas, *Sturlunga saga*, die an der Stelle - neben der als etwa zeitgleich anzusehenden Sammlung der Rechtstexte, der *Grágás* - gewissermaßen als Kontrastmodell gelten darf,<sup>2</sup> kennt (wie auch in kontinentaler Sicht fast zu erwarten) die in der Regel eher passive Rolle der Frau, die bestenfalls am Rande der gesellschaftlichen Öffentlichkeit agiert: Ihr wird in den *Samtíðarsögur* (kompiliert um bzw. zum Teil auch vor 1300) die von der Geschichte Islands zwischen 1117-1264 berichten, eine sekundäre und marginale Stellung in der isländischen Wirklichkeit der Zeit zugeordnet.<sup>3</sup> Die Rechtstexte scheinen dies im Prinzip zunächst zu bekräftigen. Sie können insofern ebenfalls auf diesen Zeitraum bezogen werden,<sup>4</sup> als sie im Winter 1117/ 1118 erstmals und danach weiter bearbeitet und niedergeschrieben wurden; sie sind heute (wenn man von der Zeit vor 1262/1264 spricht) als *Codex Regius* der *Grágás*, entstanden um 1260, überliefert. Und doch sieht die *Grágás*, anders als die *Sturlunga saga*, in bestimmten Konstellationen ausdrücklich den vorübergehenden 'Geschlechterrollentransfer' der Frau vor.<sup>5</sup> Die *Grágás*, die abstrakte Regelungs- und Ausgleichsprinzipien darlegt (also kaum ein etwaiges Modell der Weltdeutung entwickelt), stellt keinen Fall ausdrücklich vor, in dem gesetzlich vorgesehene Männer existierten, aber völlig passiv bleiben sollten, während die Frau - etwa als per *hvöt* eine Rache fordernde Instanz - aktiv eingriffe, wie dagegen regelmäßig die *Isländersagas* berichten. Einige Erzählungen der *Sturlunga saga* allerdings kennen in wenigen Ausnahmefällen die weibliche Funktion als *Rachereizerin*.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> S. o., bes. Kapitel IV, 2.

<sup>2</sup> Vgl. zur *Sturlunga saga* bes. Kapitel I, 1 (und vgl. Kapitel III, 4a).

<sup>3</sup> Vgl. etwa M. Clunies Ross a. a. O., 1992, S. 108 f.; vgl. J. M. Jochens a. a. O., 1989, S. 118 ff.

<sup>4</sup> S. o., Kapitel I, 1.

<sup>5</sup> S. o., Kapitel III, 4a-4d. Zur Vergegenwärtigung: Zu diesem Rollentransfer kommt es, wenn die von Rechts wegen relevanten männlichen Verwandten der Frau nicht existieren oder nicht mehr leben. Die Frau, beispielsweise die unverheiratete älteste Tochter eines Verstorbenen ohne Söhne, soll dann laut der *Grágás* diese Stellung (mithin die Rolle als 'functional male') einnehmen. Sie tritt aber dann, wenn sie z. B. - eventuell wieder - geheiratet oder - etwa nach dem Tod ihres Ehemannes - einen Sohn geboren und dieser das mündige Alter erreicht hat, aus dieser Position und der gesellschaftlichen Öffentlichkeit zurück.

<sup>6</sup> Vgl. J. M. Jochens a. a. O., 1989, S. 118 ff.: Steinvör Sighvatsdóttir zwingt ihren Ehemann Hálfðan, ihren Bruder Þórðr kakali in seiner Forderung nach Rache zu unterstützen; sie droht Hálfðan andernfalls mit Trennung und damit, selbst zu den Waffen zu greifen; Halldóra Tumadóttir provoziert ihren Ehemann zur Rache für ihren Bruder; umgekehrt versucht eine nicht namentlich genannte Frau, ihren rasend wütenden Ehemann zu beruhigen, doch sie wird zurechtgewiesen, daß ihre Meinung nicht gefragt sei.

Es läßt sich jedoch auch anhand der Rechtstexte der Mechanismus der weiblichen Racheprovokation durchaus erschließen, wenn er auch nicht explizit repräsentiert ist:<sup>1</sup> Die in der *Grágás* unter bestimmten Umständen vorgesehenen sozialen Aufgaben der Frau als *funktioneller Mann* sind in gewisser Hinsicht denen der tatkräftigen Protagonistinnen der *Isländersagas* ähnlich. Der weibliche Geschlechterrollentausch ist beispielsweise in den Sequenzen des *baugatal* und *arfa þátrr* vorgesehen, wenn Männer in den entscheidenden verwandtschaftlichen Positionen nicht vorhanden sind, und in den *Isländersagas* erfüllt die Frau in bestimmten Situationen stellvertretend die männliche soziale Rolle - und zwar gegenüber den rechtlichen Bestimmungen in geradezu potenziertes Weise.<sup>2</sup>

-> Das Schildmädchen Hervör Angantýrsdóttir als Garantin der patrilinearen Kontinuität und des gesellschaftlichen Ansehens

Verglichen mit den Gesetzesvorschriften zeigt sich im *maiden warrior*-Typus der *Fornaldarsagas* eine auffallend potenzierte aktive Rolle der Frau - als Kriegerin.<sup>3</sup> In diesem Genre tritt vornehmlich die mit männlichen Charakteristika ausgestattete, unverheiratete und ungebundene junge Frau auf, die ohne Ehemann, ohne Söhne und häufig auch ohne weitere nahe männliche Verwandte ist.<sup>4</sup> Die Akteurin Hervör in der *Hervarar saga ok Heiðreks konungs* etwa wird nach dem Tode ihres Vaters Angantýr als einziger - weiblicher - Nachkomme geboren und wächst bei ihrem Pflegevater (dem Muttervater) wie ein Junge auf, d. h. gemäß den für Jungen und ihre Erziehung geltenden sozialen Normen. Danach kann Hervör als "surrogate son" die Kontinuität ihrer Patriline sichern:<sup>5</sup> Unter dem männlichen Namen Heruadr/ Hervarör (in der Handschrift R/ H) und ausgestattet mit den Waffen und der Kleidung eines Mannes reist sie zur Insel Sámsey,<sup>6</sup> wo ihr Vater gemeinsam mit seinen Brüdern erschlagen worden war. Sie erweckt Angantýr im Grabhügel, tritt den außerdem erwachten furchterregenden Kriegern entgegen und erringt vom Vater nach einem Streitgespräch, also nach einer Form der Bewährungsprobe, das 'Familienschwert' *Týrfingr*. Im Grabhügel beweist die Schildjungfrau demnach ihre Kompetenz, indem sie die Position 'zwischen den Welten' gleichsam aushält. Sie erweist sich als fähig, dem Vater das Erbschwert abzugewinnen, obwohl - oder vielleicht umgekehrt, gerade weil - der Vater sie warnt, "*mey ueít ek angua / firi molld ofan, / at hior þann þorí / i hönd bera*".<sup>7</sup>

<sup>1</sup> S. o., Kapitel III, 4a-4d.

<sup>2</sup> S. o., bes. Kapitel III, 4d.

<sup>3</sup> S. o., Kapitel IV, 2.

<sup>4</sup> S. o., Kapitel III, 4a.

<sup>5</sup> Vgl. C. J. Clover a. a. O., 1986a, S. 38 ff.

<sup>6</sup> Vgl. *Heiðreks saga. Hervarar saga ok Heiðreks konungs*, a. a. O., S. 17; vgl. *Die Hervarar Saga*, hg. v. E. Matthias Reifegerste. Eine kommentierte Übersetzung und Untersuchung zur Herkunft und Integration ihrer Überlieferungsschichten, Leverkusen 1989, hier S. 35.

<sup>7</sup> *Heiðreks saga. Hervarar saga ok Heiðreks konungs*, a. a. O., Str. 35.10-13 (Hs. R), S. 29 (hier und im weiteren in gewissermaßen normalisierter Schreibweise wiedergegeben); vgl. *Die Hervarar saga* a. a. O., Str. 35 (Hs. R), S. 44: "Kein Mädchen weiß ich / Über der Erde, / Das dieses Schwert wagte / In der Hand zu tragen".



Zugleich schwingt aber sicherlich auch die grundlegende Vorstellung mit, daß die Potenzen der Vorfahren in den Nachkommen angelegt sind, und so wächst schließlich dem hier *weiblichen* Clanmitglied die Aufgabe zu, die existentielle Gefährdung ihrer Patrilineage abzuwenden, d. h. deren genealogische Krise zu überwinden und das patrilineare System wieder zu stabilisieren. Die soziale Rationalität der weiblichen Schwertforderung erschöpft sich damit, wie ich meine, nicht allein darin, daß Hervör als rechtmäßige Erbin anerkannt werden will.<sup>1</sup> Vielmehr scheint dieser Anspruch ein Mittel zum Zweck zu sein. Denn nur als Erbin ihres Vaters Angantýr kann die junge Frau neben der ökonomischen Kontinuität des Clans zugleich dessen angestammte Ehre und Existenz sichern. Würde der Vater seine Tochter als das einzige Kind nicht als rechtmäßige Erbin einsetzen,<sup>2</sup> bedeutete das einen Normbruch, der die Auslöschung dieser Patriline nach sich zöge, wo es doch gerade um deren Erhalt geht. Darauf zielt Hervör wohl auch, wenn sie sich gegenüber dem von Angantýr heraufbeschworenen Zukunftsbild, nach dem ihrem noch ungezeugten Sohn in Zukunft zahlreiche Schlachten drohten, wenn sie ihre Strategie weiter verfolgte, unbeeindruckt zeigt; "*lítt ræki ek þat, / lofpunga uinr, / huat synir ... / ...*" (soweit der Text der Handschrift R, laut Jón Helgason fehlt an dieser Stelle möglicherweise ein Blatt)<sup>3</sup>; die Handschrift H beinhaltet diese Zeilen: "*Lítt hræðumz þat, / lofðunga niðr, / hvé synir mínir / síðan deila*".<sup>4</sup> Hier bezieht sich Hervör als Tochter nach meiner Interpretation eindeutig auf die Interessen ihrer Patriline, deren Fortbestand es in erster Linie zu gewährleisten gilt, und zwar ungeachtet der persönlichen, individuellen Schicksale einzelner Angehöriger. Hervör erfüllt also die männliche soziale Rolle als 'surrogate son'/'surrogate male'. Indem sie die Namen der Vaterbrüder nennt, beschwört sie deren Anwesenheit herauf und reiht sich selbst in die Linie ihrer männlichen Vorfahren ein. Allein Hervör als einziger verbleibender Nachkomme kann letztlich die ethische, ökonomische und genealogische Kontinuität in der akuten Krise gewährleisten, da sie die einzige Repräsentantin der Generation ist, die *nach* Angantýr existiert und *vor* seinen - künftigen - Enkelkindern.<sup>5</sup>

Der Rollentransfer Hervörs - von der weiblichen zur männlichen sozialen Rolle - wird im weiteren zurückgenommen: Nachdem Hervör zeitweilig in einer männlichen Genderrolle agiert und die entsprechenden Aufgaben bewältigt hat, beendet sie ihr Dasein als Schildmädchen und fertigt nun Handarbeiten an.<sup>6</sup> Sie

<sup>1</sup> Vgl. C. J. Clover a. a. O. 1986a, S. 39 f.

<sup>2</sup> Vgl. *Heiðreks saga. Hervarar saga ok Heiðreks konungs*, a. a. O., Str. 29. 11-13 (Hs. R), S. 25; vgl. *Die Hervarar saga* a. a. O., Str. 29.6-8, S. 41.

<sup>3</sup> *Heiðreks saga. Hervarar saga ok Heiðreks konungs*, a. a. O., Str. 40. 9-12 (Hs. R), S. 32.

<sup>4</sup> *Heiðreks saga. Hervarar saga ok Heiðreks konungs*, a. a. O., Str. 27.18-21 (Hs. H), S. 32; vgl. *Die Hervarar saga* a. a. O., Str. 40.5-8, S. 45: "Wenig kümmert mich, / Abkömmling von Prinzen, / Wie meine Söhne / Sich später streiten".

<sup>5</sup> Vgl. ebenfalls C. J. Clover a. a. O., 1986a, S. 39 f.: "Indeed she is between worlds: as the genetic conduit between the dead father and the unborn son, she bridges the worlds of male and female, living and dead, past and future".

<sup>6</sup> Vgl. *Heiðreks saga. Hervarar saga ok Heiðreks konungs*, a. a. O., S. 114: "*H(eruo) kom sier til vikinga og var i hernadi vm hrid, enn er henni leiddist su vera, for hun thil Biartmars iallz og settist til handyrdanamz. For nu mikil fregn af fridleik hennar*"; vgl. *Die Hervarar saga* a. a. O., S. 48 ff.: "Hervör begab sich zu Wikingern und war einige Zeit auf Kriegsfahrt, und als sie dessen leid wurde, ging sie zu Jarl Bjartmar und begann mit Handarbeiten. Nun ging große Kunde von ihrer Schönheit aus".

wendet sich also der Beschäftigung zu,<sup>1</sup> die in stilisierten hochmittelalterlichen Erzählkontexten im allgemeinen als für Aristokratinnen typisch dargestellt wird. Der Entschluß, sich aus der Sphäre des Kampfes zurückzuziehen, wird von Hervör eigenverantwortlich und selbstbestimmt gefaßt und im Text damit erklärt, daß Hervör das Interesse am kriegerischen Leben verloren hat. Der anscheinend abrupte Umschwung allerdings wird in der Erzählung ebenso wenig näher problematisiert wie ihre Verheiratung wenig später, der sie ohne Zögern zustimmt. Nach der 'Korrektur' der sozialen Rolle hat Hervör also die weibliche Geschlechterrolle inne, die wiederum insofern vollständig erfüllt wird, als die Frau reproduktiv ist und einen Sohn hervorbringt. Die junge Ehefrau wird Mutter und gibt später das Erbschwert ihrer Patrilineage, *Týrfingr*, an Heiðrekr weiter, ihren jüngsten Sohn. Die Übergabe des Schwertes an ihren Sohn ist die letzte Aktivität Hervörs, von der die Saga berichtet.

Mit ihrer Verheiratung wird die Frau, wie dieses Beispiel verdeutlicht, erzählerisch sukzessive in die Passivität geführt. Dabei stellt die Verheiratung, und damit verbunden die Hinwendung zur weiblichen 'Reproduktionsrolle', ein soziales Korrektiv dar: Die junge und bislang ungebundene Frau wird - auch hier wieder, sobald ein adäquater Mann vorhanden ist - ihrer aktiven verantwortlichen Rolle in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit enthoben.<sup>2</sup> Sie figuriert also, anders formuliert, so lange als Variable, bis die von ihr gleichsam freigehaltene Position männlicherseits wieder besetzt werden kann. Erst dann nimmt die Frau die Rolle als Reproduktionsinstanz ein, wobei sie auch dabei (mehr oder minder direkt) eine wichtige gesellschaftliche Aufgabe hat. Das illustriert noch einmal die umgekehrte Perspektive: Verbliebe die Frau konsequent in der Rolle als nicht Verheiratete und nicht Reproduzierende, bedeutete dies ihre 'gesellschaftliche Dysfunktionalität' und damit den Bruch mit der stereotyp der Frau auch - im Ganzen vielleicht vor allem - zugewiesenen sozialen Funktion, d. h. der Produktion von Nachkommen, durch die das Fortbestehen der Gesellschaft gewährleistet wird. Es heißt hier *auch*, weil neben der weiblichen Kompetenz als reproduktive Instanz bei Bedarf ebenfalls die Frau als zeitweilige Stellvertreterin der Männer eintritt, die im Normalfall die Gesellschaft stabilisieren.

Damit zeichnet sich ab, daß der 'Geschlechterrollentausch' der Frau in den *Fornaldarsagas* zwar grundsätzlich im Bereich der Fiktion angesiedelt wird und durchaus gattungsspezifische phantastische Überzeichnungen beinhaltet.<sup>3</sup> Zugleich aber weist dieses Erzählmuster (ähnlich wie die *Isländersagas*, wenn auch im einzelnen anders ausgeführt) eine soziale Rationalität auf, die entschlüsselt werden kann. Dabei läßt sich das skizzierte Schema als eine Variante der sich in männlich bestimmten Gesellschaften regelmäßig abzeichnenden Projektionen beschreiben, die sich auf das Weibliche richten; in solchen Kontexten bestimmen ganz entscheidend die stereotyp wiederkehrenden und so sukzessive generalisierten männlichen

<sup>1</sup> Vgl. C. J. Clover a. a. O., 1986a, S. 37.

<sup>2</sup> S. o., Kapitel III, 4a-4d, sowie Kapitel IV, 2.

<sup>3</sup> S. o., Kapitel I, 1, zur Gattung *Fornaldarsögur*.

Zuschreibungen die Weiblichkeitstypik.<sup>1</sup> Als ein wesentlicher Aspekt für diese Zuschreibungen wird typischerweise die weibliche Physiologie, mithin die Fähigkeit der Frau, zu gebären, aufgegriffen und als Ausgangspunkt für Stilisierungen bzw. Ideologisierungen genutzt.<sup>2</sup>

Im Blick auf das sich in der altisländischen Überlieferung manifestierende weibliche Rollenmodell sollte die heutige Perspektive nicht zwangsläufig in eine gesellschaftliche Kritik an den erzählerischen Implikationen einmünden, denen - nicht alleine am Beispiel der *Fornaldarsögur* - vielfach der Charakter einer (relativ) authentischen sozialen Funktion der Frau zugeschrieben wird. Mit dieser 'modernen' Sichtweise würde der Zugang zur historischen Bedeutung des Erzählten zwangsläufig versperrt. In der altnordischen Überlieferung dürfte der Modus der Darstellungen von (in soziologischer Hinsicht) weiterreichenden, anderen Motivationen bestimmt sein, als beispielsweise J. M. Jochens - bezogen auf die *Isländersagas* - annimmt. Ihrzufolge gehe es in den Texten, gewissermaßen als (persönlicher) 'Selbstzweck' der (männlichen) Akteure, um die (letztlich individuelle) sexuelle Attraktion der Frau für den Mann.<sup>3</sup>

Mit dieser Deutung würde aber eine an sich und speziell für die diskutierten Quellen zutreffende Beobachtung, daß sozusagen persönliche Geschlechtlichkeit - meist allerdings höchstens latent - evoziert wird, bei der Kritik an männlichem Rollen- und Sexualverhalten stehenbleiben und an dieser Stelle in gewisser Weise in die 'Falle' zeitgenössischer Bewertungen geraten. Dies würde daran vorbeisehen, daß Signale, die auf Sexualität im engeren Sinne hindeuten würden, keine Rolle spielen. Sie würde dann auch nicht erkennen können, daß mit der zu erkennenden, eher indirekten Form von Geschlechtlichkeit vielmehr im wesentlichen die gesellschaftliche Reproduktion evoziert wird. So empfiehlt sich statt dessen nach meinem Dafürhalten, die Darstellungen in den norrönen Zeugnissen zunächst, soweit dies möglich ist, ohne unmittelbare Wertung aus einem aktuellen Bewußtsein heraus kritisch zur Kenntnis zu nehmen und zu konstatieren, daß weiblicher Reproduktionskompetenz offenbar der Charakter einer weiblichen sozialen Funktion und Status-Voraussetzung zugeschrieben wird. Dabei bildet das in den *Isländersagas* präsentierte Muster offenkundig gerade nicht eindeutig patriarchale Strukturen mit klarem Machtgefälle ab - was gerade auch für die Geschlechterrelation zutrifft -, denn die Frauenfiguren werden typischerweise bei ihrem Rollenwechsel von männlicher Seite unterstützt. Das engagierte weibliche Verhalten gilt offenbar als notwendig und wird akzeptiert, um die Stabilität und Ordnung des Sozialsystems zu erhalten. Die *Bedeutung* und *Aussage* für die soziale Realität des isländischen 13. und 14. Jahrhunderts, die hinter diesem Modell, hinter dieser sich auf literarischer Ebene manifestierenden Projektionsstufe stehen, gilt es noch abzuleiten.

<sup>1</sup> S. o., Kapitel III, 3, Exkurs, zu den Mechanismen der Generalisierung und Mythisierung, bezogen auf die sozialen Rollen von Frau und Mann; vgl. Kapitel VI, 2 und VII, zu meinen Ergebnissen im Blick auf das Weibliche (und das Männliche) in den *Isländersagas*.

<sup>2</sup> S. o., Kapitel III, 3, Exkurs, sowie Kapitel III, 6 und Exkurs.

<sup>3</sup> Vgl. J. M. Jochens a. a. O., 1991b, S. 7; zu meiner davon abweichenden Argumentation zum Thema Sexualität in den *Isländersagas*, die demnach kein 'individueller Selbstzweck' ist, sondern 'soziale Institution', vgl. Kapitel V, 2c und insbes. Kapitel V, 3.

-> Die *Rächerin* Guðrún Ósvífrsdóttir als Garantin der Ehre ihrer Lineage in einer *Isländersaga*

Nicht nur verglichen mit der *Sturlunga saga* und der *Grágás*, sondern auch mit der Weiblichkeitstypik der *Fornaldarsagas* weisen die *Isländersagas* eine in der genannten Reihenfolge der Genres 'potenzierte' aktive Rolle der Frau auf: In den *Isländersagas* besitzen die Frauenfiguren stereotyp weitreichenden sozialen Einfluß, der sich (auch und insbesondere hier) häufig im Schema des Geschlechterrollentauschs der Frau artikuliert. Die Korrektur, d. h. das Wiedereintreten in die eher passive weibliche soziale Rolle, findet aber gerade in den *Isländersagas* nicht generell statt - und nicht immer eindeutig, wie das Beispiel der Guðrún Ósvífrsdóttir zeigt:<sup>1</sup>

Guðrún Ósvífrsdóttir praktiziert eine Variante des temporären weiblichen Genderrollentransfers und dabei eine für die *Isländersagas* typische Spielart des Musters: Sie wächst, als mehrfache Mutter, sukzessive in die Bereiche der männlichen sozialen Rolle hinein. Sie verwirklicht maskuline Werte und erfüllt dabei nicht nur Aufgaben, die zur männlichen Genderrolle gehören; auch die weibliche Geschlechterrolle wird von ihr bestätigt. Guðrún bringt zum einen Kinder zur Welt, erzieht sie und fungiert so als *Genetrix*; zum anderen initiiert sie mehrfach das Aufleben der in der *Laxdoða saga* zentralen Fehde und repräsentiert damit den Typus der *Rächerin*. Guðrún Ósvífrsdóttir ist also als Instanz der Rache ebenso präsent wie als Instanz der Reproduktion und Sozialisation. Ihr Status als Mutter mehrerer Söhne beeinflusst ihre Forderungen augenscheinlich nicht in der Weise, daß sie sich etwa zurückhaltend zeigte, um das Leben bzw. die Unversehrtheit ihrer Söhne nicht zu gefährden. Die Überlegung, daß ihre Söhne, ihr Ehemann und im Extremfall all ihre männlichen Verwandten bei der Racheaktion leicht umkommen könnten, scheint für Guðrún keine Rolle zu spielen, und damit auch nicht die Erwägung, daß sie mit ihrer konsequenten Provokation zur fortwährenden Fehde ihr eigenes Geschlecht auslöschen und überdies ein sie unmittelbar betreffendes Versorgungsproblem bewirken könnte.

Die einflußreiche Guðrún Ósvífrsdóttir verfügt bis ins Alter und im Laufe ihres Lebens in wachsendem Maße selbst über Gehöft, Land und Vermögen. Guðrún wird dargestellt als eine mächtige Frau, die über ihre Wohnorte selbst entscheidet und ihre sozialen Strategien, seien es Wohnsitztausch oder Heiratspläne, mit ihrem 'politischen' Allianzpartner Snorri goði koordiniert, der zu den gesellschaftlich wichtigsten Männern der (erzählten) Zeit gehört. Richtungsweisend ist dabei, daß diese Frau offenbar durchaus auf einer Stufe mit diesem angesehenen Goden steht, wenn es um Entscheidungen aller Art geht.

In höherem Alter schließlich nimmt Guðrún die Position als die erste Einsiedlerin Islands ein, wobei bei der Erwähnung dieses Lebensabschnittes ihre aktive Zeit, in der sie als *Genetrix*, *Rächerin*, 'surrogate male' und Strategin fungierte, in der Saga - aus dieser neuen Situation heraus - nicht näher kommentiert oder gar problematisiert wird. Sollte Guðrún somit eine zwar

<sup>1</sup> Vgl. J. Jesch a. a. O., bes. S. 193 ff. (zu Guðrún und der *Laxdoða saga*).

weiterhin exponierte, aber nun in engerem Sinne *weibliche* soziale Rolle zuwachsen, in der sie ihrer bisherigen sozio-politischen Funktion im männlichen Zirkel enthoben, auf die Passivität verwiesen und aus dem Gemeinweisen gleichsam ausgegliedert wird? Eine solche Aussage könnte man im Blick auf die (teils bezeugten, teils erschließbaren) Strukturen des 13. Jahrhunderts, in dem die Saga entsteht, erwarten - und doch scheinen diese Vorstellungen hier eher nicht zu dominieren. Denn Guðrún wird im Schlußteil der *Laxdœla saga* keineswegs gleichsam domestiziert, wie die 'völva-Episode' nahelegen könnte,<sup>1</sup> in der anscheinend die heidnische und die christliche Zeit mit ihren Implikationen evoziert und gegenübergestellt werden. Meines Erachtens ist Guðrúns Klausnerschaft<sup>2</sup> schließlich nur insofern ein christlicher Zug, als sich damit, mit dem Fortschreiten der erzählten Zeit, die christliche Zeit der Saga ausdrücklich historisch manifestiert. Über weiterreichende geistesgeschichtliche Implikationen im Zusammenhang damit zu sprechen, erscheint müßig. Die Aufnahme solcher im Hochmittelalter entweder 'modischer' oder realistischer Aspekte bedeutet keineswegs notwendigerweise zugleich die Übernahme des entsprechenden komplexen Ideologiegehaltes in die Saga, und ebenso wenig bedeutet sie notwendig und gewissermaßen automatisch die Wiedergabe christlicher Denkweisen und Entwürfe in der Sagaliteratur.

Wahrscheinlicher dürfte meiner Ansicht nach sein, daß ein 'archaisches Substrat' der Sagatypik bei aller christlicher Firnis fortgeschrieben wird, auch wenn biographische Elemente auf das Christentum verweisen. So artikuliert sich mit der aktiven, bei Bedarf auch als 'surrogate male' agierenden Guðrún ein als 'archaisches' zu beschreibendes soziales Prinzip, wie es in segmentären Gesellschaften anzutreffen ist. Dieses nach meiner Ansicht auf struktureller Ebene in den Sagas verankerte Prinzip drückt sich in der bis zuletzt exponierten Rolle Guðrúns aus, die noch und gerade im Seniorenalter über den Handlungsspielraum verfügt, die Errichtung eines (um es bewußt allgemein zu formulieren) 'Heiligtums' zu veranlassen und dieses demonstrativ als 'politisches' Instrument einsetzen zu können.

Die Figur Guðrún weist demnach offenbar auf einen älteren Typus zurück. Dabei reflektiert die Protagonistin aber keineswegs ein Exempel für eine synkretistische Artikulationsform des Weiblichen. Die Frauenfiguren der *Isländersagas* entstehen wohl überhaupt niemals aus einer einfachen Verschmelzung vorchristlicher und christlicher Züge. Die *Laxdœla saga* beispielsweise repräsentiert, wie ich angedeutet habe, eine - hier wahrscheinlich aus den Jahren um 1250 stammende und für uns 'letzte' - Interpretation eines weit älteren Strukturmodells. Die für das isländische Hochmittelalter so zentrale und (vor allem sozialpsychologisch gedacht und dabei in mehrfachem, auf verschiedene gesellschaftliche Gruppen bezogenem Sinne) nachgerade existentielle Idee kultureller Kontinuität artikuliert sich in den *Íslendingasögur* nicht dadurch, daß die überlieferten Traditionen mit christlichen Elementen und Entwürfen nachträglich überlagert oder verschmolzen worden

<sup>1</sup> Vgl. *Laxdœla saga* a. a. O., Kap. 76, S. 223 f.; vgl. *Die Geschichte von den Leuten aus dem Lachswassertal* a. a. O., Kap. 76, S. 227 f.

<sup>2</sup> Vgl. *Laxdœla saga* a. a. O., Kap. 78, S. 228; vgl. *Die Geschichte von den Leuten aus dem Lachswassertal* a. a. O., Kap. 78, S. 230 f.

wären.<sup>1</sup> Die *Isländersagas* evozieren die Authentizität und Traditionalität der isländischen Kultur vielmehr, indem mit dem Fortschreiten der Erzählungen in die christliche Zeit entsprechende christliche Züge (die je nach Saga im Erzählverlauf mehr oder minder indirekt angekündigt werden) sogleich manifest werden, wie es in der geschichtlichen Realität im Prinzip sicherlich auch war.

Im Hinblick auf die Figur Guðrún ergibt sich insgesamt, aus der wahrscheinlichen Historizität des skizzierten Weiblichkeitsmusters innerhalb des typischen (wohl als segmentär zu identifizierenden) Sozialkontextes, daß dieses traditionsreiche Strukturmodell mit seinen Konnotationen noch im 13. und 14. Jahrhundert von Interesse gewesen sein und, nach Aussage der Sagas, in gewisser Weise als vorbildlich gegolten haben muß. Konkret heißt das, daß die Protagonistin Guðrún - die sich in jüngeren Jahren als reproduzierende und sozialisierende *Genetrix* und konsequente *Beraterin* und *Rächerin* und danach als soziopolitische *Strategin* bewährt hat - offensichtlich einem auch noch zur Erzählzeit der Sagas bestehenden Erwartungsschema gerecht wird, das gerade nicht originär einem christlichem Bewußtseins- und Erwartungshorizont erwachsen sein dürfte: Denn in den *Isländersagas* erfüllt aktiv *die Frau* in der (in ihren Sozialstrukturen und Werten) *männlichen* Domäne kollektiv unterstützte Aufgaben - was gemessen am de facto christlichen isländischen Hochmittelalter überraschen muß.<sup>2</sup> In den Sagas greifen Frauen wie Guðrún in der Krise in soziale Prozesse ein. Sie agieren als *Rachereizerin* und, falls erforderlich, auch als tatkräftige *Rächerin* zugunsten der Ehre ihrer Lineage - die aber in der Regel niemals das Tabu verletzt, daß eine Frau nicht töten darf.<sup>3</sup> Hierbei werden auch Einbußen wie die Erschlagung männlicher Verwandter nicht gescheut. So handelt auch die *reproduktive* Guðrún als *Rächerin* in letzter Konsequenz für die Erhaltung der Regularien der männlich dominierten, patrilinearen - d. h. (allgemeiner formuliert) der segmentären, also nicht christlich bestimmten - Gesellschaft, welche die *Isländersagas* darstellen, und zu deren Schutz.

-> Ein Ausnahmefall? Hallgerðr Höskuldsdóttir

Eine von diesem typologischen Muster der *Isländersagas* in der Tendenz abweichende Figur stellt Hallgerðr Höskuldsdóttir in der *Njáls saga* dar:<sup>4</sup>

Auch Hallgerðr provoziert ganz unmittelbar eine Reihe von Auseinandersetzungen in der *Njáls saga*. Die zentrale Fehde der Saga entwickelt sich als Konsequenz des Streites zwischen Hallgerðr und Bergþóra Skarpheðinsdóttir, wobei sich die Forderungen und Maßnahmen der Rache immer weiter verschärfen. Anders als Guðrún in der *Laxdœla saga* verblaßt aber Hallgerðr zuletzt in der Erzählung mehr und mehr, wobei sie in den wenigen Fällen, in denen sie später noch

<sup>1</sup> S. o., Kapitel I, 4.

<sup>2</sup> Vgl. insbes. Kapitel VII.

<sup>3</sup> S. o., Kapitel V, 3, zu Freydís in der *Groenlendinga saga*.

<sup>4</sup> S. o., Kapitel V, 2, Exkurs und 2b; vgl. ferner George Clark: Hallgerðr Höskuldsdóttir: Her domestic economy and the realization of her mixed moral nature. In: Níunda Alþjóðlega Fornsagnaþingið. The Ninth International Saga Conference. Samtíðarsögur. The contemporary sagas. Preprints. Authors A-J, Akureyri 31.7.-6.8.1994, S. 174-187.

auftritt, eine in gesellschaftlicher Hinsicht sehr problematische Rolle spielt und von den im Vordergrund bleibenden Protagonisten ausdrücklich kritisiert wird:<sup>1</sup> Hallgerðr tritt nach der Erschlagung ihres Ehemannes Gunnarr als Frau, die männliches soziales Handeln geradezu manipuliert, zunächst zurück. Sie zieht um zu ihrem Schwiegersohn Þráinn Sigfússon nach Grjótá.<sup>2</sup> Es wird zugleich sehr deutlich, daß Hallgerðr zuvor *nicht* mit der Unterstützung des sozialen Umfeldes in der sagatypischen, positiv sanktionierten weiblichen Funktion als *Rachereizerin* handelte. Beim 'letzten Kampf' Gunnarrs wird ihr Verhalten gegenüber Gunnarr von ihrer (modern gesprochen) 'Schwiegermutter' Rannveig angeprangert, und auch von der Öffentlichkeit.<sup>3</sup> Anschließend zeigt sich Hallgerðr in wachsendem Maße als gesellschaftlich unverträglicher Charakter. So läßt sie sich auf dem Hof Grjótá mit dem geächteten Hrappr ein und kollaboriert mit diesem illoyalen Mann.<sup>4</sup> Diese Kooperation stellt an sich bereits, orientiert an der Einstellung integerer Mitglieder des Saga-Sozialsystems, ein Normproblem dar. Bereits hier wird der Rahmen dessen, was zu vertreten ist, deutlich gesprengt. Hallgerðrs extremes Verhalten und ihre Tabubrüche gipfeln schließlich in der unangemessen drastischen Provokation der Njálssöhne,<sup>5</sup> und danach wird die bis dahin durchaus zentrale Frauenfigur aus der Erzählung herausgenommen, sie wird nicht mehr erwähnt.<sup>6</sup>

Meiner Meinung nach weisen die Akteurinnen Hallgerðr und Guðrún gleichermaßen auf das Muster, nach dem die aktive soziale Rolle der Frau nach der weiblichen Initiative einer Korrektur unterworfen wird. Die Parallelen bestehen dabei ungeachtet der Unterschiede in der Motivierung und Zeichnung der Frauenfiguren, die dennoch strukturell zu vergleichen sind. Die detaillierte Betrachtung speziell der Akteurin Hallgerðr als eines Ausnahmefalles, die mit Guðrún kontrastiert wird, vermag diese Auffassung zu bekräftigen:

Die Einführung Hallgerðrs in der *Njáls saga* setzt bei der Erwähnung der Schönheit des Mädchens an. Ihre Besonderheit wird anhand ihres wundervollen Haares sinnfällig.<sup>7</sup> Diese Hervorhebung deutet bereits an einem frühen Punkt der Erzählung auf kommende Probleme hin.

<sup>1</sup> Vgl. *Brennu-Njáls saga* a. a. O., Kap. 77, S. 189; vgl. *Die Geschichte vom weisen Njal* a. a. O., Kap. 77, S. 169.

<sup>2</sup> Vgl. *Brennu-Njáls saga* a. a. O., Kap. 78, S. 192; vgl. *Die Geschichte vom weisen Njal* a. a. O., Kap. 78, S. 170; Þráinn Sigfússon ist mit Þorgerðr Glúmsdóttir, einer Tochter Hallgerðrs, verheiratet, vgl. *Brennu-Njáls saga* a. a. O., Kap. 34, S. 88 ff.

<sup>3</sup> Vgl. *Brennu-Njáls saga* a. a. O., Kap. 77, S. 186 ff.; vgl. *Die Geschichte vom weisen Njal* a. a. O., Kap. 77, S. 167 ff.; Hallgerðr verweigert Gunnarr bekanntlich aus persönlichen Gründen eine Strähne ihres Haares, die er als Bogensehne benutzen wollte. Ohne diese Unterstützung büßt er die Chance ein, sich in seinem 'letzten Kampf' *länger* zu behaupten (nicht zu überleben, denn nicht darum geht es in der Situation, sondern um den 'guten Nachruhm' des Kämpfers).

<sup>4</sup> Vgl. *Brennu-Njáls saga* a. a. O., Kap. 88, S. 220; vgl. *Die Geschichte vom weisen Njal* a. a. O., Kap. 88, S. 194.

<sup>5</sup> Vgl. *Brennu-Njáls saga* a. a. O., Kap. 91, S. 228 f.; vgl. *Die Geschichte vom weisen Njal* a. a. O., Kap. 91, S. 200 f.

<sup>6</sup> Zuletzt genannt wird Hallgerðr, soweit ich sehe, in *Brennu-Njáls saga* a. a. O., Kap. 92, S. 229; vgl. *Die Geschichte vom weisen Njal* a. a. O., Kap. 92, S. 201.

<sup>7</sup> Vgl. *Brennu-Njáls saga* a. a. O., Kap. 1, S. 6 f.; vgl. *Die Geschichte vom weisen Njal* a. a. O., Kap. 1, S. 25 f.

Der Eindruck, daß sich Komplikationen entwickeln werden, entsteht nicht zuletzt vor dem Hintergrund einer zentralen Erkenntnis, die meine Untersuchung ergeben hat: Im Grundsatz kann eine Gesellschaft, wie sie im Saga-Sozialsystem entworfen wird, herausragende persönliche Charakteristika ebenso wie individuelle Handlungen und persönliche Interessen schwerlich integrieren. Das bedeutet, daß ein Gemeinwesen, welches (in den Sagas der Idee nach) auf einem *kollektiven* Normen- und Moralkodex basiert, in aller Regel das Verhalten seiner Mitglieder regulieren und deren Qualitäten in gewissem Rahmen nivellieren wird. Anstatt aber schon früh eine aus den skizzierten Gründen - in der sozialen Rationalität segmentärer Gesellschaften gedacht - wünschenswerte Angleichung anzustreben, äußert der Vater Höskuldr in Anwesenheit des Mädchens seine Bewunderung. Damit wird natürlich die Entwicklung der Tochter psychologisch in einer Weise beeinflusst, die zur Verschärfung der prekären Lage führt. Wie die Vorzeichen erwarten lassen, entwickelt Hallgerðr individuelle Eitelkeiten und (psychologisch gesprochen) eine narzißtische Persönlichkeit. Folglich handelt sie nicht aus kollektiven, sondern aus persönlichen Interessen. Das führt zu den bekannten zwischenmenschlichen Konflikten mit dramatischen gesellschaftlichen Konsequenzen: Die Ansprüche, die Hallgerðr und - anders, aber im Ergebnis ähnlich - Bergþóra stellen,<sup>1</sup> resultieren wohl vorwiegend aus den persönlichen Streitigkeiten und Eitelkeiten beider Frauen. Trotz aller Bemühungen insbesondere der Ehemänner eskaliert die Auseinandersetzung, was negative Folgen für die unmittelbar betroffenen Clans ebenso wie für das (zunächst vom Streit der Frauen gerade nicht betroffene) gesellschaftliche Ganze hat.

Hallgerðr handelt augenscheinlich aus ihrer individuellen Wahrnehmung heraus, aus gekränktem Stolz und verletzter Eitelkeit und dabei ohne Rücksicht auf ihre Verwandten, auf deren Sozialstatus und Besitzstand. Im Zuge dessen entwickelt die Frau eine in soziologischer Sicht sinnlose Destruktivität in einer Art von persönlichem, isoliertem Rachefeldzug. Sie wird damit - im Sinne des Ideals und Stereotyps der Sagas, die auf dem hier gleichsam als Kontrastmittel angewandten Modell segmentärer Gesellschaften basieren - ihrer vor allem anderen wesentlichen kollektiven Verantwortung, die sich nicht zuletzt aus ihrer sozialen Position ergibt, nicht gerecht.

Þjóstołfr, der Ziehvater von Hallgerðr Höskuldsdóttir und ein Angehöriger von Höskuldrs Haushalt, erfüllt die im Sagakontext ungewöhnliche Funktion eines 'Bodyguards' Hallgerðrs. Somit interessiert er hier als ein Kontrast, dessen Einsatz zudem die Tendenzen der Individualisierung weiter verstärkt: Þjóstołfr bietet der Frau seine Begleitung und die Sicherheit, daß ihre persönlichen Kränkungen gerächt werden. So tötet er etwa die beiden ersten Ehemänner der Hallgerðr, nachdem diese von dem jeweiligen Gatten geohrfeigt worden ist.<sup>2</sup> Auch Þjóstołfr operiert offenbar gerade nicht eindeutig innerhalb des in den *Isländersagas* relevanten 'archaischen' sozialen Musters, als dessen Bestandteil W. I. Miller die 'Þjóstołfr-Hallgerðr-Konstellation' beschreibt.<sup>3</sup> Nach meiner Interpretation zielen Þjóstołfrs wie Hallgerðrs Maßnahmen zu einem

<sup>1</sup> Vgl. auch J. Jesch a. a. O., 1991, bes. S. 185 ff.

<sup>2</sup> Vgl. W. I. Miller a. a. O., 1988, S. 764, zur Beurteilung der Figur Hallgerðr.

<sup>3</sup> Vgl. ebd., S. 764 f.



wesentlichen Teil - anders als im besten, d. h. im idealtypischen Fall der Sagas - auf persönliche Interessen.

Dagegen steht im segmentären Gemeinwesen nur die Person mit dem Kollektiv und seinem Normensystem in Einklang, die innerhalb der ihr zufallenden Statusrolle agiert.<sup>1</sup> Hallgerör aber unternimmt statt dessen eigenmächtige Aktionen der Rache und gewinnt, insbesondere nach ihrem Rückzug zum Schwiegersohn Þráinn, immer deutlicher boshafte Züge. Auf Grjótá verübt sie einige drastische Tabubrüche, bis sie sich durch ihre offene Aggression als sozial dysfunktional, als gesellschaftlich nicht mehr tragbar erweist. Sie 'funktioniert' in keiner Weise mehr im Sinne des Regelkodex, sondern setzt im Gegenteil die existentiellen Normen außer Kraft und stiftet mit ihren Schmähungen arglistig Unheil. Die Rachsucht und die Unverhältnismäßigkeit der Mittel der Frau, die in dieser Form und gemessen an der Rationalität für die Sagas atypisch sind, erscheinen nicht allein verantwortlich für den Tod mehrerer Männer und schließlich Gunnarrs, sondern auch für die nahezu vollständige Auslöschung des Clans um Njáll.

So bleibt die Existenz Hallgerörs als kollektiven Individuums im Netzwerk der sozialen Beziehungen ohne positive Konsequenzen. Sie tritt weder als *Genetrix* auf, die den Fortbestand des Gemeinwesens sicherte, noch als *Rächerin*, die die Gemeinschaft und deren Normen stützte (und zwar in der - gemessen an der stereotypen Darstellung der Sagas - zu erwartenden Weise). Somit erfüllt die Protagonistin die ihr im Saga-Sozialsystem zugeordnete Rolle nicht. Das zunächst potentiell als - zugunsten der Angehörigen und des Kollektivs - engagiert anmutende Verhalten Hallgerörs entwickelt sich zu einer schädigenden, eigennützigen Handlungsweise der Frau. Möglicherweise weckt ihre (kriegerische) Entschlossenheit anfangs die falsche Hoffnung, daß sich hier eine die Gesellschaft konstituierende *Rächerin* entwickeln könnte - auch wenn sie die charakteristischen Spielregeln der Sagas zuerst in problematischer Manier praktiziert. Doch die Erwartungen werden nicht nur nicht erfüllt, sondern geradezu konterkariert. Hallgerör bringt die Männer auf (vielfach aus offenbar egoistischen Motiven), so daß sie gegeneinander kämpfen und dabei umkommen. Sollte sich hier eine entfernte Ähnlichkeit mit der Hildr-Figur abzeichnen, die der Skalde Bragi in seiner *Ragnarsdrápa* bereits im 9. Jahrhundert problematisiert? (Die Thematik um Hildr wird gleich noch ausführlicher besprochen.) Was Hallgerör betrifft, so fällt sie auch als *Mutter* für die Belange der Gemeinschaft weg - was, gemessen an Bragis Darstellung, auch für Hildr gilt. Jene erfüllt die Rolle als gesellschaftlich konstitutive *Genetrix* nicht und wird damit in der Saga und für deren soziale Rationalität uninteressant.<sup>2</sup> Ganz entsprechend verschwindet die Figur dann letztlich ohne

<sup>1</sup> Vgl. Wörterbuch der Ethnologie a. a. O., 1987, S. 212-215 (Struktur, B. Ganzer), S. 213; hier wird die "Statusrolle" des (kollektiven) Individuums beschrieben: "(D)ie Gesamtheit der Merkmale des jeweiligen *Status* (Rechte und Pflichten) und der dazugehörigen *Rolle* (entsprechende Handlungs- und Verhaltensweisen) machen die *soziale Person* des Individuums aus. Doch ist das Individuum mit dieser sozialen Person nicht identisch ist, sondern kann mit ihr wie mit einer *Rolle* oder besser einem Repertoire von solchen 'umgehen'".

<sup>2</sup> Umgekehrt zeigt sich anhand der Witwe Hrefna Ásgeirsdóttir in der *Laxdæla saga*, daß eine Frau, die zwar ihre Funktion als *Genetrix* erfüllt, aber die Rolle als *Rächerin* nicht engagiert und umfassend verwirklichen kann, im Sagakontext ebenfalls uninteressant ist; s. o., Kapitel V, 2c: Vgl. *Laxdæla saga*

weitere Kommentierung aus der Erzählung - wobei allerdings daran zu erinnern ist, daß sie im Text zuvor bereits ausdrücklich kritisiert wurde.<sup>1</sup> Zuletzt ist sie aber offenkundig nicht mehr nennenswert. Hallgerðrs Präsenz als Akteurin löst sich gewissermaßen auf. Die Figur kann nicht mehr als ein Träger der bestimmenden Idee der Sagas eingesetzt werden - bzw. sie erscheint eben, wie in der Überschrift angedeutet, als ein Ausnahmefall, wenn man an die idealtypisch stilisierten und regelmäßig bezeugten weiblichen Handlungsweisen in den *Isländersagas* denkt.<sup>2</sup> Denn anders als Hallgerðr reagieren im Regelfall der Sagas die weiblichen Mitglieder der Gemeinschaft gerade nicht infolge narzistisch motivierter Bewertungen der Ereignisse aggressiv. Die im engeren Sinne persönliche Ehre der Frau steht in den Sagas normalerweise weder zur Diskussion, noch wird sie auch nur angetastet.<sup>3</sup> Im Vordergrund stehen statt dessen die gemeinschaftlichen Interessen der Verwandtengruppe und auch der Gesellschaft; mit ihrem Handeln sichert die Frau die Kontinuität der Reputation und Existenz. Sie fungiert als Garant der überkommenen Normen und Werte. Danach, wie sie diese Aufgabe erfüllt, bemißt sich ihr 'sozialer Wert' in der männlich bestimmten Gesellschaft (die in den Sagas also im wesentlichen als patrilinear dargestellt wird).

Hallgerðr aber ist anders akzentuiert. Damit manifestiert sich - auch wenn, wie ich für wahrscheinlich halte und angedeutet habe, die Figuren Guðrún und Hallgerðr auf *einem* Strukturmuster basieren - eine unterschiedliche Ausrichtung und Bewertung in den Darstellungen von Guðrún und Hallgerðr: Während gerade auch die Männer (mehr oder weniger aus freien Stücken) Guðrúns Initiativen weitgehend unterstützen, begegnen sie Hallgerðrs Taten erst mit Vorsicht, dann mit Vorbehalten und später mit deutlicher Kritik, ohne jedoch wirksame Gegenmaßnahmen ergreifen zu können.

Sollte demnach Hallgerðr, die nicht nur deutlich ambivalent, sondern geradezu negativ stilisiert erscheint, geradezu ein - möglicherweise christlich apostrophiertes - Komplementärmodell zur typischen *Genetrix* und *Rächerin* der *Isländersagas* bilden, deren Aktivitäten letztlich gesellschaftlich unterstützt werden?

Auch an dieser Stelle verhilft der Blick auf die Hildir in der vergleichsweise frühen *Ragnarsdrápa* (im 9. Jh.) zu weiteren Erkenntnissen. An ihrem Beispiel wird deutlich, daß eine kritische oder auch negative Beurteilung der Frau nicht notwendigerweise implizit christlichen Moralvorstellungen entspringen muß - auch wenn dieser Gedanke in bezug auf Zeugnisse des 13. und frühen 14. Jahrhunderts naheliegt. Insgesamt repräsentiert sowohl Guðrún (in der Saga um 1250) als auch Hallgerðr (in der Saga um 1280) jeweils *eine*

---

a. a. O., Kap. 50, S. 158; vgl. *Die Geschichte von den Leuten aus dem Lachswassertal* a. a. O., Kap. 50, S. 165.

<sup>1</sup> Vgl. *Brennu-Njáls saga* a. a. O., Kap. 77, S. 189; vgl. *Die Geschichte vom weisen Njal* a. a. O., Kap. 77, S. 169.

<sup>2</sup> Die moralisch anstößige Figur Hallgerðr ließe sich eventuell auf christliche Einflüsse zurückführen; allerdings scheint aber die Mehrdeutigkeit der Protagonistin auch dem frühzeitlichen Typus der Hildir nahestehen, wie er bei Bragi thematisiert und kritisiert wird, worauf ich zu sprechen komme, vgl. Kapitel V, 4.

<sup>3</sup> S. o., etwa Kapitel III, 3c.

hochmittelalterliche Interpretation des historisch wesentlich älteren Grundmusters des Weiblichen, das also in einer früheren Variante etwa in der *Ragnarsdrápa* aus der Wikingerzeit bezeugt ist (und in weiteren Quellen, auf die ich noch eingehe). Bei allen Einflüssen durch aktuellere Vorstellungen und deutende Vermittlungen im Hochmittelalter wird ein 'archaisches Substrat' der weiblichen Protagonisten<sup>1</sup> (das vor allem im deskriptiven, analytischen, nicht dezidiert chronologischen Sinne) offensichtlich noch in der Weiblichkeitstypik der *Isländersagas* fortgeschrieben.

-> Die Riesin und Rächerin Skaði Þjazadóttir als Garantin des patrilinearen Ehrpotentials

Die für heutige Betrachter auf den ersten Blick wohl paradoxe Konzeption der *Mutter- und Rächerin*-Rolle der Frau in den *Isländersagas* ist ähnlich auch in hochmittelalterlichen *Mythos*-Paraphrasen anzutreffen. Parallelen dieser Art werden im weiteren deutlich.

Eine Version dieses Strukturmodells ist in einem mythischen Bericht bezeugt, der dem norwegischen Skalden Þjóðólfr ór Hvini des 9. Jahrhunderts zugeschrieben wird. Thema ist hier u. a. die Riesin Skaði, die nach der Erschlagung ihres Vaters ohne männliche Verwandte hinterbleibt und in die männliche soziale Rolle eintritt.

*Haustlög*<sup>2</sup> ist der von Snorri in den *Skáldskaparmál* mitgeteilte Name dieser *Skaldendichtung*,<sup>3</sup> die heute als eine der ältesten überlieferten Quellen der nordischen Mythologie gilt. Die zwanzig bekannten Strophen des ursprünglich wohl längeren Gedichtes beschreiben und deuten zum Teil auch die mythologischen Szenen. Die Bildsequenzen schmückten einen Schild, den der Skalde Þjóðólfr nach eigenen Angaben von einem Mann namens Þorleifr erhalten hatte. In der Hauptsache schildert Þjóðólfr - wie (u. a.) von Snorri wiedergegeben und in dessen Mythographie zugleich angewendet - zwei Mythen: Zum einen wird berichtet vom Raub der Göttin Iðunn seitens des Riesen Þjazi, von Lokis Abenteuer mit Þjazi und weiter von der Tötung Þjasis sowie den Maßnahmen der Skaði, der ältesten und unverheirateten Tochter des bedeutenden Riesen, die als "surrogate son" eingreift (Strophen 2-13) und daher in dieser Untersuchung besonders interessiert.<sup>4</sup> Zum anderen ist Þórrs Kampf mit dem Riesen Hrungrir Thema (Strophen 14-20).

<sup>1</sup> S. o., Kapitel IV, 2, sowie Kapitel III, 2 und 3.

<sup>2</sup> *Haustlög* a. a. O., 1946, S. 9 ff.; Näheres dazu bei E. O. G. Turville-Petre a. a. O., 1976, S. 8 ff.; vgl. KLNLM, Bd. 6, Kopenhagen 1961, S. 254 f. (*Haustlög*, A. Holtsmark); vgl. KLL, Bd. III, Zürich/München 1967, S. 1510 f. (*Haustlög*, K. Schier); vgl. E. O. G. Turville-Petre a. a. O., 1976.

<sup>3</sup> Vgl. *Skáldskaparmál* 17 und 22, a. a. O., 1907, S. 141 und S. 152; die 20 bekannten Strophen der *Haustlög* sind in Snorris *Skáldskaparmál* verzeichnet.

<sup>4</sup> Vgl. exemplarisch *Skáldskaparmál* 1 (und 6), a. a. O., 1907, bes. S. 111 f. (und S. 132); *Gylfaginning* 23 f., a. a. O., 1907, S. 42 ff. (Njörðr u. Skaði). Vgl. M. Clunies Ross a. a. O., 1994, S. 122-127: Quellen und Deutungen; G. Steinsland a. a. O., 1991, bes. S. 50 ff.: Quellen und Etymologie zu Skaði und ihrer Verbindung zu Njörðr und dem Sohn Freyr; J. Jesch a. a. O., 1991, S. 138 ff.; C. J. Clover a. a. O., 1986a, S. 40; ferner Lexikon der germanischen Mythologie a. a. O., 1984, S. 353 f. (Skaði).

Die vielfach als Jagdgöttin bezeichnete Skaði, die (vergleichbar mit der griechischen Göttin Artemis) Pfeil und Bogen als Attribute trägt, sucht in voller Waffenrüstung die Götter im Ásgarðr auf, nachdem ihr Vater von den Æsir erschlagen worden ist. Als "surrogate son" fordert nun Skaði die Vatrache. Ursprünglich entwickelte sich, wie angedeutet, der Konflikt durch Þjazis Entführung der Iðunn, und bei der listigen Rückgewinnung der Göttin durch ihre Angehörigen kam der Riese ums Leben. Skaðis Rachewunsch begegnen die Götter mit einem - wenn auch indirekten - Vergleichsangebot: Offensichtlich soll die Eheschließung mit einem Gott ihrer Wahl Skaði die geforderte Kompensation liefern, d. h. der Vorschlag an die Riesin stellt (implizit) den Versuch der Æsir dar, einen Ausgleich zu erwirken. Analoge soziale Strategien sind u. a. aus den *Isländersagas* bekannt und in dieser Untersuchung in vielen Varianten erfaßt worden.<sup>1</sup> Hier geht nun die Riesin auf das Versöhnung stiftende Anerbieten ein, das sie umgekehrt außerdem in die (Allianz- und Friedens-) Pflicht nimmt. Skaði dürfte zwei Gründe dafür haben, dieses zu akzeptieren: Einerseits wird ihr in praktischer Hinsicht kaum eine andere Wahl bleiben, da sie als Einzelne gegen den 'Olymp' der Götter im Ásgarðr steht und eine Rache folglich sicher wenig Aussicht auf Erfolg hätte. Andererseits ist auch eine Kritik an dem Anerbieten (und der inhärenten Konsolidierungsabsicht) insofern schlecht möglich, als - immerhin im Prinzip - die Chance besteht, daß die Riesin den bedeutenden Asengott Baldr, Sohn Óðinns, als Ehepartner gewinnt. Diese Heirat würde zweifellos eine sehr zufriedenstellende Kompensation für die Riesin bedeuten, die ihr beträchtlichen Statusgewinn garantierte. Aber Skaðis scheinbar freie Wahl des Bräutigams wird durch eine List der Götter gelenkt. Skaði muß ihre Entscheidung anhand der ihr ausschließlich präsentierten Füße der Kandidaten treffen. Ihre durchaus scharfsinnige - wenn auch von den Göttern offenbar kalkulierte und planvoll zur Manipulation eingesetzte - Strategie, um Baldr zu erkennen, schlägt fehl. Nicht Baldr hat die ansehnlichsten Füße, sondern der Meergott Njörðr. Der vereinbarte Ehekontrakt kommt danach zwischen Skaði und Njörðr zustande, und auf diesem Wege wird der Konflikt beigelegt.

Der Vorteil der Allianz von Skaði und Njörðr scheint insgesamt bei den Göttern zu liegen: Ein mächtiger (Riesen-) Gegner der Götter ist erschlagen und damit sozusagen unschädlich gemacht worden, und zudem fällt die Entschädigung relativ gering aus. Denn es ist ein in der Hierarchie vergleichsweise niedriger als die Æsir angesiedelter *Vanengott* verheiratet worden, und trotz dieses eher geringen 'Einsatzes' konnte eine Frau mit Territorium an das Pantheon der Götter angebunden werden. So scheint die Riesin Skaði im Sinne männlicher Absichten instrumentalisiert zu werden und letztlich Objekt männlichen sozialen Handelns zu sein.<sup>2</sup> Aber dennoch: Sie befindet sich in einer gesellschaftlich nicht unerheblichen Rolle und bewahrt ihren Handlungsspielraum, weil sie sich *nicht* bei ihrem Ehemann im Nóatún ansiedelt. Die Versuche, sich auf einen gemeinsamen Wohnort zu einigen, scheitern. Der Kompromiß, daß sich das Paar abwechselnd neun Tage in Njörðrs angestammtem Wohnsitz Nóatún am Meer und neun Tage im Þrymheimr auf Skaðis väterlichem Hof in den Bergen

<sup>1</sup> S. o., Kapitel I, 2, Kapitel II, und bes. Kapitel V, 2b-2d.

<sup>2</sup> Vgl. ferner - und zur sogenannten 'negativen Reziprozität' - bei M. Clunies Ross a. a. O., 1994, S. 108 f. (mit dem Hinweis auf P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1983, S. 20-24).

aufhält, erweist sich als nicht praktikabel. Zuletzt bewohnt Skaði ständig ihr Vatererbe und damit den Sitz ihrer Patrilinie im Þrymheimr. Damit bewahrt sie in gewissem Umfang ihren ursprünglichen Status als landbesitzende Riesin mit gesellschaftlichen Einflußmöglichkeiten.

\* Der Sinngehalt der Eheschließung im Skaði-Mythos als strukturelle Parallele zum Sagakontext

Das bisher anhand von Ausschnitten aus der altisländischen Überlieferung erfaßte erzählerische bzw. soziale Strukturmodell präsentiert sich - um die Konstellationen hier nochmals in Erinnerung zu rufen - im wesentlichen wie folgt:<sup>1</sup> Nach (meist kämpferischen) Auseinandersetzungen werden vorangegangene Schädigungen ausgeglichen, was vielfach mit einer Eheschließung einhergeht. Die wichtige soziale Funktion der Ehe ist es normalerweise, einen erzielten Vergleich zu stabilisieren. Hierbei symbolisiert der Austausch der Braut die zwischen den vormals gegnerischen Parteien nunmehr getroffene Friedensvereinbarung.

Nicht allein die *Isländersagas* beinhalten Spielarten dieses Grundmusters. Auch in der *Óláfs saga Tryggvasonar* ist eine - prekäre - Variante bezeugt. Hier wird von der neuerlichen Eskalation eines kürzlich beigelegten Konfliktes berichtet:<sup>2</sup> Guðrún Járn-Skeggjadóttir wird - nach dem Tod ihres Vaters in der Fehde und der Einigung zwischen den Gegnern - die Ehefrau von König Óláfr, dem bisherigen Kontrahenten. Doch in der Nacht nach der Eheschließung attackiert sie Óláfr mit einem Messer und verletzt ihn (körperlich), was zur sofortigen Trennung des jüngst zusammengeführten und noch kinderlosen Paares führt.

Eine Parallele dazu stellt die potentiell kritische Situation im Skaði-Mythos dar, die in ihren strukturellen Aspekten mit dem Muster der *Isländersagas* zu vergleichen ist: Die unlängst verheiratete Skaði opponiert insofern gegen Njörðr, als sie eine Übersiedlung zum Ehepartner vermeidet. Auch dieses Verhalten kann wohl als eine Form des 'Angriffs' der Frau aufgefaßt werden. In dieser Fassung verhindert die Ehefrau Skaði, nicht zuletzt auch (dem Prinzip nach ähnlich wie der Frauentypus der *Isländersagas*) als Repräsentantin ihrer Abstammungsgruppe und Vertreterin des Riesengeschlechtes, vom Umfeld ihres Gatten vollständig vereinnahmt zu werden. Auf der anderen Seite ordnet sich aber auch der Ehemann keineswegs der Frau unter. Zu verweisen ist auf Parallelen in den *Isländersagas*.<sup>3</sup> Im Ergebnis führt hier die nicht zu vereinbarende Spannung zwischen den Partnern, man könnte auch sagen das Konkurrieren der beiden, zur zumindest räumlichen Trennung der Eheleute. Diese Distanzierung bedeutet meistens, daß noch keine Kinder existieren (vor allem dann, wenn man sich an der Version des Strukturmodells in den *Íslendingasögur* orientiert).

<sup>1</sup> S. o., Kapitel IV, 2 und Kapitel V, 2c; hier wird das ebenfalls im Skaði-Mythos erkennbare Schema an zahlreichen Beispielen der norrönen Überlieferung und insbesondere der *Isländersagas* verdeutlicht.

<sup>2</sup> Vgl. *Óláfs saga Tryggvasonar* a. a. O., Kap. 71, S. 318 f.; vgl. *Die Geschichte von König Olaf Tryggvissohn* a. a. O., Kap. 71, S. 276; s. Kapitel V, 2c.

<sup>3</sup> Zu nennen sind z. B. Þorbjörg in *digra* und ihr Ehemann Vermundr inn mjóvi in der *Grettis saga*, s. o., Kapitel II, 4b, und vgl. Kapitel V, 2c-2d.

An Konstellationen der *Isländersagas* erinnert so auch, daß die Ehe von Skaði und Njörðr allem Anschein nach kinderlos und also ohne genealogische Befestigung bleibt, ganz ähnlich wie bei Auðr und Barði in der *Heiðarvíga saga*. In der Verbindung mit Njörðr wird die Riesin Skaði im Altisländischen nicht eindeutig auf die spezifische Facette des Weiblichen als Reproduktionsinstanz festgelegt. Es besteht nach bisherigem Forschungsstand lediglich die bloße Möglichkeit, daß Skaði die Mutter von Njörðs Kindern Freyr und Freyja ist. Der *Mythos* ist hier erstaunlich undeutlich. Die gesicherten Handlungselemente legen eine doppelte Annahme nahe: einerseits, daß Skaði mit Njörðr keine Kinder hat - obwohl sie *Rächerin* ist (was prinzipiell auch ihre Rolle als Garantin für den Fortbestand ihrer Patrilinie erwarten ließe), und andererseits, daß sie mit Njörðr Kinder hat, eben weil sie *Rächerin* ist und für genealogische Konstanz sorgt.<sup>1</sup> Im Vergleich mit den *Isländersagas* ist allerdings größere Sicherheit zu gewinnen, was die Konnotationen des sozialen Grundmusters betrifft.

Bei aller Offenheit der Überlieferung erscheint Skaði, die Vertreterin der Riesen, auf struktureller Ebene allerdings fraglos als Trägerin der Kontinuität. Im Blick darauf wird es interessant, Fälle von *Heiliger Hochzeit* (*hieros gamos*) zwischen Riesin und Gott heranzuziehen.

#### \* Exkurs: Die Heilige Hochzeit und der Sohn von Riesin und Gott

Im Prinzip betrachten die Götter auf der einen Seite die Riesen als minderwertig und deren Abkunft als problematisch.<sup>2</sup> Auf der anderen Seite sind die weiblichen Riesen für Æsir wie Vanir aber eine unverzichtbare Instanz für die Fortpflanzung.

Die reproduktive Funktion der Riesin in der Verbindung mit einem Gott im Altnordischen identifiziert Gro Steinsland als norröne Variante des *hieros gamos*-Mythos, des Mythos der *Heiligen Hochzeit*.<sup>3</sup> In der *Heiligen Hochzeit* der Riesin und des Gottes sehen hochmittelalterliche isländische *Mythos*-Paraphrasen die Voraussetzung für die Genese einer neuen Kategorie: Ein neuer Herrschertypus entsteht. In Anknüpfung an mythische Generationen wird die Entwicklung historischer Königsgeschlechter nachvollzogen,<sup>4</sup> die genealogisch also jeweils auf eine Riesin und einen Gott zurückgehen.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Vgl. im Folgenden die Erläuterungen zu Skaðis Sohn Sæmingr, dessen Vater Óðinn ist.

<sup>2</sup> Vgl. M. Clunies Ross a. a. O., 1994, etwa S. 105 f.

<sup>3</sup> Vgl. G. Steinsland a. a. O., 1991, z. B. S. 308: Die ungewöhnliche norröne *heilige Hochzeit* sorge für den Übergang von der Mythologie zur Geschichte. Die polare Verbindung von Gott und Riesin bedeute das Ende der Unsterblichkeit und mithin den Anfang schicksals- und todesbestimmten Lebens.

<sup>4</sup> Vgl. dazu etwa Anthony Faulkes: Descent from the gods. In: *Mediaeval Scandinavia* 11, 1978/79, S. 92-125.

<sup>5</sup> Vgl. ebd., S. 5 und S. 322, zum Abstammungs-Mythos des Ladejarls- und des Ynglingengeschlechts. Die Vorstellungen, die die Königsgeschlechter mütterlicherseits auf Riesinnen (und väterlicherseits auf Götter) zurückführen, hätten ihre Wurzeln in autochthon norrönen, vorchristlich-mythologischen Schöpfungstraditionen und im nordischen Sakralkönigtum der Wikingerzeit, das an die Idee und Funktion vorchristlicher Hochzeitsmythen anknüpfte. Die mittelalterliche Herrschaftsideologie im

Das Gedicht *Skírnismál* beispielsweise berichtet bekanntlich von den Vorgängen, die zur Vereinbarung der *Heiligen Hochzeit* des Gottes Freyr und der Riesin Gerðr führen.<sup>1</sup> Dieser Verbindung entstammt der *Ynglinga saga* zufolge Fjölfnir, der aber weder die Götter noch die Riesen repräsentiert.<sup>2</sup> Vielmehr wird Fjölfnir als prototypischer Fürst und genealogischer Ausgangspunkt des Ynglingen-Geschlechtes vorgestellt; er unterscheidet sich von seinen Eltern und repräsentiert einen neuen Typus.<sup>3</sup> Die Herkunft des Sæmingr, dem Ahnen des Ladejarls-Geschlechtes, klärt das *Háleygjatal*.<sup>4</sup> Auch in diesem Falle geht Sæmingr aus einem Bündnis "polarer Kräfte"<sup>5</sup> hervor, d. h. aus der Beziehung der Riesin Skaði und des Gottes Óðinn.<sup>6</sup> (Hier zeigt sich folglich die zumindest in der Ehe mit Njörðr - mit aller Vorsicht gesprochen - womöglich kinderlose Skaði als Mutter. Das erweckt den Anschein, als habe die Riesin den Vanengott Njörðr nicht als Vater ihrer Kinder akzeptiert. Man könnte, orientiert an einer denkbaren Beurteilung Skaðis, weiter folgern, daß sie einen Asengott bevorzugte, um die Kontinuität ihrer Patrilinie zu sichern. Nachdem sie Baldr geradezu 'verfehlt' hatte, scheint sie Óðinn als Genitor gebilligt zu haben - um im Muster der entschlüsselten sozialen Rationalität zu argumentieren.)

Auch die *Fornaldarsagas*, das sei hier angefügt, die ebenfalls, und dabei anders, von mächtigen Geschlechtern der Vorzeit berichten und entsprechende Genealogien darstellen, setzen die Riesin stereotyp ein. Dabei tritt der Typus jedoch in der allgemeineren, weniger genealogisch oder auch soziopolitisch relevanten Rolle als Sexualpartnerin auf.<sup>7</sup>

Darüber hinaus weist Gro Steinsland im Ganzen - wie mir scheint zu Recht - darauf hin, daß sich hier ältere norröne Traditionen artikulieren, die auch in den *Isländersagas* zu erkennen sind.<sup>8</sup> Strukturell ähnlich wie in der mythischen Konstellation von Riesin und Gott tritt in den *Íslendingasögur* etwa, um nur ein Beispiel zu nennen, der Vater Höskuldr als der in Island etablierte Elternteil auf,<sup>9</sup> während die Mutter Melkorka, ähnlich wie die Riesin, von außerhalb, aus

---

Norden sei mit diesen Auffassungen vertraut gewesen, habe sie aber auf eine neue Argumentationsbasis stellen müssen.

<sup>1</sup> Vgl. ebd., S. 87 ff., und etwa M. Clunies Ross a. a. O., 1994, S. 131 ff. (zu den *Skírnismál*); s. außerdem Kapitel IV, 2.

<sup>2</sup> *Ynglinga saga*. In: *Heimskringla*, Snorri Sturluson, Bd. 1, hg. v. B. Aðalbjarnarson. ÍF 26, Reykjavík 1941, S. 9-83, hier etwa Kap. 10 f., S. 24 ff., zu Fjölfnir, dem Sohn von Frey (Yngvifrey) und Gerðr Gymisdóttir. Das Gedicht *Skírnismál* hingegen endet mit der zwischen Skírnir und Gerðr getroffenen Vereinbarung des Treffens von Freyr und Gerðr.

<sup>3</sup> Vgl. G. Steinsland a. a. O., 1991, S. 188 ff.

<sup>4</sup> Vgl. ebd., S. 214 ff.

<sup>5</sup> Ebd., S. 311.

<sup>6</sup> Vgl. ebd., etwa S. 237.

<sup>7</sup> Vgl. Th. M. Andersson a. a. O., 1985, S. 58: "(S)exual dealings with giantesses are commonplace in the legendary sagas".

<sup>8</sup> Vgl. G. Steinsland a. a. O., 1991, S. 24 (und zudem S. 320): "(D)er synes å være spor av den eldre hierogami-myten i sagaverkenes beretninger om kongers ekteskap med fremmede kvinner og i tradisjonen som utpeker frillesønnen till det beste fyrsteemnet, det dreier seg um fyrstens sønn med lavættet kvinde eller endog trellkvinde" (S. 24).

<sup>9</sup> S. o., Kapitel V, 2c, zu Höskuldr, Melkorka und Óláfr pái; vgl. eingehend Kapitel V, 2b-2c, zu Þorgrímr, Þuríðr und Snorri; Þuríðr ist hier insofern mit Melkorka zu vergleichen, als jene (mit ihren renommierten männlichen Angehörigen) spät von Norwegen nach Island kommt.

Irland, kommt. Dabei stammen Vater *und* Mutter jeweils von besonders renommierten Geschlechtern ab, auch wenn in isländischer Perspektive bzw. in der *Laxdœla saga* die 'fremdländische' Herkunft der Frau zunächst problematisch erscheinen mag. Ihr Sohn, Óláfr pái, figuriert als ein neuer, potentiell mächtigerer Typus des Häuptlings in der Gesellschaft, die in den *Isländersagas* präsentiert wird.

An dieser Stelle zeichnet sich deutlich die Ambivalenz der *Íslendingasögur* ab, die vorab in der Einleitung problematisiert worden ist. Meiner Meinung nach liegt der eine Schwerpunkt der Gattung auf der systematischen, kohärenten Darstellung einer vorstaatlichen kollektiven Gesellschaftsordnung mit 'archaischer' sozialer Rationalität. Das zeigt meine Arbeit bisher detailliert, die sich ausdrücklich vor allem auf diesen Aspekt konzentriert. Damit ist jedoch zweifellos nur die eine Seite benannt, wobei die andere durchaus immer wieder, aber aus Gründen der Konzeption dieser Studie vergleichsweise eher in zweiter Linie, berücksichtigt und skizziert wird. Auf diesen zweiten Schwerpunkt bezogen wird deutlich, daß dabei als zentrales Thema der *Isländersagas*, als ihre Aussage (oder Idee) das isländische Identitätsbewußtsein und die gesellschaftliche Kontinuität Islands hervortritt. In dieser Hinsicht wird man nicht zuletzt - aber, wovon ich etwa im Hinblick auf die nicht-feudale isländische Gesellschaft im Hochmittelalter ausgehe, auch nicht ausschließlich - an die wohl maßgeblich an der Entstehung *Isländersagas* interessierte bzw. beteiligte Gruppe der isländischen 'Magnaten' zu denken haben.<sup>1</sup> Diese Rezipienten konnten sicherlich aus den *Isländersagas* ein exklusives Selbstbewußtsein beziehen, das ihnen einerseits ermöglichte, sich vom norwegischen 'Mutterland' und Königtum abzugrenzen und eigene, zumindest ideelle Spielräume - z. B. eben den bewußten 'neuen Herrschertypus' aus der spezifischen isländischen Kultur heraus - zu entwickeln, und ihnen andererseits zudem erlaubte, sich an Norwegen und den König bzw. das entsprechende aristokratische Selbstverständnis anzulehnen. Allerdings dürfte die in den *Íslendingasögur* evozierte Homogenität des Sozialsystems darüber hinaus auch mit Interessen eines breiteren Publikums korrespondiert haben, das in den Erzählungen nominell weder ausgeschlossen noch dezidiert, etwa ideologisch motiviert, abgelehnt wird. Auch wenn wahrscheinlich vor allem Angehörige großbäuerlicher Kreise über die in den *Isländersagas* relevanten Informationen aktiv und zielgerichtet verfügen konnten und in den Texten wesentlich die Gruppen um die *goðar* eine Rolle spielen, so wird man aber doch sagen können, daß im Prinzip alle Einwohner Islands in größerem oder geringerem Maße die isländische Sprache, Kultur, Geographie und Geschichte kennen bzw. sich dafür - und für ein eigenes Selbstverständnis - interessierten. Ein wichtiger Grund dafür, daß nicht allein isländische 'Magnaten', sondern gleichermaßen auch weitere Bevölkerungsgruppen als Zuhörer (oder, unten diesen eher seltener, Leser) vorausgesetzt werden können, ist die bereits erläuterte, mehr oder weniger 'latente' Mehrdeutigkeit der *Íslendingasögur*. Sie erlaubt den Rezipienten, die jeweiligen eigenen, bewußten oder unbewußten Erwartungen an das Erzählte heranzutragen.<sup>2</sup> Die Sagas 'antworten' danach

<sup>1</sup> S. o., Einleitung; vgl. Kapitel VI, 2.

<sup>2</sup> Vgl. H. R. Jauss a. a. O., 1977, S. 327-358 (Theorie der Gattungen und Literatur des Mittelalters), S.330; vgl. zudem Kapitel III, 1.



auf die Fragen und stiften den entsprechenden Sinn, indem der Hörer/Leser also das Werk in seinem Sinne aktualisiert und dabei den für ihn relevanten Schwerpunkt der latent mehrdeutigen Erzählung konkretisiert.

Im weiteren komme ich zurück auf das Modell des Weiblichen und die strukturell vergleichbare - im deskriptiven Sinne 'archaische' - soziale Rationalität der Handlungsweisen der Frauenfiguren.

\* Analogien zwischen mythisch-phantastischen und historisch-plausiblen Akteurinnen:

-> Grundlagen der Argumentation

Trotz aller Varianz der (thematischen) Oberflächendaten zeichnet sich in den verschiedenen Artikulationsformen des Weiblichen in den unterschiedlichen norrönen Gattungen ein gemeinsames (strukturelles) Grundmuster ab. An dieser Stelle ist ausdrücklich darauf hinzuweisen, daß keine Vollständigkeit der herangezogenen Zeugnisse angestrebt wird.

Nun werden einige repräsentative Exempel vorgestellt, die in unterschiedlicher Weise den aus der Rache entstehenden Kampf als mythischen apostrophieren und auch die Möglichkeit seiner Perversion implizieren. Dabei provoziert und perpetuiert speziell die Frau die kriegerischen Auseinandersetzungen der Männer. Dieses Erzählschema ist in unterschiedlichen norrönen Gattungen bezeugt,<sup>1</sup> und es wird angesiedelt sowohl im historischen (irdischen) als auch im mythischen (überirdisch-metaphysischen) Bereich.

Das Strukturmuster ist in einer bemerkenswerten historischen Bandbreite zu erkennen. In der *Ragnarsdrápa* des 9. Jahrhunderts im Blick auf die Braut Hildir,<sup>2</sup> in den *Mythos*-Paraphrasen um die Göttin Freyja aus dem 13. Jahrhundert,<sup>3</sup> sowie in dem in der Forschung üblicherweise zwischen *Mythos* und *Fornaldarsaga* angesiedelten *Sörla þátr*,<sup>4</sup> überliefert aus dem 14. Jahrhundert. Desweiteren wird das Grundmodell sinnfällig in den *Isländersagas*, beispielsweise in der *Laxdøla saga* des 13. Jahrhunderts, in der die *Rächerin* Guðrún agiert, oder auch in der auf das 14. bzw. 15. Jahrhundert datierten

<sup>1</sup> S. o., Kapitel IV, 2.

<sup>2</sup> *Ragnarsdrápa* a. a. O., 1946, S. 1 ff.

<sup>3</sup> Sie ist bezeugt etwa in Rekonstruktionen bei Snorri Sturluson, oder anders, in lateinischer Sprache von einem dänischen Kleriker, bei Saxo Grammaticus; darauf komme ich zu sprechen; vgl. Lexikon der germanischen Mythologie a. a. O., 1984, bes. S. 106 f. (Freyja), mit Quellenangaben; vgl. zudem Carolyne Larrington (Hg.), a. a. O., 1997, bes. S. 166-196 (Skandinavien); vgl. Britt-Mari Näsström a. a. O., 1991, S. 261-272, und dies. a. a. O., 1995.

<sup>4</sup> Vgl. *Sörla þátr (sterka)*, überliefert unter dem Namen *Heðins saga ok Haugna* in der *Flateyjarbók* (Gks 1005, fol.), die wohl zwischen 1387 und 1394 im Auftrag des Jón Hákonarson angefertigt worden ist: *Heðins saga ok Haugna*. In: *Flateyjarbók*. En samling af Norske konge-sagaer, Bd. 1, hg. v. C. R. Unger, G. Vigfússon, Christiania 1860, S. 275-283; s. J. Zernack a. a. O., 1999, S. 92; vgl. Lexikon der altnordischen Literatur a. a. O., S. 328 (*Sörla þátr [sterka]*); vgl. *Die Geschichte von Sörla* a. a. O., 1988, S. 43-67, und s. o., Kapitel I, 1.

*Fornaldarsaga Hrólfs saga kraka* in Person der Königin Skuld.<sup>1</sup> Von Interesse sind hier zudem weitere kriegerische Frauenfiguren wie Guðrún Gjúkadóttir in der *Atlaqviða* (vermutlich) des 9. Jahrhunderts,<sup>2</sup> die als Ehefrau und Schwester und Mutter für die ihr verwandtschaftlich nahestehenden Männer eintritt, wie die Walküre und spätere Braut und Ehefrau Brynhildr in den *Skáldskaparmál* des 13. Jahrhunderts<sup>3</sup> und wie die Königin und potentielle Braut Sigríð in der legendarischen *Óláfs saga hins helga*,<sup>4</sup> die im späten 12. bzw. frühen 13. Jahrhundert in Norwegen verfaßt wurde.

In der vergleichenden Analyse der Akteurinnen Skaði und Guðrún tritt die doppelte, gleichgewichtete und gesellschaftlich bedeutsame Funktion der Frau als *Mutter* und *Rächerin* zutage, die prinzipiell in den für diese Untersuchung herangezogenen Gattungen zu erkennen ist, aber je nach Beispiel mehr oder weniger expliziert wird. So integriert u. a. die Imaginationsform der Freyja als mythischer Göttin der Fruchtbarkeit und des Kampfes ebenfalls diese beiden Qualitäten. Weitere Versionen des Grundmusters werden noch erläutert: Zuerst diskutiere ich Skaði und Guðrún, danach Freyja - und schließlich Hildir.

#### -> Die Sozialpositionen und Racheforderungen der Riesin Skaði und der Großbäuerin Guðrún

Die Aktivitäten der Riesin Skaði in der Krise erinnern an die der Großbäuerin Guðrún Ósvífrsdóttir.<sup>5</sup> Skaði wie Guðrún erscheinen - wenn man an die wahrscheinliche Perspektive der isländischen Großbauern im Hochmittelalter denkt, die aber vom jeweiligen Verfasser/Erzähler keineswegs verabsolutiert wird<sup>6</sup> - mit besonderem Potential ausgestattet, weil sie von einem mächtigen und angesehenen Vater abstammen (die jeweilige Mutterseite wird in diesen beiden Fällen nicht ins Zentrum gerückt), und weil sie über entsprechende ökonomische Mittel sowie einflußreiche Angehörige verfügen. Die Heirat Skaðis und die Ehen Guðrúns steigern ferner die Reputation, verbessern die soziale Position und erweitern damit den gesellschaftlichen Einfluß der Frau.

Durch ihre viel spätere Eheschließung verbindet sich Skaði<sup>7</sup> durch einen Vertrag mit den Göttern, der aktuell bedeutendsten Gruppe in der sozialen Hierarchie.<sup>8</sup> Guðrún andererseits ist die Nachfahrin einer der maßgeblichen

<sup>1</sup> Vgl. *Hrólfs saga kraka*, hg. v. D. Slay. Editiones Arnarnænar, Serie B, Bd. 1, Redaktion J. Helgason, Ejnar Munksgaard, Kopenhagen 1960; vgl. *Die Geschichte von Hrolf Kraki*. In: Nordische Nibelungen. Die Sagas von den Völsungen, von Ragnar Lodbrok und Hrolf Kraki. Aus dem Altnord. übertr. v. P. Herrmann, hg. und mit einem Nachwort vers. v. U. Diederichs, Neuausg., Köln 1985, S.161-244.

<sup>2</sup> Vgl. *Atlaqviða in grœnlensca* a. a. O., 1962, S. 240-247.

<sup>3</sup> Vgl. *Skáldskaparmál* a. a. O., 1907, S. 108-294.

<sup>4</sup> Vgl. etwa *Olaf saga hins helga* a. a. O., 1982; *Óláfs saga hins helga*. In: *Heimskringla*, Snorri Sturluson, Bd. 2, hg. v. B. Aðalbjarnarson. ÍF 27, Reykjavík 1945.

<sup>5</sup> Vgl. dazu J. Jesch a. a. O., 1991, S. 206 f.

<sup>6</sup> Vgl. im vorigen (Kapitel V, 4).

<sup>7</sup> Vgl. im vorigen (Kapitel V, 4), und vgl. Kapitel IV, 2.

<sup>8</sup> Vgl. wieder M. Clunies Ross a. a. O., 1994, etwa S. 44.

isländischen Verwandtenverbände, der Kjallesklingar.<sup>1</sup> Die Wurzeln dieses Clans führen, ebenso wie die der Sippe ihres zweiten Ehemannes Bolli Þorleiksson, zurück auf den Norweger Ketill flatnefr, der ein Nachkomme des mythischen Urahns Björn Buna gewesen ist.<sup>2</sup>

Im Falle Skaðis ist nun der von ihr sozusagen versehentlich als Ehemann gewählte Vanengott Njörðr eben *nicht* der im Grunde als Partner erwünschte Gott Baldr, der Sohn Óðinns. Und auch die zum Vergleich herangezogene Guðrún heiratet, anders als von ihr intendiert, *nicht* den renommiertesten Mann ihrer Zeit, Kjartan, den Sohn des maßgeblichen Óláfr pái, der (als Tochtersohn) vom irischen König Mýrkjartan abstammt. Parallel zu ihrem wachsenden Einfluß, gerade auch gegenüber dem jeweiligen Ehepartner, verwalten beide Akteurinnen selbst das ihnen zufallende Erbe, das Güter und Land umfaßt. Skaði, die explizit als *Rächerin* auftritt (allerdings im *Mythos* nur sehr vage als *Mutter* der Hochgöttin Freyja evoziert wird, jedoch - wenn auch an ganz anderer Stelle, im *Háleygjatal*, dem genealogischen *Skaldengedicht* von Eyvindr skáldaspillir über die Abstammung der Jarle von Hlaðir - als Mutter des Sæming),<sup>3</sup> nimmt bekanntlich den Wohnsitz ihrer Ahnen im Þrymheimr wieder ein und zeigt damit, daß ihre Entscheidung gleichviel gilt wie die Absichten des Gottes Njörðr. Guðrún, die *Mutter* und *Rächerin*, steht bis ins hohe Alter mit Snorri goði auf einer Stufe der sozialen Hierarchie.<sup>4</sup> Die beiden (quasi aristokratisch stilisierten) Frauenfiguren, die dem Pantheon der Götter angeschlossene Riesin aus angesehenen Sippe ebenso wie die einem der mächtigsten Clans entstammende Großbäuerin, nehmen ab einem mittleren Alter gesellschaftlichen, in gewisser Weise geradezu politischen Einfluß. In beiden Kontexten engagieren sich die Frauen deutlich zugunsten der Restituierung bzw. Stabilisierung und Perpetuierung der Ehre und Ökonomie ihres Clans und werden aktiv für den entsprechenden Status quo und die Kontinuität ihrer Partei.

Umgekehrt vermögen andere Protagonistinnen, die weniger deutlich als Skaði und Guðrún soziale Kompetenzen besitzen, gerade nicht, die Norm in dieser geradezu mustergültigen Weise eigenständig zu erfüllen, sie gegen (möglicherweise tendenziell individuelle) männliche Interessen zu behaupten und dabei aus einer gesellschaftlichen Position heraus zu agieren (und das phasenweise ohne die Unterstützung von Angehörigen), die dem männlichen Sozialstatus gleichkommt oder mindestens nahekommt.<sup>5</sup>

Was besagen nun solche Analogien der Frauentypik in unterschiedlichen hochmittelalterlichen Gattungen? Hierbei interessiert vor allem die Frage, inwieweit die mehr oder weniger deutlichen und nicht selten plakativen Parallelen in den isländischen Werken des 13. und frühen 14. Jahrhunderts auf ein

<sup>1</sup> Vgl. *Laxdøla saga* a. a. O., Anhang: Ættarskrár, bes. I (Björn Buna), III.a. (Bolli) und IV. (Guðrún und Bolli).

<sup>2</sup> Sollte durch diese soziale Allianz ebenfalls die ursprüngliche genealogische Basis erneuert werden? Dieser Gedanke müßte eventuell an anderer Stelle überprüft werden.

<sup>3</sup> Vgl. im Vorigen (Kapitel V, 4).

<sup>4</sup> Vgl. im Vorigen (Kapitel V, 4).

<sup>5</sup> S. o., Kapitel III, 4c, zur - wenig erfolgreichen - weiblichen Verfolgung der Klage für den getöteten Goden Arnkell.

gemeinsames, wesentlich älteres Grundmuster zurückverweisen. Einige weitere Beispiele sollen die bisher herausgestellten Gemeinsamkeiten noch vertiefen und eventuell ein Strukturmodell verdeutlichen.

-> Die Göttin Freyja als Anstifterin des ewigen Krieges?

Im vergleichsweise spät entstandenen *Sörla þátr*, der unter dem Namen *Heðins saga ok Haugna* in der *Flateyjarbók* aus dem 14. Jahrhundert überliefert ist,<sup>1</sup> arbeitet Freyja - mehr oder weniger gezwungenermaßen - darauf hin, eine Schlacht auszulösen und für deren Fortsetzung zu sorgen. Die regelmäßige Intervention der Frau facht einen fortwährenden Streit an. Der *Sörla þátr* berichtet von dieser (bis zu einem bestimmten Punkt) andauernden Krieg der Parteien um Högni und um Heðinn.

Als Prämisse dafür schildert der *Sörla þátr*, wie Freyja ein einzigartiges Halsband erwirbt, einbüßt und wiedererlangt. Sie erhält dieses Stück - das mit dem Halsschmuck *Brisingamen* identifiziert werden kann,<sup>2</sup> wobei dieser Name im *Sörla þátr* nicht ausdrücklich genannt wird<sup>3</sup> - im Austausch gegen den Beischlaf mit jedem der vier an dessen Fertigung beteiligten Zwerge.

An der Stelle rückt (um diese Überlegungen hier in Parenthese zu erwähnen) der reproduktive Aspekt dieser Frauenfigur in den Blick. In einer Perspektive, die etwaige Emotionen unberücksichtigt läßt, primär soziale Prozesse beachtet und sich auf die Symbolik des Erzählten konzentriert, ergibt sich folgendes Bild: Die männlichen Produzenten des Wertstücks fordern von der Frau, sich als Gegenwert für den Halsschmuck mit ihnen sexuell zu vereinigen. Damit verlangen die Männer gewissermaßen den Einsatz der weiblichen Physis. Freyja, deren Stellung als Fruchtbarkeitsgöttin sie für sexuelle bzw. eventuelle reproduktive Prozesse zu prädestinieren scheint, setzt in dieser Situation ihre Potentiale als Reproduktionsinstanz strategisch ein und erringt so den Wertträger,<sup>4</sup> der sich auch durch magische Kräfte auszeichnet. Diese Konstellationen illustrieren die offensichtliche Gleichsetzung in den Bewertungen von Halsschmuck und Beischlaf (der in den von mir diskutierten Kontexten stets auch den Aspekt der Reproduktion konnotiert).<sup>5</sup> Auch der *Sörla þátr* impliziert eine Form der Gleichgewichtung der sozialen Relevanz von (um es hier sehr verkürzt zu benennen) Ökonomie und Reproduktion.<sup>6</sup>

Im weiteren entwendet Loki das Wertstück von Freyja mit List und Tücke. Dies geschieht im Auftrag Óðinns, der mit Freyja durch eine sexuelle ebenso wie kriegerische Allianz verbunden ist; der Gott und die Göttin unterhalten ein

<sup>1</sup> Vgl. *Sörla þátr* a. a. O., 1860, S. 275-283; vgl. *Die Geschichte von Sörla* a. a. O., 1988, S. 43-67.

<sup>2</sup> Vgl. Reallexikon der germanischen Altertumskunde, Bd. III, hg. v. J. Hoops, 2., völlig neu bearb. u. stark erw. Aufl., Berlin/ New York 1978, S. 464 f. (*Brisingamen*, H. Klingenberg); vgl. Lexikon der germanischen Mythologie a. a. O., 1984, S. 57-59 (*Brisingamen*).

<sup>3</sup> Vgl. aber *Gylfaginning* 35, a. a. O. 1907, S. 55: "Freyja átti Brisingamen".

<sup>4</sup> S. o., Kapitel III, 3c, und Kapitel V, 2a und 2b, zur Funktion des 'Wertträgers'.

<sup>5</sup> Vgl. erneut E. Heinemann a. a. O., 1995, etwa S. 33 ff. und bes. S. 53 ff.

<sup>6</sup> Vgl. erneut U. Wesel a. a. O., 1994, etwa S. 134 ff.

Liebesverhältnis und messen einander je die Hälfte der in einer Schlacht gefallenen Männer zu.<sup>1</sup>

Literarhistorisch steht hinter dem Wertstück-Motiv im *Sörla þátttr* aus dem 14. Jahrhundert wahrscheinlich der Bericht, den das Gedicht *Húsdrápa* des Skalden Úlfr Uggason aus dem 10. Jahrhundert liefert.<sup>2</sup> In dieser bildbeschreibenden Dichtung geht es um den Kampf zwischen Loki und Heimdallr um Freyjas Halsband *Brísingamen*.<sup>3</sup> Úlfr soll sein Preisgedicht anlässlich einer Hochzeit, die zwischen den Jahren 980 und 985 stattgefunden haben muß, vorgetragen haben. Der Skalde beschreibt Szenen, die als Schnitzerein die Halle von Óláfr pái schmückten, und er gibt sie mehr oder weniger deutend wieder. Eine weitere Version späterer erzählerischer Vermittlung mythologischer Sequenzen beinhalten Snorris *Skáldskaparmál* (13. Jahrhundert).<sup>4</sup>

Im *Sörla þátttr* hat Óðinn nach dem Diebstahl des Wertträgers den Trumpf in der Hand. Er dominiert die Situation und ist damit in der Position, Forderungen an Freyja zu stellen. Óðinns Rückgabe des magischen Bandes an die Göttin wird, ähnlich wie beim Handel der Zwerge und der Frau, an eine Bedingung geknüpft: Der Gott verlangt von Freyja, für die Rückgabe des Schmuckstückes eine Schlacht zwischen zwei mächtigen Königen mit großem Gefolge zu initiieren. Die entsprechende Maßnahme der Göttin auf der Erde führt zum Konflikt zwischen den Königen Heðinn und Högni. So raubt Heðinn zunächst Högnis Tochter Hildir. Der von Heðinn danach angebotene Vergleich wird aber nicht praktisch umgesetzt. Die Gründe dafür sind, daß Heðinn unter Freyjas Einfluß steht und Hildir ihren Vater Högni zu einer Fehde herausfordert. Durch das Eingreifen von weiblicher Seite, von Freyja aus der Sphäre der Götter und Hildir aus der Welt der Menschen, werden somit der langwährende Krieg und mithin das fortgesetzte männliche Sterben-Müssen heraufbeschworen.

Im *Sörla þátttr* ist es der Fluch der Freyja, der die gefallenen Männer am Morgen nach der Schlacht wieder ins Leben treten und im *Hjaðningavíg* kämpfen läßt.<sup>5</sup> Laut dem Bann der (heidnischen) Göttin - in dieser Erzählung tritt die menschliche Akteurin Hildir später in den Hintergrund - wird erst durch das Eingreifen eines Christen der Kreislauf durchbrochen und der Krieg enden. Diese Fassung des *ewigen Kampfes* läßt die Verbindung der erwähnten mythischen Dimension, d. h. dem gleichsam zyklischen Ablauf des Kampfes mit einem historischen Bezugsrahmen erkennen: Gemeinsam mit dem Christentum, das hier durch die Ankunft des Königs Óláfr Tryggvason symbolisiert wird, bricht offenbar auch die Geschichte an. Der Kreislauf

<sup>1</sup> Vgl. M. Clunies Ross a. a. O., 1994, S. 99 und S. 256.

<sup>2</sup> *Húsdrápa*. In: Corpus Poeticum Boreale. The Poetry of the Old Northern Tongue from the earliest times to the thirteenth century, hg., klassifiziert und übers., mit Einl., Exkursen und Bemerkungen v. G. Vigfússon, F. Y. Powell, Bd. II, Court Poems, Russell & Russell, New York 1965, S. 22-25; vgl. E.O.G. Turville-Petre a. a. O., 1976, bes. S. 67 f.; vgl. ferner Lexikon der altnordischen Literatur a.a.O., 1987, S. 184 f. (*Húsdrápa*).

<sup>3</sup> Als die weiteren mythologischen Szenen der *Húsdrápa* sind der Fischzug des Þórr und die Bestattung Baldrs zu nennen.

<sup>4</sup> Explizit nennt Snorri die *Húsdrápa* in *Skáldskaparmál* 5 und 8, a. a. O., 1907, S. 131 und S. 133 f.

<sup>5</sup> Vgl. DicMa, Bd. 6, New York u. a. 1985, S. 267 f. (*Hjaðningavíg*, K. Grimstad).

stereotyper, stets wiederkehrender Ereignisse wird unterbrochen und eine historisch zu nennende Entwicklung setzt ein:<sup>1</sup> Der in gewissem Sinne zunächst ahistorische und in einen mythischen Kontext eingebettete Konflikt und seine Eigendynamik werden im *Sörla þáttur* schließlich durchkreuzt, und dabei tritt, anders formuliert, zu synchronen Prinzipien bei der Erfahrung bzw. der Wahrnehmung der Welt die Diachronie, so daß im weiteren offenbar ein linearer Zeitbegriff und die Kategorie Geschichte das Handeln und offenbar auch das Denken beeinflussen.<sup>2</sup>

Als strukturelle Parallelen zu diesem Muster der durch überirdische göttliche Kräfte angestoßenen und durch weibliche Maßnahmen vorangetriebenen Schlacht bildet das Modell des 'mythischen Krieges' zwischen den *Æsir* und den *Vanir*, der etwa in der *Völuspá* bezeugt ist.<sup>3</sup> Hier gelten nicht näher bezeichnete Schwierigkeiten, die durch die Frau - bzw. allein durch die *Anwesenheit* von Frauen - entstanden sein sollen,<sup>4</sup> als Auslöser des Krieges zwischen *Æsir* und *Vanir*,<sup>5</sup> auch die *Ynglinga saga* erzählt von deren langwährender Auseinandersetzung.<sup>6</sup>

In anderen (nicht wie der *Sörla þáttur* ausdrücklich auf die christliche Zeit anspielenden) Zeugnissen, welche die 'ewige Schlacht' eindeutig auf der Erde ansiedeln, ist es Hildr Högnadóttir, die als Initiatorin und Garantin des *Hjaðningavíg* in Erscheinung tritt. In der frühesten überlieferten Version des *Hjaðningavíg* in der *Ragnarsdrápa* veranlaßt die (irdische) Königstochter Hildr, die in gewisser Weise mit ihrem Vater Högni bzw. mit ihrem potentiellen Bräutigam Heðinn konkurriert (worauf ich im Folgenden zurückkomme), den Kampf zwischen den Mannschaften der Könige Heðinn und Högni. Die von Snorri Sturluson als Quelle für seinen Bericht über die Konstellationen um Högni, Heðinn und Hildr genannte *Ragnarsdrápa* wird von ihm in den *Skáldskaparmál* (um 1220)<sup>7</sup> explizit dem Skalden Bragi enn gamli Boddason zugeschrieben. Snorri rekonstruiert auf der Grundlage der folglich offenkundig im 13. Jahrhundert virulenten (nach heutigen Maßstäben 'brutalen') *Hildesage* eine Version dieses mythisch-heroischen Musters im isländischen Hochmittelalter, das er deutend vermittelt. In einem anderen sprachlichen und geographischen Kontext gibt Saxo Grammaticus in den *Gesta Danorum* (kurz

<sup>1</sup> Vgl. Kapitel VI, 2.

<sup>2</sup> Vgl. M. Clunies Ross a. a. O., 1994, S. 241 f., und zu diesem Prinzip Kapitel V, 3.

<sup>3</sup> Vgl. Ursula Dronke: The war of the *Æsir* and *Vanir* in *Völuspá*. In: Idee, Gestalt, Geschichte. Festschrift Klaus von See, Studien zur europäischen Kulturtradition, hg. v. G. W. Weber, Odense University Press, Odense 1988, S. 223-238; sie nennt auch weitere Quellen. (Vgl. *Völuspá*. In: Edda. Die Lieder des Codex Regius [...], 1962, S. 1-15; das Gedicht ist ferner [mit vier weiteren Str.] in der *Hauksbók* [1306-08] überliefert, es stammt vermutlich ursprünglich ungefähr aus dem 11. Jh.; vgl. Lexikon der alt nordischen Literatur a. a. O., 1987, S. 396 f. [*Völuspá*]); vgl. M. Clunies Ross a. a. O., 1994, S. 203 [zur Version im *Codex Regius* und in der *Hauksbók*].

<sup>4</sup> Vgl. *Völuspá* 8, a. a. O., S. 2; vgl. hierzu, allerdings unter Vorbehalt, Th. A. Vestergaard a. a. O., 1991, S. 30; vgl. M. Clunies Ross a. a. O., 1994, S. 98 f.

<sup>5</sup> *Völuspá* 20-22, 24 (ff.), a. a. O., S. 5 ff.; vgl. M. Clunies Ross a. a. O., 1994, S. 198 ff. und S. 204 ff. (zu Gullveig), S. 238.

<sup>6</sup> Vgl. *Ynglinga saga* a. a. O., Kap. 4, S. 12 f.; vgl. *Die Geschichte von den Ynglingen*. In: Snorris Königsbuch (*Heimskringla*), Bd. 1, hg. und übertr. v. F. Niedner. Thule 14, Jena 1922, S. 25-78, Kap. 4, S. 29.

<sup>7</sup> Vgl. *Skáldskaparmál* 49, a. a. O., 1931, S. 215 ff.; vgl. *Die Dichtersprache* 49, a. a. O., 1925, S. 219 ff.; vgl. M. Clunies Ross a. a. O., 1973, S. 75 ff.

nach 1200) die Sage um Hilde und das *Hjaðningavíg* wieder.<sup>1</sup> In den beiden letzteren Werken ist es die Akteurin Hildir, die die gefallenen Krieger immer wieder zum Leben erweckt. Bemerkenswert ist, daß Hildir in keinem Falle Kinder hat; dies sei vorab erwähnt, bevor die Figur Hildir weiter diskutiert wird.

Die bereits unter einer anderen Fragestellung von mir herangezogene *Hervarar saga ok Heiðreks konungs* des 13. Jahrhunderts<sup>2</sup> impliziert ebenfalls deutlich das analysierte Strukturmuster. Auch hier entfacht eine Frauenfigur, Hervör Heiðreksdóttir, in der beschriebenen Weise eine fortwährende Schlacht. Interessant erscheint mir darüber hinaus, daß - ähnlich wie die oben genannten Quellen bzw. Gattungen - auch diese *Fornaldarsaga* (laut der Forschung) wesentlich ältere Erzählelemente integriert, wie speziell die *Hlöðskviða*,<sup>3</sup> das sogenannte *Hunnenschlachtlied*, das der ältesten Schicht der nordischen Heldendichtung zugerechnet wird und wahrscheinlich im 9. Jahrhundert entstanden ist. Die *Hlöðskviða*, zu deren Vorgeschichte die Namensnennungen im altenglischen Gedicht *Widsith* des späten 7./ 8. Jahrhunderts gehören,<sup>4</sup> thematisiert die Schlacht zwischen Goten und Hunnen,<sup>5</sup> die durch einen Erbstreit (hier also nicht durch einen 'Brautkonflikt') zwischen Hlöðr und Angantýr motiviert wird, auf der *Dúnheiðr* stattfindet und acht Tage andauert. Die *Hervarar saga* berichtet - um den Bezug kurz zu skizzieren<sup>6</sup> - von drei Verbindungen Heiðreks,<sup>7</sup> aus denen jeweils ein Kind hervorgeht: der Sohn Angantýr,<sup>8</sup> der Sohn Hlöðr<sup>9</sup> und die Tochter Hervör.<sup>10</sup> Im Konflikt um das Vatererbe<sup>11</sup> treffen schließlich die Heere von Hlöðr und Hervör aufeinander, und

<sup>1</sup> Vgl. *Saxo Grammaticus: The History of the Danes, Books I-IX*, hg. v. H. E. Davidson, übers. v. P. Fisher, Brewer, Cambridge 1998, S. 147 ff. (Buch V), und dazu S. 84 ff.; vgl. auch *Saxo Grammaticus: Die ersten neun Bücher der dänischen Geschichte*, übers. und erl. v. H. Jantzen, Berlin 1900, S. 252 ff. (Fünftes Buch).

<sup>2</sup> S. o., Kapitel IV, 2; vgl. DicMA, Bd. 6, New York u. a. 1985, S. 215 f. (*Hervarar saga ok Heiðreks konungs*, M. Mundt).

<sup>3</sup> Vgl. ebd., S. 215: "(It is) generally considered one of the oldest heroic lays preserved in the North". Die *Hlöðskviða* wird als eddisches Heldenlied klassifiziert, auch wenn der Text nicht im *Codex Regius* der *Liederreda* überliefert ist, sondern in der *Hervarar saga*; vgl. Lexikon der altnordischen Literatur a.a.O., 1987, S. 169 f. (*Hlöðskviða*); hier heißt es: "Das zur ältesten Schicht der nord. Heldendichtung gehörende Lied handelt von einer acht Tage dauernden Schlacht zw. Goten und Hunnen und deren Vorgeschichte" (S. 169); vgl. DicMA, Bd. 6, New York u. a. 1985, S. 268 f. (*Hlöðskviða*, M. Mundt).

<sup>4</sup> Vgl. KLL, Bd. III, New York u. a. 1967, S. 2053 ff. (*Hlöðskviða*, Hrsh. Beck), bes. S. 2054.

<sup>5</sup> Vgl. ebd., S. 2054: Die Konstellationen und Konflikte zwischen nahen Verwandten in der *Hlöðskviða* sind in der Forschung auf historische politische Auseinandersetzungen zurückgeführt worden. Man denkt an historische Reflexe der Kämpfe auf den Katalaunischen Feldern (451), der großen hunnisch-gotischen Auseinandersetzungen im 4. Jh. oder der Streitigkeiten innerhalb gotisch-hunnischer Verbindungen in der Zeit des zerfallenden hunnischen Großreiches nach Attilas Tod (453); "Heldensage und -lied gestalten das Geschichtserlebnis nach eigenen Gesetzen: Eigenart der gotischen Heldensage scheint die Verdichtung des Geschehens zur schicksalsschweren Gegnerschaft nächster Blutsverwandter zu sein - die von Angantýr und Hlöðr im *Hunnenschlachtlied*, von Hamðir und Sörli in den *Hamðismál*, von Hildebrand und Hadubrand im *Hildebrandslied*" (S. 2054).

<sup>6</sup> Vgl. *Heiðreks saga. Hervarar saga ok Heiðreks konungs* a. a. O., 1924; vgl. *Die Hervarar Saga* a. a. O., 1989.

<sup>7</sup> Heiðrekr ist der Sohn Hervörs, die ihm das Erbschwert Týrfingr übergibt; vgl. die Erläuterungen in *Die Hervarar saga* a. a. O., bes. S. 167 ff.

<sup>8</sup> Angantýr Heiðreksson wird nach dem Muttervater seines Vaters benannt, seine Mutter ist Helga.

<sup>9</sup> Hlöðrs Mutter wird als Sifka oder Svafa angegeben.

<sup>10</sup> Hervör Heiðreksdóttir wird also nach ihrer Vatermutter benannt, ihre Mutter ist Hergerðr.

<sup>11</sup> Vgl. *Heiðreks saga. Hervarar saga ok Heiðreks konungs* a. a. O., Kap. 18, S. 145 ff.; vgl. *Die Hervarar saga* a. a. O., Kap. 11, S. 113 f.

Hervör Heiðreksdóttir fällt als Anführerin einer großen Mannschaft im Kampf gegen diesen einen ihrer Halbbrüder.<sup>1</sup> Ihr zweiter Halbbruder Angantýr ruft daraufhin zur Schlacht auf der *Dúnheiðr* auf. Die Beschreibung dieser Auseinandersetzung steht in deutlicher struktureller Nähe zum *Hjaðningavíg*, wenn auch die jeweilige Begründung für das unablässige Weiterkämpfen der Krieger anders lautet. Auf der *Dúnheiðr* werden die Kämpfer, im Unterschied zum *Hjaðningavíg*, nicht wiedererweckt, vielmehr kommen ständig weitere Männer hinzu, so daß sich trotz vieler Totschläge die Zahl der Kämpfenden vorläufig nicht vermindert; Hlöðr wird schließlich von Angantýr getötet.<sup>2</sup>

Eine weitere Variante des Schemas der durch metaphysischen weiblichen Einfluß in der diesseitigen Welt vom Tode wiedererweckten Krieger kennt die *Hrólfs saga kraka* aus dem 14./ 15. Jahrhundert.<sup>3</sup> Hier provoziert und beeinflusst die zauberkundige Königin Skuld die Schlacht, in der ihr Ehemann König Hjörvarðr gegen seinen Schwager König Hrólf, Skulds Bruder, kämpft. Mittels ihrer schwarzen Magie<sup>4</sup> veranlaßt Skuld in verräterischem Interesse, daß die getöteten Krieger der von ihr rekrutierten Partei um ihren Ehemann wiederbelebt werden und weiterkämpfen können;<sup>5</sup> schließlich werden Hrólf und auch Hjörvarðr geschlagen. Die negativ akzentuierte Skuld übernimmt danach selbst, aber nur kurzzeitig, den Thron.<sup>6</sup>

In struktureller Hinsicht läßt sich mit dem skizzierten Erzählmuster weiblicher Initiativen, die zum männlichen ‚Sterben-Müssen‘ führen, außerdem erstens die bereits analysierte Handlungsweise der Sigríð in der legendarischen *Óláfs saga hins helga* vergleichen.<sup>7</sup> Die schwedische Königin - die im Gegensatz zu Skuld Tabubrüche der Männer verfolgt, aber nicht unmittelbar selber verübt, und damit im positiven Sinne für die soziale Norm eintritt - verursacht den Tod zweier ihr nicht ebenbürtiger Brautwerber durch ein vernichtendes Feuer. Zweitens ist dazu noch einmal die Königswitwe Sigríðr in stórráða Tóstadóttir in der *Óláfs saga Tryggvasonar* zu nennen. Sie veranlaßt eine Schlacht gegen den mächtigen König Óláfr Tryggvason,<sup>8</sup> der seine Heiratsvereinbarung mit Sigríðr gebrochen hat,<sup>9</sup> und infolge der *hvöt* der Königin sterben viele Männer.

Auch in der Manifestation des Musters in den *Isländersagas* ziehen die weiblichen *hvatir* männliches ‚Sterben-Müssen‘ nach sich. Auf die Maßnahmen beispielsweise Guðrúns in der *Laxdœla saga* ist bereits eingegangen worden. Auch sie sorgt für Kämpfe und deren Fortdauer bzw. Wiederaufnahme. Das erinnert ebenfalls dem Prinzip nach, mehr oder weniger entfernt, an das Modell des ewig währenden Krieges. Dabei stellen allerdings die *Íslendingasögur* im

<sup>1</sup> Vgl. *Heiðreks saga. Hervarar saga ok Heiðreks konungs* a. a. O., Kap. 19, S. 148 ff.; vgl. *Die Hervarar saga* a. a. O., Kap. 12, S. 116 ff. (mit den weiteren Konsequenzen).

<sup>2</sup> Vgl. *Heiðreks saga. Hervarar saga ok Heiðreks konungs* a. a. O., Kap. 19, S. 154 f.; vgl. *Die Hervarar saga* a. a. O., Kap. 12, S. 120 f.

<sup>3</sup> Vgl. Lexikon der altnordischen Literatur a. a. O., 1987, S. 180 (*Hrólfs saga kraka*).

<sup>4</sup> S. o., Kapitel V, 2, Exkurs.

<sup>5</sup> Vgl. *Hrólfs saga kraka* a. a. O., Kap. 33, S. 120 f.; vgl. *Die Geschichte von Hrolf Kraki* a. a. O., S. 241 f.

<sup>6</sup> Vgl. *Hrólfs saga kraka* a. a. O., Kap. 34, S. 124 f.; vgl. *Die Geschichte von Hrolf Kraki* a. a. O., S. 244.

<sup>7</sup> Vgl. *Olaf saga hins helga* a. a. O., 1982, S. 36 f.; s. o., unter anderer Fragestellung, Kapitel IV, 2.

<sup>8</sup> Vgl. *Óláfs saga Tryggvasonar* a. a. O., Kap. 98, S. 349; s. o., Kapitel IV, 2.

<sup>9</sup> Vgl. im Folgenden (Kapitel V, 4).



einzelnen Abläufe von 'irdischen' Fehden dar, die zudem vielfach erst mittelbar, aber auch hier durch weibliches Antreiben der Männer, jedoch nicht durch deren übernatürliche Wiederbelebung, fortgesetzt werden können. Häufig muß die Frau provozieren, bevor die Männer wieder aktiv werden oder aber weiterhin aktiv bleiben, oder sie muß erst einen männlichen Nachkommen zur Welt bringen, bevor der in die Auseinandersetzung eingreifen und sie so weiterführen kann.

\* Die *Walküre* und *Braut Hildir*: Die Pervertierung einer Racheinitiative? Zur Frage der immanenten *Rächerinnen*-Kritik in *Skaldik* und *Sagas*

Neben der frühen *Ragnarsdrápa* thematisieren also eine ganze Reihe von Zeugnissen im historischen Querschnitt der altnordischen Überlieferung in diversen Ausformungen das Erzählmuster um den Krieg der Männer, der regelmäßig, wie man sagen könnte, durch das Konkurrieren um die Frau sowie durch weibliches Provozieren der Männer heraufbeschworen wird. Das Erzählschema beinhaltet also auf struktureller Ebene das Stereotyp, daß der Kampf der Männer durch eine Frau veranlaßt und fortgesetzt wird. Die Frau erscheint mithin als die Verantwortliche für die Schlacht, für deren Fortdauer und in der Folge, mehr oder weniger unmittelbar, für das Sterben der Männer - wobei sie insbesondere in den *Isländersagas* dafür keineswegs verurteilt und auch sonst deswegen nicht unbedingt kritisiert wird.

Ein Ausschnitt aus dem Spektrum der Zeugnisse zu Hildir Högnadóttir zeigt diese spezielle Protagonistin als Repräsentation des Weiblichkeitstypus, der die Frau als die Kraft darstellt, welche die Auseinandersetzung der Männer heraufbeschwört, deren Tod verursacht und danach deren Wiederbelebung gewährleistet - aber allein damit sie den Kampf erneut aufnehmen und ewig fortführen können. In diesen Artikulationen der (in der Forschung sogenannten) *Hildesage* ist die kriegerische Hildir interessanterweise - diese Beobachtung scheint mir bemerkenswert vor allem im Hinblick auf die ausdrücklich negative Beurteilung durch Bragi - an keiner Stelle als reproduktive Frau zu erkennen. Dagegen wird in der hochmittelalterlichen *Kudrun-Erzählung*, in der Hilde nicht in derselben Weise als regelwidrig handelnde Aufreizerin erscheint, die Protagonistin als Mutter dargestellt: Sie ist Mutter der Kûdrûn (und des Ortwîn).<sup>1</sup> Doch noch in dieser Fassung tritt Hilde deutlich als eine zur Rache entschlossene Person auf. Sie greift, nach der Entführung ihrer Tochter Kûdrûn, trotz ihrer höfischen und frommen Mentalität,<sup>2</sup> ohne Zögern den Rachedgedanken des kriegerischen Wâte bzw. dessen entsprechendes Angebot sofort auf: "*hej, solte ich daz geleben! / allez daz ich hiete / wolte ich dar umbe geben, / daz ich errochen wurde, / swie sô daz geschæhe / daz ich vil gotes armiu / mîne tohter Kûdrûn gesæhe*".<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Vgl. *Kudrun* a. a. O., 1972, Str. 574 f., S. 449 (*Kudrun*: Text); Hildes Mutter heißt übrigens ebenfalls Hilde ("die alte Hilde").

<sup>2</sup> Vgl. ebd., Str. 772, S. 472 f. und Str. 949 f., S. 493 (*Kudrun*: Text), sowie S. 613 und S. 622 f. (*Kudrun*: Nacherzählung).

<sup>3</sup> Ebd., Str. 928 f., S. 491 (*Kudrun*: Text), und S. 622 (*Kudrun*: Nacherzählung): "Auch, dürfte ich das erleben! Alles, was ich hätte, wollte ich dafür hingeben, daß ich gerächt würde, wie immer das geschähe, daß ich daß ich von Gott Verlassene meine Tochter Kudrun (wieder-)sähe".

In der Wikingerzeit in Norden erscheint die Figur Hildr nach Auffassung von Judith Jesch klar als Personifikation des Kampfes,<sup>1</sup> der in dieser Periode endlos anmuten mußte.<sup>2</sup> In sprachwissenschaftlicher Sicht weist darauf der Name Hildr hin, der im Altnordischen für 'Kampf' steht, und in der *Skaldendichtung* wird der Terminus *hildr* (f., as. *hild*) als eine Kenning für *Kampf* eingesetzt.<sup>3</sup> Zu nennen ist auch die ebenfalls in der *Skaldik* bezeugte Kenning *Hjaðningar sprund*,<sup>4</sup> welche die *Frau der Hedinsleute*, d. h. Hildr, bedeutet und das *Hjaðningavíg* evoziert.<sup>5</sup> Überdies ist der Terminus *Hjaðnings* anzutreffen, der sowohl Kampf und Waffen als auch Gold meinen kann.<sup>6</sup>

J. Jesch faßt die überlieferten Informationen über die Konstellationen um Hildr und den Konflikt zwischen dem Bewerber Heðinn und dem Brautvater Högni pointiert zusammen:

"(...) versions of this legend tell us that Hildr was the daughter of a king called Högni. She was abducted by another king called Heðinn. When her father came to rescue her, she went between the two sides with false messages and egged them on to fight, discouraging attempts at a settlement. The battle continued all day and at night Hildr woke the slain to life so that the battle could continue until the end of the world. The literary sources present Hildr in an unflattering light, but she has to be seen, not as a human woman, but as the personification of battle".<sup>7</sup>

Im Norden tritt Hildr Högnadóttir in der frühen *Ragnarsdrápa* explizit als Walküre auf (wie auch etwa in den *Skáldskaparmál*<sup>8</sup>), und später ist sie außerdem als Sagenfigur (aktiv in *Saxo Gesta Danorum*,<sup>9</sup> oder in einer vergleichsweise verblaßten Rolle in *Snorris Ynglinga saga*<sup>10</sup>) bezeugt. Die Erzähltradition, welche die Figur Hildr in Verbindung mit dem *Hjaðningavíg* kennt, ist in der bildbeschreibenden *Skaldendichtung* und in den allgemeinen, in der *Skaldik* verwendeten Kennningar bewahrt, bis ins hohe Mittelalter aufgegriffen und darüber hinaus weitergegeben worden. Neben der

<sup>1</sup> J. Jesch a. a. O., 1991, S. 130.

<sup>2</sup> Vgl. zur Hildesage und zu diesbezüglichen Literaturangaben M. Clunies Ross a. a. O., 1973, S. 75 (und ferner W. Haug a. a. O., 1975, bes. S. 287, Anm. 34).

<sup>3</sup> Vgl. etwa *Skáldskaparmál* 49 a. a. O., bes. 215 und S. 218; vgl. Lexikon der altnordischen Literatur a. a. O., 1987, S. 179 f. (Hildr 1, 2, 3); demnach erscheinen weibliche Figuren namens Hildr (in allgemeinem Sinne, nicht speziell bezogen auf Hildr Högnadóttir) als Walküre, Sagenperson und Riesin. Vgl. Friedrich Ranke, Dietrich Hofmann: Altnordisches Elementarbuch. Einführung, Grammatik, Texte (zum Teil mit Übersetzung) und Wörterbuch, 5., durchges. Aufl., Berlin/ New York 1988, S. 172 (*hildr* f.).

<sup>4</sup> Vgl. Snorri Sturluson: Edda, übers. und eingel. v. A. Faulkes, Everyman, London 1987, S. 195 f.

<sup>5</sup> Vgl. Andreas Heusler: Altisländisches Elementarbuch, 7. Aufl., Heidelberg 1967, S. 225: *Hjaðningar*, m. Pl.

<sup>6</sup> Vgl. Snorri Sturluson: Edda a. a. O., 1987, S. 115 bzw. S. 122. Ergänzt sei, daß diese beiden Konnotationen auf einen - hier erneut anzusprechenden, auch in der Thematik um Hildr wirksamen - ökonomischen Zusammenhang in Brautwerbungsgeschichten weisen; in solchen Erzählungen entwickeln sich kriegerische Konflikte, die regelmäßig aus dem Konkurrieren um die Frau resultieren.

<sup>7</sup> J. Jesch a. a. O., 1991, S. 130.

<sup>8</sup> Vgl. *Skáldskaparmál* 49, a. a. O., 1907, S. 215 ff.; vgl. *Die Dichtersprache* 49, S. 219 ff.

<sup>9</sup> Vgl. *Saxo Grammaticus* a. a. O., 1998, S. 147 ff. (Buch V), und dazu S. 84 ff. (s. weiter oben in Kapitel V, 4).

<sup>10</sup> Vgl. *Ynglinga saga* a. a. O., Kap. 37 f., S. 68 f.; vgl. *Die Geschichte von den Ynglingen* a. a. O., Kap. 37 f., S. 66 f.

*Ragnarsdrápa* denke man an Lieder des *Codex Regius* der *Edda*, an das Gedicht *Háttalykill enn forni* und an die Shetland-Ballade über Hildina aus dem 18. Jahrhundert.<sup>1</sup>

Den *Grímnismál* zufolge, im *Codex Regius* der *Lieder-Edda* des 13. Jahrhunderts überliefert, jedoch, mindestens in Teilen, älteren Datums, bewirten die *valkyriar* (die Walküren und unter ihnen Hildir) Óðinn und die gefallenen Krieger mit Bier.<sup>2</sup> Diese Männer sind (von den Walküren bzw. von Óðinn) nach Valhöll im Ásgarðr gebracht worden und leben hier seither als *einheriar*.<sup>3</sup> Im Gedicht *Háttalykill enn forni*, das wohl um die Mitte des 12. Jahrhunderts entstanden ist (aber vermutlich erst im 13. Jahrhundert so genannt wurde), erweckt die Walküre Hildir die Gefallenen in der Nacht wieder zum Leben, und so kämpfen die Männer ewig weiter.<sup>4</sup> Auch damit ist also wieder die konsequente - irdische - Wiedererweckung getöteter Krieger von weiblicher Seite beschrieben. Schließlich berichtet die späte *Shetland ballad of Hildina*, daß die Braut Hildina vom "Earl of Orkney", von dem Fürsten der Insel, geraubt wird.<sup>5</sup> Die Provokation der Frau fällt an dieser Stelle vergleichsweise schwächer als in älteren Zeugnissen aus. Einen wesentlichen Anteil der Reizungen zum Kampf übernimmt der eifersüchtige Begleiter des Fürsten, Hilugi. Die Parallele gegenüber dem älteren Hildir-Muster bleibt insofern bestehen, als Hildina in der Ballade, vielleicht noch deutlicher als ihre Vorläuferinnen, den Tod ihres Vater anstrebt.

Im weiteren kommen nun speziell die Strophen der *Ragnarsdrápa* um Hildir in den Blick, weil die *drápa* von den literarischen Texten am weitesten hinter den Horizont der *Íslendingasögur* in die Vergangenheit zurückreicht: Diese älteste überlieferte Version der *Hildesage* konzentriert sich also auf den Konflikt der Könige Högni (als potentiellern Brautgeber) und Heðinn (als potentiellern Brautnehmer) um die Braut Hildir und auf den Einfluß, den die Frau auf die Männer ausübt. Im einzelnen schildert der Skalde Bragi enn gamli Boddason in der *Ragnarsdrápa* in den Strophen 8 bis 11 bzw. 12 den von Hildir heraufbeschworenen Kampf.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Vgl. auch *Landnámabók* 1.1, a. a. O., S. 150 (und S. 150, Anm. 2); in einer genealogischen Aufzählung wird Hildir en mjóva Högnadóttir aus Norwegen (Njarðey) erwähnt.

<sup>2</sup> Vgl. etwa *Grímnismál* 36, a. a. O., 1962, S. 64; vgl. *Das Grimnirlied* 34. In: Die Edda: Götterdichtung, Spruchweisheit und Heldengesänge [...], 1987, S. 44-50, bes. S. 48; vgl. *Lexikon der germanischen Mythologie* a. a. O., 1984, S. 456 ff. (Walküren); vgl. dazu auch J. Jesch a. a. O., 1991, S. 139.

<sup>3</sup> *Grímnismál* 8 und 23, a. a. O., 1962, S. 58 f. (Óðinn erwählt Gefallene), S. 62 (*einheriar* als Krieger); vgl. *Das Grimnirlied* 8 und 24, a. a. O., 1987, S. 45, S. 47; vgl. Frch. Ranke, D. Hofmann a. a. O., 1988, S. 165: "*einheriar*" (m. Pl.) - "die von Óðinn nach Valhöll geholten gefallenen Krieger".

<sup>4</sup> Vgl. *Háttalykill enn forni*, hg. v. J. Helgason, A. Holtsmark, Bibliotheca Arnarnagana 1, Munksgaard, Kopenhagen 1941; vgl. *Lexikon der altnordischen Literatur* a. a. O., 1987, S. 149 f. (*Háttalykill*); vgl. KLL, Bd. III, Zürich/ München 1964, S. 1498 (*Háttalykill*, G. W. Weber); vgl. KLN, Bd. 6, Kopenhagen 1965, S. 242 f. (*Háttalykill*, A. Holtsmark). Der *Háttalykill enn forni* umfaßt eine altisl. Poetik, die eine Übersicht damals traditioneller Themen beinhaltet, auf die ein Skalde der Zeit zugreifen konnte. Für mein Thema interessieren speziell die kurzgefaßten Übersichten von Stoffen aus dem Bereich der germanischen *Hildesage*, die u. a. das *Hjaðningavíg* einbeziehen.

<sup>5</sup> Vgl. M. Clunies Ross a. a. O., 1973, S. 76.

<sup>6</sup> Die Strophen 8 bis 11 thematisieren die Hildesage im engeren Sinne, die Strophe 12 zielt auf den in der *drápa* gepriesenen Ragnarr loðbrók.

Die für meine Argumentation wesentlichen Strophen 8 bis 11 des Gedichtes werden nachstehend im altisländischen Original<sup>1</sup> und in einer Übersetzung von Gerd W. Weber zitiert.<sup>2</sup>

**8** *Auk ofperris æða  
ósk-Rón at þat sínum  
til fárhuga foeri  
feðr veðrboða hugði,  
þás hristi-Sif hringa  
hals en böls of fyllda  
bar til byrjar drösla  
baug ørlygis draugi.*

**9** *Bauða sú til bleyði  
boeti-Þrúðr at móti  
malma mætum hilmí  
men dreyrugra benja,  
svá lét ey, þótt etti,  
sem orrustu letti  
jöfrum, ulfs at sinna  
með algifris lifru.*

**10** *Lætrat lýða stillir  
landa vanr á sandi  
- þá svall heipt í Högna  
-höðglamma mun stöðva,  
es þrymregin þremja  
þróttig Heðin sóttu,  
heldr an Hildar svíra  
hringa þeir of fingi.*

**11** *Auk fyr hönd í holmi  
hveðru brynju Viðris  
fengeyðandi fljóða  
fordæða nam ráða.  
Allr gekk herr und hurðir  
Hjarranda fram kyrrar  
reiðr at Reifnis skeiði  
raðalfr af mar bráðum.*

**8** "Und die [Walküre Hild] Wunsch-Rón des Austrocknens der Adern hoffte, daß dies den Pfandbieter [Heðinn] zur Feindschaft gegen ihren Vater [Högni] führe, da als die von Bösem erfüllte, den Halsring schüttelnde Sif [Hild] dem Kampf-Gespenst [Högni] den Ring brachte.

**9** Die Trud, die blutige Wunde heilt, bot dem Fürsten den Ring nicht zur Weichlichkeit an beim Treffen der Eisenwaffen, sie sprach dauernd so, als ob sie vom Kampf abriete, obwohl sie die Fürsten [damit eher] aufhetzte, zur Trollschwester des Wolfs [zur Todesgöttin Hel] zu gehen.

**10** Der Fürst der Männer, der landlose an der Küste, riet nicht dazu, den Wunsch der Kampf-Walküre [Hild] zu hindern - es schwoll der Zorn in Högni -, als die Götter des Lärms der Schwertzwinge [der Krieger] mutig Heðinn angriffen lieber, als daß sie die Halsringe der Hild angenommen hätten.

**11** Und zu Händen Odins auf der Insel begann zu walten die Hexe der Brünnen-Hexe [der Axt, also: die Walküre], die den Mädchen ihre Beute [die Geliebten] wegnehmende; das ganze Heer ging vorwärts unter den sicheren Türen Odins [den Schilden] zornig zur Rennbahn des Seekönigs [zum Meer], (und) der Schiffsalbe [Högni] rasch vom Meer her."

In dieser Fassung der Sage überreicht Hildr also dem Fürsten Heðinn einen Ring<sup>3</sup> in der im Gedicht ausdrücklich als "böse" bezeichneten Absicht, den 'Interessenten' Heðinn zum Kampf gegen ihren Vater Högni herauszufordern.

<sup>1</sup> Vgl. *Ragnarsdrápa* a. a. O., 1946, S. 1 ff.

<sup>2</sup> G. W. Weber: Bragi, *Ragnarsdrápa*, Str. 8-12 (Hilde-Sage), in deutscher Übersetzung. In: Textvorlage zum Seminar: Das 'epische Zeitalter'. Zur narrativen Identität von Mythos, Kult und Heldensage in Bild und Dichtung bei Nordgermanen und Griechen, Frankfurt/ Main 18.2.1988. Die Angaben in eckigen Klammern, hier von G. W. Weber übernommen, entschlüsseln die Kenningar bzw. verdeutlichen den Kontext.

<sup>3</sup> Vgl. M. Clunies Ross a. a. O., 1973, S. 75-92, speziell zum Ring-Motiv in der *Ragnarsdrápa*.

Weiter wird berichtet, daß Hildr vorgibt, vom Kampf abraten zu wollen, während sie die Männer eigentlich gegeneinander aufstachelt.

Die Tochter und Braut Hildr Högnadóttir provoziert die Männer also und erzwingt mit ihrem - vom Skalden als listig und manipulativ dargestellten - Verhalten die Eskalation geradezu, was vom Erzähler als bössartig beurteilt wird. Welche Motivation des Dichters kann hinter dieser negativen Bewertung der Hildr vermutet werden? Wird hier die Rachehandlung kritisiert und damit das - wie sich in dieser Untersuchung gezeigt hat - über weite Strecken in den überlieferten Zeugnissen (speziell, aber nicht ausschließlich, aus dem Norden) akzeptierte und perpetuierte Muster sozialen Handelns problematisiert bzw. als überzogen präsentiert? Bringt Bragi in der *Ragnarsdrápa* die Einstellung zum Ausdruck, daß die Rache, die Hildr anfacht, übertrieben und unnötig ist? Bei diesen Überlegungen muß immer auch in Rechnung gestellt werden, daß die Hildr, die Bragi darstellt (und die Hilde, die wir heute aus den überlieferten Fassungen der *Hildesage* kennen - mit Ausnahme der relativ jungen Variante in der *Kudrun*), in der Rolle als *Rächerin* bleibt, aber nicht zudem auch *Mutter* wird. Sollte damit, in gewisser Weise zu vergleichen mit der späteren Hallgerðr der *Njáls saga* (die oben diskutiert worden ist) implizit darauf abgehoben werden, daß Hildr ihre gesellschaftliche Rolle nicht erfüllt oder sogar pervertiert? Daß sie, eben weil sie den ihr zufallenden Aufgaben nicht in vollem Umfang - d. h. nur als *Rächerin*, aber nicht auch als *Mutter* - gerecht wird, die Kritik (hier Bragis) auf sich zieht? Und daß sie, weil sie in radikaler Weise die Männer gegeneinander aufbringt, ohne als gesellschaftlich konstituierende *Genetrix* aufzutreten, als höchst problematische Person wahrgenommen wird?

Auf der anderen Seite erscheint dennoch die soziale Rationalität (die in dieser Arbeit als stabiles Muster erfaßt werden konnte) im Kontext zumindest ausschnittshaft gewahrt. Demnach könnte - *neben*, nicht anstelle der ausdrücklichen Wertung des Skalden - als ein weiterer Aspekt des Dargestellten erachtet werden, daß Hildr ursprünglich bei Bragi doch in Einklang mit dem Muster gesellschaftlichen weiblichen Eingreifens den der Norm nach erforderlichen, ehrenhaften Ausgleich für eine Schädigung ihrer Verwandtengruppe erreichen will.<sup>1</sup> Diese Handlungsweise käme in dem Fall, orientiert an den in der Untersuchung verzeichneten Grundstrukturen, nicht zuletzt den Männern zugute. Denn die Frau ist hier in der Regel diejenige, die die Stabilität der Regularien und der Ethik des männlich bestimmten Gemeinwesens garantiert, und zwar vor allem dann, wenn die Männer passiv bleiben oder (aktiv) gegen die Norm verstoßen.

Man wird aber auch bedenken müssen, daß diese soziale Logik, die dem - womöglich bereits zur Entstehungszeit der *Ragnarsdrápa* traditionsreichen - Erzählschema offenbar trotz allem inhärent ist, ein nur nachgeordnetes Interesse gefunden haben könnte. So scheinen in Bragis *drápa* vielmehr dessen eigene Auffassung ebenso wie typische männliche Projektionsweisen einzufließen; diese werden in Kapitel VI noch spezifiziert.

<sup>1</sup> S. o., Kapitel IV, 2 (mit zahlreichen Beispielen aus der norrönen Literatur) und Kapitel V, 2 und 3 (mit Beispielen vor allem aus den *Isländersagas*).

Der Blick auf weitere - ebenfalls historisch ältere - Berichte und deren implizite oder explizite Bewertungen weiblichen Verhaltens hilft an dieser Stelle weiter; ausgehend von der *Ragnarsdrápa* sei thematisch beim 'Ring-Motiv' angeknüpft.

Ähnlich wie in der *Ragnarsdrápa* spielt das Motiv auch in der wahrscheinlich ebenfalls im 9. Jahrhundert (und ebenfalls wohl in Norwegen) entstandenen *Atlaqviða* eine wichtige Rolle,<sup>1</sup> wobei von vornherein der vielleicht entscheidende Unterschied besteht: Hildr agiert als *Rächerin*, ohne *Mutter* zu sein oder zu werden (und ihr Tun wird ausdrücklich kritisiert). Guðrún Gjúkadóttir in der *Atlaqviða* bewährt sich geradezu als *Rächerin* (wie die Kommentierung der *qviða* zeigt), sie ist zu der Zeit bereits *Mutter* und wird noch weitere Kinder zur Welt bringen.<sup>2</sup> Sie sendet einen Ring an ihre Brüder.<sup>3</sup> Ein Ring, der in den diskutierten Kontexten prinzipiell als Wahrzeichen des Gebers oder Absenders (hier Guðrúns) figuriert, dient im speziellen Fall als Warnzeichen für die Brüder. Die Warnung (die im allgemeinen als positiv gelten kann) wird signalisiert durch das um den Ring geschlungene Wolfshaar.<sup>4</sup> Doch diesen - m. E. nur vermeintlich - eindeutigen Charakter als gutgemeintes Warnsignal verliert die Ringgabe der Guðrún, wenn man an die Initiative Hildrs denkt, die den Ring an Högni ausdrücklich in der Absicht übergibt, die Männer gegeneinander aufzubringen. So könnte auch hinsichtlich der *Atlaqviða* der Eindruck entstehen, daß hier, analog zur *Ragnarsdrápa*, gerade der Ring der Frau ihre nächsten genealogischen Verwandten, allen voran Gunnarr und Högni, letztlich provoziert, den sich ankündigenden Konflikt mit dem Schwager Atli auszutragen.

Hintergrund für diese Herausforderung Guðrúns dürfte die Erinnerung an die Erschlagung ihres ersten Ehemannes Sigurðr sein - und mithin der Normbruch und die Illoyalität ihrer Brüder gegenüber deren Schwager (ganz wie dies später auch im *Nibelungenlied* in den Konstellationen um Kriemhilt, Sîfrit und Hagene beschrieben wird). Gemeinsam planten die Männer die Tötung Sigurðrs, die letztlich von Högni verübt wurde. Diese Ereignisse werden beispielsweise in den *Hamðismál* oder der *Guðrúnarhvöt* thematisiert<sup>5</sup> und dürften, als stoffliche Zusammenhänge, die Figurenzeichnung und Motivationen auch über das einzelne Lied hinaus, und damit auch z. B. in der *Atlaqviða*, prägen. Demnach wäre das möglicherweise vorsätzlich verdeckte Interesse Guðrúns in der *Atlaqviða*, Rache an ihren Brüdern zu nehmen, auf deren Taten

<sup>1</sup> S. o., Kapitel V, 2c.

<sup>2</sup> Vgl. J. Jesch a. a. O., 1991, S. 144 ff., mit einer Zusammenfassung der *Atlaqviða*.

<sup>3</sup> Vgl. *Atlaqviða in grœnlenska* 8, a. a. O., 1962, S. 241; vgl. *Das Alte Atlilied* 8, a. a. O., 1987, S. 211.

<sup>4</sup> Vgl. *Óláfs saga Tryggvasonar* a. a. O., Kap. 60, S. 309: Eine vergleichbare Symbolik des Ring-Motivs ist ebenfalls in diesem Kontext zu erkennen. Königin Sigríðr erhält einen goldenen Ring, auch hier vordergründig im positiven Sinne als Wahrzeichen und Ehrbezeugung ihres Bräutigams, König Óláfr. Doch der Ring ist nicht aus reinem Gold, mithin minderwertig, und symbolisiert bzw. signalisiert damit die verminderte Wertschätzung des Absenders gegenüber der Adressatin, was Ausgleichs- bzw. Rachemaßnahmen Sigríðs nach sich zieht, die im Sinne der Rationalität des (Erzähl- und Sozial-) Musters begründet sind.

<sup>5</sup> Vgl. *Hamðismál* 6-8, a. a. O., 1962, S. 269 f.; vgl. *Das alte Hamdirlied* 5-7, a. a. O., 1987, S. 218 f.; vgl. *Guðrúnarhvöt* 4-5 und 10-12. In: *Edda. Die Lieder des Codex Regius [...]*, 1962, S. 264-268, bes. S. 264 f., S. 266; vgl. *Gudrúns Sterbelied* 4-5 und 10-12. In: *Die Edda. Götterdichtung, Spruchweisheit und Heldengesänge [...]*, 1987, S. 298-292, bes. S. 289 f. Beide Gedichte sind Bestandteile überlieferter älterer Substrate.

zurückzuführen, durch die Sigurðr umgekommen und die Witwe Guðrún mit Atli verheiratet worden ist.<sup>1</sup> Meiner Vermutung, daß hier bereits eine insgeheime Rache-Absicht Guðrúns deutlich wird, steht allerdings die Tatsache scheinbar entgegen, daß in der Überlieferung ausdrücklich von dem bewußten "Vergessenstrank" die Rede ist,<sup>2</sup> der Guðrún von ihrer Mutter Grimhild nach dem Tod Sífrits gereicht wird. Dadurch soll Guðrún ihren Rachewunsch vergessen, der aber offenbar für das Publikum etwas sehr Naheliegendes war.<sup>3</sup> In diesem Sinne bestätigt anscheinend auch die *Guðrúnarqviða önnor*, daß Guðrún dem Trank - und den Intentionen ihrer Mutter - widersteht.<sup>4</sup> Das läßt die Reaktion Grímildrs auf die Antworten schließen, die Guðrún ihr gibt, und das Gedicht bekräftigt meine Annahmen im Hinblick auf Guðrúns Entschlossenheit zur Rache: "*Grátandi Grímildr / greip við orði / er burom sínom / bölva vætti / oc mögom sínom / meina stórra*".<sup>5</sup>

Zuletzt dann - und das ist ein wichtiger Punkt -, nach dem Tod ihrer Brüder in der Schlacht mit den Hunnen, führt Guðrún wiederum die Rache, nun *für* ihre Brüder, in radikaler Weise aus.<sup>6</sup> Vorab verteilt sie Gold an die Krieger,<sup>7</sup> was generell - und wie die Strophe selbst indiziert - darauf hinweist, daß hier Unterstützung rekrutiert wird. Guðrún beweist zum Abschluß die Loyalität mit ihrer direkten Abstammungsgruppe, indem sie die beiden Söhne aus ihrer Ehe mit Atli tötet und dem Vater als Mahlzeit vorsetzt, Atli im Bett erschlägt und die Halle in Brand setzt, so daß alle übrigen Gefolgsleute Atlis umkommen. Dabei muß ausdrücklich betont werden: Guðrún nimmt mit einem Schwert eigenhändig die Rache für ihre Brüder an Atli.<sup>8</sup>

Noch die Kriemhilt des *Nibelungenliedes* greift selbst zum Schwert, um - insofern wie ihre Vorläuferin - nach der von ihr heraufbeschworenen Schlacht schließlich von eigener Hand die Rache zu verüben.<sup>9</sup> Kriemhilt's Handeln ist hier allerdings tendenziell anders motiviert als bei der älteren Darstellung der Guðrún Gjúkadóttir. So trifft Kriemhilt's eigenhändige Erschlagung zuletzt nicht den Ehemann als letzte Rache für ihre Brüder, wie im Falle der Guðrún, sondern ihren (Halb-) Bruder Hagene als letzte Rache für ihren getöteten Ehemann. Kriemhilt führt also abschließend das Schwert gegen ihren einzigen noch lebenden nahen Verwandten - wobei gesagt werden muß, daß die genaue Art der Verwandtschaft von Hagene und der 'Königsfamilie' im Lied undeutlich bleibt. Aller Wahrscheinlichkeit nach handelt es sich, insbesondere aufgrund des Vergleichs mit der norrönen Überlieferung, um einen älteren Halbbruder

<sup>1</sup> Vgl. *Guðrúnarhvöt* 11-12, a. a. O., 1962, S. 266; vgl. *Gudruns Sterbelied* 11-12, a. a. O., 1987, S. 290.

<sup>2</sup> S. o., Kapitel V, 2c.

<sup>3</sup> Vgl. *Guðrúnarqviða (önnor)* 21 und 32, a. a. O., 1962, S. 227 und S. 229; vgl. *Gudruns Lebenslauf* 21 und 32, a. a. O., 1987, S. 285 und S. 286.

<sup>4</sup> Vgl. *Guðrúnarqviða (önnor)* 22-31, a. a. O., 1962, S. 227 ff.; vgl. *Gudruns Lebenslauf* 22-31, a. a. O., 1987, S. 285 f.

<sup>5</sup> *Guðrúnarqviða (önnor)* 32, a. a. O., 1962, S. 229; vgl. *Gudruns Lebenslauf* 32, a. a. O., 1987, S. 286: "Weinend Grimhild / das Wort vernahm, / die Unheil ahnte / für ihre Söhne / und ihre Erben / ärgeres Los".

<sup>6</sup> S. o., etwa Kapitel II (zu den Regularien der Rache und der Loyalitäten), und bes. Kapitel V, 2c (zur Frage der erforderlichen Loyalitäten bei Konflikten - hier speziell im Blick auf die Frau).

<sup>7</sup> Vgl. *Atlaqviða in grœnlenska* 39, a. a. O., 1962, S. 246; vgl. *Das Alte Atlilied* 40, a. a. O., 1987, S. 215.

<sup>8</sup> Vgl. *Atlaqviða in grœnlenska* 41, a. a. O., 1962, S. 247; vgl. *Das Alte Atlilied* 42, a. a. O., 1987, S. 215.

<sup>9</sup> *Das Nibelungenlied* 2. Teil, a. a. O., 1984, Str. 2373, S. 262 f.

Kriemhilt aus einer ersten Ehe der Königin Uote mit Aldrian.<sup>1</sup> Ihn tötet sie, nicht den mit ihr sozial verwandten Ehemann. Auch wenn dieser Schritt in der Sache als endgültiger Ausgleich für die ungerechtfertigte Erschlagung Sifrits und für die ökonomische Schädigung (weil ihr der "Nibelungenhort" als ihr Besitz vorenthalten worden ist<sup>2</sup>) als rechtlich legitim erachtet werden könnte, so ist ein solches Vorgehen doch extrem problematisch, wie ja auch die Reaktion Hildebrants im *Nibelungenlied* zeigt.<sup>3</sup> Ungeachtet dessen, daß Kriemhilt in moralischer Hinsicht als "*válandinne*" bewertet wird, besteht die Schwierigkeit aber auch gemessen an der gerade skizzierten sozialen Rationalität im Erzählkontext: Schon die Tatsache, daß ein Totschlag als Rache von weiblicher Seite aktiv verübt wird, beweist an sich eine besonders kritische Lage. Die Situation ist, wie bei Kriemhilt, gesellschaftlich offenbar nicht mehr zu konsolidieren, wenn die Initiative der Frau einen nahen, genealogisch verwandten Angehörigen trifft.

Im Vergleich zu Kriemhilt scheinen die Maßnahmen Guðrúns, die zum Schluß *zugunsten* ihrer genealogischen Verwandten agiert, keinen Anstoß zu erregen - und zwar auch dort nicht, wo die Rache zuvor die nächsten (blutsverwandten) Angehörigen getroffen hat.<sup>4</sup> Dieses Vorgehen wird offensichtlich als legitim akzeptiert, sofern die Loyalität zuletzt wieder den eigenen (Bluts-) Verwandten gilt. Kriemhilt aber verfolgt bis zum geradezu 'bitteren' Ende die Rache für Sifrit (der auch der Vater ihres ersten und noch lebenden Sohnes ist) gegen ihre Brüder, und die Solidarität mit dem ersten Ehemann bleibt bis zum Schluß bestehen. Anders als bei Kriemhilt wird das radikale Verhalten der (wie auch Kriemhilt) *Rächerin* und *Mutter* Guðrún, das sich nach der Übergabe ihres Ringes an die Brüder entwickelt, in der *Atlaqviða* keineswegs mißbilligt. Ganz im Gegenteil werden Guðrún und ihre Bruderrache zuletzt ausdrücklich als vorbildlich gewürdigt.<sup>5</sup> Der späteren Racheforderung Guðrúns, die sie an ihre Söhne mit Jonaker richtet, begegnen ebenfalls die *Hamðismál* mit Akzeptanz.<sup>6</sup>

Auch im *Brot af Sigurðarqviðu* wird keine Irritation über die Rachereizung der Frau ausgedrückt, sondern darüber,<sup>7</sup> daß diese Frau, Brynhildr (die *Rächerin*, aber nicht *Mutter* ist), den von ihr verlangten Tod Sigurðs so heftig beklagt.

Schließlich bleibt als Problem bestehen, daß in der *Ragnarsdrápa* die Ringgabe und vor allem das Racheinteresse Hildrs ausdrücklich kritisiert werden. Bekanntlich werden Högni und Heðinn von der Tochter und potentiellen Braut Hildr manipuliert; allerdings erwähnt die *drápa* eine weibliche Racheforderung an die Männer nicht ausdrücklich. Gemessen am Strukturmuster sollte anzunehmen sein, daß - auch in dieser Ausformung - die Frau selbst für die Rache sorgt, um eine Schädigung (eventuell einen Brautraub<sup>8</sup>) auszugleichen.

<sup>1</sup> Diese Information über die Eltern von Hagene verdanke ich Ernst E. Metzner, Frankfurt/ Main.

<sup>2</sup> Vgl. *Das Nibelungenlied* 2. Teil, a. a. O., 1984, Str. 2371 f., S. 262 f.

<sup>3</sup> Vgl. ebd., Str. 2375 f., S. 262 f.

<sup>4</sup> S. o., bes. Kapitel V, 2c, zum Thema weibliche Loyalität, und vgl. Kapitel V, 3.

<sup>5</sup> Vgl. *Atlaqviða in grœnlensca* 43, a. a. O., 1962, S. 247; vgl. *Das Alte Atlilied* 44, a. a. O., 1987, S. 215.

<sup>6</sup> Vgl. *Hamðismál* 9 ff., a. a. O., 1962, S. 270.

<sup>7</sup> Vgl. *Brot af Sigurðarqviðu* 17. In: Edda. Die Lieder des Codex Regius [...], 1962, S. 198-201, hier S.200.

<sup>8</sup> S. o., Kapitel V, 2d und 3.



Diese (im norrönen Kontext, soweit ich ihn untersucht habe) typischen Umstände thematisiert das Gedicht aber nicht. Vielmehr wird Hildr's Verhalten vom Skalden verurteilt. Bemerkenswert ist dabei, daß die *Rächerin* Hildr unverheiratet und kinderlos ist, um erneut an diesen wichtigen Umstand zu erinnern.

Auch Gunnarr und Högni in der *Atlaqviða* werden von der Frau, ihrer Schwester Guðrún, (nach meiner Deutung) provoziert und in gewisser Weise manipuliert, gegen Atli anzutreten. Auch hier werden die Beweggründe für die weibliche Herausforderung nicht genannt, sie lassen sich nur indirekt erschließen. Bemerkenswert ist dabei, um auch das zu wiederholen, daß die *Rächerin* Guðrún Ehefrau und *Mutter* ist. Nachdem dann der Ehemann die Brüder Guðrún's getötet hat, nimmt die Frau selbst hierfür Rache, was das Lied - anders als Bragi im Blick auf Hildr - als besonders tapfer bezeichnet.<sup>1</sup>

In den *Hamðismál* werden Sörli und Hamðir von ihrer Mutter Guðrún Gjúkadóttir konfrontiert, die von ihren Söhnen Rache für die Tötung von deren (Halb-) Schwester Svanhildr verlangt.<sup>2</sup> Sörli gibt zu bedenken, daß er und sein Bruder in dieser Fehde umkommen dürften und die Mutter dann wieder ihre männlichen Verwandten einbüßen werde. Guðrún kommentiert diesen Einwand nicht, und die beiden jungen Männer nehmen die weibliche Herausforderung besorgt bzw. aufgewühlt, aber widerspruchslos an.<sup>3</sup>

Infolge der Drohungen der Ehefrau bzw. Schwägerin Brynhildr Buðladóttir veranlassen Gunnarr und Högni im *Brot af Sigurðarqviðu* die Erschlagung ihres Schwagers Sigurðr.<sup>4</sup> Hier sei ergänzt, daß als Auslöser für die Rachereizung der Brynhildr ebenfalls das Ring-Motiv dient, das mit Bezug auf Brynhildr allerdings erst in späteren Texten ausdrücklich überliefert ist.<sup>5</sup> An dem Ring,<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Vgl. *Atlaqviða in groenlenzca* 43, a. a. O., 1962, S. 247. Hier sei auch auf Snorris Darstellung hingewiesen, vgl. *Skáldskaparmál* 41, a. a. O., S. 182 f.; er berichtet von den Ereignissen aus der *Atlaqviða* in neutralem Ton, schwächt aber doch einige Maßnahmen Guðrún's eher ab. Am deutlichsten wird dies bei der Erschlagung Atli's im Bett; anders als im Lied handelt Guðrún nicht allein, sondern wird durch einen Verwandten (einen Sohn Högnis) unterstützt. Dadurch, daß sie gemeinsam mit ihrem Neffen handelt, teilt Snorri die Verantwortung für die Tat auf und 'entlastet' so, wohl moralisch motiviert, die Frau; s. o., Kapitel V, 2a, zum Vergleich von Þórdís Súrsdóttir und Guðrún in der *Gísla saga*.

<sup>2</sup> Svanhildr war die Tochter von Guðrún und Sigurðr. Die Söhne Sörli und Hamðir gingen aus Guðrún's dritter Ehe mit Jonaker (nach Sigurðr und Atli) hervor.

<sup>3</sup> Vgl. *Hamðismál* 8 ff., a. a. O., 1962, S. 270.

<sup>4</sup> Vgl. *Brot af Sigurðarqviðu* 5, a. a. O., 1962, S. 199.

<sup>5</sup> Hierzu äußert sich F. Genzmer im einleitenden Teil zu *Das Alte Sigurdlied*. In: Die Edda. Götterdichtung, Spruchweisheit und Heldengesänge [...], 1987, S. 204-208, hier S. 204 f.; die Rekonstruktion basiere auf der Darstellung der *Völsunga saga*, und unterschiedlich akzentuierte Paraphrasen fänden sich auch in den *Skáldskaparmál* und dem *Nibelungenlied*. Vgl. J. L. Byock a.a.O., 1993, bes. S. 11 ff. und S. 25, zu Hintergründen der Verknüpfung historischen, legendarischen und mythischen Wissens über Burgunden, Hunnen und Goten.

<sup>6</sup> Um die Konstellation hier lediglich anzudeuten: Guðrún erhält das Schmuckstück, das ursprünglich Brynhildr gehörte, von ihrem Ehemann Sigurðr. Es gelangte bei der betrügerischen Brautwerbung in Sigurðr's Besitz. Er schenkte der Braut Brynhildr als Morgengabe den Goldring, den vormals der Zwerg Andvari besaß, und sie gab ihm im Gegenzug einen Ring aus ihrem Besitz; vgl. hier als Ausblick: *Skáldskaparmál*, *Völsunga saga*, *Das Nibelungenlied*; dem wäre an anderer Stelle nachzugehen. Vgl., ebenfalls als Ausblick, zum Ring Andvaris, den der Zwerg mit einem Fluch belegt hat, Lexikon der germanischen Mythologie a. a. O., 1984, S. 21 (Andvari), oder auch J. L. Byock a. a. O., 1993, S. 9.

den ihre Konkurrentin Guðrún trägt, erkennt Brynhildr, daß sie von ihren Verschwägerten getäuscht und so geschädigt worden ist. Der Ring wird zu dem Symbol, das den Konflikt zwischen Brynhildr und Guðrún, und im weiteren zwischen den Schwägern, (primär) Gunnarr mit Högni gegen Sigurðr, aufbrechen läßt. Durch Brynhildrs Provokation wird Sigurðr von den Angehörigen ihres Ehemannes Gunnarr erschlagen. Die durch Sigurðrs Tötung dann umgekehrt hervorgerufene Traurigkeit Brynhildrs kommentiert das *Brot af Sigurðarqviðo*. Es benennt die männliche Irritation über diese - hier offenbar als typisch eingestufte - weibliche Reaktion:

"(...),  
*fár kunnir þeim fljóða látom,*  
*er hon grátandi gordiz at segja,*  
*þat er hlæiandi hölða beiddi*".<sup>1</sup>

"(...);  
 wenige verstanden  
 die Weiberart,  
 als weinend sie  
 das Werk erzählte,  
 zu dem sie lachend  
 die Degen verlockt".<sup>2</sup>

Ein Vergleich der Gedichte *Brot af Sigurðarqviðo* und *Hamðismál* zu diesem Aspekt scheint ein Klischee weiblichen Verhaltens zu bestätigen, das (zu der Zeit höchstwahrscheinlich) männliche Erzähler zum Ausdruck bringen. Denn mit ganz ähnlichen Worten fragt Sörli seine Mutter in den *Hamðismál*: "*hvers biðr þú nú, Guðrún, / er þú at gráti né færast?*",<sup>3</sup> und während die Söhne zur Rache aufbrechen, geht Guðrún lachend zum Haus.<sup>4</sup> Hieran erinnert nicht zuletzt auch Brynhildrs weithin hörbares Lachen nach der von ihr geforderten Erschlagung Sigfrids.<sup>5</sup>

Die *Isländersagas* greifen dieses wohl ältere Motiv auf und berichten in Situationen der Rache von solchem Lachen, das beispielsweise Hildigunnr hören läßt, als sie von Flosi die Fehde erzwingt.<sup>6</sup> Auch in der hochmittelalterlichen *Kudrun* lacht Kúdrún laut, weithin hörbar und gänzlich 'unhöfisch', aber vom Dichter keineswegs kritisiert,<sup>7</sup> als ihre Befreiung aus der Gefangenschaft und die Entgeltung der Schädigungen durch das Eingreifen ihrer Verwandten bevorstehen.

<sup>1</sup> *Brot af Sigurðarqviðo* 15.3-8, a. a. O., 1962, S. 200.

<sup>2</sup> *Das Alte Sigurdlid* 17.3-8, a. a. O., 1987, S. 207.

<sup>3</sup> *Hamðismál* 9.7-8, a. a. O., 1962, S. 270; vgl. *Das alte Hamdirlied* 8.7-8, a. a. O., 1987, S. 219: "was wünschst du nun, Gudrun, das du nicht weinend empfängst?".

<sup>4</sup> Vgl. *Hamðismál*, Z. 46. In: G. Vigfusson, F. Y. Powell a. a. O., Bd. 1, 1965, S. 52-59, hier S. 55: "*Hlæjandi Guðrún hvarf til skemmo*", und S. 55: "Gudrun turned to her storehouse, laughing". In den *Hamðismál* gemäß dem *Codex Regius* der *Lieder-Edda* ist dieser Vers nicht bezeugt.

<sup>5</sup> Vgl. *Brot af Sigurðarqviðo* 10.1-4, a. a. O., 1962, S. 199.

<sup>6</sup> Vgl. *Brennu-Njáls saga* a. a. O., Kap. 116, S. 290: "*Hildigunnr hló kaldan hlátr*"; vgl. *Die Geschichte vom weisen Njal* a. a. O., Kap. 116, S. 247: "Hildigunn lachte ihr kaltes Lachen".

<sup>7</sup> Vgl. *Kudrun* a. a. O., 1972, Str. 1320.1-2, S. 536: "*Ein teil úz ir zühten / lachen si began, / diu in vierzehen jâren / vreude nie gewan*" (Kudrun: Text), und S. 642 (Kudrun: Nacherzählung).

Beim Motiv des Lachens kann also das integrative oder aber provokative Potential überwiegen.<sup>1</sup> Das Lachen artikuliert den Triumph mit positiven und auch negativen Konsequenzen, sei es als fair errungener Sieg oder als Pyrrhussieg. Einerseits ist das Lachen eine schöpferische Strategie, denn es konnotiert Freudiges und Erneuerung und es tritt gegen das Lebenswidrige an. Andererseits aber ist es, wie auch die skizzierten Beispiele zeigen, eigenartig labil: "Das elementare Bejahende, das in ihm steckt, kann in tödliche Aggressivität umschlagen".<sup>2</sup>

Im Ergebnis bekräftigen die mit der *Ragnarsdrápa* kontrastierten Zeugnisse - speziell die *Atlaqviða*, die *Hamðismál* und das *Brot af Sigurðarqviðu*, die aufgrund ihrer ebenfalls relativ frühen Entstehungszeit herangezogen worden sind -, daß die Frau mit ihrem Rachewunsch meistens (im Sinne der sozialen Rationalität) 'richtig' liegt, so daß die weibliche Forderung von den Männern akzeptiert und praktisch umgesetzt wird.

Damit zeichnet sich einmal mehr ab, daß das in dieser Untersuchung als typisch bezeichnete erzählerische sowie soziale Strukturmuster gerade in historisch älteren Quellen deutlich und in entsprechenden hochmittelalterlichen Paraphrasen wieder bekräftigt wird.

In der Tat zeigt sich aber auch, daß die *Ragnarsdrápa* dieses Grundmodell problematisiert. Offenbar nutzte der Skalde die Möglichkeit, das im allgemeinen im Zusammenhang mit der Rache als mustergültig erscheinende weibliche Verhalten im konkreten Fall als überzogen darzustellen. Damit kommt ein Element des Realismus in seine Darstellung, wie es ähnlich entschieden abgeurteilt in den *Isländersagas* nicht zutage tritt. Das Erzählschema um die *Rächerin*, die Kontinuität stiften und Leben spenden *könnte*, scheint bei Bragi pervertiert zu werden, indem er die Frau und ihr Verhalten als 'böse' apostrophiert. Hildrs Eingreifen führt in der *drápa* zum offenkundig allein durch weibliche Willkür verursachten Sterben der Männer.

Judith Jesch weist mit Recht auf den projektiven Aspekt in der Darstellung der Hildir hin:

"In the legend of Hildir the unpleasant aspects of battle and death are projected on to female figures. (...) It is characteristic of military societies to personify the martial spirit as a female, removing the responsibility for war from the warriors themselves.

<sup>1</sup> Vgl. Walter Haug: Das Komische und das Heilige. Zur Komik in der religiösen Literatur des Mittelalters. In: Ders.: Strukturen als Schlüssel zur Welt. Kleinere Schriften zur Erzählliteratur des Mittelalters, Tübingen 1989, S. 257-274, bes. 257-263; vgl. zur Vertiefung auch die Konnotationen des Skaði-Mythos: M. Clunies Ross: Why Skaði laughed. Comic seriousness in an Old Norse mythic narrative. In: *Maal og Minne* 1-2, 1989, S. 1-14; vgl. ferner, unter Vorbehalt, M. I. Steblin-Kamenskij: On the history of laughter. In: *Mediaeval Scandinavia* 11, 1978-79, S. 154-162.

<sup>2</sup> W. Haug a. a. O., 1989, S. 257-274 (Das Komische und das Heilige. Zur Komik in der religiösen Literatur des Mittelalters), S. 263; weiter heißt es, S. 263 f., daß neben diesen beiden Extremen aus einer christlichen Einstellung heraus ein negativer Charakter - wie etwa die Abgründigkeit und Unangemessenheit - des Lachens betont werden könne. Die Einstellung des Christentums zum Lachen sei bereits in der Theorie überwiegend negativ.

Such projection is needed to persuade warriors to carry on fighting. Women have been blamed for war at least since Helen's face launched a thousand ships".<sup>1</sup>

Und sie äußert an der Stelle auch die Überzeugung: "The ruthlessness of Hildr in opposing a settlement is like that of the female figures of the Icelandic sagas, urging their men on to vengeance".<sup>2</sup>

Das ist in meiner Sicht nur im Prinzip richtig. Die Differenz in meinem - für die Zwecke der vergleichenden Strukturanalyse in gewisser Weise, und dabei notwendig, vereinfachten - Ansatz ist, daß die *Hildesage* auch in der *Ragnarsdrápa* das in dieser Untersuchung diskutierte Grundmuster und den entsprechenden Frauentypus konnotiert, auch wenn Bragi das typische Modell und dessen soziale Logik nur ausschnitthaft vorstellt und diesen Auszug ausdrücklich kritisiert. Dies geschieht insgesamt in einer Perspektive, in der die Frau allein als *Rächerin* erscheint - und eben nicht zugleich in der etwaigen Rolle als *Genetrix* sichtbar wird -, die durch Willkür und Bosheit männliches Sterben heraufbeschwört. Somit erfüllt diese Frauenfigur die gesellschaftlichen Erwartungen und ihre soziale Rolle nicht.

Über die explizite Bewertung des Skalden Bragi und die vergleichsweise verkürzt dargestellte Rationalität des Erzählten um Hildr in der *Ragnarsdrápa* hinaus zeigt sich, daß auch Varianten des wikingerzeitlichen Strukturmusters - die, wie hier wohl sehr deutlich geworden ist, durchaus auch Leerstellen und ebenso Bewertungen enthalten können - letztlich doch (je nach Gattung mit verschiedenen Schwerpunkten) die *doppelte* Funktion der Frau als *Rächerin* und *Genetrix* zumindest evozieren. Denkt man speziell an die *Isländersagas*, so tritt dieses Muster mit seinen Facetten, wie meine Analysen zeigen konnten, besonders deutlich hervor - gerade auch, weil in den *Isländersagas* Frauen, die Hildr heißen, nicht mit der analysierten heroischen Hildr assoziiert werden können.<sup>3</sup>

In den *Íslendingasögur* fordern die Akteurinnen von den Männern den Kampf und bringen die Männer durch ihre Provokationen in Gefahr - und dennoch wird deutlich, daß das Risiko von sämtlichen Beteiligten, von Frau und Mann, akzeptiert wird. Selbst wenn die Männer bei der Rache umkommen und die Frauen danach das tägliche Leben selbständig zu bestreiten haben: Im Sinne der sozialen Rationalität der Sagas ist die auf diesem Wege erreichte Wiederherstellung der gesellschaftlichen Balance unverzichtbar. Der Mann setzt sein Leben ein (und verliert es möglicherweise), und die Frau fordert eben diesen Einsatz. Damit gewährleistet sie - als *Rächerin* - das Fortbestehen der kollektiven Norm und Ethik, und darüber hinaus vermag sie - als *Genetrix* - den Fortbestand der Gemeinschaft zu sichern. So wird nach der Idee der *Isländersagas* die Kontinuität des Gemeinwesens garantiert.

<sup>1</sup> J. Jesch a. a. O., 1991, S. 130.

<sup>2</sup> Ebd., S. 130.

<sup>3</sup> Frauenfiguren, die explizit unter dem Namen *Hildr* in einigen Sagas auftreten, verweisen nicht automatisch auf das prototypische Muster; vgl. z. B. Hildiríðr Högnadóttir (!) in *Egils saga* a. a. O., Kap. 7, S. 17 f., oder Hildr Eyvindardóttir in *Vatnsdæla saga* a. a. O., Kap. 44, S. 116.

Die Frage nach eventuellen lebenspraktischen Konsequenzen dieses erzählerischen Modells der gesellschaftlichen Kontinuität und Rationalität, die sich anhand altnordischer Zeugnisse möglicherweise ablesen lassen, interessiert im nächsten Passus.

\* Die idealtypische und praktisch motivierte Matrix des Weiblichen in erzählerischen und bildnerischen wikingerzeitlichen Zeugnissen aus dem Norden:

-> Zur prototypisch-mythischen Imago der Frau als Initiatorin von Konfrontation und Integration in Skaldik und Prosa

Auf das Ganze der von mir berücksichtigten erzählerischen Artikulationen gesehen,<sup>1</sup> 'pendelt' sich in einer gewissermaßen intertextuellen bzw. synoptischen Sicht der norrönen Zeugnisse die gesellschaftliche Funktion der Frauengestalten zwischen Kampf und Reproduktion ein.<sup>2</sup> Damit liegt ihr Aktionsradius zwischen dem eines sozialen Subjekts und eines Objekts männlichen sozialen Handels, wobei der positive gesellschaftliche Wert der Frau überwiegend außer Frage steht. Das gilt häufig auch dann, wenn ein mit positiven Assoziationen verknüpftes Bild der Frau als Garantin kollektiver Kontinuität einer männlich dominierten Gesellschaft durch die Darstellung der Frau als potentielle oder faktische Vernichterin der Existenz einzelner Männer scheinbar konterkariert wird.

Meine Untersuchung verdeutlicht zudem, daß Imaginationen des Weiblichen der nordeuropäischen Wikingerzeit und, als eine hochmittelalterliche isländische Repräsentation, insbesondere der *Rächerin*-Typus der *Isländersagas*, die ihnen inhärente Ambivalenz gleichsam 'aushalten' können, ohne daß diese mehrdeutigen und teils widersprüchlichen Potenzen etwa konsequent geglättet und zu einem Einheitsbild verschmolzen würden. Statt dessen konservieren und transportieren die hochmittelalterlichen, in den *Isländersagas* als 'wikingerzeitlich' dargestellten Akteurinnen das für sie charakteristische, eben ambivalente Muster. Auch im Prozeß ihrer Tradierung und Modifizierung, der vorauszusetzen ist, sind die weiblichen Imagines offensichtlich weder unglaubwürdig noch uninteressant geworden, andernfalls wären sie nicht überliefert. Sie werden im engeren, hier isländischen Sinne in den *Íslendingasögur* als Garantinnen kollektiver kultureller Kontinuität der Gesellschaft präsentiert, der sie zugeordnet sind. Sie verteidigen deren Normen und Werte und das (isländische) Dasein im Saga-Sozialsystem generell. Letztlich leisten die weiblichen Protagonisten offenbar kraft ihrer Potentiale eine Integration der existentiellen Widersprüche des menschlichen Lebens, von Leben und Tod bis zum Fortleben, die sich bei der Rezeption der Figuren und Kontexte wohl gerade infolge der Ambivalenz und Latenz der weiblichen Rollen und Funktionen vollzieht.

<sup>1</sup> S. o., Kapitel IV, 2, und zudem Kapitel V, 2-4.

<sup>2</sup> Im einzelnen konnten durch die Aufarbeitung der heutigen Sozialethnologie aktuelle Erklärungsansätze für nordistische Problemstellungen, darunter speziell für den kriegerischen und dabei reproduktiven Frauentypus einiger wichtiger Prosaerzählgattungen des isländischen Hochmittelalters, weiterentwickelt werden.

Bei der Weitergabe bzw. Aufnahme einer wahrscheinlich originären und strukturell stabilen, von mir sogenannten '*symbolischen Matrix*' des Weiblichen,<sup>1</sup> die sich bei der Kontrastierung norröner Weiblichkeitstypik bisher gezeigt hat, werden sich zum einen ältere Erzähltraditionen wechselseitig beeinflusst haben, und wird zum anderen dieses historische Muster wahrscheinlich als Projektionsfläche für notwendige neuere Erklärungen gedient haben.<sup>2</sup> Dabei fungierten vermutlich, wie sich abzeichnet, weibliche Figuren als Medium der Vermittlung überlieferter kultureller Traditionen in veränderten gesellschaftlichen Konstellationen. Bei der Tradierung des Strukturmodells waren wohl entsprechende Stilisierungen erforderlich, so daß auf die Frauenfiguren, wie sich noch zeigen soll, ein hoher Idealisierungsgrad *und* Realitätsgrad einwirkte.

Die '*symbolische Matrix*' des Weiblichen läßt sich also in einer relativ frühen Zeit in der bildbeschreibenden *Skaldendichtung* erkennen. Sie kann sogar, anders präsentiert und akzentuiert, den Darstellungen altnordischer *Runensteine* und *Bildsteine* entnommen werden. In gewisser Weise ähnlich wie in der *Skaldendichtung* werden bereits in den Steinzeugnissen (im konkreten wie symbolischen Sinne) Bilder - und mit ihnen zugleich Vorstellungen - tradiert und konserviert.

#### -> Zur Frau zwischen Leben, Sterben, Erinnern *und* Fortleben in Steininschriften

Als älteste bekannte skandinavische Zeugnisse des besprochenen Grundmodells repräsentieren *Runen-* und *Bildsteine* szenisch und symbolisch bekannte Erzähltraditionen.<sup>3</sup> Am Beispiel etwa des (Bild-) Steines von *Ardre* zeigt sich dabei: "(T)he art of the Viking Age is not a substitute for narrative. The series of pictures shows individual dramatic scenes from a narrative which must be known to the viewer for them to have any meaning. The elements chosen make the story instantly recognisable to those who know it".<sup>4</sup> Demnach muß es auch vor der Verschriftlichung Erzähltraditionen und tradierte Sinnmuster gegeben haben, wie die *Steinzeugnisse*, die *Skaldendichtung* und indirekt auch die hochmittelalterliche Erzählliteratur illustrieren.<sup>5</sup>

Die beiden *Gotländischen Bildsteine* von Lärbro aus dem 8. Jahrhundert, *Lärbro Stora Hammars I* und *Lärbro Tängelgårda I*, zeigen Bildsequenzen, die uns

<sup>1</sup> S. o., Kapitel IV, 2, zur von mir sogenannten '*symbolischen Matrix des Weiblichen*'. Der Terminus *Matrix* ist dabei aufzufassen als Umschreibung für ein System, das - der Wahrnehmung oder Vorstellung nach - zusammengehörende Einzelelemente beinhaltet bzw. bereitstellt.

<sup>2</sup> Vgl. Kapitel VI, 2, und Kapitel VII.

<sup>3</sup> Vgl. die allgemeinen Ausführungen zur skandinavischen Kultur der Wikingerzeit von Klaus von See: Das Frühmittelalter als Epoche der europäischen Literaturgeschichte. In: Neues Handbuch der Literaturwissenschaft, Bd. 6, Europäisches Frühmittelalter, hg. v. K. von See, Wiesbaden 1985, S. 4-70, hier bes. S. 59 ff.

<sup>4</sup> J. Jesch a. a. O., 1991, S. 128; dieser gotländischer Bildstein zeigt drei Sequenzen, die mit Bezug auf die altnordische Mythologie identifiziert worden sind (sowie weitere, die nicht erschlossen werden konnten): Diese sind die Folgen der Tötung Baldrs für Loki, der Frauenraub des Schmieds Völundr und Þórrs Fischzug.

<sup>5</sup> Vgl. etwa G. W. Weber a. a. O., 1972, S. 194 und S. 198 f.

heute auch aus späteren literarischen Quellen bekannt sind.<sup>1</sup> Dabei werden Analogien zur *Hildir*-Legende und zur hier bezeugten Schlacht deutlich:

Der Stein *Lärbro Stora Hammars I* stellt im ersten 'Bildstreifen' offenbar einen Frauenraub dar; eine weibliche Figur befindet sich zwischen zwei Männern mit Schwertern. In der nächsten Szene sind zwei Männer zu sehen, die sich offenbar auf eine Schlacht vorbereiten; es folgen nacheinander Abbildungen einer Opfersituation, einer Figur, die in einem Baum hängt und schließlich einer für den Kampf gerüsteten Mannschaft. Die dritte Szene setzt das kriegerische Zusammentreffen zweier Parteien ins Bild; die eine Gruppe legt mit einem Schiff an, die Gegner treffen am Ufer zusammen und eine Frau steht mit einem erhobenen Arm dazwischen. Der letzte Bildabschnitt zeigt die Kampfszene und einen offenbar toten Krieger, der (wie man annimmt) vom Pferd gestürzt ist.<sup>2</sup> Der erste Bildstreifen des Steines von *Lärbro Tängelgård* bringt eine ähnliche Schlachtsituation zur Anschauung. Hier setzt sich das Geschehen noch weiter fort, indem eine Begräbnisprozession für den gefallenen und auf dem Rücken eines Pferdes getragenen Krieger dargestellt wird. Die letzte Passage schildert nach J. Jesch den triumphalen Einzug dieses Heroen in der Valhöll. Sie resümiert im Blick auf die überlieferten literarischen Zeugnisse zum Thema: "The role of the female figure in this martial narrative enables us to identify the story as that of Hildir".<sup>3</sup> Damit ist allerdings noch nichts über die Funktion dieses szenischen Zitates der *Hildesage* bemerkt.

Eine prinzipielle strukturelle Nähe zu diesen und ähnlichen über *Bildsteine* vermittelten Informationen manifestiert sich außerdem bei den Nachrichten, die auf *Runensteinen* vermerkt wurden. Während die *Bildsteine* Szenen abbilden, die Rückschlüsse auf Erzähltraditionen erlauben, zeigen *Runensteine* typischerweise Gedenkinschriften mit historischer Funktion.

Bevor die relativ wirklichkeitsnahen *Runensteine* näher erläutert werden, sei auf eine weitere interessante Interferenz zwischen Bildsymbolik und *Skaldik* (beide mit Reflexen mythischer Vorbilder) und Runenzeichen auf Monumenten hingewiesen:

Der vermutlich aus dem 11. Jahrhundert stammende Stein vom *Ramsundsberg* bei Ekilstuna ist dem ehrenden Gedenken eines Verstorbenen gewidmet. Er zitiert und memoriert zugleich eine mythologische Bildsequenz, so daß die Runeninschrift mit einem Mythos verflochten wird. Verknüpft werden symbolische mythische Zitate aus der Sage um Sigurðr Fáfnisbani mit praktischen Informationen zum Leben und Sterben eines Mannes namens Hólmgeirr, dessen eine als Sigríðr benannte Frau gedenkt. Das für schwedische Gedenksteine typische Ornament der Schlangenform, das die Runen umschließt, ist am Beispiel von *Ramsundsberget* elaboriert ausgeführt, "with the serpent turned into the dragon of the legend, here pierced by the sword of the small figure of Sigurd below it and enclosing iconographical

<sup>1</sup> Vgl. etwa die Angaben bei J. Jesch a. a. O., 1991, S. 128 f.

<sup>2</sup> Vgl. ebd., S. 129 f.

<sup>3</sup> Ebd., S. 130.

references to other episodes in the legend".<sup>1</sup> Die Motivation für die Verwendung der Motivik bzw. Symbolik einer *Heldensage* auf einem Gedenkstein wird, wie J. Jesch weiter erläutert, einerseits sicher in der Betonung des heroischen Charakters des Geehrten zu vermuten sein, und andererseits rückt nach ihrer Auffassung diese Darstellung den Auftraggeber des Steines, hier Sigríðr, in die Position einer "Schirmherrin der Künste".<sup>2</sup> Ich würde die Sachlage so deuten, daß es primär - pragmatisch motiviert und dabei stilisiert präsentiert - um die eindrucksvolle Bewahrung des Andenkens des verstorbenen Mannes *und* zugleich der alten Erzähltraditionen geht. Erst auf diese Weise wird eine Analogie evoziert, durch die der Verstorbene mit dem Sigurðr-Typ ineins fällt und umgekehrt Hólmgeirr den Heros Sigurðr symbolisiert. Insgesamt berühren sich in dieser Artikulation offenbar die Dimensionen genealogischer, gesellschaftlicher und kultureller Kontinuität.

Für den Stein von *Ramsundsberget* ist ein offenbar vorhandenes Muster aufgegriffen, für den aktuellen Bedarf eingesetzt und so vermittelt worden. Das Modell der *Sigurðrsage* wurde genutzt und mit einer weiteren Geschichte, der Lebensgeschichte des Verstorbenen, verwoben. Somit konnten fortan der verstorbene Hólmgeirr - und ebenso seine Angehörigen - im Verband mit dem heroischen Sigurðr und dessen Großtaten assoziiert und memoriert werden, wobei das mythische Vorbild entsprechend als Projektionsfläche diente.

Die *Hildesage* steht insofern in der Nähe dieses Gestaltungsprinzips, als auch die Figur Hildir in ein Strukturmuster eingebunden ist, dessen Traditionen womöglich noch weiter in die Vergangenheit reichen und die wahrscheinlich als Grundlage von Assoziationen genutzt - und historisch später umgekehrt mit Hildir identifiziert - werden konnten.

Im Grundsatz existierte, um zunächst auf *Runensteine* im allgemeinen zurückzukommen, seit etwa dem 4. bzw. 5. Jahrhundert n. Chr. im (skandinavischen) Norden der Standard, Steine diverser Größen und Formen zum Gedenken der Toten öffentlich zugänglich und gut sichtbar zu errichten. In der Wikingerzeit, um 800 bis 1100, erreichte die Popularität steinerner Ausdrucksformen ihren Höhepunkt.<sup>3</sup> Diese (in dieser Periode) 'modernen' Steine konnten entweder keine oder auch diverse Gedenkschriften tragen, sie nannten entweder schlicht Namen oder waren ausschließlich, bzw. zusätzlich, durch Ornamente verziert, oder sie verzeichneten ausführlichere Runeninschriften zu Taten, Besitztümern und Sozialbeziehungen der zu ehrenden Person/en. Auf Gedenksteinen wurden Todesnachrichten vermittelt und Erinnerungen an die Verstorbenen ebenso wie an die mit ihnen verwandten Lebenden sowie an genealogische und soziale Verbindungen generell bewahrt.

<sup>1</sup> Ebd., S. 58, und dazu heißt es: "Most Swedish runestones are decorated only with the elaborate serpent forms that contain the inscriptions themselves (and often also a cross)".

<sup>2</sup> Ebd., S. 59: "This use of a heroic legend on a memorial stone was clearly meant to reflect on the heroism of the person being commemorated, but it also puts the commissioner (Sigrid) in the rank of a patron of the arts".

<sup>3</sup> Vgl. ebd., S. 49-60, mit einer Übersicht, Inhaltsskizze und Diskussion wichtiger Gedenksteine, und dazu auch im Folgenden; vgl. (in anderem Zusammenhang) A. Ya. Gurevich a. a. O., 1969, bes. S. 48.



Judith Jesch weist hierzu auf die *Hávamál* hin: "memorial stones seldom / stand near the road / unless raised by kin after kin".<sup>1</sup>

Tatsächlich haben die archäologisch erschlossenen Zeugnisse aus Stein bis heute die Namen mehrerer hundert Frauen aus der Wikingerzeit bewahrt.

Die zahlreichen in Dänemark erhaltenen *Runensteine* stammen zum großen Teil aus dem 10. Jahrhundert. Von den - zusammen mit den Steinzeugnissen aus heute schwedischen Provinzen - etwa 220 Exponaten nennen rund 45 Steine weibliche Namen. Davon gehen etwa die Hälfte auf explizit allein von Frauen erteilte Aufträge für Steine zurück, die meistens, wenn auch nicht ausschließlich, an verstorbene Männer erinnern. Die (in geringerer Anzahl) in Schweden vorhandenen Gedenksteine nach J. Jesch wohl überwiegend im 11. Jahrhundert entstanden. Diese Werke beinhalten zahlreiche Frauennamen, wobei verglichen mit der Situation in Dänemark die Frauen insgesamt seltener als Auftraggeberinnen in Erscheinung treten. Zum Teil gehen skandinavische Steinzeugnisse auch auf gemeinsame Initiativen von Mann und Frau zurück.

Generell deuten Gedenksteine auf einflussreiche und sehr wohlhabende Verwandtenverbände hin. Sowohl die Mitglieder, welche die Errichtung eines solchen Monuments veranlassen, als auch die Personen, derer gedacht wird, werden als besonders vermögend ausgewiesen.<sup>2</sup>

In Dänemark stiftete vermutlich um das Jahr 900 beispielsweise eine Frau namens Ragnhildr zusammen mit ihren Söhnen den Gedenkstein und die Ehrenmale von *Glavendrup* für ihren Ehemann Áli. Dieselbe Ragnhildr dürfte den *Tryggevælde*-Stein und die Gedenkstätte für ihren weiteren Ehemann Gunnúlf in Auftrag gegeben haben.<sup>3</sup> In der (späteren) zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts wurden die *Jelling*-Denkmäler gesetzt.<sup>4</sup> Den kleineren *Jelling*-Stein ließ König Gormr für seine Ehefrau Þórví erstellen. Der größere *Jelling*-Stein geht auf König Haraldr zurück, der damit seine Eltern, das Königspaar Gormr und Þórví, ehrte. Der *Sønder Vissing*-Stein nennt Tófa, die Schwiegertochter von Gormr und Þórví, als Initiatorin des Ehrenmales für ihre verstorbene Mutter.<sup>5</sup>

Wahrscheinlich aus dem 11. Jahrhundert stammt eine Gruppe von Gedenksteinen, die auf einen Familienverband aus dem schwedischen *Uppland* hinweist und Ausschnitte der Geschichte dieser Sippe über drei Generationen deutlich macht. Diese Denkmäler bei *Färentuna*, *Hillersjö*, *Snottså* und *Vreta* geben zusammen Auskunft insbesondere über zwei Frauen, Geirlaug und ihre

<sup>1</sup> J. Jesch a. a. O., 1991, S. 48. Ich ergänze: *Hávamál* 72.4-6, a. a. O., 1962, S. 28: "*sialdan bautarsteinar / standa brauto nær, / nema reisi niðr at nið*".

<sup>2</sup> Vgl. J. Jesch a. a. O., 1991, S. 53 (für Dänemark) und S. 55 (für Schweden); im einzelnen heißt es, daß die dänischen Zeugnisse insbesondere "the lives and deaths of the upper classes" (S. 53) zeigten, während die schwedischen Steine eine tendenziell breitere soziale Streuung bekundeten.

<sup>3</sup> Vgl. ebd., S. 50.

<sup>4</sup> Vgl. ebd., S. 50 ff., und vgl. K. von See a. a. O., 1985, bes. S. 52 f.

<sup>5</sup> Vgl. ebd., S. 50 ff., mit weiteren Beispielen, etwa die Runensteine von *Rimsø* (errichtet von Þórir für seine Mutter; der Tod der Mutter sei das Schlimmste für einen Sohn), von *Álum* (erbaut im Auftrag Þórví für ihren Neffen Þorbjörn); vgl. zudem N. Damsholt, E. Cederborg a. a. O., 1985, S. 1 f.

Tochter Inga. Die *Runensteine* ehren deren verstorbene männliche Verwandte und informieren zugleich über die erbrechtlichen Konsequenzen für die Frauen.<sup>1</sup>

Regelmäßig kommen Frauen entweder als geehrte Personen oder Auftraggeber der Denkmäler vor. Typischerweise geht aus den Inschriften hervor (wie bereits angedeutet), daß die Frauen, derer gedacht wird oder die für das Andenken von Angehörigen sorgen, über bedeutenden Sozialstatus und beträchtlichen Besitz verfügen. So wird anhand der Monumente, vielfach bereits einfach wegen der Möglichkeit ihrer Errichtung, unmittelbar zugleich der weibliche Handlungsspielraum in der Gesellschaft deutlich. Dabei fällt aber auch auf, daß verglichen mit männlichen Auftraggebern insgesamt die Frauen, die Steine setzten, in der Minderzahl waren. Wahrscheinlich kamen der Frau in dem Falle stellvertretend die Aufgaben als 'surrogate male' zu:

Meiner Ansicht nach tritt die Initiatorin eines Gedenksteines für eine/n oder mehrere Verstorbene/n keineswegs primär als Trauernde an die Öffentlichkeit. Auch hier wird vielmehr deutlich, daß die Frau, ganz praktisch und pragmatisch motiviert, als Repräsentantin ihrer Sippe aktiv wird, also weniger als persönlich und emotional betroffenes Individuum aus subjektiven Motiven eingreift, sondern an der Stelle eines männlichen Verwandten. Die Frau agiert als 'surrogate male'. Die in der Regel an männliche Angehörige gestellten 'verwandtschaftspolitischen' Anforderungen werden - und dabei zeigt sich die Analogie zur Situation in den *Isländersagas* sehr deutlich - in bestimmten Krisen (die spezifiziert worden sind<sup>2</sup>) faktisch von weiblicher Seite übernommen. Die Aufgaben reichen von der rechtlichen Übernahme und wirtschaftlichen Verwaltung der Besitztümer und der Sicherung des Ehrpotentials der Gruppe bis hin eben zur Bewahrung des Andenkens (nicht zuletzt an die Reputation) eines Mitglieds der Sippe.

In diesem Sinne legt der *Högby*-Stein in Schweden wohl nahe, daß die Frau als genealogische Verwandte männlicher Verstorbener wohl als das letzte Glied ihrer Matrilinie und folglich als 'surrogate male' verantwortlich ist. Sie ergreift (stellvertretend für einen Mann) die nötigen Maßnahmen und erfüllt so die ihr zufallende soziale Funktion: Þorgerðr ließ das Ehrenmal für ihre fünf Mutterbrüder, Söhne von Gulli (also von ihrem Muttervater), errichten. Dazu führt J. Jesch aus, daß Þorgerðr als die letzte lebende Verwandte der Mutterseite wahrscheinlich als Erbin eingesetzt wurde und danach den Stein stiftete; existierten weitere Brüder oder Schwestern, so wären diese sicherlich als Miterben eingetreten und vermutlich ebenfalls an der Investition beteiligt gewesen.<sup>3</sup>

Um die Sachverhalte noch einmal zusammenzufassen: Die Runeninschriften bezeugen teils und legen teilweise nahe, daß die Frau auch in der

<sup>1</sup> Diese Gedenksteine informieren im einzelnen darüber: Zuerst hinterbleibt Geirlaug als Witwe. Wenig später stirbt auch ihr Sohn, und die Kinder aus zweiter Ehe kommen ebenfalls um, bis auf die Tochter Inga. Auch sie wird Witwe, ihr Sohn verliert das Leben, sie tritt das Erbe an und heiratet schließlich wieder. Nach ihrem Tod beerbt die Mutter Geirlaug ihre Tochter; vgl. hierzu Kapitel III, 4a.

<sup>2</sup> S. o., exemplarisch Kapitel I, 2, auch Kapitel III, 4a-4d, oder Kapitel V, 2a-2d.

<sup>3</sup> Vgl. J. Jesch a. a. O., 1991, S. 60.

gesellschaftlichen Praxis zeitweilig, als 'surrogate male', die normalerweise dem Mann zufallende Rolle als Vertreter, Vormund und Verwalter der Verwandtengruppe übernimmt. Neben ihrer Position als Rechtssubjekt dürfte sie außerdem (wie gezeigt werden konnte und auch hier sehr wahrscheinlich ist) als Reproduktionsinstanz wesentlich sein, da gerade diese beiden weiblichen Kompetenzen eine männlich strukturierte Gesellschaft stabilisieren. So kann eine Witwe etwa einen Bruder des Verstorbenen heiraten (was mit heutigen Begriffen als Leviratsehe zu bezeichnen wäre) und mit ihm Kinder zeugen, welche die genealogische Linie des ersten und zweiten Ehemannes garantieren.<sup>1</sup> Auch als alleinige Hinterbliebene kann sie sogar noch nach dem Ableben ihres Mannes, direkt oder indirekt, Nachkommen von ihm gebären,<sup>2</sup> wodurch die Existenz der betroffenen Gruppen (entsprechend der sozialen Rationalität in der Krise des genealogischen Systems) ebenfalls gesichert wird. In letzterem Sinne könnte man schlußfolgern, daß manche Gedenksteine eine symbolische und dabei anschauliche und zugleich praktisch bedeutsame Brücke zwischen dem Tod eines Mannes und der Geburt eines männlichen Nachkommen bilden. Indem die Angehörige eine Steinritzung veranlaßt, die über den Tod des Verwandten informiert und dabei positive Aussagen über dessen Status, Lebensführung und Charakter macht, bleibt auch sie selbst präsent. Sie gewährleistet insgesamt, über das 'Ausscheiden' des Mannes aus dem Gemeinwesen hinaus, die Kontinuität der Verwandtengruppen und Gesellschaft. Insofern sorgt in diesem Kontext also die Frau über den Tod hinaus für das Überleben und Weiterleben.

#### \* Zum Wandel der Aussagen über die Frau in der Gesellschaft im Norden

Insgesamt kann (mit aller Vorsicht) resümiert werden, daß Frauen in den 'Anfängen' der nordeuropäischen Wikingerzeit - auch wenn die gesellschaftlichen Bedingungen der Zeit im einzelnen unklar sind<sup>3</sup> - in der Regel zwar keinen oder nur geringen sozialen Einfluß ausüben konnten, aber dennoch scheint ihre aktive Intervention in der Krise gesellschaftlich nicht nur akzeptiert, sondern gewünscht worden zu sein. Das gilt möglicherweise ganz ähnlich für die Sturlungenzeit des 13. Jahrhunderts, wobei die Gründe dafür mit Sicherheit ganz andere waren. Denn in der Sturlungenzeit beherrschten große Familienverbände und an deren Spitze verhältnismäßig wenige einzelne Individuen Personal und Fläche. Damit bestanden im isländischen 13. Jahrhundert von der isländischen bzw. nordischen Wikingerzeit völlig verschiedene Voraussetzungen. Dagegen dürften in der 'früheren' historischen Situation im europäischen Norden generell eine geringe Bevölkerungsdichte vorhanden gewesen sein und damit nur wenige Frauen (und Männer) existiert

<sup>1</sup> S. o., Kapitel III, 4a, zum Thema Levirat.

<sup>2</sup> "Indirekt" oder "direkt" meint hier, daß die Frau entweder - direkt - von dem Mann, der inzwischen verstorben ist, schwanger ist, oder aber daß ihre Nachkommen, die aus einer neuen Verbindung hervorgehen, indirekt dem Verstorbenen zugerechnet werden - was etwa, jedenfalls im Prinzip, im Sinne der Gynaegamie wäre; S. o., Kapitel III, 4a.

<sup>3</sup> Die Situation im skandinavischen Norden bleibt insgesamt aus der heutigen Retrospektive für die Zeit um das 9. Jh. undeutlich, allerdings erscheinen die Verhältnisse in Norwegen im 9. Jh. mit König Haraldr hárfagr - sofern man sich ansatzweise an den *Isländersagas* orientieren wollte - geradezu rabiat 'modern' (im quasi feudalistischen Sinne), während die Lage um das 10. Jh. wiederum unklar ist.

haben, so daß jedes einzelne Mitglied des Gemeinwesens und sein jeweiliges Handeln für die Gemeinschaft entscheidend waren. Das macht die Funktion der Einzelperson als eine Art 'kollektiven Individuums' auch in der - bzw. gerade zu Beginn der - isländischen Landnahmezeit, aber auch etwa in der vor-isländischen norwegischen Vergangenheit in gewissen Grenzen wahrscheinlich. Das 'kollektive Individuum' verfügt über soziale und rechtliche Spielräume und wirkt bei gesellschaftlichem Bedarf, unabhängig von geschlechterspezifischen Aufgaben (oder eher über diese hinaus), als Rechtssubjekt.<sup>1</sup>

Wie sich hier nun auch an überlieferten norrönen Steindenkmälern der Wikingerzeit ablesen läßt, gilt die einzelne Frau, deren Verhalten sich am Normenkodex einer männlich bestimmten Gesellschaft orientiert, als für die Kontinuität des Gemeinwesens offensichtlich unersetzlich. Die *Runensteine*, älteste überlieferte Repräsentationen aktiven weiblichen Eingreifens, erscheinen als reale und praxisbezogene, wenn auch durchaus stilisierte Quellen: Im Blick auf solche Zeugnisse fungiert die Frau, die ihren Ehemann und dessen männliche Angehörige überlebt oder aber als einzige Vertreterin ihrer Abstammungsgruppe noch lebt, gleichsam als 'Mediatorin' zwischen Leben und Tod. Als Erbin tritt sie in die männliche soziale Position ein und sichert stellvertretend die ökonomische Kontinuität. Als potentielle oder faktische Mutter garantiert sie die genealogische Kontinuität. Und als Auftraggeberin eines Gedenksteines gewährleistet sie die Erinnerung an das Renommee des betreffenden Mannes im Leben und Sterben. Sie sorgt dafür, daß die Ehre des Verstorbenen noch über dessen Tod hinaus wächst - indem deutlich wird, daß er in seinem Namen vorbildlich handelnde, hier also *weibliche* Angehörige hat, was sich auf die gesamte Verwandtengruppe auswirkt und diese als mustergültig hervortreten läßt.<sup>2</sup>

So zeichnet sich auch bei den frühesten, aus praktischen Zusammenhängen des Lebens und Sterbens heraus entstandenen Zeugnissen der Wikingerzeit im Norden das gesellschaftliche Eingreifen der Frau ab. Möglicherweise konnte daraus im historischen Verlauf ein erzählerisches Grundmodell des Weiblichen entwickelt und als Rollenvorlage genutzt werden. Dies vorausgesetzt, dürften bei dessen Weitergabe sicherlich sukzessive veränderte gesellschaftliche Wirklichkeiten, Erfahrungen und Erwartungen von 'Tradenten' und Rezipienten eingewirkt haben. Darauf könnte dann wohl u. a. der komplexe kohärente und dabei inhärent ambivalente Weiblichkeitstypus in den hochmittelalterlichen *Íslendingasögur* zurückverweisen, wobei in dem Fall in den *Fornaldarsögur* lediglich einige bestimmte Komponenten aus dem Spektrum der weiblichen Rollen - als gebärende, erziehende, beratende oder kriegerische Instanz - nacheinander und insofern quasi voneinander getrennt diesem spezifischen Typ eingeschrieben worden wären:<sup>3</sup> Meine Ergebnisse legen nahe und verdeutlichen, daß die *Rächerin* der *Isländersagas* gleichzeitig als kämpferische *Rachereizerin* und als sozialisierende sowie provozierende *Mutter* erscheint,

<sup>1</sup> Dies ist immer wieder Thema, z. B. Kapitel III, IV und V.

<sup>2</sup> Die 'vorbildliche' Witwe erhöht der Vorstellung nach das Ansehen ihres verstorbenen Ehemannes.

<sup>3</sup> S. o., Kapitel IV, 2.

während das *Schildmädchen* nacheinander im Erzählverlauf und Lebenslauf erst als aktive *Kriegerin* und dann als weitgehend passive *Mutter* auftritt.

Die Synopsis charakteristischer weiblicher Rollen in einigen hochmittelalterlichen, vor allem isländischen Gattungen hat erwiesen - um die Resultate nochmals auf den Punkt zu bringen -, daß neben genretypischen Varianten eine übergreifend sichtbare Typologie der weiblichen Imaginationsformen existiert. Die jeweilige spezifische Weiblichkeitstypik weist bei der Zusammenschau auf ein insgesamt strukturell vergleichbares Grundmuster hin. In ihrer Summe lassen diese Facetten des Weiblichen in den Quellen sozusagen einen 'Prototyp' sinnfällig werden. Dieser 'weibliche Prototyp' könnte - wahrscheinlich - im intertextuellen Diskurs im isländischen Hochmittelalter virulent gewesen sein. Aus diesem Fundus scheint bei der Konzeption weiblicher Imagines geschöpft worden zu sein, so daß in den Genres, je nach Apostrophierung, einzelne Aspekte oder aber umfassendere Ausschnitte der komplexen Vorlage deutlich werden.

Die in den Gattungen des isländischen Hochmittelalters variierenden Artikulationen des Weiblichen bilden demnach ein zusammenhängendes Modell. Im Diskurs der Erzählungen, der sich wahrscheinlich im Bewußtsein der Verfasser/Erzähler und Rezipienten vollzog, dürften die tradierten - und dabei teils memorierten, teils imaginierten - weiblichen Positionen und Funktionen aufeinander eingewirkt und sich wechselseitig beeinflusst haben.<sup>1</sup> Das würde dem Prinzip nach bedeuten, daß diese (wirklichen sowie zugeschriebenen) Komponenten weiblicher sozialer Kompetenzen im Denken - gewissermaßen als Überbau-Modell - ineins fielen, und daß auf das Spektrum der Frauenrollen bzw. Frauenbilder immer wieder (je nach Bedarf als Gesamtheit oder in Ausschnitten) zugegriffen werden konnte.

#### \* Fazit und Perspektiven: Substrate des Weiblichen in den *Isländersagas*

Die Kultivierung traditioneller Bildsymbole und Runeninschriften auf den Steindenkmälern und die Konservierung der Erzähltraditionen in der *Skaldendichtung* dürften langfristig die altnordische Vorstellungswelt und deren kulturellen Hervorbringungen beeinflusst haben. Die genannten, in historisch differenzierten Ausformungen tradierten Frauenrollen und Frauenbilder weisen meiner Ansicht nach insgesamt auf eine als 'archaische' zu beschreibende und in ihrer sozialen Logik kohärente Grundstruktur, bei der die Frau gesellschaftlich eingreift. Faktisch sind die auf Gedenksteinen bezeugten Frauen in der Praxis als Initiatorinnen von Denkmälern für ihre verstorbenen Angehörigen aktiv geworden.

An die durch Steinritzungen (und auch Skaldenstrophen) überlieferten historischen Frauengestalten knüpfen indirekt nicht zuletzt die *Isländersagas* an. In ihnen werden die überkommenen Stoffe, d. h. Erzählschemata, Figurentypologie und Symbolstrukturen, als Sagenhandlung stets wiederholt und so (bis heute) im Gedächtnis bewahrt. Das müßte also bedeuten, daß die

---

<sup>1</sup> Vgl. H. R. Jauß a. a. O., 1975, etwa S. 143 f.

weibliche Initiative in der Krise, die im primär männlich bestimmten Saga-Sozialsystem dargestellt wird, in gewissem Umfang als Faktum bereits in der nordischen Wikingerzeit vorausgesetzt werden kann: Mittelbar legen die Monumente Zeugnis ab über die weibliche soziale Rolle als Rechtssubjekt in Situationen, in denen die Frau ohne männliche Repräsentanten hinterbleibt. Die *Isländersagas* schreiben diese Darstellungen gewissermaßen fort. Als soziales Subjekt greift der Frauentyp der Sagas praktisch ein. Die Frau übernimmt (wie ihre historischen Ahninnen gesellschaftlich akzeptiert) im gegebenen Fall zeitweilig die männliche Genderrolle, ohne dabei etwa den für die weibliche soziale Rolle vorgesehenen Aktionsradius und Sozialstatus zu übertreten. Insofern müßte das Verhalten des charakteristischen Frauentyps der *Isländersagas* als pragmatisch und realistisch bezeichnet werden können. Hinzu kommen idealtypische (und ebenfalls durchaus realistische) Stilisierungen, welche die Frau im Saga-Sozialsystem als - eben vorbildliche und sozialisierende - *Mutter/Genetrix* und *Rachereizerin/Rächerin* zeigen. In diesen Positionen steht die Akteurin der *Íslendingasögur* in einer dem Prinzip nach gesellschaftlich gleichwertigen, gleichgewichteten Beziehung zum männlichen Protagonisten (auch wenn die Normen der Gesellschaft von Frau und Mann unterschiedlich realisiert und praktiziert werden); dieses Phänomen habe ich als 'balancierte Relation' in den Geschlechterbeziehungen der *Isländersagas* bezeichnet.<sup>1</sup>

Gerade die skizzierten Interferenzen der norrönen Artikulationen des Weiblichen stellen aber auch ein zentrales methodisches Problem der Nordistik dar und reflektieren zugleich die Realität des 13. und frühen 14. Jahrhunderts, weil sie durch sich selbst etwas über diese Zeit aussagen.<sup>2</sup>

So ist davon auszugehen, daß mit der Verarbeitung älterer tradierter Muster in der - nach hochmittelalterlichen Maßstäben - 'modernen' Gegenwart das fraglos interessierende kulturelle Erbe bewahrt wird. Insbesondere die *Isländersagas* integrieren zeitgenössische Vorstellungen und Kenntnisse zur isländischen Wikingerzeit, sie konservieren (wie noch vertieft wird) in bestimmter Weise überkommenes Wissen und alte Traditionen. Dabei wird vermutlich ganz wesentlich angestrebt, den Eindruck einer - mindestens ideellen - Kontinuität der isländischen Gesellschaft zu erwecken und, durch die konsequente Wiederholung der in den Sagas entwickelten kohärenten Geschichte und Geschichten, zu perpetuieren. Der Bedarf an solcher Bewahrung besteht erstaunlicherweise, obwohl - oder eher gerade weil - sich im isländischen Hochmittelalter tiefgreifende kulturelle und gesellschaftliche Veränderungen vollziehen.

Zweifellos ist die geographische und historische Situation Islands der Grund für einen spezifischen Sonderweg. Dabei erfüllen die *Isländersagas* womöglich die Aufgabe, die kulturellen Traditionen, die bedeutend erscheinen und bewahrt werden sollen, *und* die gesellschaftlichen Reformen, die sich abzeichnen und vollzogen werden, zu integrieren. Das wird in den *Isländersagas* in einer Art und

<sup>1</sup> S. o., Kapitel V, 2c.

<sup>2</sup> Die Prämissen und Funktionen dieser Weiblichkeitstypik im isländischen Hochmittelalter diskutiere ich in Hauptteil C.

Weise gewährleistet, die über kulturelle Erneuerungen und sogar Brüche hinweg, mindestens der Idee nach, das Fortbestehen autochthoner wikingerezeitlicher und dabei (im deskriptiven Sinne) 'archaischer' Denkweisen und Praktiken indiziert oder jedenfalls evoziert - was nicht zuletzt auch die über den Anschluß Islands an Norwegen hinausreichende Produktion von *Isländersagas* nahelegt und bezeugt. Demnach dienen die *Íslendingasögur* als Gattung dem zentralen Zweck, isländische Identität zu stiften und zu bewahren, auch wenn erzählerische Extravaganzen einzelner Sagas bisweilen einen anderen Eindruck erwecken mögen, der vielleicht vom Gedanken einer Kohärenz des Sagakorpus wegzuführen scheint. Aber dennoch: Insgesamt ergeben der Erzählstoff der Sagas, die ihm inhärente Struktur und die den Berichten eingeschriebene Aussage in den *Isländersagas* ein einheitliches Bild.

Dabei schließt auch die auf die Vermittlung und Bewahrung älterer Traditionen zielende Präsentationsweise der Sagas sicher nicht aus, daß die Texte, mehr oder weniger implizit, die in ihrer Zeit letzten, aktuellen Interpretationen überkommener Schemata weitergeben, die allerdings typischerweise dem Modus 'epischer Objektivität' folgen.<sup>1</sup> Teilweise wird zudem christlicher Firnis augenfällig, was jedoch keineswegs bedeutet, daß in den *Íslendingasögur* und ihren Stoffen, Strukturen und Typen christliche Ideologie verankert wäre.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> S. o., Kapitel III, 3, Exkurs, Kapitel IV, 1, sowie Kapitel V, 2.

<sup>2</sup> Dazu verweise ich insbesondere auf meine Ausführungen zu Hallgerðr Höskuldsdóttir, vgl. im Vorigen (Kapitel V, 4).

## HAUPTTEIL C

### VI. Das Weibliche im 'sozialen Mythos' *Isländersaga*: Schlußfolgerungen zu literarischen Funktionsweisen

#### 1. Zwischensumme

\* Resümierendes zum Aufbau der Arbeit \* Die *Isländersagas* als Thema der Semiotik: -> Zum weiblichen und männlichen 'Element' als 'Sinnträger', -> Zur Konzeption und Bedeutung des 'Zeichensystems' *Isländersaga*, -> Zur mentalitätsgeschichtlichen Aussage der Sagas im isländischen Hochmittelalter \* Perspektiven: -> Zur Funktion der Frau als *Genetrix und Rächerin* in den *Isländersagas* als Ausdruck eines isländischen "Sonderbewußtseins", -> Zur Imago der Frau als *Vermittlerin* und/oder *Rächerin* in der deutschen *Heldenepik* des 13. Jahrhunderts als kontrastierende Parallele

#### \* Resümierendes zum Aufbau der Arbeit

Die Untersuchung der *Íslendingasögur* setzt in Hauptteil A induktiv bei der 'Kernszene' der *Heiðarvíga saga* an. Mit der Rückkehr zur Induktion in Kapitel V des Hauptteils B werden die zentralen Erzählschemata dieser Saga interpretiert und dazu zahlreiche Beispiele aus dem Korpus der *Isländersagas* herangezogen. Dabei wende ich die zuvor in Kapitel III für eine Interpretation der *Isländersagas* erarbeiteten soziaethnologischen Instrumentarien an. Bereits die Netzwerkanalyse der *Heiðarvíga saga* (Kapitel II) verdeutlicht und die weiteren Exempel bestätigen, daß das Saga-Sozialsystem auf einer komplexen Verwandtschaftsstruktur basiert. Im Blick auf die Funktion der Frau als *Genetrix* und *Rächerin* - und dabei insbesondere auf die aus verschiedenen Gründen ungewöhnlich erscheinende - kämpferische Rolle der Frau zeigt sich, daß die weiblichen Interventionen bei Konflikten, aber auch die männlichen Aktivitäten, keineswegs willkürlich aus denkbaren subjektiven Empfindungen heraus zustande kommen, sondern durch die gesellschaftlichen Normen und verwandtschaftlichen Verhältnisse bestimmt werden. Die Spielräume des weiblichen Verhaltens bei der Rache sind in den *Íslendingasögur* also weitgehend klar umrissen, ebenso wie die Fehde an sich im einzelnen geregelt ist - und sie korrespondieren offensichtlich, so mein Ergebnis, dem Netzwerk der hier thematisierten oder aber evozierten sozialen Beziehungen.

In Hauptteil C sind nun dazu abschließend für meine Argumentation wesentliche Charakteristika der *Isländersagas* zusammenzufassen. Dabei interessiert insbesondere die Funktion der Sagas in der hochmittelalterlichen Gesellschaft, in der sie entstehen.

Zur Frage der inhärenten Zeichenhaftigkeit und Idee der Texte, und im Blick auf deren Aussage für die Rezipienten im 13. und 14. Jahrhundert, läßt sich auf die bisherigen Ergebnisse der Arbeit in gewissem Sinne aufbauen. Das Kapitel VI knüpft deshalb an diese an und stellt sie - bezogen sowohl auf die *Heiðarvíga saga* als auch darüber hinaus auf weitere *Íslendingasögur* - kurzgefaßt noch einmal dar, um daran anknüpfend den grundlegenden, im Sagakorpus letztlich kohärenten und für die hochmittelalterlichen Zeitgenossen - darunter wohl



wesentlich die jetzt näher zu berücksichtigende Gruppe der isländischen 'Magnaten'<sup>1</sup> - bedeutenden Sinngehalt erfassen zu können.

\* Die *Isländersagas* als Thema der Semiotik:

-> Zum weiblichen und männlichen 'Element' als 'Sinträger'

Der Plot und damit letztlich auch die Bedeutung der *Heiðarvíga saga* werden entwickelt, indem von Personen und ihren Aktivitäten innerhalb bestimmter gesellschaftlicher Zusammenhänge berichtet wird. So banal diese Feststellung auch sein mag - für die Interpretation der Erzählung ist es doch wichtig, die (freilich naheliegende) Relevanz, die die Saga ihren Protagonisten, die in den zentralen Konflikt involviert sind, und deren Taten beimißt, zu benennen: So werden die Maßnahmen von Þuríðr und Barði und auch von ihrem 'Vorkämpfer' beim Auftakt der Fehde, Gestr, durchaus 'heroisch' apostrophiert,<sup>2</sup> wobei sie doch zugleich, offenkundig den praktischen gesellschaftlichen Erfordernissen entsprechend, ergriffen und geradezu routiniert umgesetzt werden. Dieses Schema ist über die *Heiðarvíga saga* hinaus, wie die Arbeit im einzelnen zeigen konnte, stereotyp in den *Íslendingasögur* zu erkennen.

Vor diesem Hintergrund erscheint es legitim zu formulieren, daß Akteurin *und* Akteur mit der jeweiligen Tat im Erzählkontext gewissermaßen ein 'Zeichen' setzen. Die Intervention, die in der Regel also als gesellschaftlich bedeutend akzentuiert und z. T. auch heroisch stilisiert wird, kann in diesem Sinne wohl als 'kulturelle Leistung' bezeichnet werden. Diese zielt, wie sich gezeigt hat, im wesentlichen auf die Interessen der direkt betroffenen Verwandtengruppe, aber sie ist dabei eben doch kollektiv reguliert und kontrolliert gemäß der Ethik und Norm des Gemeinwesens. Sie dient mithin dazu, die Ehre einer Gruppe wiederherzustellen *und* den Normenkodex der Gemeinschaft zu bewahren. Die Tat, die in der Krise je nach Situation ein weibliches bzw. männliches Mitglied einer Lineage (bzw. eines Haushaltes) ausführt, fällt entsprechend den Einflußmöglichkeiten dieses 'kollektiven Individuums' aus.<sup>3</sup> Folglich betrifft dessen bzw. deren besondere Leistung in der Krise das Saga-Sozialsystem als Ganzes, weil sie stets, wenn auch vielfach implizit, an die in ihren Wertvorstellungen als homogen dargestellte Gesellschaft anknüpft oder sich explizit auf diesen Wertekanon beruft.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> S. o., Einleitung und Kapitel II, 4b und 7c, und vgl. im Folgenden, bes. Kapitel VI, 2 und Kapitel VIII.

<sup>2</sup> S. o., Kapitel I, 1, zur Frage des Heroischen; ich weise hier erneut darauf hin, daß eine detaillierte Auseinandersetzung mit dieser komplexen Problematik hier nicht geführt und die umfangreiche Forschungsdiskussion dazu nicht wiedergegeben werden kann.

<sup>3</sup> Dabei fungieren Mägde oder Knechte und andere (weibliche sowie männliche) Akteure, die nur mittelbar Mitglieder des Kreises der Großbauern sind, m. E. keineswegs einfach nur als 'Motoren' der Handlung in dem Sinne, daß ihr Eingreifen lediglich dazu dient, den Einflußreichen im Saga-Sozialsystem (und indirekt hochmittelalterlichen Rezipienten, die sich damit mehr oder weniger identifizieren können) die Möglichkeit und Legitimation zu verschaffen, ihrerseits aktiv zu werden; s.o., Einleitung, zu meiner Auffassung.

<sup>4</sup> S. o., Einleitung.

In den *Isländersagas* sind mithin die Handlungsweisen der an einer Auseinandersetzung mehr oder weniger unmittelbar beteiligten Frauen *und* Männer relevant. Von ihnen werden hier soziale Verantwortung und korrespondierende Maßnahmen erwartet. Diese dürfen sich nach der sozialen Rationalität der Sagas zwar - je nach Status einer bzw. eines Handelnden - durchaus auch nur vergleichsweise geringfügig auswirken, aber sie sollen dabei doch im praktischen wie ethischen Sinne angemessen sein. Die Erwartungen des Personals in den Sagas und des Publikums der Sagas gelten offensichtlich, gemessen an der inhärenten Logik und (insgesamt) langfristigen Überlieferung der *Íslendingasögur*, als erfüllt, wenn in den Erzählungen Verpflichtungen zur Unterstützung wahrgenommen oder aber zumindest Bemühungen deutlich werden, sich entsprechend den gesellschaftlichen Regularien zu verhalten. Das eigentlich Wichtige dabei ist weniger, wie 'erfolgreich' die Initiative einer weiblichen oder männlichen Person ausfällt und ob ihre 'eigene' Partei letztlich den 'absoluten' Sieg davonträgt, sondern ob sie korrekt und verantwortlich als 'kollektives Individuum' zugunsten ihrer näheren Angehörigen, aber auch der Gemeinschaft insgesamt, handelt.

Dabei ist die in der Dissertation gewonnene Erkenntnis wesentlich, daß die weiblichen *und* männlichen Genderrollen im Saga-Sozialsystem in einer Weise verknüpft werden, die verglichen mit anderswo in patriarchalen Kontexten überkommenen Vorstellungen von Geschlechterrelationen geradezu unkonventionell und unorthodox erscheint. Es handelt sich um eine spezielle, in den *Íslendingasögur* bezeugte *Gleichgewichtung* der gesellschaftlichen Aufgaben und Positionen von Mann und Frau, deren Engagements eine gemeinsame Zielrichtung haben und insofern *gleichgerichtet* sind. Damit stellt sich die Frage, welche Vorstellung sich mit der - durch die Sagas verbreitete bzw. in ihnen festgelegte - *Gleichgewichtsidee* im isländischen 13. und frühen 14. Jahrhundert verbindet und welche soziale Funktion die Gattung für die Gesellschaft hat, in der sie entsteht.

-> Zur Konzeption und Bedeutung des 'Zeichensystems' *Isländersaga*

Die Aufgabe einer weiteren Untersuchung könnte es sein, in einer Perspektive, die sich auf die Konzeption der *Isländersagas* als kohärentes 'Zeichensystem' richtet, die weiblichen (und auch die männlichen) Protagonisten als 'Zeichen' innerhalb dieses schlüssigen 'Symbolsystems' detailliert zu analysieren. Als Ergebnis und zudem als Ausblick dieser Arbeit läßt sich zunächst immerhin konstatieren, daß die weiblichen und männlichen Akteure offenkundig sowohl die *Bedeutung* innerhalb des komplexen Saga-Sozialsystems als auch die *Aussage* des kohärenten Saga-Sinnsystems für das hochmittelalterliche isländische Gemeinwesen tragen.

Diese Funktionen ergeben sich aus der deutlich planvollen, sinnstiftenden Darstellung der Figuren und ihrer Taten innerhalb des im Prinzip plausiblen gesellschaftlichen und historischen Bezugsrahmens der *Isländersagas*: Zweifellos sind die weiblichen und auch männlichen Akteure in einer - mehr oder weniger imaginativen oder authentischen - isländischen Gesellschaft der Wikingerzeit angesiedelt, die in den Sagas als segmentäres Gemeinwesen mit

(im deskriptivem Sinne) 'archaischer' sozialer Rationalität dargestellt wird. Mit den Protagonisten der Landnahmezeit und ihren Initiativen evozieren die Erzählungen, daß die isländischen Siedler das - den *Isländersagas* zufolge in der isländischen Geschichte langfristig geltende - gesellschaftliche Normen- und Wertesystem ursprünglich und umfassend etablierten. Damit begründen die Sagas die isländische Kultur im doppelten Sinne. Denn sie beschreiben die Anfänge und auch die Beständigkeit der 'isländischen Daseinsform' und liefern dabei gleichzeitig eine Erklärung dieser speziellen Kultur, aber auch der generell den Menschen umgebenden Welt.

Diese Aspekte werden üblicherweise als Konstanten des 'archaischen' Mythos beschrieben.<sup>1</sup> Solche Mythenkorpora dienen in einer allgemeinen Sicht darüber hinaus als normierendes Kulturgut, generalisierte Weiterklärung und Deutung dieser Welt bzw. Kultur. In dieser Studie sollte deutlich geworden sein, daß im Plot der *Isländersagas*, dem Prinzip nach wohl ähnlich wie in 'archaischen' mythischen Erzählungen,<sup>2</sup> ein abstraktes Gefüge gesellschaftlicher Werte und Normen (zusammen mit - kollektiv regulierten - menschlichen Motivationen und Emotionen) anschaulich ins Bild gesetzt und so vermittelt wird.<sup>3</sup>

Neben diesen Parallelen zur gesellschaftlichen Funktion 'substantieller' Mythen, zur eruierten segmentären Systematik und zur entsprechenden sozialen Rationalität, die die *Íslendingasögur* beinhalten, zeigen sich diese allerdings in einer speziellen, hochmittelalterlichen Erzählform. Thematisch bezieht sich diese neue Form (die wohl nicht 'einfach' nur überformt worden ist) auf die Wikingerzeit, wobei mich in diesem Entwurf der isländischen Geschichte besonders die Funktion der Frau (kontrastiert mit der des Mannes) beschäftigt hat. Dabei konnten die sozialen Rollen in ihrer umfassenden, als 'archaisch' zu beschreibenden Logik innerhalb der *Isländersagas* detailliert erfaßt werden - was aber bedeuten sie für die hochmittelalterliche isländische Zeit?

Meiner These zufolge wird im Grundsatz bei der 'formalen' (d. h. bei der auf die abstrakte Form bezogenen) Konzeption der *Isländersagas* ein älteres soziokulturelles Muster, das tradiert worden und mithin noch im Hochmittelalter als Zeichensystem, historisch sozusagen 'primär', vorhanden gewesen ist, aufgegriffen, verarbeitet und zu einem historisch jüngeren, insofern 'sekundären' Zeichensystem geformt.<sup>4</sup> Dabei büßen die älteren Muster offenkundig bestimmte Elemente bzw. Schemata (oder 'Kerngehalte'), die ich als 'archaische Substrate' bezeichnet und untersucht habe, keineswegs ein, wie meine Ergebnisse nahelegen.

<sup>1</sup> S. o., Kapitel III, 1, und Kapitel IV, 1 und 2; vgl. eingehend Jean Pouillon: Die mythische Funktion. In: Claude Lévi Strauss u. a.: Mythos ohne Illusion. Mit Beiträgen von Jean-Pierre Vernant u. a., aus dem Franz. v. U. Bokelmann, Frankfurt/ Main 1984, S. 68-83; vgl. Pierre Smith: Stellungen des Mythos. In: Claude Lévi Strauss u. a.: Mythos ohne Illusion. Mit Beiträgen von Jean-Pierre Vernant u. a. Aus dem Franz. v. U. Bokelmann, Frankfurt/ Main 1984, S. 47-68.

<sup>2</sup> S. o., Kapitel IV, 1.

<sup>3</sup> Vgl. etwa André Green a. a. O., 1984, S. 84-116; Cl. Lévi-Strauss: Mythos und Bedeutung. Fünf Radiovorträge. Gespräche mit Claude Lévi-Strauss, hg. v. A. Reif, Frankfurt/ Main 1980; Edmund R. Leach: Kultur und Kommunikation. Zur Logik symbolischer Zusammenhänge, Frankfurt/ Main 1978.

<sup>4</sup> Auf diese These wäre an anderer geeigneter Stelle im einzelnen einzugehen, insbesondere unter Berücksichtigung von Roland Barthes a. a. O., 1995, S. 92 ff.

Zu diesem Thema könnte man, in Anlehnung an das Modell und die Terminologie von Roland Barthes - auch wenn er auf Phänomene in der französischen Gesellschaft in den späten 50er Jahren des 20. Jahrhunderts zielt - vom "sekundären Zeichensystem" *Isländersaga* sprechen.<sup>1</sup> Es wird im isländischen Hochmittelalter konzipiert, indem man an älteres überliefertes Wissen anknüpft, es in die eigene Zeit integriert und es dabei zugleich, ohne seine 'Substanz' zu verändern, um neue Züge ergänzt. Das müßte bedeuten, daß bei der Schaffung der *Isländersagas*, wie der Modus des Erzählten selbst nahelegt, isländische und zudem norröne, insbesondere norwegische Traditionen integriert worden sind, ohne daß dadurch die aktuell von außen gekommenen und favorisierten Konventionen konterkariert worden wären. Ein solches Interesse an der erzählerischen Gestaltung eines womöglich gleichermaßen - und scheinbar widersprüchlich - sowohl 'konservierenden' als auch 'transformierenden' Prozesses setzen die *Isländersagas* offenbar ganz wesentlich dadurch um, daß engagierte Frauen (und - vielfach erst als Folge der weiblichen Intervention - kämpferische Männer) auftreten, die sich entschieden an der im Saga-Sozialsystem als traditionell geltenden Ethik und Norm orientieren und deren Bewahrung einfordern.

-> Zur mentalitätsgeschichtlichen Aussage der Sagas im isländischen Hochmittelalter

Die Gattung *Isländersaga* ist nach meinen Erkenntnissen deutlich so konzipiert, daß sich die Texte wechselseitig, meist implizit, bestätigen, und zwar ganz wesentlich dadurch, daß sie (sicherlich vielfach, mehr oder minder, stilisierte, aber immer plausible) Ausschnitte aus dem gesellschaftlichen Gesamtnetzwerk Islands (und dessen nordischen Vorläufern bzw. Ahnen) darstellen, die in den Sagas zu einem einheitlichen Bild zusammengefügt werden. Auf die Tatsache, daß es kaum wesentliche Widersprüche zwischen den sich inhaltlich überschneidenden Sagas gibt, ist, soweit ich sehe, bisher nicht deutlich genug hingewiesen worden - aus dem Umstand an sich sind naheliegende Folgerungen zu ziehen, wie in dieser Arbeit konsequent geschehen ist. Hervorzuheben ist hier, daß es bei der Konzeption der Erzählungen offenbar darum ging, besagte inhaltliche Widersprüche zu vermeiden (wie immer dieses Ziel erreicht wurde). Auf jeden Fall ergibt sich die *Vorstellung* einer funktionierenden - und insofern 'homogenen', größeren oder kleineren, gesamtisländischen Kommunikationsgemeinschaft.<sup>2</sup>

Meine Analyse macht wahrscheinlich, daß die konsequente Wiederholung der sozialen Beziehungen als 'globale Bausteine' der Erzählungen auf eine bestimmte Wirkung abzielt. Die *Íslendingasögur* erwecken allerdings den (sicher erwünschten) Anschein von Unmittelbarkeit ihrer Berichte und wollen gewiß beim Rezipienten keine kritische Distanz hervorrufen. Wenn sie entsprechend ihren Intentionen rezipiert werden, erscheinen die Ausführungen als wahrscheinlich und wahr und es wird eine gleichsam 'natürliche' historische und kulturelle Entwicklung nahegelegt. Dabei spielt das Stilmittel der "epischen

<sup>1</sup> Vgl. ebd., S. 92 ff.

<sup>2</sup> S. o., Kapitel I, 2 und 4, und im Folgenden.

Objektivität" der *Isländersagas* eine wichtige Rolle.<sup>1</sup> Diese Erzählhaltung vermittelt den Eindruck, als sei das Erzählte mit seinen genealogischen, sozialen und kulturellen Informationen historisch authentisch,<sup>2</sup> als handle es sich um ein 'Faktensystem' - während die *Isländersagas* letztlich doch ein 'Zeichensystem' darstellen,<sup>3</sup> über das wahrscheinlich ältere Normen und Werte und insgesamt ein komplexes kulturhistorisches Wissen (in der historischen Retrospektive) evoziert und stilisiert bzw. ideologisiert und in dieser Weise memoriert wird. Insofern dürften die *Íslendingasögur* einerseits eventuell, aber sicher nur in gewissem Umfang, die Entstehung der isländischen Gesellschaft rekonstruieren,<sup>4</sup> aber sie werden andererseits auch darauf bezogene hochmittelalterliche Vorstellungen bzw. deren Ausformungen dokumentieren. Speziell auf diese soll sich dieses Kapitel konzentrieren.

\* Perspektiven:

-> Zur Funktion der Frau als *Genetrix und Rächerin* in den *Isländersagas* als Ausdruck eines isländischen "Sonderbewußtseins"

Insgesamt besteht mithin in den *Isländersagas* ein Neben- und Miteinander von historisch älteren und jüngeren Elementen, die - allerdings heute kaum in ganz genau zu bestimmender Weise - in die hochmittelalterliche Gattung eingehen. Offenkundig werden dabei (im deskriptiven Sinne) 'archaische' Traditionen und hochmittelalterliche Konventionen, auch wenn sie kulturell im Prinzip wohl nicht zu vereinen sind, als Bestandteile einer Art isländischen 'Kulturerbes', das die *Isländersagas* evozieren, akzeptiert und vermittelt, wobei eindeutig divergierende Positionen konsequent unbenannt bleiben. Sie werden nicht negiert, aber entsprechende Themen werden auch nicht vertieft. So entfallen weitgehend in den Erzählungen theologische Diskussionen ebenso wie etwaige mythologische, kultgeschichtliche Exkurse. Durch den gleichsam integrativen Darstellungsmodus werden heterogene, konkurrierende Denkmuster folglich insofern nivelliert, als auf eine Betonung von Diskrepanzen verzichtet und statt dessen ein Verfahren gewählt wird, bei dem die Differenzen erzählerisch in einer Art Schwebezustand bleiben. Gemeint ist das Prinzip der oben erklärten 'latenten Mehrdeutigkeit' des Erzählsinns, das sich auch in bezug auf die - eben nicht vertiefte oder etwa eingehend problematisierte - Auseinandersetzung von Christentum und Heidentum abzeichnet. Der Funktion nach ist mit der 'latenten Mehrdeutigkeit' des Textes, also mit der 'Latenz des Erzählsinns', die 'Latenz des Erzählerwissens' zu vergleichen.<sup>5</sup> In dieser Hinsicht ist keine Rivalität,

<sup>1</sup> S. o., bes. Kapitel V, 2, Exkurs; vgl. auch Kapitel III, 4a, Kapitel IV, 1, Kapitel V, 2d. Die 'epische Objektivität' korreliert, das ist wichtig, mit der 'Latenz des Erzählsinns' und der 'Latenz des Erzählerwissens'.

<sup>2</sup> Vgl. R. Barthes a. a. O., 1995, S. 110 ff.

<sup>3</sup> Ebd., S. 115: "Jedes semiologische System ist ein System von Werten. Der Verbraucher des Mythos faßt die Bedeutung als ein System von Fakten auf. Der Mythos wird als ein Faktensystem gelesen, während der doch nur ein semiologisches System darstellt".

<sup>4</sup> In Anlehnung an Th. Schweizer a. a. O., 1988, S. 13; er führt, allgemein gesprochen, aus - was hier wesentlich ist -, daß Genealogien und Familiengeschichten durchaus die Rekonstruktion der ökonomischen, politischen und sozialen Rahmenbedingungen erlauben, welche die Entwicklung eines gesellschaftlichen Netzwerkes beeinflussen.

<sup>5</sup> S. o., Einleitung, Kapitel II, 4b und 6a, sowie Kapitel IV, 1.

sondern eine - allerdings nicht näher erläuterte - Interferenz zu erkennen,<sup>1</sup> was auch hier wieder die gleichsam 'objektivierende' Latenz des Erzählerwissens sinnfällig macht.

Im Sinne meiner Fragestellung wird zum Abschluß noch einmal die weibliche Funktion als *Mutter/Genetrix* und *Rachereizerin/Rächerin* in den *Isländersagas* als Ausdruck eines "Sonderbewußtseins"<sup>2</sup> resümiert und im einzelnen der projektive, in die Vergangenheit projizierte Charakter dieser Frauenbilder und Frauenrollen des isländischen Hochmittelalters analysiert werden. Dabei soll es vor allem um die Motivationen der sicher männlich dominierten Gesellschaft Islands im 13. und 14. Jahrhundert gehen, die dazu führen, daß in den Sagas dieser spezifische Frauentyp dargestellt wird. Gemeint ist der Entwurf eines Typus, der die Frau - verglichen mit dem Mann - in ihrer gesellschaftlichen Bedeutung gleichgewichtet und ihren Interessen gleichgerichtet erscheinen läßt, obwohl diese Zuschreibungen an das Weibliche die Grundlagen der patriarchalen Gesellschaft doch eher konterkarieren müßten. Bei meiner Diskussion sollen allgemeinere sozialpsychologische bzw. psychoanalytische Ansätze berücksichtigt werden, die es erlauben, einen weiteren Ausschnitt aus dem Spektrum der besonderen und vielfältigen Einflüsse auf die weiblichen Imagines der *Isländersagas* zu erfassen und möglichst zu klären, welche Bedeutung die aktive Frau der *Íslendingasögur* für die isländische Gesellschaft im Hochmittelalter hat.

In dieser Hinsicht und Zeit spielt die Auseinandersetzung der Isländer mit der norwegischen Zentralmacht - als eine wahrscheinlich wichtige Prämisse für die Entstehung der *Isländersagas* - die vielleicht entscheidende Rolle, wobei zugleich auf die geographischen Sonderbedingungen der Insellage Islands einzugehen ist. Die Erzählungen entwickeln in besonderer Weise, überwiegend implizit, Möglichkeiten für eine isländische Selbstbestätigung und Abgrenzung gegenüber Norwegen, aber zugleich auch für die isländische Anlehnung an Norwegen. Damit offerieren die Sagas ihren Rezipienten plausible und potentielle Strategien, um sich, je nach (politischem) Interesse oder (psychologischem) Bedarf, vom 'Mutterland' abzusetzen bzw. sich mit ihm gleichzusetzen.

Betrachtet man also das Saga-Sozialsystem als ein umfassendes "kulturelles Orientierungssystem" (im soziaethnologischen Sinne),<sup>3</sup> dann ergeben sich aus der Assoziation von "Sagauniversum", Protagonisten und Aktivitäten spezielle Ansätze für die isländische Perspektive. Dabei scheint dieses "Orientierungssystem", obwohl durch die Saga-Erzählungen vermittelt, die isländische Kultur und Identität unmittelbar zu stiften. Hierbei spielen insbesondere auch die einzelnen matrilinearen Bezüge eine wichtige Rolle, bei denen vornehmlich Frauen die Verbindung zwischen norwegischen und isländischen Konstellationen in der Wikingerzeit - aber auch historisch darüber

---

<sup>1</sup> Vgl. K. von See a. a. O., 1988, S. 149 ff.

<sup>2</sup> Ebd., S. 150.

<sup>3</sup> Vgl. K. E. Müller a. a. O., 1984, S. 345 ff.

hinaus, und dabei vielfach noch umgekehrt zwischen Island und Norwegen - herstellen.<sup>1</sup>

Insofern dürften die im Titel der Arbeit angedeuteten Kontraste oder gar Aporien letztlich nur vermeintliche sein. Denn die scheinbar paradoxen und ambivalenten Imaginationenformen des Weiblichen in den *Isländersagas* geben sich schließlich als ein komplexer Frauentyp mit sinnstiftender, stabilisierender sozialer Funktion zu erkennen. Die komplexe weibliche Rolle als *Genetrix und Rächerin* geht dabei zurück auf 'archaische' gesellschaftliche Strukturen, Regularien und Denkweisen. Sie wird im isländischen Hochmittelalter aufgegriffen und vermittelt und dabei von aktuellen Konventionen, Ideen bzw. Ideologien geprägt, so daß sie in besonderer, im Folgenden näher zu bestimmender Weise auch auf die hochmittelalterliche Realität - in gewissem Sinne 'wieder' - eingewirkt haben dürfte.

-> Zur Imago der Frau als Vermittlerin und/oder Rächerin in der deutschen Heldenepik des 13. Jahrhunderts als kontrastierende Parallele

Kontrastiert man die *Íslendingasögur* mit der 'benachbarten' bzw. 'verwandten' kontinentaleuropäischen, deutschsprachigen *Heldenepik*, die nicht nur über ihre vorausgegangene Entwicklungsstufe mit dem Norden zusammenhängt, zeichnet sich - zumindest im Blick auf einen zentralen Text - zuletzt erneut ein irritierender Widerspruch ab, der weitere Erklärungen fordert: Die in der *Kudrun* um die Mitte des 13. Jahrhunderts anzutreffende Akteurin, d. h. die nach der Krise den Ausgleich suchende und zwischen den gegnerischen Parteien umfassende Versöhnung stiftende Kûdrûn,<sup>2</sup> steht etwa zeitgleich der charakteristischen Frau in den *Isländersagas* gegenüber, die ihre Forderung nach Rache publik macht und diese entschieden vorantreibt. In diesem Vergleich ist mit der *Kudrun* außerdem ein Text benannt, der sagengeschichtlich auf das engste mit der altnordischen (und altenglischen) Hilde/Hagen-Überlieferung verbunden ist.<sup>3</sup>

Während in den Sagas das provokative Verhalten beispielsweise der Guðrún Ósvífrsdóttir, Þorgerðr Egilsdóttir oder Þuríðr Óláfsdóttir die männlichen Aktivitäten der Rache erst bewirkt (und zwar in letzter Konsequenz zugunsten ihrer nächsten genealogischen Verwandten), wird in der *Kudrun* durch die engagierte Vermittlung der Kûdrûn die Fehde beigelegt, indem sie die Bildung von Allianzen vorantreibt (wie die mediävistische Forschung immer wieder herausstellt). Es ist allerdings zu betonen, daß auch hier keineswegs auf vorangegangene Rache verzichtet worden ist. Dagegen scheint die Burgundin Kriemhilt im *Nibelungenlied* wiederum als nachgerade gnadenlose, nicht zu besänftigende *Rächerin* - für ihren (sozial verwandten) Ehemann Sîfrit gegen ihre Brüder - anzutreten (während die historisch wohl frühere *Rächerin* Guðrún Gjúkadóttir im Norden ihre Brüder an ihrem Ehemann rächt). Doch auch in der *Kudrun* kommt (neben Kûdrûn, wie ich meine) noch eine weitere rachewillige

<sup>1</sup> S. o., etwa Kapitel II, 7c (Auðr Snorradóttir), Kapitel V, 2c (Þórdís Súrsdóttir).

<sup>2</sup> S. o., Einleitung, Kapitel V, 4, und vgl. Kapitel VIII.

<sup>3</sup> S. o., Kapitel V, 4.

---

Frau in den Blick, und zwar Hilde, die Mutter Kûdrûns, wobei auch hier wieder das relativ konziliante Verhalten der hochmittelalterlichen kontinentaleuropäischen Hilde (einer *Mutter/Genetrix!*) der radikalen Initiative für die Fehde der wikingerzeitlichen nordischen Hildir (der keine Kinder zugeschrieben werden!) kontrastiert.

Diese kontinentalen, deutschen Konstellationen und Entwürfe der Frau, in denen sich eine stärkere Einflußnahme des Christlichen bei (fortwährender, deutlicher) Akzeptanz des Weiblichen zeigt (und eben nicht ein christliches Muster entschiedener Abwertung<sup>1</sup>), sind eingangs bereits angesprochen worden, nicht zuletzt deshalb, weil die mit ihnen verbundenen Fragen dazu führten, daß sich das Thema der Dissertation kristallisierte. Sie werden abschließend noch einmal aufgegriffen, um die skizzierten Widersprüche zumindest in Ansätzen aufzulösen und über diese Studie hinaus Perspektiven aufzuzeigen.

---

<sup>1</sup> S. o., Kapitel III, Exkurs.



## 2. Die mentalen Voraussetzungen für den spezifischen Frauentypus der *Isländersagas*

\* Summarisches zu den Projektionen des Weiblichen in den *Isländersagas* \* Die psychologischen Funktionen der *Isländersagas*: -> Tiefenpsychologische Reflexionen zur gesellschaftlichen Funktion des ambivalenten Weiblichen, -> Sozialpsychologische Argumentationen zur 'balancierten Relation' des Weiblichen und des Männlichen \* Die hochmittelalterlichen isländischen Differenzierungen und Identifikationen in soziaethnologischer und sozialpsychologischer Sicht: -> Prämissen, -> Das "Sagauniversum" als Darstellung eines "kulturellen Orientierungssystems", -> Das Weibliche in den Sagas als Agens sozialer Abgrenzung und Bestätigung \* Die 'latente Matrilinearität' als isländische Strategie der Abwehr und Aneignung norwegischer Einflüsse: -> Formen und Artikulationen der isländischen Auseinandersetzung mit Norwegen, -> Auðr in djúpúðga als Konnex zwischen nordisch-norwegischer Vergangenheit und isländischem Hochmittelalter

### \* Summarisches zu den Projektionen des Weiblichen in den *Isländersagas*

In der Weiblichkeitstypik der hochmittelalterlichen *Isländersagas* werden die Vorstellungen von der Frau in der Gesellschaft teils in der historischen Retrospektive restituert und teils in der aktuellen Perspektive imaginiert. Beide Komponenten kommen als komplexes und kohärentes Bedeutungsgefüge in den Sagas zum Ausdruck. Bei der Schaffung der Sagas werden offenkundig, soweit überliefert, Kenntnisse und Anschauungen von Ereignissen, Abläufen und Gewohnheiten in der isländischen Wikingerzeit vereinbart mit dem möglicherweise primär der hochmittelalterlichen Idee nach in dieser Periode deutlichen, als kollektiv stilisierten isländischen Selbstbewußtsein. Die Rückbesinnung auf zum einen (historische) wikingerzeitliche und zum anderen (universale menschliche) 'archaische' Traditionen erlaubt es also offenkundig im Hochmittelalter, ein aktuell erscheinendes Bild der Vergangenheit zu entwerfen - und dabei, positiv formuliert, in gewissem Umfang deren 'Wiederbelebung' in den *Isländersagas* zu propagieren. Dieser Entwurf eines Bildes von der langhin existierenden isländischen Kultur und Identität kommt mithin, wie ja auch naheliegt, durch den Rückgriff auf die Vergangenheit zustande, die in den Sagas zweifellos idealisiert und als isländisches *Heroic Age* präsentiert und zugleich memoriert wird.<sup>1</sup>

Dabei evozieren die *Íslendingasögur* überwiegend implizit ein 'archaisches', heroisch akzentuiertes Normen- und Wertesystem, das (in einem mehr oder weniger bewußten Prozeß) mit den - soweit, auf andere Art, tradierten - historischen Traditionen und Substraten in Übereinstimmung gebracht wird, die der eigenen isländischen Vergangenheit entweder entstammen oder zugeordnet werden. Daraus ergibt sich dann - bei der (sicherlich auch in Island mit Projektionsprozessen einhergehenden) Rezeption, hier der *Íslendingasögur*, - das idealtypische, heroisch-freiheitliche Geschichtsbild des isländischen *Heroic Age*, über das in der Krise im Hochmittelalter das spezifische isländische Bewußtsein der eigenen Identität etabliert, stabilisiert und auch perpetuiert werden kann - wie sich u. a. auch an den Sagas zeigt, die erst im späten 13. und 14. Jahrhundert entstanden sind. Aus der Konzeption

<sup>1</sup> S. o., Einleitung, Kapitel I, 1, zu meinem Verständnis des *Heroic Age*, und Kapitel III, 3c, zum Entwurf eines isländischen *Heroic Age* in den *Isländersagas*.

eines solchen vermittelten und vermittelnden Bildes der Geschichte und der kulturellen Kontinuität vermögen die Isländer wohl noch im Hochmittelalter Selbstbewußtsein zu beziehen. Gemessen an der - im zu spezifizierenden Sinne von Projektionen mitbestimmten - Darstellung der Sagas erscheinen also die isländische Geschichte, Kultur und Ethik in der Besiedlungszeit verankert, und die Informationen über diese konstituierenden Kategorien isländischer Identität werden, soweit möglich, aus der Vergangenheit bezogen, wiederbelebt und hereingenommen in die hochmittelalterliche Gegenwart - und dabei zugleich stilisiert bzw. ideologisiert.

Welche Funktion hat nun, um auf den Ergebnissen dieser Arbeit aufzubauen und letzte Folgerungen zu ziehen, die gesellschaftlich relevante Frau in den *Isländersagas*? Welche psychologischen Projektionen wirken auf diesen Weiblichkeitstypus ein und führen zu den zugleich komplexen und kohärenten weiblichen Imaginationsformen der Gattung? Und in welcher Weise beeinflussen schließlich diese in der *Isländersaga* weitergegebenen bzw. entwickelten, gestalteten sowie umgestalteten Entwürfe des Weiblichen, die sicher im damaligen zeitgenössischen kollektiven Bewußtsein vorhanden und auch wirksam gewesen sind, die Rolle und Stellung der 'realen Frau' im hochmittelalterlichen Island?

\* Die psychologischen Funktionen der *Isländersagas*:

-> Tiefenpsychologische Reflexionen zur gesellschaftlichen Funktion des ambivalenten Weiblichen

In diesem Zusammenhang erscheint es ratsam, hier gegen Ende noch einen Blick auf eine mögliche tiefenpsychologische Analyse zu werfen, bzw. vorgegebene Interpretationsansätze anzuwenden oder aber zu hinterfragen. Hierzu werden im Rückgriff einige Forschungspositionen herangezogen, u. a. die kritische psychoanalytische Arbeit von Chr. Rohde-Dachser und die ethnopsychologische bzw. sozialpsychologische Untersuchung von E. Heinemann. Ausführlich beziehe ich desweiteren wieder den Ethnologen K. E. Müller ein, und zwar speziell dessen Darstellung gesellschaftlicher bzw. "kultureller Orientierungssysteme".<sup>1</sup>

Im einzelnen setzen die *Isländersagas*, meist implizit und nur indirekt zu erschließen, innerpsychische Konflikte Einzelner ins Bild, die (in dieser Untersuchung) aufgefaßt werden als noch nicht gesellschaftlich bzw. kriegerisch bewährte männliche 'kollektive Individuen', welche sich mit den normativen und ethischen Anforderungen der Gesellschaft konfrontiert sehen. Diese Erwartungen werden bekanntlich ganz wesentlich von weiblicher Seite beharrlich eingefordert, und die - jungen, aber darüber hinaus teilweise auch vergleichsweise älteren - Männer werden in diesen Situationen regelmäßig von einer Frau herausgefordert und scheinbar erbarmungslos von ihr in die Fehde, d. h. in den Kampf und damit potentiellen Tod, getrieben.

<sup>1</sup> Vgl. K. E. Müller a. a. O., 1984, S. 348 ff.

Sollte demzufolge die Frau als *Genetrix* und *Rächerin* in den Sagas in gewisser Weise und in einer tiefenpsychologischen Sicht eine Verkörperung von *Eros* und *Thanatos* repräsentieren,<sup>1</sup> wie sich dies im allgemeinen in patriarchalen Gesellschaften gezeigt hat und entsprechend erklärt worden ist<sup>2</sup> - zumal es sich bei der Gesellschaft, welche die *Isländersagas* hervorgebracht hat, mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit um ein patriarchalisches Gemeinwesen handelt. Stellt sich damit, orientiert an einer solchen (mehr oder weniger bewußten) patriarchalen Denkweise, die aktive reproduktive Ehefrau und die engagierte sozialisierende Mutter in den *Isländersagas* zugleich als provozierende, gefährliche Ehefrau und als destruierende, bedrohliche Mutter dar?

Im Grundsatz bestimmt im Patriarchat wesentlich der 'soziale' Mann die 'soziale' Frau, nicht umgekehrt.<sup>3</sup> In diesem Prozeß verfestigen sich in der patriarchalen Gesellschaft im allgemeinen die männlichen Projektionen hinsichtlich des Weiblichen als (im jeweiligen Extrem) dämonisierte oder idealisierte Charakterzuschreibungen und Rollenzuweisungen an die Frau. Solche Weiblichkeitsentwürfe repräsentieren also männliche Konstruktionen, die, angelehnt an die Formulierung Chr. Rohde-Dachser, eine kollektive, das Patriarchat konstituierende Abwehrorganisation darstellen, die neben dem aus dem männlichen Selbstverständnis Ausgeschlossenen auch das männlicherseits Ersehnte beinhalten und ausdrücken: "*Weiblichkeitskonstruktionen verkörpern die kollektiven Verwerfungen des Patriarchats ebenso wie seine kollektiven Utopien*".<sup>4</sup> In diesen männlichen Phantasien wird das in patriarchalen Gesellschaften männlicherseits "nicht Lebbare, aus der männlichen Selbstrepräsentanz Ausgeschlossene, Verpönte oder auch Ersehnte"<sup>5</sup> der Frau zugewiesen, und es kann auf diesem Wege eine kulturell akzeptierte Gestalt gewinnen.

Im Patriarchat hat die von männlicher Seite imaginierte und evozierte spezielle Rolle der Frau als 'Vernichterin' männlichen Lebens eine besondere Funktion: Das für die männliche Psyche Bedrohliche wird vom männlichen Denk- und Lebensbereich abgespalten und dem Weiblichen zugewiesen bzw. auf das Weibliche projiziert. "In der Projektion des Mannes (...) ist sie, die eigentlich die Trägerin des Lebens ist, vor allem auch diejenige des Todes".<sup>6</sup>

Sicher ist, daß auch die in Mythos, Dichtung und Kunst genutzten Metaphern Geschlechterrelationen abbilden und Geschlechterstereotypen transportieren, die letztlich von den männlichen unbewußten Phantasien getragen werden.

<sup>1</sup> Vgl. Chr. Rohde-Dachser a. a. O., 1992, S. 132 ff.

<sup>2</sup> Vgl. ebd., S. 162 ff., und S. 126 ff.: S. Freud betrachte es als selbstverständlich, daß der Tod sich in weiblichen Gestalten verkörpere; Liebesgöttin und Todesgöttin schienen ihm in ihren bedrohlichen Potentialen austauschbar; diese Rollen nehme die Frau ein, und zwar 'durch eine uralte Ambivalenz vorbereitet' (S. 131).

<sup>3</sup> Vgl. ebd., S. 27.

<sup>4</sup> Ebd., S. 100 (kursiv gedruckt im Original).

<sup>5</sup> Ebd., S. 99.

<sup>6</sup> Ebd., S. 140.

Festzuhalten ist aber mit Nachdruck: Für den Kontext der *Isländersagas* gilt gerade nicht, daß die lebenspendenden Qualitäten der Frau gemindert und immer wieder in ihr Gegenteil gewendet würden. Das scheint mir ein sehr wesentliches Ergebnis dieser Untersuchung zu sein. In den *Isländersagas* artikulieren sich nicht etwaige für das Patriarchat typische, mehr oder weniger unbewußte Phantasien von der gefährdeten Dominanz des Mannes, die also ins Bild gesetzt und mögliche anderslautende Phantasien gleichzeitig abwehren würden.<sup>1</sup>

Weitere Erkenntnisse zu den Imaginationenformen des Weiblichen in den *Isländersagas* kristallisieren sich, wenn man nach den Strategien für die Bewältigung der Angst des männlichen 'kollektiven Individuums' vor Kampf und Sterben fragt:<sup>2</sup> Anders als in 'dogmatisch' patriarchalischen Gesellschaften (auf deren Mechanismen ich in einer kontrastierenden Perspektive noch eingehe<sup>3</sup>) kann die insbesondere männliche Angst in der - soziologisch und psychologisch bzw. psychoanalytisch zu erfassenden - Logik der Sagas auf dem Wege der akzeptierenden Unterwerfung unter die provozierende *mütterliche* (bzw. die anderweitig mit dem Mann verwandte *weibliche*) Instanz bewältigt werden, deren Aktivitäten, wie gezeigt wurde, eindeutig kollektiv im positiven Sinne sanktioniert sind. Junge Männer beispielsweise vermögen, denkt man an die eingangs analysierte 'Referenz-Szene' der *Heiðarvíga saga*, ihre (Todes-) Angst unmittelbar und ganz wesentlich dadurch zu überwinden, daß die Mutter ihre bislang weitgehend (kampf-) unerfahrenen Söhne durch die Vorenthaltung der Mahlzeit, also der Befriedigung existentieller Bedürfnisse, sowie durch ihre Aufreizreden aus dem versorgenden und schützenden 'inneren' familiären Hofbereich vertreibt.<sup>4</sup>

Das Schema der Angstbewältigung in den *Isländersagas* basiert gewissermaßen auf der Integration von Bedürfnissen des Leben-Wollens und Befürchtungen des Sterben-Müssens der Männer. Diese Art der 'integrativen Konfliktlösung' vollzieht sich hier, anders als für die Persönlichkeitsentwicklung in patriarchalen Gesellschaften in psychoanalytischen Untersuchungen (deren Argumentation nachfolgend skizziert wird), in den *Íslendingasögur* dadurch, wie wohl überzeugend nachgewiesen worden ist, daß sich die Männer mit den an gemeinschaftlichen Interessen orientierten - und, zur Bekräftigung dieser Einstellung, unter Berufung auf die Vorfahren artikulierten - *Forderungen der Mutter* identifizieren. Der Verzicht auf die Erfüllung eines etwaigen persönlichen Wunsches nach Sicherheit dürfte dem durch die *hvöt* der Mutter (bzw. Ehefrau) herausgeforderten männlichen Ego - das in der Verantwortung steht, sich als 'kollektives Individuum' zu verhalten - in gewisser Weise 'Nachruhm' und damit 'Unsterblichkeit' garantieren, und zwar ganz ähnlich und im "Sagauniversum" noch zu erfahren (weil hier erinnert), wie dies für die als unerschrocken, tapfer und bewährt imaginierten Ahnen gilt.<sup>5</sup> In den Sagas wird also gerade nicht der Tod mit dem Weiblichen verknüpft, und die Frau rückt hier gerade nicht

<sup>1</sup> Vgl. ebd., S. 140 (freilich nicht bezogen auf die *Isländersagas*).

<sup>2</sup> S. o., bes. Kapitel I, 2.

<sup>3</sup> Vgl. Chr. Rohde-Dachser a. a. O., 1992, S. 134, zum Patriarchat und zu seinen Konsequenzen auf die individuelle Psyche bzw. das kollektive Bewußtsein.

<sup>4</sup> S. o., Kapitel I, 2.

<sup>5</sup> S. o., Kapitel I, 2; Þuríðr verweist in ihrer *hvöt* ausdrücklich auf die Ahnen.

unvermeidlich in die Nähe des *Thanatos*. Hier treten folglich nicht etwa in männlicher Sicht entsprechend dämonisierte Frauen auf, die sich die männliche Psyche in der Projektion erschaffen würde, um damit von einer als gefährlich empfundenen Realität abzulenken.<sup>1</sup> Statt dessen verhelfen in den *Íslendingasögur* engagierte Frauen als Mütter und Ehefrauen vor allem den Männern gerade dazu, die mit einer als gefährlich empfundenen Realität verknüpften Ängste auszuhalten und zu überwinden. So bringt die provokative Mutter bzw. Ehefrau letztlich sozial kompetente Söhne hervor und kämpferische Ehemänner auf die gesellschaftliche 'Bildfläche'.

Während also das Verhältnis der Geschlechter im Patriarchat typischerweise ein Machtgefälle aufweist, ist nach meiner Interpretation für das Verhältnis von Frau und Mann in den *Íslendingasögur* ein Gleichgewicht an gesellschaftlicher Verantwortlichkeit und sozialem Einfluß festzustellen. Dieser Entwurf der sozialen Beziehungen, die sich zwischen Frau und Mann als 'balancierte Relationen' manifestieren,<sup>2</sup> scheint in einem Widerspruch dazu zu stehen, daß die Gesellschaft, in der die Sagas entstehen, weitgehend als männlich dominiert gelten kann.

In der Psychoanalyse führt man die im Patriarchat regelmäßig anzutreffende gesellschaftliche Dominanz des Männlichen zurück auf Prozesse der Identifikation und Identitätsbildung, die bereits in der frühkindlichen Phase der Persönlichkeitsentwicklung angelegt sind bzw. einsetzen. Aus den von der menschlichen Psyche in gewissem Rahmen vorgezeichneten Verläufen ergeben sich dann fast notgedrungen die gesellschaftlichen Strukturen, die zugleich auch die Geschlechterbeziehungen prägen.<sup>3</sup> Die Persönlichkeitsentwicklung beginnt im Sinne der Psychoanalyse für Mädchen und Jungen mit der anfänglichen Identifikation mit der Mutter.<sup>4</sup> Im Alter von etwa drei Jahren setzt die Phase der geschlechtlichen Identität ein. Mädchen verstehen nun, daß sie Mädchen sind, und dabei kann ihre Identifizierung mit der Mutter bestehen bleiben; Jungen verstehen sich nunmehr als Jungen, und ihre Identifizierung mit der Mutter wird damit notwendig gebrochen. Da die Identifizierung mit dem Vater, die nun folgen müßte, infolge der meist - aus strukturellen Gründen der gesellschaftlichen Organisation bestehenden - größeren räumlichen und auch emotionalen Entfernung des Vaters schwierig ist, kommen die Jungen zu ihrer neuen Identität nicht so sehr über eine persönliche Bindung und Identifizierung an das Männliche bzw. mit dem Männlichen, sondern eher indirekt, und zwar besonders auch auf negativem Wege, d. h. über die Negation alles Weiblichen in sich und um sich herum (wobei die Verbindung mit Gleichaltrigen eine nötige mentale Stütze gewährt). So sind, im Sinne dieser psychoanalytischen Argumentation, mit der frühkindlichen Entwicklung des Jungen die Weichen für die Abwertung aller

<sup>1</sup> Vgl. Chr. Rohde-Dachser a. a. O., 1992, S. 201; sie erläutert hier das Phänomen des kollektiven Bedarfs an 'bösen' Mutter-Imagines, die diese Fähigkeit zur Ablenkung hätten.

<sup>2</sup> S. o., Einleitung, Kapitel V, 2c und 4.

<sup>3</sup> S. o., Kapitel I, 3; die Konstellationen sind dort zunächst angedeutet worden.

<sup>4</sup> Vgl. Nancy Chodorow: Family structure and feminine personality. In: Michelle Zimbalist Rosaldo, Louise Lamphere (Hgg.): Women, culture and society, Stanford University Press, Stanford/ Calif. 1974, S. 43-66, zit. n. U. Wesel a. a. O. 1994, S. 120 f.

weiblicher Kennzeichen und für eine Entwertung der Frau und deren Position in der Gesellschaft gestellt.

Im Unterschied zu diesen patriarchalen Konstellationen und ihren Konsequenzen für die Gesellschaft wurde - in dieser Analyse im Blick auf die *Isländersagas* als kontrastierendes Schema - das Verhältnis der Geschlechter in der Gesellschaft Palaus als Machtbalance beschrieben.<sup>1</sup> Das für diesen Zusammenhang von E. Heinemann entworfene Modell liefert meiner Argumentation nach Anhaltspunkte, wenn nicht sogar Parallelen für die Verhältnisse im Saga-Sozialsystem, und auf indirektem Wege auch für die isländische Gesellschaft im Hochmittelalter:

Die männliche Entwicklung in Palau beruht, anders als in der kategorisch männlich dominierten Kultur, darauf, daß "der Knabe seine archaische weibliche Identifizierung nicht abwehren muß; sie wird durch männliche Identifizierung erweitert".<sup>2</sup> Darauf aufbauend erweist sich, daß der Junge in Krisenzeiten die Identifizierung mit der Mutter sucht.<sup>3</sup> "In männlichen Krisen oder Übergangsphasen (...) wird das Selbst nicht durch phallische Potenz gestärkt, sondern durch Identifizierung mit der Urmutter. Ödipale Rivalität mit Kastrationsängsten und phallischem Potenzgehabe spielen im Unbewußten der Männer offensichtlich keine Rolle".<sup>4</sup> E. Heinemann faßt zusammen, daß insgesamt das Streben nach Machtbalance die Grundlage der Kultur Palaus, die insgesamt einen hohen ethischen Standard aufweise, bilde; dieses "Dualitätsprinzip"<sup>5</sup> (von Balance und Ethos also) kontrolliere die Aggressionen, die andernfalls diese innere Machtbalance gefährden könnten.

Auch wenn nun die die Gattung *Isländersaga* schaffende isländische Gesellschaft in ihren Grundzügen als patriarchale charakterisiert werden kann, ist im Sozialsystem der Sagas gerade ein solches "Dualitätsprinzip" verankert, und es wird auch hier (vergleichbar mit den Gegebenheiten in Palau) mit hohem moralischem Anspruch befolgt. Während im Grunde also die Darstellung und Einwirkung eines für das Patriarchat typischen Machtgefälles erwartbar sein könnte, kommt, ähnlich wie in Palau, auch in den Sagas eine Machtbalance im Verhältnis der Geschlechter zum Ausdruck und zum Tragen - obwohl man unter Berücksichtigung der skizzierten Prozesse im Patriarchat und in Anlehnung an die diesbezügliche Darstellung S. Bovenschens umgekehrt sogar damit rechnen könnte, daß die Sagas einen "Ausschluß der Frauen aus den geschichtsprägenden politischen und kulturellen Institutionen und Positionen"<sup>6</sup> in der isländischen Gesellschaft im 13. Jahrhundert unmittelbar reflektieren würden, so daß sich vor diesem ideologiekritischen und historischen Hintergrund entsprechend "die thematische Absenz des Weiblichen in den historischen Überlieferungen"<sup>7</sup> am Beispiel der Sagas

<sup>1</sup> S. o., etwa Kapitel III, 3c; vgl. erneut E. Heinemann a. a. O., 1995, hier bes. S. 123-132 ("Palau aus ethnopschoanalytischer Sicht").

<sup>2</sup> Ebd., S. 128.

<sup>3</sup> Ebd., S. 128.

<sup>4</sup> Ebd., S. 129.

<sup>5</sup> Vgl. ebd., S. 131.

<sup>6</sup> S. Bovenschen a. a. O., 1994a, S. 15.

<sup>7</sup> Ebd., S. 15.

kristallisieren könnte. Doch diese Paradigmen und Maximen herrschen in den *Isländersagas* offensichtlich gerade nicht vor, und hier ist gerade *keine* Herausnahme der Frauen aus den historisch, kulturell und soziopolitisch relevanten Kontexten zu verzeichnen - ganz im Gegenteil: Die Übereinstimmungen der kollektiv praktizierten Regularien im "Sagauniversum" und der an diesen Normen orientierten Ambitionen der weiblichen Repräsentanten dieser Gemeinschaft weisen gerade auf das *gemeinsame* 'An-einem-Strang-Ziehen', auf die von den männlichen und weiblichen Mitgliedern des Kollektivs *gemeinschaftlich* vertretenen und verfolgten Interessen hin. Die sozialen Funktionen, Positionen und Autoritätspotentiale von Mann und Frau werden in gleichem Maße gewichtet und wertgeschätzt und in spezieller Weise als ausgeglichen dargestellt. Damit bezeugen also die Sagas die Idee einer Balance der sozialen Rollen von Mann und Frau. Auf die drängende Frage nach einer Erklärung für diese Spezifik wird im weiteren noch eingegangen.

-> Sozialpsychologische Argumentationen zur 'balancierten Relation' des Weiblichen und des Männlichen

Wie erklären sich nun letztendlich die Artikulationen weiblicher Rollen und Aufgaben in der nachvollzogenen 'balancierten Relation' zum Männlichen im literarischen Saga-Sozialsystem,<sup>1</sup> die doch in einer faktisch patriarchalen Gesellschaft imaginiert worden sind und somit eher den Reflex einer Dominanzrelation der Geschlechter vermuten ließen bzw. nahelegen würden?

Die Konzeption der *Íslendingasögur* und deren damit einhergehende Funktion in der sie (ursprünglich) hervorbringenden und aufnehmenden Gesellschaft zielt, wie sich deutlich abzeichnet, auf die Bewahrung und dabei auch Stilisierung bzw. Konzeption eines speziell isländischen 'kulturellen Codes',<sup>2</sup> der mit einem komplexen "kulturellen Orientierungssystem" einhergeht.<sup>3</sup> Als ein solches kann versuchsweise das Saga-Sozialsystem betrachtet werden. Allgemein gesprochen konservieren die *Isländersagas* mit ihrem Stoff, ihren Erzählmodellen und Rollenmustern historische Ereignisse, Personen und Zeitabschnitte. Sie greifen (mehr oder weniger ausführlich und ausdrücklich) auch zurück auf Strukturen der nordischen Wikingerzeit, in denen die kulturellen Spezifika der isländischen Gesellschaft angelegt erscheinen, sie beziehen sich explizit auf die isländische Landnahmezeit, in der die spezifische isländische Kultur demnach geschaffen wurde, und dabei weisen sie in einer speziellen Art und Weise über sich, d. h. über die erzählte Zeit, hinaus auf die hochmittelalterliche Erzählzeit. Eventuelle - etwa soziokulturelle und soziopolitische - Unterschiede in diesen Perioden werden nicht herausgestellt.

<sup>1</sup> Das Sozialgefüge der Sagas habe ich als segmentäre und dabei in ihrer Sozialordnung überwiegend (wenn auch nicht in allen Einzelheiten ausschließlich) patrilineare Gesellschaft interpretiert.

<sup>2</sup> Vgl. wieder U. Ebel a. a. O., 2000, S. 186; er spricht von einem "Spezial-Code", der bei der Analyse eines literarischen Textes, an seinem (und ebenso meinem) Beispiel der *Heiðarvíga saga*, identifiziert werden müsse: "Als Code muß er die Merkmale Kohärenz und Schlüssigkeit aufweisen, als Spezial-Code muß er an ein Interesse angebunden werden können, das seine Verwendung motiviert und trägt". All das scheint mir mit Bezug auf den in den *Isländersagas* evozierten bzw. virulenten 'kulturellen Code' zuzutreffen.

<sup>3</sup> Vgl. K. E. Müller a. a. O., 1984, bes. S. 348 ff.

Sie werden in der Regel nicht näher thematisiert und insgesamt gewissermaßen nivelliert, und zwar offenbar zugunsten der Idee, die das strukturell und ideell kohärente Saga-Korpus bestimmt. Diese erfordert gerade die - wenn auch im Hochmittelalter (und später) anachronistische - Hereinnahme der als primordial geltenden historischen Traditionen, und sie gewährleistet durch die Darstellung dieser als kulturhistorisch miteinander übereinstimmend und dabei 'archaisch' stilisierten Schemata die Abgrenzung gegenüber äußeren und als fremd geltenden Einflüssen: Die Isländer schaffen mit den *Isländersagas* seit dem 13. Jahrhundert eine Art Momentaufnahme (oder Portrait) der Wikingerzeit und die Idee der Kontinuität ihrer Kultur.

In den *Isländersagas* gibt es keine absolute Festlegung auf wikingerzeitliche oder hochmittelalterliche Elemente, wenngleich der beschriebene Zeithorizont für eine geschichtsbewußte Gesellschaft den Eindruck von 'Frühzeitlichkeit' vermittelt - doch es kommt eben zu keiner expliziten Kontrastierung mit Gegebenheiten der damaligen Gegenwart. So wird beispielsweise das Verwandtschaftssystem in der Gattung nicht eindeutig im Sinne agnatischer oder aber kognatischer Ordnung festgelegt, sondern als im wesentlichen agnatisch formierte Sozialstruktur präsentiert, die aber in latenter, mehrdeutiger Art und Weise mit Einflüssen kognatischer Konzepte kombiniert und kommuniziert wird.<sup>1</sup> Infolgedessen verharren die historischen Stadien bzw. Perioden in den Sagas gleichsam in einer erzählerischen 'Latenz' (bzw. werden mit scheinbarer "epischer Objektivität" dargestellt).

Diese Analyse hat erwiesen, daß die *Isländersagas* auf einem systematischen genealogischen Konzept basieren, das die Lebenden mit den Ahnen der Vergangenheit verbindet (und das mit einer tendenziell zyklischen Zeitvorstellung einhergeht).<sup>2</sup> Dabei zeichnen sich aber zugleich auch in bestimmter Weise, gekoppelt mit dem genannten agnatischen Muster, egozentrierte kognatische Strukturen und darin ein linear-kausales Denken (sowie ein eher linearer Zeitbegriff) ab. Insgesamt legt die Gattung *Isländersaga* - nur auf den ersten Blick paradoxerweise - gleichzeitig einen 'statischen' bzw. zyklischen *und* einen dynamischen bzw. linearen Geschichtsbegriff nahe.

Möglich wird diese Koexistenz widersprüchlicher Konzeptionen in den Sagas - bzw. von Konstellationen, die einander zu widersprechen scheinen, was beim (vor allem heutigen, analytisch lesenden) Rezipienten potentiell Irritation hervorrufen kann - durch die typische 'Latenz des Erzählsinns'. Denn auf der Basis dieser Latenz oder 'Mehrdeutigkeit' vermögen die Texte verschiedenste Bedürfnisse und Erwartungen ihrer Zuhörer (oder, wohl seltener, Leser) zu erfüllen.

Gemeint ist damit, um ein Beispiel zur Illustration zu nennen, daß die Texte eine Art von Gleichgewicht in der Wahrnehmung und Beurteilung 'alter' und 'neuer' Werte herstellen. Diese Balance beinhaltet Erwünschtes und Abgelehntes zugleich und bringt beides zu einem Ausgleich. Dafür sorgt die deutende Vermittlung der 'archaischen' Norm und sozialen Rationalität, die das Saga-

<sup>1</sup> S. o., bes. Kapitel III, 2-4.

<sup>2</sup> Vgl. A. Ya. Gurevich a. a. O. 1969, S. 49 ff.; s. o., Kapitel V, 2c und 3.



Sozialsystem bestimmen und für die Adressaten der Saga-Erzählzeit als nachvollziehbar dargestellt werden (und zwar von seiten des 'Tradenten', der sich als 'Sprachrohr' gibt und somit im Hintergrund bleibt). Die Erzählungen (bzw. letztlich die Verfasser/Erzähler) begegnen potentieller Kritik des 'modernen' hochmittelalterlichen Publikums meist implizit, im Stil der "epischen Objektivität" (und das in fast 'prophylaktisch' anmutender Manier, d. h. noch bevor eine Kritik geäußert wird). Die eingängigen und (mehr oder weniger ausdrücklich) erklärenden Berichte basieren auf bestimmten erzählerischen Stilmitteln, wie etwa darauf, daß Betroffene eine Sachlage verdeutlichen, indem sie sich dazu äußern, oder daß eine Situation durch die komische Wirkung der Ereignisse auf die Zuhörerschaft entschärft wird. So stellt z. B. die *Gísla saga* eine Erklärung bereit:<sup>1</sup> Gísli Súrsson erläutert seine kritische Ansicht über das Verhalten seiner Schwester Þórdís, das - anscheinend - die gemeinsame Sippe und Gísli selbst schädigt und sich - vermeintlich - fundamental von den wünschenswerten Handlungsweisen der Guðrún Gjukadóttir in der positiv gesehenen Vorzeit unterscheidet - während die Strategie der Frau zuletzt aber doch erfolgreich ist in dem Sinne, daß die 'archaische' Tradition, Norm und Ethik nach dem Vorbild der Guðrún vollständig und zugunsten der Abstammungsgruppe gewahrt werden. Daneben wird die Motivation deutlich, die Þuríðr veranlaßt, als *Genetrix* und *Rächerin* ihre Söhne herauszufordern<sup>2</sup> - im Blick auf die mögliche Schädigung ihrer nächsten männlichen Verwandten ähnlich wie Þórdís, scheinbar destruktiv, streng und unnachgiebig, aber eben nur vordergründig zu deren Nachteil (an Leib und Leben), jedoch und letztlich vielmehr zugunsten einer Wiederherstellung der Ehre der Lineage, die zudem nicht an ein Ende kommt, so daß Þuríðr keineswegs primär mit dem Begriff des Todes zu assoziieren ist. Auch wenn die Maßnahme der Männer, die Þuríðr daran hindern, sie bei der Fehde zu begleiten, zunächst den Eindruck erweckt, als würden sie ihre Verwandte der Lächerlichkeit preisgegeben und sie gleichsam demontieren - im Grunde handelt wohl auch diese Frau für das hochmittelalterliche Publikum ganz in Einklang mit den Verhaltensweisen ihrer Ahninnen; auch sie setzt sich tatsächlich für die Stabilität des traditionellen Normensystems und der Reputation ihrer Verwandtengruppe ein, die zugleich die ihrer Söhne ist.

Das insofern gewissermaßen 'integrative' Potential der weiblichen und auch der männlichen Protagonisten der *Isländersagas* läßt sich sicherlich, wie immer wieder angedeutet worden ist, ganz wesentlich zurückführen auf aktuelle Erwartungen bzw. Bedürfnisse der ursprünglichen Adressaten bzw. Rezipienten der Sagas seit dem 13. Jahrhundert. Auf diese Anforderungen, die wahrscheinlich an die Gattung gestellt worden sind, möchte ich jetzt eingehen. Auch an dieser Stelle erscheint es mir wieder sinnvoll, soziaethnologische Erkenntnisse und Konzeptionen als kontrastierende Parallelen heranzuziehen, um nun - ganz besonders zum Abschluß dieser Arbeit - im Resümee den Bezug zu den ersten Kapiteln herzustellen und damit auch die Plausibilität dieses Deutungsansatzes zu unterstreichen.

---

<sup>1</sup> S. o., bes. Kapitel V, 2c.

<sup>2</sup> S. o., bes. Kapitel I, 2.

\* Die hochmittelalterlichen isländischen Differenzierungen und Identifikationen in sozialetnologischer und sozialpsychologischer Sicht:

-> Prämissen

In einer Perspektive, die sich auf einen breiteren geographischen Raum bezieht,<sup>1</sup> kann konstatiert werden, daß die isländische 'Lebenswelt' gegenüber der kontinentaleuropäischen andere Vorzeichen trägt,<sup>2</sup> die sich aus der marginalen geographischen Lage der Insel, den Besonderheiten der Besiedlungsgeschichte, der insularen Existenz und der vergleichsweise geringeren Zahl von Bewohnern Islands ergeben. Diese Vorzeichen sind potentiell ebenso positiv wie negativ, sie können sich vorteilhaft auswirken, aber auch Gefahren mit sich bringen. Einerseits mögen soziale Stabilität und ethische Homogenität in der geographisch und personell relativ überschaubaren Gesellschaft in gewissermaßen selbstverständlichem Einklang existieren (bzw. in diesem Sinne imaginiert werden). Als Grund hierfür läßt sich ein gemeinschaftliches Engagement bei der Verfolgung von Interessen voraussetzen, die für die Stabilität des Gemeinwesens in den *Íslendingasögur* zentral sind. Dazu gehört offenkundig etwa der Versuch, ein gesellschaftliches Gleichgewicht zu demonstrieren, was deutlich in - noch näher zu erläuterndem - Zusammenhang steht mit der Vorstellung im hochmittelalterlichen Island, wie die eigene Existenz und Identität der Inselgesellschaft als Einheit zu gewährleisten sei. Demnach scheint es nur dann für die isländische Gesellschaft (die verglichen mit kontinentaleuropäischen Verhältnissen aus geographischen und personellen Gründen eher eingeschränkt ist) auf Dauer im Prinzip möglich zu sein, sich gegen die politischen Absichten, die von außen - im speziellen Fall insbesondere von Norwegen - kommen (und sich aus politischen bzw. kulturellen Neuerungen im Kontext kontinentaler Strukturen ergeben), durchzusetzen, wenn sie gezielt und nachdrücklich ihr spezifisches 'Soseins', wie in den *Isländersagas*, immer wieder bekräftigt.

Für eine solche Abgrenzung ist dabei weniger eine absolute 'Abriegelung' nützlich, als vielmehr ein Geschick, das ich als die Fähigkeit kontrollierter Grenzüberschreitungen bezeichnen möchte. Damit ist im Blick auf die hochmittelalterliche isländische Gesellschaft die - jedenfalls in den *Íslendingasögur* - bewußt erwogene und abgestufte *Hereinnahme* von zeitgenössischen kontinentaleuropäischen, 'moderneren' Einflüssen gemeint, die sicherlich auch durch das Bestreben motiviert ist, absolute kulturelle Randständigkeit zu verhindern. Daneben dürften gleichzeitig das Bewußtsein von der 'Totalität' der eigenen, relativ 'kleinen' politischen Gemeinschaft und das Wissen bzw. die Erkenntnis, daß weitere, von der eigenen isländischen Identität und Traditionalität verschiedene 'Totalitäten' existieren (wie z. B. eben Norwegen oder, allgemeiner, die bereits im isländischen 13. Jahrhundert lange geltende *christliche* abendländische Kultur), genutzt worden sein, um zu vermeiden, daß jede Kontrolle über die Dynamik der Integration 'neuer' Elemente in die (als 'althergebracht' geltende) isländische Kultur völlig verloren

<sup>1</sup> Die folgenden Darstellungen basieren auf Ausführungen von Klaus E. Müller (1984), die sich auf andere Zusammenhänge beziehen und von mir hier auf die *Isländersagas* bzw. auf die diese erschaffende Gesellschaft bezogen werden.

<sup>2</sup> Vgl. K. von See a. a. O., 1988, S. 103 ff. und S. 148 f. (mit weiteren Verweisen).

geht. Berücksichtigt man diesen Aspekt, dann muß es - in einer wahrscheinlichen isländischen Sicht, die also (auf der einen Seite) sicherlich, wie auch die Sagas nahelegen, an der Bewahrung des spezifischen Isländischen interessiert war - eine *Abgrenzung* und auch *Ablehnung* gewisser kultureller und politischer Einwirkungen aus dem gesellschaftlichen 'Außenraum' gegeben haben. Die isländischen Strategien der Abgrenzung, aber auch der Bestätigung und Aneignung, speziell bezogen auf norwegische Einflüsse, interessieren auch im weiteren.

In der isländischen Gesellschaft im Hochmittelalter kamen offenbar tendenziell hierarchisierte Denkweisen und Ordnungsstrukturen zum Tragen,<sup>1</sup> die sicherlich nicht zuletzt auf sich allmählich durchsetzende, unmißverständlich christliche und politische Ideologisierung zurückzuführen sind. In verwandtschaftspolitischer und sozialer Hinsicht wirkten sie sich auf die Verfestigung kognatischer Familienstrukturen und entsprechend auch auf eine zunehmende Individualisierung aus. Allerdings war bei alledem, mindestens den *Isländersagas* zufolge, gleichzeitig von außerordentlich großem Interesse, eine Erinnerung an ältere, originär isländische und insofern charakteristische soziale Prozesse und Strukturen - als elementare Bestandteile für das isländische Bewußtsein und Selbstbewußtsein - vermutlich sowohl zu konstruieren als auch zu konservieren.

#### -> Das "Sagauniversum" als Darstellung eines "kulturellen Orientierungssystems"

Hilfreich bei der Erfassung der in den *Isländersagas* verankerten isländischen Strategien der Abgrenzung sowie Bestätigung - die auf die Befestigung und Erhaltung des isländischen ("endosphärischen") Identitätsbewußtseins zielen, und zwar gerade auch gegenüber der kulturellen und geographischen "Exosphäre",<sup>2</sup> die in hochmittelalterlicher isländischer Sicht vor allem wohl (und dabei selbstverständlich nicht ausschließlich) Norwegen repräsentiert - ist auch der Bezug auf die in den Sagas vermittelten Traditionen. Ich habe vorhin angesprochen, daß die Sagas in ihrer "*söguöld*" einen spezifischen 'kulturellen Code' und ein spezielles "kulturelles Orientierungssystem"<sup>3</sup> als das der Isländer vor allem der Wikingerzeit darstellen. Das muß hier noch einmal eingehender besprochen werden, und zwar in Anlehnung an die detaillierten allgemeinen Ausführungen von K. E. Müller, der Regularien "kultureller Orientierungssysteme" beschreibt. Diese gelten im Grundsatz für segmentäre Gesellschaften, und sie treffen nach meiner Interpretation auch für das in den *Isländersagas* vorgestellte Gemeinwesen zu. Es heißt, daß die einzelnen Bereiche "kultureller Orientierungssysteme" - materieller Besitz, soziale Brauchtumsformen, gesellschaftliche Einrichtungen, moralische und ästhetische Werte, kollektives Vorstellungsgut und religiöse Überzeugungen - es dem Menschen überhaupt erst möglich machen, "sich in operabler Weise, weil eben nach einsichtigen Kriterien und aufgrund konventionalisierter

<sup>1</sup> S. o., bes. Kapitel III, 5.

<sup>2</sup> Vgl. K. E. Müller a. a. O., 1984, S. 350 f. (die kursiven Hervorhebungen werden stets gemäß dem Original zitiert).

<sup>3</sup> Vgl. ebd., S. 345 ff.

Handlungsanweisungen, mit ihren je geographischen, sozialen und ethnischen Umwelten zu arrangieren. Sie bilden das unerläßliche Instrumentarium ihrer Lebensführung. Die Übereinkunft hinsichtlich ihrer Handhabung und Geltung (...) verleiht ihnen Symbolwert, und damit die notwendige Verlässlichkeit für die Orientierungs- und Kommunikationsfunktionen, die sie zu erfüllen haben. Ihre Summe macht jeweils das Ganze der Kultur einer Gruppe aus".<sup>1</sup> Auch die Sagas stellen deutlich eben diese Summe der Bereiche eines *isländischen* "kulturellen Orientierungssystems" bereit, dessen Grundlagen vor dem Hintergrund der Erklärungen von K. E. Müller nun systematisch nachvollzogen und zugleich zusammengefaßt werden sollen. Darauf aufbauend können möglicherweise typische gesellschaftliche Differenzierungs-, Identifikations- und Stabilisierungsmechanismen (etwa durch Prozesse der Dogmatisierung, Rationalisierung oder Integration) erfaßt werden, die (etwaigen) Störungen "kultureller Orientierungssysteme" begegnen und deren Verlässlichkeit sichern.<sup>2</sup> Solche sind, wie ich vermute, in den *Íslendingasögur* zu erkennen bzw. werden in ihnen in spezieller Weise zum Ausdruck gebracht - und könnten auf dem Wege über sie eventuell, so oder so, im hochmittelalterlichen Island bedeutsam geworden sein.

In den *Íslendingasögur* artikuliert sich ein Bestreben, für die zentralen Verhaltenstraditionen, Normen und Werte und für möglichst alles, was für die geltende Seinsordnung - vor allem im literarischen Saga-Sozialsystem, aber, wenn auch indirekt, in gewisser Weise in der dieses erschaffenden bzw. tradierenden Gesellschaft - relevant ist, "*optimal einsichtige Erklärungen* bereitzustellen, die den vielfältigen Erfahrungsdaten der endosphärischen Umwelt nicht nur ihren festen, weil sinnvoll begründeten Platz im Kosmos der Orientierungssysteme zuweisen, sondern ihnen damit zugleich auch quasi 'Objektivität' und so auch eine erhöhte *Operabilität* verleihen".<sup>3</sup> Das solchermaßen in den *Isländersagas* - zumindest der Idee nach - befestigte isländische "Orientierungssystem" und "Orientierungsvermögen" kann nun, "ob durch innere Konflikte oder exogen ausgelöste Erschütterungen, ins Wanken gebracht werden".<sup>4</sup> Im Bestreben, die Geltung des traditionellen Orientierungssystems "gegen jedwede Kritik und Infragestellung gleichsam prophylaktisch zu 'immunisieren'",<sup>5</sup> können Mechanismen der Abgrenzung, Rationalisierung, Bestätigung oder Dogmatisierung eingesetzt werden, um die Situation zu stabilisieren. Bevor ich auf diese speziellen isländischen Verhältnisse eingehe, möchte ich zunächst die Erläuterungen von Klaus E. Müller zum Prinzip der "kulturellen Orientierung" vertiefen, die sicher vielfach schon für sich sprechen, wenn man an die Konstellationen in den *Íslendingasögur* denkt.

Im einzelnen bilden demnach räumliche und soziale Erfahrungswerte die Kernelemente aller Orientierung.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Ebd., S. 351.

<sup>2</sup> Vgl. ebd., S. 352 ff.

<sup>3</sup> Ebd., S. 354 (bei K. E. Müller mit Bezug auf segmentäre Gesellschaften, nicht auf das Saga-Sozialsystem; die potentielle Verbindung zu letzterem stelle ich in meiner Interpretation her).

<sup>4</sup> Ebd., S. 354.

<sup>5</sup> Ebd., S. 354.

<sup>6</sup> Vgl. ebd., S. 348 ff.

Das Sicherheits- und Vertrautheitsbewußtsein ist am größten im Wohnraum des Hauses - bzw., auf die Verhältnisse im Saga-Sozialsystem bezogen, des Gehöftes -, in dem sich die Angehörigen des Bauern regelmäßig versammeln. Hierbei handelt es sich um die "intimsten Lebens- und Kommunikationsstätten der jeweiligen Gruppen, um die *zentralen Verdichtungsbereiche ihrer Gemeinsamkeiten*, wo die Gefühle, Handlungen und selbst Gedanken der Partner optimal kalkulierbar sind und das Orientierungsvermögen mithin seinen Höchstwert erreicht".<sup>1</sup> Diese Bemerkung läßt sich für den Kontext der Sagas in vollem Umfang verifizieren, wenn allein die Ergebnisse meiner ethnologischen Netzwerkanalyse der *Heiðarvíga saga* berücksichtigt werden.<sup>2</sup> So sind im "Sagauniversum" die Menschen von bestimmten Räumen (im konkreten wie übertragenen Sinne) umgeben und in besondere Gruppen eingebettet, und in diesen territorialen sowie sozialen Zentren innerhalb der allgemein bekannten und vertrauten isländischen 'Lebenswelt' und Bevölkerung (in der "Lokalgemeinschaft", so K. E. Müller) "erscheinen die Übereinstimmungen in den Interessen, im Verhalten, den Erwartungen, im Denken usw. am dichtesten konzentriert: Die Orientierung besitzt hier ihren *maximalen Verlässlichkeitswert*".<sup>3</sup>

Prinzipiell erstrecken sich die Identifizierungsmöglichkeiten auf den gesamten Bereich der "Endosphäre", d. h. auf den umfassenden Radius der Lebens- und Vorstellungsformen der - hier interessierenden isländischen - "Lokalgemeinschaft", wie sie in den *Isländersagas* repräsentiert ist. Allerdings nehmen die Differenzierungstendenzen, wie die ethnologische Netzwerkanalyse der *Heiðarvíga saga* deutlich gezeigt hat, bereits in der Sicht eines speziellen Clans im "Übergangsbereich" zu dessen (clanspezifischer) Peripherie hin zu.<sup>4</sup> Dabei jedoch, und auch das ist am Beispiel der *Heiðarvíga saga* sinnfällig geworden, bedeuten die allgemeineren "stammeskundlichen" Übereinstimmungen wohl noch immer, daß eine gemeinschaftliche Identifizierung überwiegt. Diese kollektive Konformität bewirkt eine im Idealfall konfliktfreie Gemeinschaftlichkeit, oder aber sie erlaubt andernfalls die Beilegung von Konflikten in einer für das Gemeinwesen letztlich konstruktiven Weise. K. E. Müller bezeichnet diese Art der möglichst konfliktfreien Gemeinschaftlichkeit als eine der Grundvoraussetzungen dafür, daß eine Gruppe existenzfähig ist.<sup>5</sup> Während also die Möglichkeiten des Identifizierungsprinzips "zur Mitte hin eine zunehmend Übergewichtige Geltung gegenüber dem Differenzierungsprinzip mit seinen Dissoziations- und Negationstendenzen"<sup>6</sup> gewinnt und das Identitätsbewußtsein der Menschen hier eine "*optimale Dichtekonzentration*" besitzt, "vergrößern" sich die Wahrnehmungen nach außen hin, d. h. mit wachsender Entfernung von den

<sup>1</sup> Ebd., S. 349.

<sup>2</sup> S. o., Kapitel II; die Erkenntnisse, die sich abzeichnen, werden anhand weiterer *Íslendingasögur* bestätigt in Kapitel V, 2-4.

<sup>3</sup> K. E. Müller a. a. O., 1984, S. 350; oder, anders formuliert, S. 349 f.: "Die hohe Konvergenz der Interessen gewährleistet (...) ein *Optimum an Identifizierungsmöglichkeit* und bildet insofern die verlässlichste Basis für ein stabiles Solidaritäts- und Identitätsbewußtsein".

<sup>4</sup> Ebd., S. 350 f.

<sup>5</sup> Vgl. ebd., S. 348.

<sup>6</sup> Ebd., S. 348.

"Kernarealen".<sup>1</sup> An der Peripherie der "gesamtnethnischen Eigenwelt" - in den *Isländersagas* mithin an der gesellschaftlichen wie geographischen 'Grenze' Islands - schließlich erscheint das unmittelbare eigene Existenzinteresse kaum mehr berührt, so daß dort nun das Differenzierungsprinzip dominiert, das dadurch praktiziert und artikuliert wird, daß man eigene (endosphärische) Zugehörigkeitskriterien und Grenzmarkierungen hervorhebt. Die Aufwendungen für eine Abgrenzung gewinnen zum endosphärischen Zentrum hin deutlich an Nachhaltigkeit.<sup>2</sup> Die Differenzierung erreicht dabei in der Regel dann einen Höchstwert und 'radikalisiert' sich gegebenenfalls zu einer "Negation",<sup>3</sup> sobald es um "Fremdgruppen" in der Exosphäre geht; die "Negation" erlaubt ihrem Prinzip nach, alles, was sich jenseits der "Eigenweltgrenzen" befindet und andersartig erscheint, lediglich noch durch Ablehnung bzw. Verleugnung zu bestimmen.<sup>4</sup>

Wenn nun eine abweichende exosphärische Wirklichkeit den absoluten Gültigkeitsanspruch des "kulturellen Orientierungssystems" einer Gesellschaft gefährdet, dann läuft dies in der Wahrnehmung der betroffenen Gemeinschaft gleichzeitig darauf hinaus, daß man das Orientierungsvermögen und insofern letztlich die Existenzfähigkeit der eigenen Gruppe bedroht sieht. Sobald die "kulturellen Bezugsgrößen", d. h. die "Zugehörigkeitskriterien" und "Grenzmarkierungen",<sup>5</sup> nicht mehr zu kontrollieren sind, bedeutet dies eine "*Streßsituation*",<sup>6</sup> die dazu führen kann, daß eine Orientierung und damit die Existenz des Menschen kaum mehr möglich sind. Entsprechend besteht dann im Gemeinwesen, gewissermaßen prophylaktisch und zugunsten der Stabilisierung, "stets die Tendenz, zumindest innerhalb der *zentralen* Erfahrungsbereiche für stabile Bedingungen der Orientierung zu sorgen und so auch Größen, die an sich variabel oder beweglich sind, gewissermaßen *künstlich zu fixieren* - durch Übereinkunft etwa in der Definition, der Handhabung, der Rollenzuweisung oder der Bewertung".<sup>7</sup> Intern versichern sich die Angehörigen einer Gruppe, Gesellschaft oder Kultur "so ihrer Orientierungssysteme, indem sie sich durch deren gemeinsame und übereinstimmende Inanspruchnahme immer wieder und ständig aufs neue bestätigen, daß sie tatsächlich, und zwar für die Gesamtheit *aller*, gültig sind - man spricht dieselbe Sprache (...), d. h. benutzt dieselben Begriffe für die wichtigsten Bezugsgrößen der Orientierungssysteme, beachtet dieselben Umgangsformen, bevorzugt dieselben Speisen, versteht sich zu denselben moralischen Werten, huldigt denselben Schönheitsidealen usw. mehr".<sup>8</sup>

Auf die *Isländersagas* bezogen läßt sich vor diesem sozioethnologischen Hintergrund (experimentell) konstatieren, daß sie ein *isländisches* Orientierungssystem gleichermaßen präsentieren und repräsentieren. Dabei

<sup>1</sup> Ebd., S. 348.

<sup>2</sup> Vgl. ebd., S. 352 f.

<sup>3</sup> Vgl. ebd., S. 348.

<sup>4</sup> Vgl. ebd., S. 357.

<sup>5</sup> Ebd., S. 345 f.; in diesem Zusammenhang zeigt sich abermals die Relevanz der in Kapitel II und III erarbeiteten kulturellen Kriterien segmentärer Gesellschaften auch für das Saga-Sozialsystem.

<sup>6</sup> Ebd., S. 346.

<sup>7</sup> Ebd., S. 346.

<sup>8</sup> Ebd., S. 354.

gewährleisten die Wiederholungen in den Erzählungen und damit die (mit steigender Anzahl von *Íslendingasögur* und deren Wiedergaben) in wachsendem Maße etablierten Standardisierungen, daß das soziale Geschehen im Erzählkontext von den Rezipienten prognostiziert werden kann, und sie bedeuten letztlich die Dogmatisierung und in gewisser Weise die "Ritualisierung"<sup>1</sup> des kulturellen Normen- und Wertesystems im Saga-Sozialsystem. Diese Formen der "Ritualisierung" setzen im Grunde die Dogmatisierung, die mit der konsequenten Weitergabe der Sagas entsteht, in entsprechendes Handeln (mindestens in den Texten) um: "Gemeint ist damit das Bemühen, zumindest wieder alle Tätigkeiten von *zentraler* Relevanz stets auf dieselbe, durch die ständige Wiederholung dann auch *standardisierte* Weise zu verrichten. Ein derartiges Handeln prägt sich nicht nur dem Handelnden selber gründlicher ein, sondern ist auch für andere schon im Ansatz erkennbar und prognostizierbar,<sup>2</sup> verleiht daher Sicherheit im Umgang miteinander und *verstärkt die Kommunikationsfähigkeit*. Gleichzeitig erfüllt es auch wieder Bestätigungsfunktionen und trägt so - nur einmal mehr - zur weiteren Maximierung des 'Wahrheitsgehaltes' der herrschenden Vorstellungen, Werte und Traditionen bei".<sup>3</sup> Dazu ist außerdem zu beachten: "Die stetige Wiederkehr immer des gleichen (jedenfalls der Vermeintlichkeit nach) bestätigt nicht nur dessen Gültigkeit, sondern gibt ihm auch den Anschein des unanfechtbar Bewährten, verleiht ihm *Wahrheitsgehalt*".<sup>4</sup>

Der Wiedererkennungseffekt, den die Sagas durch ihre kontinuierliche Tradierung gewährleisteten, wird nach meiner Interpretation in (und ab) dem isländischen Hochmittelalter für das spezielle *isländische* Bewußtsein und auch Unterbewußtsein eine Sicherheit und auch Kommunikationsfähigkeit mit sich gebracht haben. Und er wird ein "kulturelles Orientierungsvermögen", an dem - vor allem die ursprünglichen Rezipienten der *Íslendingasögur* sicherlich interessiert waren, weil es durch die norwegische Intervention von außen erschüttert und durchaus auch durch innere Konflikte ins Wanken gebracht worden sein dürfte, in gewissem Rahmen, zumindest gedanklich, gefestigt und diese ideelle Stabilisierung historisch gleichsam 'abgesichert' bzw., der Idee nach, antizipiert haben.<sup>5</sup>

Insgesamt besteht aber im wikingerzeitlichen Saga-Sozialsystem, das in der Form im hochmittelalterlichen Island geschaffen wird, nicht etwa (in Anlehnung an die Terminologie von K. E. Müller) die 'Verabsolutierung einer Negation' gegenüber den "exosphärischen", hier besonders norwegischen Einflüssen, sondern es wird vielmehr ein positives Selbstbewußtsein, das sowohl die isländische *Differenzierung* gegenüber Norwegen als auch die *Integration* norwegischer Elemente erlaubt, und zwar ohne die eigene (isländische) Identität und "Kommunikations-" sowie "Orientierungsfähigkeit" einzubüßen.

Eine Gesellschaft vermag sich, allgemein gesprochen, einerseits von der bedrohlich anmutenden Exosphäre zu distanzieren, wobei sich diese

<sup>1</sup> Ebd., S. 355 f.

<sup>2</sup> S. o., Kapitel II, zum Beispiel des Þórarinn inn spaki.

<sup>3</sup> K. E. Müller a. a. O. 1984, S. 356.

<sup>4</sup> Ebd., S. 354.

<sup>5</sup> S. o., Einleitung, Kapitel III, 1 und 5, sowie Kapitel V, 4.

Differenzierung in ihrer radikalsten Form als Negation manifestieren kann. Andererseits bedarf jedes Gemeinwesen zugleich einer gleichsam 'positiven Differenzierungskompetenz',<sup>1</sup> die sich intern letztlich als Kommunikationsfähigkeit auswirkt. Die Voraussetzung für innergesellschaftliche Unterscheidungen und Verständigungen der Mitglieder einer Gemeinschaft bildet also deren Interesse, die "Differenziertheit des Erfahrungsumfeldes" zu erkennen und zu berücksichtigen.<sup>2</sup> Auch hier sind wieder möglichst eindeutig bestimmte und insofern "unverrückbare Bezugsgrößen" unverzichtbar, die sich als kulturell beständig erwiesen haben und somit - wenn auch 'nur' der Idee nach - als verlässlich gelten können.<sup>3</sup>

Allerdings wird trotz der äußeren 'Erschütterungen' im hochmittelalterlichen Island in den *Isländersagas* nicht etwa ein "Verabsolutierungsmechanismus"<sup>4</sup> (im Sinne einer einfachen Widerspiegelung der sozialen Verhältnisse in der Literatur) eingesetzt. Dem Prinzip nach hätte ein solcher - den man sich eben beispielsweise als Abbildung des absolut wünschenswerten Zustandes der Gesellschaft in den *Isländersagas* vorstellen könnte, und der zur kategorischen Ablehnung anderer gesellschaftlicher Formen führte - hier die Funktion, "die eigene Seinsordnung für absolut gültig und das Nonplusultra aller menschenmöglichen Daseinsverwirklichung überhaupt zu erklären"<sup>5</sup> und damit alle "Sicherheitssysteme" (wie die genannten positiven und negativen Differenzierungen) zu überhöhen. Statt dessen reflektieren aber die Isländer offensichtlich, jedenfalls gemessen an den *Íslendingasögur* und der norwegischen Gesellschaftsordnung, daß es andere, für die isländischen Konstellationen potentiell attraktive Sozialordnungen gibt. Zwar wird in den *Íslendingasögur* die Tendenz deutlich, das eigene Territorium im 'Zentrum der Welt'<sup>6</sup> lokalisieren zu wollen, doch die exosphärische Wirklichkeit wird keinesfalls absolut negiert - auch wenn die (exosphärischen) norwegischen Zentralisierungsabsichten im 13. Jahrhundert das "isländische Orientierungssystem" angegriffen und somit die (ideell offenkundig sehr hoch angesetzte) freiheitliche Existenzfähigkeit des Isländischen gefährdet haben dürften.

Aus dem Wunsch der in Island bestimmenden Kreise, der norwegischen und außerdem auch etwa der kontinentaleuropäischen Aristokratie nicht nachzustehen (wobei auf die zahlreichen Kontakte mit dem Kontinent und den Britischen Inseln zu verweisen ist), und angesichts der de facto zunehmenden Schichtung der hochmittelalterlichen isländischen Gentilenoligarchie,<sup>7</sup> entwickeln sich also - besonders deutlich, wenn auch vielfach implizit, in den *Isländersagas* artikulierte - Strategien der Differenzierung *und* der

<sup>1</sup> Vgl. K. E. Müller a. a. O., 1984, S. 345.

<sup>2</sup> Ebd., S. 345: "Wären nämlich Individuen oder Gruppen quasi gleichförmige Kugeln, könnten sie einander nicht unterscheiden und weder ein Selbstbewußtsein entwickeln noch miteinander kommunizieren. Sie müssen daher aus eigenem Antrieb heraus auf *Differenzierung* bedacht sein".

<sup>3</sup> Vgl. ebd., S. 345 f., und S. 354.

<sup>4</sup> Ebd., S. 356.

<sup>5</sup> Ebd., S. 356.

<sup>6</sup> Vgl. ebd., S. 347; er spricht vom "Zentralbereich der Endosphäre".

<sup>7</sup> S. o., bes. Kapitel III, 5.



Identifizierung:<sup>1</sup> Einerseits zielen isländische *Abgrenzungsmechanismen* auf die Bekräftigung und Verteidigung der eigenen isländischen kulturellen Identität mit ihren Ansprüchen auf Autonomie gegen das (gemäß den *Íslendingasögur*, je nach ihrer Entstehungszeit, beabsichtigte oder aber bereits vollzogene) Übergreifen des norwegischen Königreichs auf Island. Andererseits setzen isländische *Integrationsmechanismen* mittelbar bei der norwegischen und nordischen Zeit vor Haraldr hárfagri an. Deren (kulturellen und speziell genealogischen) Besonderheiten werden als Basis - auch i. S. v. legitimierender Begründung - für die Anfänge der isländischen Gesellschaft in den isländischen Geschichtsentwurf hereingenommen. Daneben ist zugleich auch die abstraktere Idee einer Gleichgewichtung der in den Sagas evozierten Kontinuität der isländischen gesellschaftlichen und kulturellen Traditionen auf der einen und der traditionsreichen Existenz der norwegischen Adelsgeschlechter auf der anderen Seite zentral.

Infolge des Dominanzgefälles zwischen Norwegen und Island zugunsten Norwegens, das historisch in kultureller und ökonomischer Hinsicht de facto bestand, wird umgekehrt in der isländischen Perspektive ein Dominanzanspruch erhoben und (im doppelten Wortsinne) behauptet, indem man sich (in einem im kulturellen Vergleich und in psychologischer Sicht typischen Verfahren) auf eine dritte Instanz bezieht, die außerhalb des aktuellen "Beziehungsfeldes"<sup>2</sup> beider Gruppen liegt: Im isländischen Fall stellen die Ahnen in den *Isländersagas* eine solche exosphärische - oder hier wohl eher transzendente - Instanz dar, die einerseits eine Abgrenzung sinnfällig macht, aber andererseits auch eine Art 'Brücke' oder Bindeglied zur nordischen und vor allem norwegischen Wikingerzeit bildet.

Die Prozesse der Abgrenzung und der Aneignung, die für die menschliche Psyche typisch und im sozialen Kontext anzutreffen sind, werden im Folgenden mit Bezug auf die isländisch-norwegische Konkurrenz und Problematik spezifiziert.

#### -> Das Weibliche in den Sagas als Agens sozialer Abgrenzung und Bestätigung

In den *Isländersagas* drückt sich also, wie sich gezeigt hat, eine 'balancierte Relation' zwischen dem Weiblichen und dem Männlichen und zwischen der weiblichen und männlichen Genderrolle aus.<sup>3</sup> Die Erzählungen bilden kein typisches Machtgefälle und keine charakteristischen Unterdrückungszusammenhänge in der Beziehung zwischen Frau und Mann ab. In ihnen wird, sozialpsychologisch gesprochen, weder ein männlicher Dominanzanspruch bekräftigt noch eine Domestikation der Frau angestrebt, und ein Interesse an der (dem Männlichen untergeordneten) Eingliederung der Frau in ein deutlich patriarchales Geschlechterverhältnis ist nicht bezeugt.

<sup>1</sup> Ich beziehe mich auch im Folgenden auf die Terminologie von K. E. Müller.

<sup>2</sup> Vgl. ders. a. a. O., 1984, S. 355.

<sup>3</sup> S. o., Einleitung, Kapitel V, 2c und 4, sowie im Vorigen (Kapitel VI, 2).

Das sich in den *Isländersagas* statt dessen artikulierende Gleichgewicht gründet sich folglich im einzelnen darauf, daß die sozialen Rollen von Frau und Mann unterschiedlich wahrgenommen, das bedeutet in verschiedener Weise (praktisch) umgesetzt und (mental) aufgenommen werden. Mit ihren Handlungen erfüllen die Angehörigen beider Geschlechter ihre Aufgaben und bestätigen einander dabei ihre Funktionen im Saga-Sozialsystem; dadurch wird ein gegenseitiges 'Sich-Legitimieren' weiblicher und männlicher Verhaltensweisen im Dienst des Gemeinwesens deutlich. So fordert die Frau, insbesondere in einem Konflikt, die männliche Aktivität gemäß dem traditionellen, d. h. in den Sagas als traditionell imaginierten Normensystem ein, während gleichzeitig von männlicher Seite die Einflußnahme der Frau im Saga-Sozialsystem erwünscht ist und (mehr oder weniger indirekt) unterstützt wird. Das gilt in der weiblichen Genderrolle als *Mutter/Genetrix* ebenso wie bei einem Genderrollentransfer der Frau, der eine temporäre Übernahme der männlichen sozialen Rolle in der speziellen weiblichen Manier als *Rachereizerin/Rächerin* bedeutet. Das gemeinsame Engagement von Frau und Mann im geteilten Interesse, die gesellschaftliche Balance wiederherzustellen, führt im Regelfall nach kriegerischer Auseinandersetzung zuletzt doch zu einem Ausgleich. Sobald dieses Ziel erreicht ist und die entsprechenden Anforderungen erfüllt worden sind, kehren die in der Krise engagierten weiblichen und auch männlichen Protagonisten zum 'Normalfall' des täglichen Lebens zurück, d. h. zu den alltäglichen Aufgaben und Erfordernissen. Damit werden die kämpferischen Rollen von Frau und Mann gewissermaßen korrigiert.

Mit dem 'Geschlechter-Gleichgewicht' in den *Isländersagas* wird nach meiner Auffassung, tiefenpsychologisch und zunächst eher abstrakt formuliert, die Basis geschaffen für eine Vermittlung des Ersehnten und des Ausgeschlossenen teils im Bewußtsein, aber wahrscheinlich zu einem noch größeren Teil im Unterbewußtsein des Publikums der *Isländersagas* im Hochmittelalter. Diese mögliche Annäherung zwischen widerstreitenden Bedürfnissen, oder, anders ausgedrückt, die (potentielle) Kompromißbildung zwischen Wunsch und Abwehr, berührt neben der psychischen Disposition des einzelnen isländischen Rezipienten (der sich vermutlich noch - und gerade angesichts der gesellschaftlichen Schwierigkeiten - im Hochmittelalter, ebenso wie darüber hinaus, als Repräsentant des besonderen *Isländischen* verstanden haben wird) sicherlich mindestens ebenso die (mit sozialpsychologischen Mitteln zu erschließende) Situation der Gemeinschaft bzw. ihres Bewußtseins insgesamt. Die Saga-Erzählungen entfalteten seit ihrer Schaffung ab dem 13. Jahrhundert ihre aktuelle Wirksamkeit wohl in der Richtung, daß sie dazu beitragen, den in mehrfacher Hinsicht existentiellen Widerspruch in der damaligen zeitgenössischen, männlich bestimmten isländischen Gesellschaft aufzulösen.

Wie aber vollziehen sich solche Übertragungen zwischen literarischen Produkten und psychischer Disposition der Rezipienten im einzelnen, und wie läßt sich der Projektionsprozeß erfassen und darüber hinaus im Blick auf seine Inhalte bzw. Gehalte entschlüsseln?

Zunächst einmal stellt das in den Sagas auf der Ebene des Erzählten als psychisches Dilemma des 'kollektiven Individuums' angesichts eines bevorstehenden Fehdekampfes thematisierte (und bei der kritischen Betrachtung zu erkennende und zu erklärende) Problem in psychoanalytischer Sicht einen Konflikt zwischen Leben und Tod - und entsprechend zwischen Wunsch und Abwehr - dar, der zugleich auch auf das Bewußtsein und Unterbewußtsein der diese Konstellationen imaginierenden (bzw. zu einem gewissen Teil durchaus auch aus der historischen Retrospektive restituierenden) hochmittelalterlichen Adressaten bzw. Rezipienten verweist, deren weitere, dezidiert isländische Existenz in der Praxis zunehmend gefährdet und in der Wahrnehmung der Isländer, darunter möglicherweise vor allem der dominierenden Kreise,<sup>1</sup> bedroht erscheinen dürfte. Mit einer Auseinandersetzung, die durch eine Fehde im Saga-Sozialsystem ausgelöst wird, kann die aktuelle hochmittelalterliche Situation der Isländer wohl insofern verglichen werden, als die Interventionen und die Annektion von norwegischer Seite (d. h. von der isländischen "Endosphäre" aus gesehen die Eingriffe von der "Exosphäre") die isländische Gesellschaft strukturell und potentiell in ähnlicher Weise - wenn auch selbstverständlich in den einzelnen Faktoren ganz anders - wie umfassende Aktivitäten in einer (im Hochmittelalter mehr oder weniger konstruierten bzw. rekonstruierten) wikingerezeitlichen Fehde erschüttern und untergraben.<sup>2</sup> Damit ist Folgendes gemeint bzw. zu resümieren:

In Island hielt bzw. entwickelte sich angesichts des 'externen' Übergreifens von seiten Norwegens offenbar eine isländische Mentalität, die sich in den *Íslendingasögur* indirekt ausdrückt, welche auf die Stabilisierung des Isländischen zielt. Ihre Motivation und Legitimierung bezieht diese Mentalität nicht zuletzt aus den in den *Isländersagas* evozierten bzw. imaginierten Ereignissen der Wikingerzeit. Bei deren Schilderung entfalten sich Konflikte in der isländischen "Endosphäre" als Übergriffe zwischen den einzelnen Clans. Die Vorstellungen, die auf diesen in der Vergangenheit liegenden bzw. angesiedelten Zusammenhängen aufbauen und dabei fraglos hochmittelalterlich-isländischen Grundhaltungen korrespondieren, bewegen sich (nicht zuletzt gemäß meinen Resultaten) zwischen Idealbild und 'Katastrophenvision'. So wird in den Erzählungen, wie das Beispiel der *Heiðarvíga saga* zeigt, die dramatische Gefährdung des Gemeinwesens vorgeführt, die aber in letzter Konsequenz gerade nicht in dessen Zerstörung mündet. Statt dessen wird deutlich auf eine Kontinuität des Isländischen gezielt, die sich in der sozialen Rationalität und Situation in den *Isländersagas* als wünschenswertes Ideal darstellt. Diese Konstellationen scheinen mittelbar zugleich auch darauf hinzuweisen, daß die damalige aktuelle Lage der isländischen Gemeinschaft in der Saga-Erzählzeit in den Darstellungen im Saga-Korpus in einer indirekten Weise der Sinnübertragung in Rechnung gestellt wird, die sich potentiell auf das Bewußtsein und Unterbewußtsein der hochmittelalterlichen Rezipienten auswirken dürfte. Was bedeutet dies nun im einzelnen?

<sup>1</sup> S. o., Einleitung, Kapitel II, 4b und 7c; s. o., Kapitel III, 3c, zum Bild einer isländischen 'Totalität' in den *Isländersagas* und zu dessen Funktion im isländischen Hochmittelalter.

<sup>2</sup> S. o., Kapitel II.

Die *Íslendingasögur* zeugen deutlich von einem Versuch, die 'Kontinuitäts-' und 'Identitätskrise' vor und nach der norwegischen Annektion 1262/ 1264 zumindest zu 'bearbeiten', wenn nicht literarisch zu antizipieren und so zu bewältigen. Dabei kommt bei der (in den Sagas typischerweise) erst heraufbeschworenen, aber schließlich entschärften 'Katastrophe' eine Form der männlichen Identifizierung mit dem Weiblichen zum Ausdruck und zum Tragen, die als eine spezielle Variante der "kollektiven Abwehroperation"<sup>1</sup> bezeichnet werden kann. Dieses Prinzip der projizierten männlichen Identifikation mit dem Weiblichen, das in den *Isländersagas* an die Stelle männlicher Phantasie tritt, wie sie für eindeutig patriarchale Gesellschaften charakteristisch ist - bei der der Mann in der Krise durch eine (imaginative) "phallische Potenz" gestärkt wird<sup>2</sup> - ist beispielsweise in der hier noch einmal herangezogenen palauischen Gesellschaft bezeugt. Diese gilt, im Unterschied zum Saga-Sozialsystem, als matrilinear strukturiert. Trotz dieser Verschiedenheit - die allein dadurch relativiert wird und insofern wieder zu einer Vergleichbarkeit zurückführt, als es sich in beiden Fällen um agnatische Gesellschaftsordnungen handelt - hilft eine Gegenüberstellung weiter. Diese ist vor allem auch deshalb legitim, weil die *Íslendingasögur*, wie sich gezeigt hat, die Institution 'latenter Matrilinearität'<sup>3</sup> kennen (neben der durchaus ebenfalls relevanten, in der Regel dominierenden Patrilinearität), die offenbar geradezu ein Charakteristikum der Gattung darstellt. Dabei geht es mir um die Frage, die sich heute allerdings bestenfalls spekulativ beantworten läßt, was die wohl männlichen Verfasser/Erzähler bzw. 'Tradenten' der Sagas (in der männlich bestimmten isländischen Gesellschaft) veranlaßte, der Frau gegenüber dem Mann eine im Saga-Sozialsystem gleichgewichtete und in den Interessen gleichgerichtete Rolle zuzuweisen bzw. zuzuschreiben.

Interessanterweise beschwört also der isländische 'Abwehrmechanismus' in den *Isländersagas*, nicht etwa eine Legitimation für eine im Prinzip denkbare Unterdrückung der Frau und Evokation der Männersolidarität außerhalb jeder weiblichen Beteiligung herauf, wie sie für das Patriarchat typisch ist<sup>4</sup> und demnach durchaus auch für die Gesellschaft erwartet werden kann, in der die Sagas entstanden sind. Doch eine prinzipielle Abwehr des Weiblichen bzw. Abwertung der Frau in diesem Sinne ist nicht das Thema der Erzählungen. Nur am Rande und in Form von Redensarten (durch den Zitatcharakter als subjektiv erscheinende wörtliche Äußerungen von Protagonisten, nicht aber in der "epischen Objektivität" des Verfassers/Erzählers), die in den Texten von männlicher und auch weiblicher Seite geäußert werden und in dieser Analyse als soziale Attitüde identifiziert werden konnten,<sup>5</sup> wird die Frau in den *Isländersagas* 'aufs Korn genommen'. Allerdings bleibt hier eine etwaige ernsthafte, nachhaltige Zuweisung der Verantwortung für gesellschaftliche Probleme an die Frau aus. Sie agiert innerhalb der Standards für den

<sup>1</sup> Vgl. Chr. Rohde-Dachser a. a. O., 1992, S. 99.

<sup>2</sup> Vgl. E. Heinemann a. a. O., 1995, S. 129.

<sup>3</sup> S. o., Kapitel V, 2c-2d.

<sup>4</sup> Darauf, daß die männliche Projektion des existentiell Negativen auf die Frau eine typische und zentrale Abwehrphantasie im Patriarchat darstellt, verweisen exemplarisch Chr. Rohde-Dachser, U. Wesel sowie K. E. Müller.

<sup>5</sup> S. o., Kapitel V, 3.

(weiblichen) Handlungsspielraum, die fraglos sowohl in den *Isländersagas* als auch, sicherlich anders, in der die Sagas gestaltenden Gesellschaft nicht absolut, sondern in einem bestimmten Verständnis gelten.<sup>1</sup> Damit läßt sich die im Prinzip denkbare Konstruktion, in der die Verantwortlichkeit für eine gesellschaftliche Krise von der Sphäre des Mannes geradezu abgespalten und vollständig dem Weiblichen zugewiesen wird, nicht erkennen. An den Stellen in den Sagas, die dennoch einen solchen Eindruck erwecken mögen, bleiben die entsprechenden Bemerkungen gewissermaßen als Phrasen nur vordergründig.<sup>2</sup>

Dagegen müßte eine tatsächliche Abspaltung der Verantwortung aus dem männlichen Einflußbereich und deren Projektion auf das Weibliche auf Vorstellungen basieren, in denen keine Verknüpfung oder kein Zusammenwirken von weiblichen Aktivitäten als *Rachereizerin/Rächerin* und männlichen Initiativen als *Krieger* besteht und die statt dessen implizieren, daß die Frau männliche Normbrüche verursacht. Eine Voraussetzung dafür, daß dieser Eindruck in den *Isländersagas* entstehen könnte, wäre, daß die Fehde (im Saga-Sozialsystem) grundsätzlich als moralischer Tabubruch gewertet würde. Dabei käme die Verlagerung der Verantwortung für die - der Idee nach männlicherseits nur deshalb verübte, weil von der Frau erzwungene - Verletzung der Norm in die weibliche Sphäre einer Bekräftigung der männlichen moralischen Unbescholtenheit gleich. Eine solche Akzentuierung bedeutete also, daß die Fehde gerade und allein *aus der weiblichen Sphäre* heraus seine für die Männer dramatische, nicht endende und todbringende Eigendynamik bezöge. Das jedoch würde auf ideologischen Prämissen beruhen, die von der Logik und Moralität der *Isländersagas* nach meinen Erkenntnissen abweichen, und mithin auf einem Verstehensmodus, der sich etwa christliche Moralvorstellungen und entsprechende Weiblichkeitsentwürfe vollständig zu eigen gemacht hätte und diese ausdrücken und einsetzen würde.

Im Unterschied hierzu ist aber im Saga-Sozialsystem - und, wie sich anhand dessen mittelbar erschließen läßt, in bestimmter Weise in der das (wikingerzeitliche) "Sagauniversum" gestaltenden hochmittelalterlichen isländischen Gesellschaft - gerade die aktive und engagierte Rolle der Frau in der Gesellschaft stereotyp bezeugt und fundamental wichtig: Denn die *Isländersagas* basieren deutlich auf einer 'balancierten Relation der Geschlechter' und einem entsprechend proportionierten Konzept der Arbeitsteilung zwischen Frau und Mann. Grundlagen für diese Vorstellungen bilden zu einem wesentlichen Teil die seit der Wikingerzeit über einen relativ langen Zeitraum hinweg überlieferten norrönen 'Kulturspezifika' und "Orientierungssysteme" (K. E. Müller), die bis in das isländische Hochmittelalter (gemäß bestimmten, in dieser Untersuchung dargelegten Intentionen), und noch darüber hinaus, bewahrt und weitergegeben worden sind.<sup>3</sup> Entsprechend geht die Darstellung der weiblichen (und auch der männlichen) Geschlechterrolle in den Sagas zum einen zurück auf ältere historische gesellschaftliche Regularien - soweit sie anhand der Überlieferung erschlossen

<sup>1</sup> Allerdings kann anhand dessen, daß die *Isländersagas* normalerweise keine negativen Zuschreibungen an den dominierenden Weiblichkeitstypus enthalten, nicht umgekehrt darauf geschlossen werden, daß sie ein durchweg positives Frauenbild transportierten - denn auch darum geht es in der Gattung nicht.

<sup>2</sup> S. o., Kapitel V, 3, und vgl. Cl. Lévi-Strauss a. a. O., 1993, S. 281.

<sup>3</sup> S. o., insbes. Kapitel V, 4.

werden konnten; der kulturelle Vergleich ist hierbei hilfreich gewesen, weil dadurch Strukturen und Institutionen potentiell erkennbar geworden sind bzw. kontrastiert werden konnten. Diese Regeln sehen für die Frau vor (und mehr oder weniger ausschließlich für sie), sich, bzw. die weibliche soziale Rolle, den praktischen Erfordernissen anzupassen und bei Bedarf den besonderen, aber zugleich in agnatischen Gesellschaften regelmäßig anzutreffenden Rollentransfer zu veranlassen und zeitweilig als Frau die männliche soziale Rolle zu übernehmen.<sup>1</sup>

Geht man nun, hypothetisch, von einem eventuellen, ursprünglich und langhin in der isländischen Gesellschaft (und in den historisch vorangegangenen norwegischen bzw. nordischen Konstellationen) praktizierten Gleichgewicht in den Beziehungen und Aufgaben der Geschlechter aus, wie es doch mit der gebotenen 'Vorsicht' bzw. Einschränkung erlaubt zu sein scheint, so dürfte dieses Prinzip - im Blick auf die isländischen Verhältnisse seit der Besiedlungszeit - mit der Einführung des Christentums in Island zunehmend unter Legitimationsdruck geraten sein. Mit dem Eindringen christlicher moralischer Bewertungskriterien, die vorher schon länger auf dem Kontinent gewirkt hatten, haben sich fraglos, wenn auch nur allmählich, neue Denkweisen etabliert, die nicht zuletzt die gesellschaftlichen Frauenbilder und Frauenrollen beeinflussten. Diese scheinen bis dahin, soweit zumindest die mich besonders interessierenden Ausschnitte aus der altnordischen Überlieferung nahelegen, in einer Weise imaginiert (oder aber, denkt man etwa an die oben diskutierten Steinzeugnisse,<sup>2</sup> teils definitiv auch praktiziert) worden zu sein, die sich im Hinblick auf soziale Rationalität, Regularien oder Institutionen mit Beispielen aus segmentären Strukturen im kulturellen Querschnitt vergleichen läßt. Mit der kirchlich-christlichen Morallehre und Weltsicht wird das Weibliche bzw. die Frau gerade zugunsten einer Legitimierung männlicher gesellschaftlicher Dominanzansprüche instrumentalisiert,<sup>3</sup> hierfür setzt man(n) bei der weiblichen Physis bzw. männlichen vorgeblichen 'Erfahrung' mit der Frau an, um auf dieser Grundlage das Frauenbild und die Frauenrolle in der Gesellschaft zu ideologisieren.

Dabei sind in der Tendenz sicherlich Erinnerungen an bestimmte, wahrscheinlich ältere (z. B. im Norden wikingerzeitliche) gesellschaftliche Praktiken (denkt man an die Steindenkmäler) im Laufe der Zeit geschwunden. Solche Erinnerungen oder aber Vorstellungen basierten nach meinen Erkenntnissen wohl auf einer Kongruenz der weiblichen physiologischen und psychologischen Kompetenzen, welche in Island anscheinend in spezieller Weise in den Dienst der spezifischen gesellschaftlichen Erfordernisse gestellt worden sind.<sup>4</sup>

Bei der Beeinflussung durch christliche Denkweisen und Interessen wird die - mit großer Wahrscheinlichkeit historisch ältere, jedenfalls auf einen anderen, vorchristlichen und vorstaatlichen Kontext zurückgehende - ideelle Einheit von

<sup>1</sup> S. o., Kapitel III, 1, 3c und 4a-4d.

<sup>2</sup> S. o., Kapitel V, 4.

<sup>3</sup> S. o., bes. Kapitel III, 6 und Exkurs sowie Kapitel III, 3, Exkurs.

<sup>4</sup> S. o., Kapitel V, 4.

praktischen Aufgaben und kollektiver Wahrnehmung der Frau als Instanz der Reproduktion und Sozialisation, die bei Bedarf in der männlichen sozialen Rolle interveniert, ideologisch differenziert: Der wohl vergleichsweise ursprüngliche gesellschaftliche und vom biologischen weiblichen Status mitbestimmte Zusammenhang der Funktionen der Frau, die neben der physiologischen aber außerdem psychologische Kompetenzen besitzt, wird durch christliche Vorstellungen (und darauf basierende Wahrnehmungen) 'verschleiert'. Nach christlichem Bewertungsmaßstab werden scheinbar widerstreitende historische Rollen der Frau *nicht* vermittelt (i. S. v. 'zusammengebracht'). Statt dessen steht im christlich beeinflussten Denken das Modell der idealtypischen passiven und im christlichen Sinne moralisch integren Frau und Jungfrau dem moralisch gerechtfertigten negativen Bild der aktiven Frau gegenüber. Ein dämonisiertes Frauenbild oder aber das Bild der unselbständigen, ethisch und lebenspraktisch 'schwachen' Frau wird als Modell genutzt, um die vermeintliche, ideologisch konstruierte Anforderung für den Mann zu legitimieren, die Frau faktisch zu kontrollieren und zu reglementieren.<sup>1</sup>

Doch trotz der im Hochmittelalter längst de jure christlichen isländischen Gesellschaft gewinnt oder behält die Frau - zusammen mit dem Mann - in den *Isländersagas* entscheidende Bedeutung als Träger eines isländischen 'Legitimationsmythos', in dem sowohl sie als auch er als Verkörperung des isländischen Anspruchs auf Kontinuität und Autonomie eingesetzt werden. So ist zum einen insbesondere der Typus der *Genetrix und Rächerin* mit seinen reproduktiven und sozialisierenden, insgesamt stabilisierenden Potentialen, und zum anderen der Typus des kampfbereiten Mannes in den *Isländersagas* als Träger der Idee und mithin als Symbol der freiheitlich-isländischen Integrität und Identität noch bis ins 13. und 14. Jahrhundert in den Texten präsent. In den *Íslendingasögur* repräsentieren Frau und Mann in ungleicher, aber keineswegs beliebiger Rollenverteilung miteinander und mit gleicher gesellschaftlicher Gewichtung die isländische Fortdauer und Freiheit, wie man sie im Hochmittelalter verstanden hat, bzw. den Willen zu Fortdauer und Freiheit. Auf diese zentrale Zielvorstellung der Sagas, die auf einer 'balancierten Relation' des Weiblichen und des Männlichen basiert, gehe ich zum Abschluß in Kapitel VII noch einmal ein.

Zunächst aber sind die primär (aber keinesfalls ausschließlich) interessierenden Funktionen des weiblichen 'Pols', der Frau in den *Íslendingasögur* weiter zu diskutieren bzw. zu resümieren. Diese Imaginationsformen des Weiblichen knüpfen an lebengebende weibliche Möglichkeiten an und dienen dabei gerade nicht dazu, die Phantasie über (insbesondere in männlicher Sicht gefährliche und) 'lebenberaubende' Fähigkeiten der Frau etwa zu vertiefen. Das hat die Analyse erwiesen - obwohl der Typ der *Rächerin* diesem Postulat anfangs zu widersprechen schien. Dieser Widerspruch - daß die *Rächerin* der Sagas, die also kompromißlos Rache fordert und den Tod der Männer riskiert, weniger auf Sterben, sondern vielmehr auf Leben zielt - zeigt sich im Konflikt, wenn die *Rächerin* in den *Íslendingasögur* ihre männlichen Verwandten provoziert, damit sie sich der (gemäß den Sagas) traditionellen Norm und Ethik gemäß verhalten, d. h. die Fehde initiieren, um auf diesem Weg die Schädigung (des Eigentums

<sup>1</sup> Vgl. Chr. Rohde-Dachser a. a. O., 1992, S. 25 f., und s. o., Kapitel III, 6 und Exkurs.

bzw. Ansehens), die ihrer Gruppe entstanden ist, auszugleichen. Nur so kann offenbar die Ehre der Lineage vollständig wiederhergestellt und entsprechend der angestammte gute Ruf - über die Krise hinaus - ungebrochen kontinuierlich weitergeführt werden. Demnach tradiert also die *Rächerin* nur tendenziell und marginal die weitgehend unbewußte und für eindeutig patriarchale Bewußtseinsstrukturen charakteristische Phantasie, daß das existentiell Negative bei der Frau liege und sie in diesem Sinne als Todesbotin auftrete. In den *Íslendingasögur* hingegen sind vielmehr die kollektive akzeptierende Anknüpfung an die weiblichen Potentiale und identifikatorische Anerkennung der Handlungsweisen der Frau - jedenfalls im Saga-Sozialsystem - bezeugt, obwohl die Gattung in einer im wesentlichen patriarchalen Gesellschaft gestaltet wird.

Allerdings werden auch in den *Isländersagas* die weiblichen physiologischen und sozialen Kompetenzen in einer bestimmten Weise ideell, wenn nicht ideologisch instrumentalisiert und generalisiert, die sich im Bild der charakteristischen *Genetrix* und *Rächerin* manifestieren, welche die Prozesse des Lebens und in der Gesellschaft gewährleistet und vorantreibt - die allerdings ganz anders als im dogmatisch christlichen Denken ausfallen, weil sie sich in einem *positiven* Sinne in bezug auf die Frauenrollen und Frauenbilder ausdrücken. Das (bekanntlich ausschließlich) weibliche Potential, Leben zu gebären, verfestigt sich in den Sagas als Imago der *Mutter/Genetrix*, die sowohl für die 'kollektiven Einzelnen' als auch für die Gemeinschaft insgesamt die lebensnotwendige Kontinuität garantiert, und die zugleich auch als *Ratgeberin* und im speziellen Fall als *Rachereizerin/Rächerin* eintritt.

Diese im engeren und weitesten Sinne die Existenz stiftenden und bewahrenden weiblichen Möglichkeiten werden nach meiner Interpretation in den *Isländersagas* ab dem 13. Jahrhundert funktionalisiert als eine 'konstruktive Abwehrstrategie' gegen die zeitgenössische externe Gefährdung der isländischen Gesellschaft und Identität durch die norwegischen Maßnahmen. Die charakteristische Frauenfigur der *Isländersaga* ist dagegen relevant und präsent als Garantin der umfassenden kollektiven isländischen Identität. Die sagatypische Frau trägt und stützt, wie sich gezeigt hat, diesen isländischen Anspruch auf kulturellen Fortbestand und freiheitliche Selbstbestimmung im Hochmittelalter.

Somit richten sich meiner Argumentation zufolge die Abgrenzungsmechanismen seit dem isländischen 13. Jahrhundert offenbar im Grundsatz weniger gegen interne Phänomene wie Konkurrenz-Konstellationen und Dominanz-Ambitionen der Geschlechter oder Gruppen in der Gesellschaft, sondern vielmehr gegen externe "*Streßfaktoren*" (nach K. E. Müller). Diese dürften nach hochmittelalterlichen isländischen Maßstäben insbesondere aus dem norwegischen Hegemonieanspruch resultieren. Statt dessen knüpft die Form der Konfliktbewältigung, die wohl mit den *Íslendingasögur* auch angestrebt wird, bei einem speziellen Bild der engagierten Frau als *Mutter/Genetrix* und *Rachereizerin/Rächerin* im Saga-Sozialsystem an. Die hochmittelalterlichen (und auch späteren) Rezipienten der Sagas, die entsprechend die jeweiligen Aktivitäten der weiblichen und männlichen Protagonisten und die ihnen gemeinsame Mentalität aufgenommen haben,



werden wahrscheinlich die in den Sagas stereotyp präsentierte, so repetierte und wohl generalisierte Funktion der besonderen Frauenfigur als Normbewahrerin in ihr (zeitgenössisches) Denken integriert haben. So müßte mit dieser Imagination des Weiblichen der projizierte Wunsch nach isländischer freiheitlicher Kontinuität in der hochmittelalterlichen, männlich bestimmten Gesellschaft unterstrichen und, jedenfalls ideell und zumindest potentiell, literarisch antizipiert worden sein. In ihrer Rolle sowohl als Garantin von Abgrenzung bzw. Abwehr als auch von Aneignung und Ausgleich ist die Frau in den *Íslendingasögur* folglich als eine Form der Projektion präsent, die in der Saga-Erzählzeit ein isländisches Problem - in der Auseinandersetzung der Isländer mit dem norwegischen Mutterland - lösen hilft. Auf die Frage, wie dieser Prozeß verläuft, möchte ich jetzt noch eingehen.

\* Die 'latente Matrilinearität' als isländische Strategie der Abgrenzung und Aneignung norwegischer Einflüsse:

-> Formen und Artikulationen der isländischen Auseinandersetzung mit Norwegen

Im Unterschied zu den in den *Isländersagas* (in Ausschnitten) erinnerten vielfältigen Beziehungen der Isländer der Landnahmezeit auch zu dem keltischen Umfeld, Irland und Schottland, werden die genealogischen Beziehungen insbesondere zu Norwegen, aber auch zu dem weiteren Norden (einschließlich Rußlands) detailliert vertieft. In dieser Gewichtung eines gerade noch erkennbaren alten Überlieferungsbestands zeigt sich nicht zuletzt die latente Aktualität der isländischen Verbindung mit Norwegen im Hochmittelalter. Die Auseinandersetzung der Isländer mit Norwegen nimmt in den *Íslendingasögur* weit größeren Raum ein, als eine Auseinandersetzung mit den Verhältnissen etwa in England und auf den Britischen Inseln allgemein in den Blick kommt. Ein Grund dafür ist sicher, daß in der Erzählzeit der *Isländersagas* politische Ansprüche aus dem angelsächsischen und keltischen Raum nicht zu erkennen sind. Man kann somit interessierende kulturelle Elemente aus diesem Kontext importieren - der Name Njáll ist ein Beispiel dafür - und so dem literarischen Zeitgeist entsprechen, ohne sich politisch zugleich abgrenzen zu müssen; ganz anders ist das Verhältnis zu Norwegen. Das isländische 'Ringeln' mit Norwegen macht es erforderlich, die offenbar in einer isländischen Sicht 'richtige' Gewichtung der Beziehung zu dem Bereich zu demonstrieren, von dem eine Bedrohung ausgeht, aber der zugleich historisch auf das engste mit Island verbunden ist.

Die isländische Abwehr des ("exosphärischen") norwegischen Expansionswillens setzt - indirekt - dabei an, daß man in den *Íslendingasögur* eine isländische freiheitliche Tradition evoziert. Diese wird, wie sich erwiesen hat, als Analogie zur norwegischen aristokratischen 'Prädestiniertheit' entworfen und als Legitimationsbasis für den Anspruch der Isländer auf Autonomie genutzt.<sup>1</sup> Nicht zuletzt mit dem Ziel, die Unabhängigkeit des eigenen Landes

<sup>1</sup> In Anlehnung an die - auf einen anderen Kontext bezogenen - Ausführungen von Chr. Rohde-Dachser a. a. O., 1992, S. 238 f.

gegenüber Norwegen zu begründen und wohl möglichst zu bewahren, wird in den *Isländersagas* eine klare isländische Rückbindung an historische norröne Traditionen und einflußreiche nordische Ahnen, auf die sich Isländer und Norweger zurückführen (können), demonstriert (und memoriert). Aus diesen Verbindungen ergibt sich in den *Íslendingasögur* - dem Erzählmodus nach anscheinend, aber nur vorgeblich absichtslos - die kulturelle und gesellschaftliche Gleichstellung und Gleichheit der Isländer und Norweger in der Geschichte. Aus den Implikationen der realistisch erzählenden Sagas folgt der von norwegischer, aber demnach ebenso auch von isländischer Seite scheinbar unvermittelt berechnete Anspruch auf gesellschaftliche Freiheit und Selbstbestimmung. Die hochmittelalterliche isländische Oligarchie konzipiert folglich mit den *Isländersagas* eine Art 'Geschichtsmythos',<sup>1</sup> der ein Bild der isländischen Herkunft, Identität und Zukunft zu stiften vermag und die Gleichgewichtung und Gleichberechtigung der isländischen Großbauern (oder 'Magnaten') im Vergleich mit der norwegischen Aristokratie nachzuweisen und zu bekräftigen scheint.<sup>2</sup> Auf der Basis dieser Konstruktion bzw. Projektion entsteht dann der Eindruck, als bestünde weniger das von Konflikten und Konkurrieren bestimmte Verhältnis zu dem Dominanz ausübenden Norwegen, sondern als wäre vielmehr ein - im Grundsatz durchaus wünschenswerter - Austausch unter Gleichen, unter gleichberechtigten Partnern, denkbar und auch möglich.<sup>3</sup>

Neben der Abgrenzung Islands gegen die drohende und einige Zeit später auch vollzogene Annektierung von norwegischer Seite, die einen Verlust isländischer Selbstbestimmung bedeuten mußte, war aber sicher zugleich die isländische Intention, eigene Machteinbußen möglichst abzuwenden oder zumindest gering

<sup>1</sup> In der isländischen Identitäts- und Existenzkrise (wohl vor allem) im 13. Jh. soll das Selbstbewußtsein aus der 'eigenen', spezifischen Geschichte bezogen werden, die dabei selbst zum Symbol wird: "Auf die Frage der isländischen Gesellschaft nach ihrer Herkunft, Identität und Zukunft wird als Antwort die isländische Geschichte selbst zum Gegenstand des Mythos", vgl. G. W. Weber: "Irreligiosität und Heldenzeitalter. Zum Mythencharakter der altisländischen Literatur". In: Ders.: Mythos und Geschichte. Essays zur Geschichtsmythologie Skandinaviens in Mittelalter und Neuzeit, eingel. v. M. Clunies Ross. Hesperides. Studien zur Kultur des Okzidents, hg. v. M. Dallapiazza, O. Hansen, G. W. Weber, Edizioni Parnaso, Trieste 2001, S. 15-41, hier S. 35, sowie S. 34 ff. und S. 40 f.; vgl. ebenfalls J. Harris a. a. O., 1986, bes. S. 214 ff.

<sup>2</sup> Vgl. G. W. Weber a. a. O., 2001, S. 15-41 ("Irreligiosität und Heldenzeitalter. Zum Mythencharakter der altisländischen Literatur"), S. 40 f.; vgl. ders. a. a. O., 1978, S. 491: "Die realistisch erzählenden 'Isländersagas' entsprachen als geschichtsmythische Rekonstruktionen des eigenen, bäuerlichen 'heroic age' - ein Gegenstand, der nirgends sonst im 'adeligen' Mittelalter literaturfähig werden konnte - dem historischen Legitimationsbedürfnis eines sich um 1200 herausbildenden isländischen nationalen Bewußtseins analog dem des norwegischen Königtums. Sie haben Mythencharakter, nicht nur bloße Unterhaltungsfunktion".

<sup>3</sup> Vgl. dazu K. von See a. a. O., 1988, etwa S. 150 f., zum "nordischen Sonderbewußtsein" (vgl. dazu auch die Einleitung zu meiner Untersuchung); vgl. auch P. Meulengracht Sørensen: Von mündlicher Dichtung zu Literatur. In: Wikinger, Waräger, Normannen. Die Skandinavier und Europa 800-1200. XXII. Kunstausstellung des Europarates, Berlin/ Paris/ Kopenhagen 1992, S. 166-171, bes. S. 171, zum kultur- bzw. mentalitätsgeschichtlichen Hintergrund im Norden, verglichen mit dem mittelalterlichen Europa und im Blick auf ein "nordisches Selbstbewußtsein" und "die Gewißheit einer eigenständigen kulturellen Identität, die von zeitgleichen europäischen Ideen inspiriert und in Gegensatz zu ihnen gestellt wird. Die Völker des Nordens eigneten sich alle europäischen Neuheiten an: Religion, Schrift, klassische und moderne Literatur und Wissenschaft, waren sich aber gleichzeitig darüber im klaren, daß sie selbst eine Vergangenheit und eine Dichtung besaßen, die auf derselben Höhe mit der kontinentalen standen".

zu halten. Dabei gilt es (bei einer heutigen Beurteilung) in Rechnung zu stellen, daß der Status quo der in der sogenannten Sturlungenzeit im 13. Jahrhundert gesellschaftlich dominierenden isländischen Familien nicht zuletzt auf einer Reihe von Privilegien beruhte, die von der norwegischen Zentralmacht (und in einem allgemeinen Sinne eben aus der norwegischen Kultur heraus) gewährt worden sind. Insofern dürfte man darauf bedacht gewesen sein, isländische Interessen, die den norwegischen Ambitionen entgegenliefen, möglichst in einer Weise zu vertreten, die die Spannungen nicht verschärfte, um die bisherigen Errungenschaften nicht aufs Spiel zu setzen.<sup>1</sup>

Vor diesem Hintergrund ist die Berufung eines gemeinsamen Ursprungs sowohl zweckmäßig, um - für die Abwehr norwegischer Annektionsbestrebungen - die ideelle, quasi-aristokratische isländische Gleichwertigkeit und Gleichberechtigung gegenüber der Aristokratie in Norwegen zu bekräftigen, als auch, um von isländischer Seite ebenfalls, ähnlich wie Norwegen, ökonomische und politische Ansprüche erheben zu können.

Das in den *Isländersagas* gewählte Verfahren, den Bedarf einer Abwehr ebenso wie eines Ausgleichs auszudrücken und wohl auch literarisch immerhin zu antizipieren - andernfalls wären die Sagas vermutlich nicht im bekannten Umfang tradiert worden -, ist durch eine gewisse 'Raffinesse' gekennzeichnet: Die unmittelbare Vergangenheit der Isländer als vormalige Norweger wird insofern sozusagen 'übersprungen', als sie nicht als ein tragendes Thema erscheint und die Erzählungen sie lediglich streifen, wenn sie historische bzw. genealogische Informationen als Hintergründe der Ereignisse erwähnen. So stellen die *Íslendingasögur* beispielsweise die historisch frühere norwegische Intervention, als die man die (de jure vollzogene) Christianisierung der isländischen Gesellschaft bezeichnen kann, die um den Jahrtausendwechsel sicher einen tiefen Einschnitt in die bis dato pagane isländische Kultur bedeutet hat, nicht etwa als kulturelle Erschütterung des isländischen Gemeinwesens heraus, sondern integrieren sie gleichsam, ohne nähere Hervorhebung, als historisches Faktum und stilisieren sie als willentlichen (und insofern freiheitlichen) und kollektiven isländischen Akt,<sup>2</sup> wobei also die tatsächlichen oder anzunehmenden Brüche in den isländischen Traditionen nicht angesprochen werden.<sup>3</sup> Diese Form der 'Bewältigung' scheint in den *Íslendingasögur* - indirekt - in einem ähnlichen Sinne auch auf entsprechende Strategien angesichts der schwierigen Situation im 13. Jahrhundert und in der Folgezeit hinzuweisen. Das damalige isländische Problem der norwegischen

<sup>1</sup> S. o., Kapitel III, 5.

<sup>2</sup> Vgl. G. W. Weber a. a. O., 2001, S. 99-144 (Intelligere historiam. Typological perspectives of Nordic prehistory [in Snorri, Saxo, Widukind and others]), S. 133; hier spricht er von "this theorem of the acceptance of Christianity of one's own accord - the Icelandic term would be *sjálfráða* -, which grants political freedom from Christian overlords ruling in a neighbouring country, became important in later Icelandic historiography as an argument for Iceland's independence from Norway", und weiter heißt es, S. 134: "Freedom results from Christianity accepted by a nation of her own free will", sowie S. 136 ff. Vgl. ders. a. a. O., 2001, S. 15-41 ("Irreligiosität und Heldenzeitalter. Zum Mythencharakter der altisländischen Literatur"), S. 36.

<sup>3</sup> Vgl. ferner Gro Steinsland: Altnordisches Heidentum. In: Wikinger, Waräger, Normannen. Die Skandinavien und Europa 800-1200. XXII. Kunstausstellung des Europarates, Berlin/ Paris/ Kopenhagen 1992, S. 144-151, S. 150.

Zentralisierungstendenzen wird aber in den Sagas *nicht explizit* thematisiert, sondern lediglich mittelbar evoziert.

Deutlich hingegen binden die *Íslendingasögur* die isländische (hochmittelalterliche) Zeitgeschichte an die norröne, insbesondere an die norwegische Vergangenheit an, indem sie regelmäßig einfühend sozial 'potente' und 'kompetente' männliche und weibliche Ahnen nennen.<sup>1</sup> Diese historische Anbindung (oder 'Rückbindung') wird nach meiner Erkenntnis besonders anschaulich durch die Evokation 'latenter Matrilinearität'. Dies illustriert das bekannte Beispiel der Auðr (oder Unnr) in djúpúðga Ketilsdóttir,<sup>2</sup> auf das nun unter diesen Gesichtspunkten noch einmal einzugehen ist.

#### -> Auðr in djúpúðga als Konnex zwischen nordisch-norwegischer Vergangenheit und isländischem Hochmittelalter

Diese Akteurin und ihre norwegischen Ahnen verdeutlichen, potentiell und dabei plausibel, eine Bindung an das Kleinkönigtum vor König Haraldr inn hárfagri - und womöglich (so die durch die Berichte, vermutlich kalkuliert, geweckte Assoziation) an noch frühere Zeiten, mithin an entsprechende oligarchische Gesellschaftsformen.<sup>3</sup> Die in der Wikingerzeit durch Auðr bzw. mit ihrer Hilfe in Island hervorgebrachte neue, *isländische* genealogische Linie trägt der Idee nach, die sich in den *Íslendingasögur* konsequent abzeichnet,<sup>4</sup> die Qualitäten der norwegischen Vorfahren in sich und bringt, bewußt oder unbewußt, auch deren Traditionen mit. Die Frau ermöglicht als Vertreterin ihrer mächtigen und einflußreichen Abstammungsgruppe - die sich für Auðrs Nachfahren als mütterliche bzw. weibliche Linie darstellt - in mehrfacher Hinsicht den 'Brückenschlag' zwischen allgemeineren nordischen und den besonderen isländischen Gegebenheiten:

Zunächst ist festzustellen, daß die 'starke' weibliche Linie - im Sinne einer traditionsreichen und angesehenen Abstammungslinie der Frau mit sozial kompetenten Mitgliedern - in den *Isländersagas* als wichtig gilt, weil durch sie die historische 'Anbindung' an das nordische Kleinkönigtum - oder auch an gentile Abstammungsgemeinschaften - nachvollzogen und darüber hinaus eine isländische Anknüpfung an die hochmittelalterliche norwegische Aristokratie hergestellt werden kann. Diese sowohl in die Vergangenheit als auch in die Zukunft gerichtete Perspektive - die letztlich über die Evokation der gemeinsamen nordischen Geschichte die Idee einer politisch gleichgewichtigen Verbindung zwischen der damaligen aktuellen (hochmittelalterlichen) isländischen und norwegischen Gegenwart assoziieren läßt und auf dieser Basis ein isländisches, quasi-aristokratisches und dabei auf bäuerlichen

<sup>1</sup> Vgl. P. Meulengracht Sørensen a. a. O., 1989, S. 159: "Icelandic society is explained as an offshoot of the Norwegian in that the settler's agnatic lineage goes back to Norwegian families".

<sup>2</sup> S. o., Kapitel V, 3.

<sup>3</sup> Vgl. E. Haberkern, J. F. Wallach a. a. O., 1980, S. 337 (Kleinkönig); vgl. diess. a. a. O., 1987, S. 651 (Volkskönig).

<sup>4</sup> S. o., Kapitel V, 3.

Wurzeln aufbauendes Selbstbewußtsein etablieren hilft<sup>1</sup> - wird nicht zuletzt eben dadurch ermöglicht, daß man an spezielle Potentiale der Frau in der Gesellschaft anknüpft. Denn sie - und nur sie - vermag nicht allein soziales, sondern auch genealogisches Bindeglied zwischen Lineages zu sein. Diese der Frau teils (meist von männlicher Seite) zugewiesenen und stets für sie als charakteristisch betrachteten Funktionen erlauben, sie (zumindest gedanklich) in die Position als Garantin der Kontinuität der betreffenden Gruppen sowie der gesamten Gesellschaft zu erheben. In den *Isländersagas* ist dabei stereotyp die soziale Rolle der aus einer einflußreichen Sippe stammenden Frau als reproduktive und sozialisierende Instanz bezeugt, d. h. als genealogische Stammutter sowie gesellschaftliche Gründungsmutter,<sup>2</sup> die zugleich als Ratgeberin (der Männer) die traditionelle Norm und Ethik weitergibt und einfordert.

Am Beispiel der Auðr in djúpúðga läßt sich diese fakultative Relevanz der mütterlichen Verwandtschaftslineie als ein 'notwendiges Intermezzo' (laut den *Íslendingasögur*) detailliert nachvollziehen: In - und gemäß - den Sagas können die Nachkommen ihre mütterliche genealogische Linie in die - vor-isländische - Geschichte zurückverfolgen, und zwar bis zum Kleinkönigtum der norrönen und insbesondere norwegischen Vergangenheit. Eine Mutter, die in den *Íslendingasögur* mit der Besiedlung Islands als Stammutter einer neuen *isländischen* Genealogie und, darauf aufbauend, als Gründungsmutter mächtiger *isländischer* Geschlechter in Erscheinung tritt, gewährleistet - (primär, aber nicht ausschließlich) als Repräsentantin ihrer Verwandtengruppe - durch ihre physiologischen und soziopolitischen Potentiale, d. h. ihre Fähigkeiten als *Mutter/Genetrix* und *Mentorin/Rächerin*, daß sich die neue Gesellschaft in Island entwickelt, wie dies im literarischen "Sagauniversum" dargestellt wird. Die Kapazitäten und Kompetenzen dieser Gemeinschaft, die in den *Isländersagas* beschrieben - und mit bestimmter Aussage-Absicht stilisiert - werden, eröffnen auch den Adressaten der *Isländersagas* in der hochmittelalterlichen Auseinandersetzung mit Norwegen besondere Möglichkeiten. Diese Rezipienten, die sich in der Projektion sicherlich potentiell als historisch spätere Nachkommen der Auðr verstehen, können sich gemäß der 'geschichtsmythischen' Konzeption der Sagas zumindest ideell gegenüber der norwegischen "Exosphäre" entweder abgrenzen - oder aber sich an Norwegen anlehnen.

Diese Rückbindung an die Geschichte, Geschichten und Fähigkeiten der nordischen und norwegischen Ahnen evoziert in den *Isländersagas* außerdem die angedeutete Idee der Gleichberechtigung Islands gegenüber Norwegen: Man kann sich mit der norwegischen Kultur über die gleichen Ursprünge als verbunden betrachten, und auch wenn die Entwicklungen unterschiedlich verlaufen sind, existiert nach der Vorstellung in den Sagas offenbar eine substantielle, also im Kern bestehende Gleichheit und davon abgeleitet auch gedankliche Gleichberechtigung beider Gesellschaften. Setzt man diese

<sup>1</sup> Vgl. G. W. Weber a. a. O., 1981, S. 142; hier wird darauf hingewiesen, daß über die (in den hochmittelalterlichen *Isländersagas*) zu Form gewordene Bewußtseinsstruktur die darin (u. a.) enthaltene ältere Vorstellungswelt der Isländer zu erreichen und damit der eigentliche 'Sinn' des spezifischen Saga-Textes auszuschöpfen sei.

<sup>2</sup> S. o., Kapitel V, 2c.

isländische Denkweise, die sich in den Sagas auszudrücken scheint, voraus, dann dürfte dies dazu geführt haben, daß es unmittelbar als plausibel und auch legitim erschien, sich auf solche gemeinsame Wurzeln zu berufen und sie in das isländische Selbstverständnis hineinzunehmen, aber auch, von unerwünschten norwegischen Fremdeinflüssen konsequent abzurücken.

In den *Íslendingasögur* wird folglich die isländische Stetigkeit - unter Berücksichtigung von Gemeinsamkeiten gerade auch mit Norwegen - betont und zugleich der isländische Neubeginn unter Beachtung von Trennendem zwischen Island und Norwegen dargestellt. Im einzelnen garantiert die Frau im Erzählkontext, etwa Auðr in djúpúðga, die isländische kulturelle Kontinuität (nach der Abwanderung der [künftigen] Isländer aus Norwegen). Als 'surrogate male' und somit (matrilineare) 'Variable' für die patrilineare Ordnung gewährleistet sie die Kontinuität ihrer Abstammungsgruppe. Die Ahnin ist - jedenfalls gemäß den Sagas - in der späteren Sicht ihrer direkten und auch indirekten Nachkommen in der isländischen großbäuerlichen Abstammungsgemeinschaft als Vertreterin einer Matrilinee präsent. Sie hält buchstäblich 'die Stellung', bis künftig adäquate, rechtlich vorgesehene männliche Repräsentanten wieder eintreten und die im Kern - und dabei, wie sich in den *Isländersagas* zeigt, keineswegs dogmatisch verfolgte - patrilineare Ordnung wiederaufnehmen und entsprechend - nach dem 'matrilinearen Intermezzo' in den Sagas regelmäßig gewissermaßen 'ungebrochen' - fortführen. Nach dieser Rationalität befestigt sich im historischen Verlauf, den die *Isländersagas* - plausibel und realistisch, aber ebenso auch stilisiert und idealisiert - thematisieren, anscheinend unwillkürlich die Patrilinearität als soziale Struktur und Strategie der isländischen Gesellschaft. Somit wird im bzw. gemäß dem literarischen Kontext in der Wikingerzeit die isländische Kultur und die agnatische Sozialordnung etabliert und im weiteren im Saga-Sozialsystem kontinuierlich durch die (für segmentäre Gesellschaften charakteristische, für deren Bestehen erforderliche) Institution des temporären Genderrollentransfers der Frau garantiert. Die Erzählungen bieten ihren hochmittelalterlichen Rezipienten auch in der Darstellung des historischen Verlaufs wieder eine Identifikation mit der Frau an - und erneut nicht etwa (primär) eine Betonung männlicher Potenzen. Gerade die Frau vermag laut den *Íslendingasögur*, wie die Analyse ergeben hat, einen Abbruch der Kontinuität isländischer Traditionen und Strukturen zu verhindern, was nicht zuletzt durch das restituierte sowie projizierte Bild der - in ihren letztlich stabilisierenden Konsequenzen als positiv dargestellten - Erfahrungen der Vergangenheit gesichert erscheint.

Im Island des 13. und noch des 14. Jahrhunderts bestand offenkundig, wie die *Isländersagas* erkennen lassen, ein Bedarf an möglichst umfassender politischer Stabilisierung und kultureller Identitätsstiftung, die in ihrer literarischen Antizipation sicherlich in erster Linie die Gruppe der isländischen Großbauern betraf - aber dennoch wohl ebenfalls, wenn auch mit anderen Akzenten, weitere Gruppen der Gesellschaft, die gemeinhin geneigt waren, sich mit der führenden Schicht zu identifizieren.<sup>1</sup> Die historische Retrospektive, wie sie sich für die *Íslendingasögur* als kennzeichnend erwiesen hat, erlaubt es den isländischen Geschlechtern wahrscheinlich, Selbstbestätigung und

<sup>1</sup> S. o., bes. Einleitung sowie Kapitel II, 4b und 7c.

Selbstbewußtsein zu beziehen, und zwar durch die Vergegenwärtigung der - stilisierten mythischen und vor allem - historischen nordischen, norwegischen und isländischen Traditionen. Am Beispiel der Auðr in djúpúðga verläuft dieser Prozeß über die Evokation des mythischen Dänenkönigs Ragnarr loðbrók (des Ahn von Auðrs Ehemann Óláfr hvíti)<sup>1</sup> und des mächtigen norwegischen *Hersir* Björn Buna (des Vatersvaters der Auðr),<sup>2</sup> des einflußreichen norwegischen *Hersir* Ketill flatnefr (des Vaters der Auðr)<sup>3</sup> und des maßgeblichen isländischen Goden Snorri (des Nachfahren der Auðr in der 5. Generation).<sup>4</sup>

Auðr selbst, ihre materielle Ausstattung und ihre sozialen Fähigkeiten werden dabei so beschrieben:

*"Hon hafði brott með sér allt frændlið sitt, þat er á lífi var, ok þykkjask menn varla doemi til finna, at einn kvenmaðr hafi komizk í brott ór þvílíkum ófriði með jafnmiklu fé ok föruneysi; má af því marka, at hon var mikit afbragð annarra kvenna".*<sup>5</sup>

Mit dieser Charakteristik ist zudem eine hochmittelalterliche Zukunftsperspektive verknüpft, die auf eine (modern gesprochen) 'nationale' - bzw. eben 'internationale' - Gleichgewichtung zwischen Island und Norwegen zielt und diese auch - indirekt - in den Blick bringt. Das ist der Fall, wenn etwa die Norwegerin Þórdís Súrsdóttir zur Mutter Snorris und somit unmittelbar zur *isländischen* Stammutter und auch Gründungsmutter wird,<sup>6</sup> oder wenn eine

<sup>1</sup> Vgl. *Brennu-Njáls saga* a. a. O., Kap. 1, S. 6.

<sup>2</sup> Vgl. *Landnámabók* 1.1, a. a. O., S. 46 bzw. S. 49; vgl. *Eyrbyggja saga* a. a. O., Kap. 1, S. 3 f., zur Genealogie um Björn buna Grímsson, "*heraðskonung*" in Norwegen, und dessen Sohn Ketill.

<sup>3</sup> Vgl. *Laxdæla saga* a. a. O., Kap. 1, S. 3, zu Ketill: "*hann var hersir ríkr í Nóregi ok kynstórr*".

<sup>4</sup> Vgl. z. B. *Laxdæla saga* a. a. O., Anhang: *Ættaskrár* I, II a und II b.

<sup>5</sup> *Laxdæla saga* a. a. O., Kap. 4, S. 7 (die Hervorhebung stammt von mir); vgl. *Die Geschichte von den Leuten aus dem Lachswassertal* a. a. O., Kap. 4, S. 30 f.: "Ihr folgte ihre ganze Verwandtschaft, soweit sie noch am Leben war, und die Leute wissen kaum ein anderes Beispiel dafür zu finden, daß eine Frau aus solcher Kriegswirnis mit gleichgroßem Reichtum und Gefolge entronnen sei. Daran kann man schon sehen, daß sie hoch über andere Frauen hervorragte". Vgl. W. Baetke a. a. O., 1987, S. 350: "*kvenmaðr* m." - er übersetzt ebenfalls schlicht "Frau". Meines Erachtens scheinen aber die Konnotationen des Terminus "*kvenmaðr*" in einem Kontext wie diesem über die einfache Bedeutung "Frau" hinauszudeuten. Einerseits existieren freilich noch im heutigen Isländischen die Begriffe "*kvenmaður*" (m.) für die "Frau" und "*(karl)maður*" (m.) für den Mann. Somit ist die Übertragung von "*kvenmaðr*", die von einem weiblichen Menschen, quasi einem "Frauenmensch", mithin eben ganz allgemein von einer Frau spricht, ohne jede Frage korrekt. Andererseits bezeugt aber genau genommen schon das besondere, zudem maskuline Wort an sich unübersehbar eine Verbindung von "*kven-*" und "*maðr*", so daß es wenigstens sinngemäß "weiblicher Mensch" - oder aber "weiblicher Mann" - bedeutet. Damit scheint zumindest in diesem Kontext doch nahezu liegen, daß die Implikationen eventuell über "Frau" im engeren Sinne hinausgehen. Im Versuch, diese in einer Übersetzung zu erfassen, könnte man an das relativ gebräuchliche Wort "Mannweib" denken, wenn es nicht eindeutig abwertend wäre, weshalb es für diesen speziellen Passus wohl zu verwerfen ist (dazu übrigens Langenscheidts Universal-Wörterbuch Isländisch, hg. v. I. G. Brynjólfsson, 14. Aufl., Berlin/ München 1990, S. 100: "*kvenmaður*" wird als "Frauenzimmer" übertragen). Statt dessen sollte eine umschreibende Redewendung in Betracht gezogen werden, etwa "eine Frau, die ihren Mann steht" (oder, um an die in dieser Studie verwendete Formulierung zu erinnern: 'eine Frau als [sozialer] Mann', d. h. hier ein 'weiblicher [sozialer] Mann'). Ich möchte dabei auch hinweisen auf eine interessante Gemeinsamkeit, die möglicherweise zwischen "*hvatamaðr*" und "*kvenmaðr*" besteht. Ersterer Terminus, der für die Frau (Þorgerðr) steht, die engagiert per *hvöt* die Rache fordert, ist eingehend erläutert worden in Kapitel V, 3.

<sup>6</sup> S. o., bes. Kapitel V, 2c.

Akteurin wie die von dem mächtigen Snorri goði abstammende Isländerin Auð Snorradóttir schließlich zur Stammutter und Gründungsmutter einer bis ins Hochmittelalter und darüber hinaus bestehenden, namhaften norwegischen Adelsfamilie wird.<sup>1</sup>

Diese Zusammenhänge legen schließlich auch hier wieder nahe, daß das Phänomen der *Matrilinearität* (das je nach Einzelsaga mehr oder weniger vage bleibt, insofern 'latent' auftritt und sich dabei erst in der Sicht der Nachkommen ergibt) in der isländischen historischen Retrospektive in den *Isländersagas* als konstituierendes und mithin notwendiges Intermezzo bei der Etablierung der isländischen Gesellschaft, wie sie die *Íslendingasögur* schildern, eine entscheidende Rolle spielt.

Die Sagas entwerfen dabei offenkundig die Idee der Balance zwischen den gesellschaftlichen Konstellationen, Prozessen und auch Prämissen der isländischen Vergangenheit und Gegenwart - und zwischen isländischen und norwegischen Traditionen. Soziokulturelle Phänomene, die eigentlich unterschiedlichen historischen Zeitabschnitten zuzuordnen sind, werden in den *Isländersagas* stilisiert und so einander historisch und kulturell angeglichen, so daß sie in einer Art von geeintem Gleichgewicht erscheinen. Sie rufen damit, wie ich argumentiert habe, die Assoziation der historischen, gesellschaftlichen und kulturellen Kontinuität alles Isländischen hervor.

Im Rückgriff auf das 'eigene' isländische bäuerliche *Heroic Age* und im Vorgriff auf künftige norwegische Geschlechter, die laut der Akzentuierung der *Íslendingasögur* von isländischer Seite noch hervorgebracht werden, befestigen sich im 'sozialen Mythos' der *Isländersagas* das (bäuerliche) quasi-aristokratische isländische Selbstbewußtsein, aus dem heraus man sich mit der norwegischen Krone als ebenbürtig betrachtet und den Anspruch auf eine Gleichgewichtung und Gleichberechtigung im Vergleich mit der Aristokratie in Norwegen erhebt. Auf dieser Grundlage ergibt sich aus den Darstellungen und Stilisierungen der *Isländersagas* also scheinbar unwillkürlich das Recht darauf, die gesellschaftliche Freiheit, Selbstbestimmung und Unabhängigkeit Islands zu beanspruchen.

Dieser Entwurf eines Geschichtsbildes in den *Íslendingasögur*, der Ausschnitte der norwegischen Historie als Fundament der isländischen Identität integriert,<sup>2</sup> ermöglicht den Isländern dabei vermutlich, psychologisch gesprochen, unmittelbar eine - als Impuls von der isländischen Psyche ausgehende, für das isländische Selbstverständnis wichtige - 'Abwehr' des norwegischen Zentralismus. Zusammen mit der Idee isländischer historischer sowie sozialer Balance und kultureller Kontinuität, deren erzählerische Hereinnahme in den hochmittelalterlichen *Isländersagas* sicher einem isländischen Anliegen entsprach, das sich durch die gesellschaftlichen, überwiegend von außen angestoßenen Veränderungen entwickelte, ist, wie man folgern muß, zugleich auch die 'Abwehr' dieser Erfahrung bzw. die 'Verdrängung' der daraus resultierenden isländischen 'Identitätskrise' unbedingt nötig, um die Stabilität

<sup>1</sup> S. o., Kapitel II, 7c.

<sup>2</sup> Vgl. hierzu den Gedankengang bei G. W. Weber a. a. O., 1981, S. 144.



zumindest gedanklich wiederherzustellen und zu bewahren. So zielen die *Íslendingasögur* bzw. ihre Verfasser/Erzähler indirekt wohl darauf ab, die im Hochmittelalter faktisch drohenden - oder bereits veranlaßten - einschneidenden politischen (und mittelfristig auch kulturellen) Reformen im literarischen Entwurf der Idee nach 'abzuwenden', indem sie von einem 'isländischen Heldenzeitalter' anscheinend authentisch berichten, das in den *Isländersagas* jedoch literarisch konzipiert und historisch stilisiert wird.

Die idealtypische und dabei kohärent dargestellte soziale Struktur und Rationalität des Saga-Sozialsystem kommuniziert offenbar mit der Idee, so das Ergebnis, daß das isländische Gemeinwesen seit der Landnahmezeit und im wesentlichen noch bis in die hochmittelalterliche Erzählzeit auf einer von allen geteilten Ethik basiert, deren Grundlagen demnach seit der isländischen Wikingerzeit unverändert das Gleichgewicht in der und die Freiheit der Gesellschaft bilden sollen. Dieser Gesellschaftsentwurf (oder auch 'soziale Mythos') historischer Kontinuität und Freiheit in den *Isländersagas* wird dem "norwegischen Imperialismus"<sup>1</sup> entgegengesetzt. Diese Konzeption, die sich in den Sagas mittelbar ausdrückt, dürfte also für das zeitgenössische isländische Bewußtsein (aber auch über das Unterbewußtsein) nicht allein eine 'differenzierende' Abgrenzung, sondern außerdem eine 'ausgleichende' Rationalisierung ermöglicht haben. Denn indem man sich zum einen mit einem eigenen *Heroic Age*, einer eigenen kulturellen Kontinuität und Freiheit befaßte, und sich somit, durch ein daraus bezogenes Selbstbewußtsein, zum anderen - jedenfalls der Vorstellung nach - gegenüber dem norwegischen Mutterland emanzipieren konnte, wurde wahrscheinlich der aktuelle (politische und psychische) Konflikt, entstanden durch die Auseinandersetzung mit Norwegen und dessen Interventionen, entschärft. In dieser Situation kann durchaus, einem denkbaren hochmittelalterlichen isländischen Bedürfnis und (Wunsch-) Denken entsprechend, der Eindruck entstehen, als existierte eine Art Gleichrangigkeit und Gleichberechtigung zwischen den isländischen Großbauern und den norwegischen Aristokraten. Das durch eine solche Sicht potentiell gestärkte isländische Selbstbewußtsein ermöglichte es wahrscheinlich, norwegische Elemente in die isländische Mentalität, Geschichte und Kultur hereinzunehmen. Setzt man dies voraus, dann dürfte eine solche Aneignung den Anschein erwecken, als könnte ebenfalls Island - neben und gemeinsam mit dem damals einflußreicheren Norwegen - die politische und kulturelle Lage (hier vor allem Islands) gleichsam kontrollieren. Dies scheint auch ein politischer Faktor zu bestärken: Denn mit der konstitutionellen Neuordnung der isländischen Gesellschaft durch die norwegische Annektion Islands wird der norwegische König, jedenfalls auf dem Papier, nicht ohne Einschränkung der Feudalherr Islands, so daß die Isländer - letztlich aber nur vermeintlich - ihre Traditionen (bzw. nunmehr Privilegien) in gewisser Weise erhalten. Denn es stellt sich die Frage, inwieweit oder ob sich diese - in isländischer Sicht eventuell positiven Klauseln - praktisch überhaupt auswirken konnten.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Diesen Terminus verwendet J. Harris a. a. O., 1986, S. 192; s. o. Einleitung.

<sup>2</sup> Vgl. DicMA, Bd. 6, New York u. a. 1985, S. 392-397 (*Iceland*, B. E. Gelsinger), hier S. 395: "Finally, in 1262, chieftains from the North and South Quarters of the island agreed to union with Norway. In 1263 and 1264 the others consented. (...) The Icelanders were bound to be disillusioned if they thought the terms of union ensured that they would retain a large measure of self-rule".

## VII. FAZIT: Das Weibliche und das Männliche als Garanten von Kontinuität und Autonomie in den *Isländersagas*

Die Frau erscheint als Garantin der Existenz des Gemeinwesens und Normensystems. Sie ist im allgemeinen als *Genetrix* präsent, die (potentiell) reproduziert und sozialisiert, und in der Krise als *Rächerin*, die an die verbindlichen Regularien erinnert, sie einfordert und ihre praktische Umsetzung bewirkt. Diese weiblichen Rollen sind stereotyp ein komplexer Bestandteil des charakteristischen Modells der *Isländersagas*, das Gleichgewicht und Störung, Rache und Ausgleich beinhaltet. Bei einer Fehde engagiert sich die Frau als Gewährsperson dafür, daß die gesellschaftlichen 'Spielregeln' erfüllt, das Ansehen ihrer Angehörigen und die Sicherheit für die Gemeinschaft wiederhergestellt werden. In der Krise agiert sie also vor allem dann als 'kollektives Individuum' im Interesse der Gesellschaft und im Sinne ihrer sozialen Verantwortung, wenn sie die männliche 'Verdrängung' der Rachepflicht konstatieren muß.

Insgesamt 'oszilliert' die der Frau im "Sagauniversum" zufallende soziale Rolle zwischen der Funktion sowohl als Subjekt wie auch als Objekt. Meiner Analyse zufolge wird das Sozialsystem der *Isländersagas*, in dem die Frau als *Genetrix und Rächerin* agiert, weitgehend als eine agnatische, patrilineare Gesellschaft präsentiert, die aber in Krisen durch 'matrilineare Intermezzi' stabilisiert wird.<sup>1</sup> Die Frau tritt also in Krisen je nach Erzählzusammenhang als Subjekt auf oder ist als Objekt vorhanden, wobei diese beiden Funktionen, wie sich gezeigt hat, zusammengehören und in den *Íslendingasögur* ein einheitliches soziales Raster bilden. So stellt hier vor allem die (künftige) Braut bei Eheverhandlungen das Objekt männlichen sozialen Handelns dar. In einigen Fällen wird dabei auch die weibliche Mitbestimmung von männlicher Seite gefordert und die Frau so, allerdings meist mit vergleichsweise begrenzten Befugnissen, als Rechtssubjekt legitimiert. Größeren Handlungsspielraum bei wichtigen Entscheidungen hat hingegen regelmäßig die - eventuell verwitwete - Mutter. Zudem fungiert die Frau in den Sagas vielfach dann, wenn Männer Beschlüsse fassen müssen, auch als deren - eventuell herausfordernde und so indirekt stärkende - Beraterin. Diese Funktionen haben sich als nur scheinbar widersprüchlich erwiesen.

Das Weibliche, dem droht, in der Imagination der (hochmittelalterlichen und historisch späteren) Rezipienten der *Isländersagas*, aber auch in der jeweiligen sozialen Realität, auf die spezielle Funktion als Produzentin von Nachkommen festgelegt und insofern eingeschränkt zu werden, erfüllt in der passiven Rolle (die in sozialer, nicht aber in physischer Hinsicht passiv ist) im hochmittelalterlichen literarischen, als vorstaatlich dargestellten Saga-Sozialsystem eine existentielle Erfordernis. Das gilt aber auch, in anderem Rahmen, im männlich dominierten (patriarchalen) Gemeinwesen der Saga-'Erzählzeit'. (Das soll freilich nicht bedeuten, daß die Rolle der Frau als *Mutter/Genetrix* in anderen Gesellschaften nicht als konstitutiv bewertet wird.

<sup>1</sup> S. o., Kapitel III, 3 und 4 (zur Frau als 'surrogate male'), und vgl. Kapitel V, 2c-2d sowie Kapitel VI, 2 (zur 'latenten Matrilinearität' in den *Isländersagas*).

Und es soll auch nicht heißen, daß der Mann bei der Reproduktion keine Rolle spielt.) Auf der anderen Seite ist die reproduktive Kompetenz der Frau als *Genetrix* deren künftiger sozialer Stellung als Subjekt im segmentären Sozialkontext der Sagas direkt zuträglich, weil sie als gesellschaftlich etablierte Ehefrau und Mutter und als Zuständige für die Sozialisation (vor allem, aber nicht ausschließlich, ihrer eigenen, noch jungen Kinder) zunehmenden Einfluß auf ihre 'männliche' Umwelt nehmen kann, von der sie umgekehrt normalerweise repräsentiert wird. Ihr Handlungsspielraum ist in den *Íslendingasögur* größer, wenn ihre nächsten männlichen, erwachsenen Verwandten nicht mehr am Leben sind. Dann vermag die Frau vor allem als ältere Witwe und/oder Seniorin, die das Klimakterium erreicht hat, mithin nicht mehr gebären kann, noch größere Freiräume als aktives soziales Subjekt zu erringen, wobei sie als ratgebende bzw. beeinflussende Mentorin - meistens der Männer - auftritt. Das gilt vor allem dann, wenn sie sich in ihrem Leben gemäß der traditionellen Norm und Ethik des agnatischen, im Prinzip patrilinearen Saga-Sozialsystems (mit den erkannten, gesellschaftlich wichtigen 'matrilinearen Intermezzi') bewährt hat und sich nach wie vor entsprechend verhält.

War es noch relativ einfach, solche Sachverhalte zu ermitteln, so stellten sich zum Abschluß schwer zu beantwortende Fragen zu den historischen Konditionen und Intentionen solcher Darstellungen. An dieser Stelle ist auch die Konzeption dieses Fazits anzusprechen: Ich verzichte darauf, die Ergebnisse der Kapitel meiner Untersuchung hier erneut zusammenzufassen, da in den ausführlichen 'Vorbemerkungen' zu I bis V und in der 'Zwischensumme' in VI die komplexen Zusammenhänge, die dort jeweils Thema sind, skizziert und in den Kontext der Arbeit eingeordnet werden. Dabei nehme ich außerdem Folgerungen vorweg, die als ein Ausblick auf das Kommende gedacht sind<sup>1</sup> - und nun am Ende einen Rückbezug auf die Inhalte und Resultate erlauben sollen. Besonderes Gewicht messe ich den jetzt abschließend aufzugreifenden Themenbereichen bei.

So muß geklärt werden, warum die spezielle Frauentypik der *Íslendingasögur* gerade im hochmittelalterlichen Island gestaltet wurde und gerade hier ein solches Frauenbild interessierte, das anderswo nicht bezeugt ist. Dazu ist das wichtige Resultat zusammenzufassen:

Die Idee eines gesellschaftlichen Gleichgewichts und gleichgerichteter Interessen von Frau und Mann, wie sie sich im Saga-Sozialsystem aus der historischen Retrospektive isländischer Verfasser/Erzähler artikulieren, wird sich aufgrund bestimmter praktischer Voraussetzungen sowie geographischer und mentalitätsgeschichtlicher Sonderbedingungen auf Island entwickelt haben.

Zunächst ist an die eher problematischen Lebensgrundlagen und die vergleichsweise geringe Zahl der Einwohner zu denken. Infolgedessen liegt der Gedanke an eine Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern nahe. Diese Vorstellung - die sich im Hochmittelalter ausdrückt, aber auf die Wikingerzeit bezogen wird - erscheint zumal durch eine Rechtsnorm und Ethik gestützt, nach

<sup>1</sup> S. o., Einleitung; dort gehe ich auf diese methodische Prämisse ein.

der allein der Mann befugt ist, eine Rache (konkret) auszuüben, wobei zugleich von der Frau erwartet wird, daß sie - insbesondere überfällige - Rachedaten (verbal) einfordert.

Durch die Insellage Islands an der nördlichen Peripherie Europas und dadurch, daß die Insel zur Zeit der Besiedlung durch (überwiegend) Skandinavier ursprünglich weitgehend unbewohnt war, ist außerdem eine relative kulturelle Geschlossenheit gewährleistet. Sie führt dazu, daß eine "bodenständige Bauernkultur"<sup>1</sup> seit ihrer Etablierung auf Island relativ unverändert weiterlebt, die auch nicht gefährdet ist, unter dem Druck einer mächtigen, gänzlich fremden Kultur etwa zu einer vollständigen kulturellen Unterwerfung gezwungen zu werden. Statt dessen geben Einflüsse von Außen (aus dem europäischen Süden und Westen, aber auch Norden) "zwar immer wieder Anstöße und Anregungen zur Weiterentwicklung, sie führten aber nie zur Gefahr einer Kulturüberfremdung".<sup>2</sup>

Auch das Christentum dringt in Island vergleichsweise spät und langsam ein, während gleichzeitig die paganen, älteren Traditionen virulent bleiben. Aus diesen beziehen die Isländer im Hochmittelalter ein isländisches Selbstbewußtsein als "Sonderbewußtsein",<sup>3</sup> durch das auch eine kulturelle Abgrenzung des Isländischen gegenüber dem Mutterland Norwegen erleichtert wird, aber auch eine Akzeptanz norwegischer Prämissen.

Wenn man die 'eigene' isländische Geschichte erinnern und auch das besondere isländische Selbstverständnis vertiefen will, liegt folglich der Bezug auf wenig geschichtete, nicht-staatliche, nicht-christliche Konstellationen nahe, und hinsichtlich der Geschlechter der Bezug auf gesellschaftlich gleichgewichtete, wenn auch in unterschiedlicher Art und Weise erfüllte soziale Funktionen. Die spezielle Rolle der engagierten *Mutter* in den *Isländersagas* erscheint dabei als 'archaisches' Relikt. In vielen vorstaatlichen Gesellschaften setzt sich die *Mutter* als *Ratgeberin* und/oder *Rächerin* erfolgreich für die soziale Kontinuität ein. Bei der Bewältigung von Störungen wird unwillkürlich die Identifikation mit der Mutter gesucht - wobei es sich um einen weitgehend unbewußten Impuls handelt. Dieses Prinzip bestimmt als 'subconscious substratum' offensichtlich auch das Saga-Sozialsystem, das patrilinear strukturiert ist, aber bei Konflikten 'matrilineare Intermezzi' kennt. Die Berufung auf die Mutter, wie sie sich in den *Íslendingasögur* ausdrückt, gewährleistet dabei psychologisch einen gewissen 'Schutz' (z. B. bei einem erforderlichen Aufbruch in die Fehde, oder aber, auf einer anderen Ebene, in der isländischen Auseinandersetzung mit Norwegen) und stiftet auch 'Sinn' für die Herausforderungen des Daseins durch die Möglichkeit der Identifikation mit ihr.

In welcher Weise und mit welchem Ergebnis lassen sich nun anschließend noch die Absicht und Wirkung in der hochmittelalterlichen Gesellschaft insgesamt vertiefen, die mit dem sowohl realistischen als auch stilisierten "Sagauniversum" und der charakteristischen Weiblichkeitstypik einhergehen?

<sup>1</sup> K. von See a. a. O., 2002, S. 13.

<sup>2</sup> Ebd., S. 13 f.

<sup>3</sup> Ders. a. a. O., 1988, S. 148 f.

Wie, aber vor allem warum, wird die 'archaische' Rationalität des sozialen Musters, das weibliches Verhalten in den Sagas einbindet, im isländischen Hochmittelalter durch einen vorgeblich unmittelbar authentischen Erzählmodus in den Texten umgesetzt? Und läßt sich auch der Widerspruch endgültig auflösen, der darin zu liegen scheint, daß die sicher überwiegend patriarchale isländische Gesellschaft im 13. und 14. Jahrhundert in den *Isländersagas* einen Frauentyp entwickelt, dessen konsequentes Intervenieren die im literarischen Saga-Sozialsystem faktisch dominierenden Männer nicht nur akzeptieren, sondern sogar intendieren? Wie läßt sich also erklären, daß man in der patriarchalen Realität des hochmittelalterlichen Islands den weiblichen Akteuren der *Isländersagas* solchen Einfluß überhaupt einräumt? Müssen dadurch nicht männliche Dominanzansprüche (wie sie für patriarchale Strukturen typisch sind) konterkariert werden? Eine Antwort darauf dürfte zugleich, mindestens ansatzweise, darüber aufklären, warum die literarische Überlieferung 'südlich' von Island, d. h. im übrigen skandinavischen Norden, aber vor allem noch weiter im Süden und im europäischen Westen, etwa im deutschen Bereich, ein so anderes, genauer gesagt ein graduell unterschiedenes Bild bietet.<sup>1</sup> Festzuhalten ist: Anders als in der Regel in patriarchalen Ordnungen bezeugt, bleibt in den hochmittelalterlichen *Isländersagas* tatsächlich die Begründung eines männlichen Primates aus. Das erweckt zuerst den Anschein, als werde die Rationalität dieses Patriarchats außer Kraft gesetzt - zumal parallel dazu, daß in den Sagas eine männliche Überlegenheit keineswegs programmatisch bezeugt ist, die Frau hier umgekehrt gerade im positiven Sinne als Garantin der isländischen Existenz präsentiert wird.

Statt eines Ungleichgewichts der Geschlechter demonstrieren die *Íslendingasögur* die gesellschaftlichen Aufgaben von Frau und Mann in ungleicher, aber dabei nicht beliebiger Verteilung. So darf etwa die Frau als *Rächerin* (aus rechtlichen Gründen) nicht aktiv Totschläge verüben; der Mann, der die tödliche Wiedergutmachung übernimmt und somit selbstverständlich als *Rächer* auftritt, vermag bekanntlich (aus physiologischen Gründen) nicht zu gebären - obwohl er natürlich ebenfalls für den Fortbestand des Geschlechts notwendig ist (und insofern als *Genitor* bezeichnet werden kann<sup>2</sup>). Weibliche und männliche Aktivitäten und Interessen haben sich dabei als deutlich gleich gewichtet und gleichgerichtet erwiesen. In den *Íslendingasögur* fungiert die Frau, wie im einzelnen klargeworden ist, als *Mutter/Genetrix* und *Rachereizerin/Rächerin* vornehmlich als Garantin der Kontinuität und der Mann als (*Erzeuger* und) *Rächer* vorwiegend als Garant der *Autonomie* der isländischen Gesellschaft. Als solcher kommt der in den Sagas in seiner Funktion als Akteur im Gerichtswesen und in kriegerischen Unternehmungen hauptsächlich in den Blick - von den Anfängen in der isländischen Wikingerzeit bis ins (zuletzt, mehr oder weniger als Ausblick, thematisierte) Hochmittelalter in Island - aber auch in literarischen Kontexten auf dem Kontinent, worauf ich, bezogen auf die *Heldenepik* vor allem in Deutschland, noch eingehen werde. Allerdings gewährleistet insgesamt erst die Kooperation von Frau und Mann in den *Íslendingasögur*, daß die ermittelte Zielvorstellung von isländischer *Fortdauer* und *Freiheit* zum Ausdruck kommt. Dabei gilt aber die Prämisse, daß

<sup>1</sup> Vgl. Näheres in Kapitel VIII.

<sup>2</sup> S. o., Kapitel III, 3a.

die Rache zwar einerseits unerlässlich ist, aber daß andererseits aus einer Fehde zwischen ursprünglich zwei (oder mehr) Parteien keine das Gemeinwesen umfassende, existentielle Krise (man könnte nach heutigen Begriffen formulieren: keine 'Staatskrise') werden darf.

Durch die letztlich positiv bewertete 'kulturelle Leistung' sowohl des weiblichen als auch des männlichen Protagonisten wird, wie es sich ergeben hat, in der Handlungskonstellation der Sagas das Werte- und Normensystem stets evoziert. Dabei sind bei Konflikten die verbale Provokation der Frau und die kriegerische Rachetat des Mannes entscheidend. Durch dieses weibliche und männliche Engagement werden die im Saga-Sozialsystem als historisch dargestellten gesellschaftlichen Regularien praktisch eingelöst, so daß folglich die laut den *Íslendingasögur* ursprüngliche, seit den isländischen Anfängen existierende freiheitliche Tradition gemäß der literarischen Zukunftsprojektion erhalten bleibt.

Wichtig ist hierbei, daß die 'archaische' Ethik und Norm im wesentlichen indirekt berufen und nur ausnahmsweise explizit benannt werden. So entwickelt sich adäquates Verhalten überwiegend aus der gegebenen Situation heraus, weniger aufgrund vorgegebener Rechtssätze bzw. zu deren Illustration. Folglich steht auch der Gedanke isländischer *Fortdauer* und *Freiheit* in den Sagas insofern im Hintergrund, als er erst mittelbar aus der Handlung heraus und in Form der "epischen Objektivität" zum Tragen kommt.<sup>1</sup> Die *Heldendichtung* kennt einen ähnlichen Modus.<sup>2</sup> Auch sie bewältigt Probleme nicht, indem sie einfache, formelhafte Lösungen anbietet, die dann aber den jeweiligen komplexen (man könnte auch sagen 'tragischen') Konflikten nicht gerecht werden können, sondern ebenfalls dadurch, daß sie auf die vielschichtigen Schwierigkeiten stets damit reagiert, daß sie Idealvorstellungen indirekt ausdrückt, geradezu 'verschleiert' darstellt. Im allgemeinen werden also bei der Sinnggebung in den *Íslendingasögur* nicht etwa plakative Verhaltensvorschriften vom Verfasser/Erzähler explizit ausgesprochen (z. B. "so soll eine Person handeln"),<sup>3</sup> sondern vielmehr wünschenswerte Handlungsweisen, mit denen Betroffene den Konflikten begegnen, als solche - eben als mögliche und zweckmäßige - in ihren Spielarten immer wieder indirekt aufgezeigt. Dabei ist die konsequente Demonstration, weniger die Explikation adäquaten Handelns zentral (i. S. v. "es erscheint - in Anbetracht der gegebenen bzw. geschilderten Umstände - nicht falsch, so vorzugehen"), wobei dieses variiert wird.

Die *Isländersagas* generalisieren eine in diesem Sinne stilisierte, 'archaische' soziale Rationalität und dabei entsprechende weibliche (und männliche) Rollen, d. h. sie wiederholen und verallgemeinern so die betreffenden Vorstellungen über das Weibliche (aber auch über das Männliche). So wächst dem hier

<sup>1</sup> Darauf habe ich immer wieder hingewiesen und von der 'Latenz des Erzählerwissens' sowie von der 'Latenz des Erzählsinns' gesprochen, s. o., Einleitung, und vgl. zuletzt Kapitel VI, 2 (mit Querverweisen).

<sup>2</sup> S. o., Kapitel I, 1.

<sup>3</sup> Dies gilt also, soweit ich sehe, für die *Isländersagas*, während die *Heldendichtung* solche Kommentierungen kennt, z. B. in der *Atlaqviða* 9.6, derzufolge sich Gunnarr ausdrücklich verhält "*sem konungr skyldi*"; vgl. dazu Gerd W. Weber a. a. O., 1990, S. 464.

repräsentierten Frauenbild Allgemeingültigkeit zu. Setzt man dies voraus, dann dürfte es auf die hochmittelalterliche Wirklichkeit, genauer gesagt: unwillkürlich auf das Bewußtsein bzw. Unterbewußtsein der Rezipienten, eingewirkt bzw. auf die Realität zurückgewirkt haben. Damit scheint nahezuliegen, daß die im semiotischen Inventar der Erzählungen angelegten Rollen-, Sinn- und Selbstentwürfe sowie Identifikationsangebote Möglichkeiten antizipiert haben und eventuell - ausdrücklich: in gewissem Rahmen - die soziale Realität beeinflussen und in das Denken und Handeln der Zeit übernommen werden konnten.

Zur Frage nach den Wirkungen der *Isländersagas* bei ihrer Rezeption sind die Ausführungen von Paul Watzlawick wieder von Interesse, die den komplexen Zusammenhang von "Kommunikation" und "Interaktion" betreffen, der auch für die *Íslendingasögur* berücksichtigt werden sollte.<sup>1</sup> Konsequenzen sozialer Beziehungen bzw. sozialen Handelns seien demnach "immer schon mehr und andersgeartet (...) als die bloße Summe der Elemente, die die Kommunikanten in die Beziehung hereinbringen. Nicht nur erzeugt hier Ursache eine Wirkung, sondern jede Wirkung wirkt ihrerseits ursächlich auf ihre eigene Ursache zurück".<sup>2</sup> Für die im "Sagauniversum" anzutreffenden, im isländischen Hochmittelalter ausgestalteten Frauenrollen und Frauenbilder ist eine analoge Wechselwirkung zwischen den erzählerischen Weiblichkeitsentwürfen und aktuellen praktischen Aufgaben der Frau postuliert worden, und sie läßt sich mit hoher Wahrscheinlichkeit immerhin indirekt erschließen, wenn man meine Ergebnisse einbezieht. Im Grundsatz wird eine Art "Rückkoppelung von Wirkung auf ihre eigene Ursache"<sup>3</sup> zwischen den literarischen *Isländersagas* und der gesellschaftlichen Realität vorauszusetzen sein (wobei eine solche Annahme, wie schon angedeutet, letztlich nur spekulativ, aber dennoch plausibel sein und bei der Interpretation weiterhelfen kann). Die in den Sagas ausgedrückte positive Stilisierung der weiblichen (und auch der männlichen) Protagonisten und deren 'kultureller Leistungen' müßten sich folglich in der Wirklichkeit, sofern ähnliche Verhaltensweisen anzutreffen wären, vermutlich als weniger idealtypische, vielmehr als deutlicher an praktischen Erfordernissen orientierte Aktivitäten gezeigt haben.

Als aufschlußreiche Information, welche die Problematik verdeutlicht, sei an dieser Stelle erneut Chr. Rohde-Dachser zitiert. Sie vertieft das Phänomen der Wechselwirkung zwischen (fiktiven) Konzeptionen und (faktischen) Praktiken und untersucht die gegenseitige Beeinflussung von 'Imagination' und 'Realität' in der - vor allem patriarchalen, westeuropäischen - Gesellschaft. Dies geschieht in einer differenzierten, auch für meine Fragestellung erkenntnisgebenden Weise, wenngleich sich Chr. Rohde-Dachser auf einen anderen gesellschaftlichen Zusammenhang konzentriert, als es in meiner Studie der Fall ist. Sie diskutiert die Wechselbeziehung zwischen der - männlichen - Kunstproduktion und Imagination einerseits und den darin enthaltenen - männlichen - Entwürfen von Realität und Identität andererseits, und drittens werden die Auswirkungen auf die - patriarchale - Wirklichkeit

<sup>1</sup> Vgl. P. Watzlawick a. a. O., 1992, S. 233.

<sup>2</sup> Ebd., S. 233.

<sup>3</sup> Ebd., S. 48.

analysiert, und zwar im Blick auf die in diesem sozialen Kontext 'typischen' Geschlechterbeziehungen:

"Männer bestätigen sich hier (...) untereinander immer wieder das in die männliche Kunstproduktion eingewobene Repertoire (...). Für die Frau werden die so produzierten Bilder und Figuren leicht zu Identitätsentwürfen, die der (männlich dominierte!) Kunst - und Literaturbetrieb ihnen andient, und zwar so, als ob es sich um Beschreibungen ihrer Wirklichkeit handle - einer gelebten oder doch idealiter möglichen. Wirklichkeitsimagines erhalten auf diese Weise unvermeidlich ihren festen Platz auch im weiblichen Imaginären (...). 'So sollst du sein!', 'So bist du!', lautet die Botschaft, und die Frau, die in der Kultur nur schwer einen Ort findet, an dem sie nicht bereits die Beschriebene ist (...), nimmt diese Botschaft auf".<sup>1</sup>

Übertragen auf das Korpus der *Isländersagas* (als eine sicher spezifisch isländische Realisation männlicher Kunstproduktion)<sup>2</sup> und die Saga-Erzählzeit (als spezifisch isländische Variante einer patriarchalen Gesellschaft) deuten sich die entsprechend zu vermutenden charakteristischen Mechanismen der Produktion, Rezeption und auch Projektion an: Die von männlicher Seite im Hochmittelalter produzierten, aus der Vergangenheit bezogenen und zugleich in die Vergangenheit zurückverlegten Frauenbilder und Frauenfiguren können demnach eventuell, durchaus zusammen mit ihren unbewußten und irrationalen Gehalten, als kollektive Identitätsentwürfe für die Frau - aber auch für den Mann - im isländischen 13. und frühen 14. Jahrhundert betrachtet werden. Das würde bedeuten, daß noch in der längst christlichen Gesellschaft eine historisch sehr viel ältere, 'ursprünglich' anmutende und als 'archaische' zu beschreibende Art und Weise der männlichen Berufung auf die *Genetrix und Rächerin* anzutreffen ist. Man bezieht sich in diesem Sinne - denkt man an die Konflikte, als die die isländischen Auseinandersetzungen mit Norwegen sicher aufzufassen sind, die das isländische Selbstbewußtsein wahrscheinlich tiefgreifend erschütterten<sup>3</sup> - auf die Frau als Garantin der isländischen Kontinuität.

Dabei ist es denkbar, daß sich ältere Denkmuster unter den besonderen Bedingungen der *relativen* Randlage der großen Insel - in modifizierter Weise - niederschlagen. Dazu erscheint es plausibel, daß im hochmittelalterlichen Island die Vorstellung entwickelt - oder wieder aufgegriffen - wird, wonach in einer (gesellschaftlichen) Krise der (männliche) Bezug auf die *Mutter/Genetrix* als Schutzfunktion die (männliche) Identifikation mit der Frau und ihren Potentialen als *Ratgeberin/Rächerin* einschließt. Bei der Rezeption der *Íslendingasögur* ist zweifellos die 'latente Mehrdeutigkeit' der Frauenfiguren, d. h. die 'Offenheit' bei der insgesamt kohärenten Darstellung der weiblichen Rolle, ein entscheidender Faktor. Denn sie erlaubt, daß die Erwartungen der unterschiedlichen Publikumskreise in Island (potentiell) einfließen konnten, die sich im Hochmittelalter vermutlich aus der zunehmend komplexen, tendenziell

<sup>1</sup> Chr. Rohde-Dachser a. a. O., 1992, S. 102.

<sup>2</sup> Vgl. ebd., S. 102; dazu sei ergänzt: Während es Chr. Rohde-Dachser um das "in die männliche Kunstproduktion eingewobene Repertoire an unbewußten (Männer)phantasien" (S. 102) geht, läßt sich allerdings die spezifisch isländische Realisation männlicher Kunstproduktion, wie wohl deutlich geworden ist, nicht einfach unter dem Begriff "Männerphantasien" subsumieren.

<sup>3</sup> Auf der anderen Seite stabilisiert die Möglichkeit einer Identifikation mit Norwegen das isländische Selbstbewußtsein zugleich, wovon bereits gesprochen worden und worauf zurückzukommen ist.



geschichteten isländischen Gesellschaft rekrutierten - wobei letzte Erkenntnisse darüber heute nicht mehr zu gewinnen sind.

Es ist nach meiner Analyse zulässig, von den *Isländersagas* als einem 'sozialen Mythos' zu sprechen, und von der Frau in den Sagas als dem "mythischen Begriff",<sup>1</sup> der auch als 'Medium des Sinns' oder als 'Sinnträger' bezeichnet werden kann, was im Folgenden noch klarer werden soll.

Insgesamt erscheint eine Beeinflussung der hochmittelalterlichen Praxis durch die in den literarischen *Isländersagas* dargestellten und als 'archaisch' beschriebenen Imagines denkbar und sogar wahrscheinlich. Dieser Eindruck wird noch gestützt, wenn man an die vergleichsweise geringe Bevölkerungsdichte in Island denkt, die für die Wikingerzeit und noch für das Hochmittelalter vorauszusetzen ist.<sup>2</sup> Hier mußte sicherlich jeder Einzelne, ob männlich oder weiblich, eine relativ große Verantwortung übernehmen. Dies vorausgesetzt, mögen die - auch gegenüber der Situation des Mannes - eher geringen Einschränkungen des Handlungsspielraumes der Frau im Saga-Sozialsystem durchaus sogar, freilich nur in gewissem Rahmen, noch für die hochmittelalterliche, wenn auch patriarchale Zeit dann nicht unwahrscheinlich sein, wenn sich im täglichen Leben entsprechender Bedarf ergab.

Gegen diesen Gedankengang spricht nun keineswegs, daß die in den *Íslendingasögur* bestimmende Idee einer Gleichgewichtung der Geschlechter - sowie sozialer Gruppen - und deren gleichgerichtete Interessen in der hochmittelalterlichen Wirklichkeit nicht unbedingt und sicher nicht umfassend gültig oder gar praktisch umgesetzt war. Aber auch wenn in der Praxis der Aktionsradius der Frau sehr eingeschränkt gewesen sein wird, wie die Darstellungen in der *Sturlunga saga* nahelegen,<sup>3</sup> und wenn die in den Sagas ausgedrückte Balance in der Geschlechterbeziehung und der Gesellschaft insgesamt eher auf die literarische Darstellung als auf das tatsächliche Leben zurückgehen sollte: Dennoch ist der Weiblichkeitstyp, der im segmentären Saga-Sozialsystem in 'balancierter Relation' zum Männlichen steht, sowohl durch einen hohen, im Kern hochmittelalterlichen Stilisierungsgrad charakterisiert, als auch durch einen hohen, im wesentlichen (aber nicht ausschließlich) wikingerzeitlichen Realitätsbezug.<sup>4</sup>

In der problematischen Situation der Isländer im Hochmittelalter stellen die *Isländersagas* zum einen eine konstituierende kulturelle und historische Basis bereit, und zum anderen antizipieren sie eine konstruktive Zukunftsperspektive für die Gegenwart bzw. über sie hinaus. Gerade wegen der akuten Krise wird ein solches Erzählmodell, das Sinn und Selbstbewußtsein stiften kann, psychologisch - und ideologisch bzw. politisch - besonders hilfreich gewesen sein. Es dürfte als geradezu lebensnotwendig erscheinen, wenn das im Prinzip von außen, vor allem wohl von norwegischer Seite bzw. durch königliches sowie bischöfliches Eingreifen hervorgerufene 'neue' Ungleichgewicht der

---

<sup>1</sup> R. Barthes a. a. O., 1995, S. 99.

<sup>2</sup> S. o., Kapitel V, 4.

<sup>3</sup> S. o., Kapitel I, 1.

<sup>4</sup> S. o., Kapitel V, 4.

Kräfte in Island von den auf der Insel dominierenden, großbäuerlichen Kreisen als eine Störung der aktuellen Machtbalance - der innerhalb Islands ebenso wie der (wohl von isländischer Seite eher gewünschten) zwischen Island und Norwegen - wahrgenommen oder erkannt wird. Die *Íslendingasögur* dürften hier insofern potentiell Abhilfe geschaffen und für eine Art von zumindest gedanklicher 'Sicherheit' gesorgt haben, als sie, wie im einzelnen dargelegt, als Gegengewicht zur norwegischen Dominanz eine isländische Identität, Autonomie und Kontinuität implizieren, und eine daraus in der psychologischen bzw. politischen Projektion vermeintlich direkt resultierende Gleichberechtigung der isländischen Großbauern gegenüber der norwegischen Aristokratie. Die Texte nehmen also eine solche isländische Stabilität gedanklich vorweg und gewährleisten sie scheinbar. Denn sie bringen dreierlei, mittelbar, zur Anschauung: erstens die Begründung der in der Landnahmezeit eingesetzten normativen und ethischen Grundlagen der isländischen Kultur und mithin Identität, zweitens die Erinnerung und Bekräftigung des isländischen Status als freiheitliches Gemeinwesen in der isländischen Geschichte, und drittens aus dieser heraus das anscheinend berechnete, gleichsam zwangsläufige Fortbestehens des spezifisch Isländischen.

Es darf aber nicht außer acht bleiben, daß die Veränderung der Kräfteverhältnisse im Hochmittelalter (vor der norwegischen Annektion Islands 1262/64) bis zu einem bestimmten Punkt politische Vorteile für die großbäuerliche Oligarchie Islands brachte. Erst mit der zunächst drohenden und schließlich vollzogenen umfassenden Neuordnung der isländischen Gesellschaft, durch die auch etablierte Großbauern ihre Einflußmöglichkeiten zunehmend einbüßten, gewann eine Perspektive, die sich auf die Vergangenheit richtete und dadurch ideell bzw. ideologisch eine Konsolidierung der Gegenwart versprach, sicher (zumindest gemessen an der Überlieferung der *Isländersagas*) zunehmende Bedeutung. Dabei bezogen sehr wahrscheinlich einflußreiche isländische Kreise, die ihre Autorität bewahren wollten, aus der Identifizierung mit der - in den *Isländersagas* stilisierten, aber historisch plausiblen - Vergangenheit einige rationalisierende Argumente, durch die man die Verhältnisse, wie sie sich in der gegenwärtigen Krise entwickelten, umbewerten, so bewältigen und sich zunutze machen konnte.

Das Korpus der *Isländersagas* stellt mithin eine prospektive Begründung für den Erhalt der gesellschaftlichen Kontinuität durch die retrospektive Erinnerung an die Entstehung des isländischen Gemeinwesens bereit. Dabei 'erinnert' es im 'sozialen Mythos' der *Isländersagas* daran, wie die Isländer ihre Ethik, Norm und ihren 'guten Ruf' in der Landnahmezeit erwirkt, 'verdient' und danach bewahrt haben.<sup>1</sup>

Ohne das weibliche Engagement würde das Saga-Sozialsystem so nicht bestehen können: Die Frau übernimmt ihren Teil an Verantwortlichkeit, indem sie bei einer Störung des gesellschaftlichen Gleichgewichtes zu dessen

<sup>1</sup> In Anlehnung an G. W. Weber a. a. O., 1990, S. 463. Zu beachten ist also grundsätzlich, daß Formulierungen wie 'so sollte eine Frau handeln' oder 'so sollte ein Großbauer handeln' in den *Isländersagas* nicht vorkommen. Allerdings ist die Vorbildlichkeit von Verhaltensweisen im Kontext der "epischen Objektivität" etwa anhand von deren Beurteilung in der Öffentlichkeit zu erschließen.

Erneuerung beiträgt. Konsequenterweise fordert sie einen Ausgleich der Schädigung durch Rache, ohne den auch die Ehre beschädigt bliebe. Damit sorgt sie in gewissem Sinne für die notwendige 'Balance'. Dieser Dienst an der Gesellschaft, den die Frau leistet, ist wohl deshalb unbedingt erforderlich, weil im "Sagauniversum" keine übergeordnete Exekutive existiert. Es gibt keine Instanz wie einen König, der für sich (indem er sich auf Gott beruft) beanspruchen würde oder könnte, die Gerechtigkeit zu verkörpern. Darum sind im Saga-Sozialsystem dessen Mitglieder gefordert, selbst die Balance, mithin eben Ehre und Gerechtigkeit, zu bewahren und für Ausgleich zu sorgen (wobei sie in ein *þing*-System mit *goðar*, *boendr*, *lög* und einem jeweiligen *lögsögumaðr* eingebunden sind<sup>1</sup> und diejenigen mit beträchtlichen Ressourcen auch größeren Einfluß haben und mehr Verantwortung tragen). In diesem Interesse provoziert die Frau den Mann, der aus denselben Gründen die weibliche Herausforderung annimmt. Auf diese Weise motivieren und regulieren die weiblichen *und* männlichen Protagonisten ihr Verhalten wechselseitig. Dabei gilt in den *Íslendingasögur* (deutlich erkennbar für den Mann, aber auch für die Frau) die Maxime: Bei Loyalitätskonflikten ist es im Blick auf den guten Ruf unerlässlich, primär für die Interessen der sozialen Verwandten und erst sekundär für die der genealogischen Angehörigen aktiv zu werden. Fehlte dieses Korrektiv sozialen Handelns, dann drohte der Zusammenbruch, wenn die zentralen sozialen Regularien entweder nicht befolgt oder aber übersteigert würden.

In solchen Situationen werden dann - in segmentären Gesellschaften, und deutlich auch im Saga-Sozialsystem - die genannten Mechanismen relevant, die sich von denen eines Zentralkönigtums grundlegend unterscheiden. In diesem liegt die Autorität weitgehend in einer Hand, während in jenen die Öffentlichkeit - und sei es vor allem eine besonders einflußreiche Schicht - zumindest nominell auf der Grundlage traditioneller, kollektiv akzeptierter Normen und Werte das Gemeinwesen reguliert. So könnten auch die Abläufe der Fehde als 'kollektive Exekutive' bezeichnet werden, die entsprechend im Saga-Sozialsystem gemeinschaftlich kontrolliert werden.

Zu diesen Prozessen gehört zweifellos auch die weibliche Aufmerksamkeit und die bei Bedarf erwünschte und erwartete Initiative der Frau. Sie engagiert sich mit ihrer *hvöt*, für den heutigen Betrachter vielleicht überraschend, aber letztlich zugunsten eines Ausgleiches, durch den das Gleichgewicht wiederhergestellt wird, das für das Fortbestehen der Gesellschaft erforderlich ist. Durch ihre Forderung nach Rache gibt die Frau den Männern ihrer und der gegnerischen Partei die Möglichkeit - und liefert ihnen eine Begründung dafür -, kriegerisch für ihre Ehre einzutreten und schließlich auch Kompromisse auf den Weg zu bringen bzw. diesen zuzustimmen, und zwar aus pragmatischen Gründen, die aus dem Kampf und den damit verbundenen Gefahren für die Gemeinschaft resultieren, also in diesem Kontext nicht primär auf moralische bzw. ideologische Antriebe zurückzuführen sind.

Dabei ist zu berücksichtigen, daß die in den *Isländersagas* tradierten Stoffe, vor allem die in ihnen ausgedrückten sozialen Konstellationen mit ihren

---

<sup>1</sup> S. o., Kapitel III, 3b und 5.

Konnotationen, aus den ausführlich dargelegten Gründen wohl eher authentische Informationen beinhalten, als dies in zeitgenössischen hochmittelalterlichen Texten im kontinentalen Europa zu erwarten ist. In den südlicheren Feudalgesellschaften ist zu dieser Zeit in viel stärkerem Maße mit einem Auseinanderfallen von Ideologie und Realität bzw. Realitätssicht zu rechnen, eben weil sie, wie ich bereits vertieft habe, länger christianisiert und noch weitreichender geschichtet und durch eine andere Gesellschaftsform bestimmt sind, als das in Island der Fall ist. Wobei erneut anzumerken ist, daß diese Beurteilung keineswegs auf einer 'romantischen' bzw. 'rousseauistischen' Sicht basiert, die etwa davon ausgehen würde, daß auf ein 'goldenes Zeitalter' ohne Zentralmacht, das positiv erscheint, die negativ bewertete 'feudalistische Tyrannis' folgt. Tatsächlich wird man aber konstatieren müssen, daß sich eine hochmittelalterliche isländische Idee, die sich in den *Isländersagas* ausdrückt, in bezug auf die innerisländische Situation eher auf eine gesellschaftliche Homogenität und Balance richtet; sie zielt gerade nicht, weder implizit noch explizit, auf eine entschiedene Abgrenzung isländischer großbäuerlicher Kreise, die sich als quasi-aristokratisch verstehen, von anderen, weniger privilegierten sozialen Schichten, wie es für das im kontinentalen, unzweifelhaft aristokratischen Kontext für das 'höfische' Denken charakteristisch ist.

Die *Isländersagas* sind jedoch durchaus ebenfalls schematisiert und auch ideologisiert. Sie sind allerdings nicht durch typologische Überhöhungsvorgänge im Stile christlich-gelehrter Tradition gekennzeichnet, die man vor dem Hintergrund des historischen Bewußtseins im christlichen isländischen 13. und 14. Jahrhundert vielleicht erwarten könnte (auch wenn solche Einflüsse dem eigentlichen Geschichtshorizont der Gattung freilich nicht korrespondieren). Die Stilisierungen, die mit dem Realitätsgrad auch den Idealisierungsgrad der Sagas bedingen, knüpfen statt dessen ganz wesentlich an wikingerzeitliche Traditionen, an eine 'archaische' Rationalität, eine segmentäre Sozialordnung und die typische Frauenfigur als *Mutter/Genetrix* und *Rachereizerin/Rächerin* an.

Die Weiblichkeitstypik vermittelt dabei eine bestimmte Auffassung des isländischen Lebensraumes, der isländischen Kultur, des isländischen Selbstverständnisses. Dabei wird die Frau erzählerisch stereotyp als Autorität eingesetzt, die engagiert die Norm einfordert. Auch wenn sie hier - verglichen mit dem Mann - eher indirekt einwirkt, zeugt ihr Verhalten von nicht geringerer Verantwortung für die Gemeinschaft. Sie scheint im weiteren die Garantie dafür zu liefern, daß die in der Vergangenheit eingesetzten sozialen Regularien von den Männern konsequent eingelöst und so bewahrt werden, und daß - als Folge der weiblichen Intervention - durch das männliche Eingreifen das Fortbestehen der als von Beginn an autonom imaginierten isländischen Gesellschaft in den *Íslendingasögur* auch in der Zukunft gesichert ist. Die Frau spielt also eine zentrale Rolle als indirekt und dabei konkret die Männer begleitende und unterstützende Kraft, und zwar erstens im Alltag (als reproduzierende und sozialisierende Instanz), zweitens in Krisen (als Ratgeberin), und dies insgesamt eben in einer anderen aktiven Manier als die Männer.

Sicher dienen die *Isländersagas* dabei der Legitimation eines isländischen Anspruchs auf Fortdauer und Freiheit gegenüber dem norwegischen Hegemoniestreben, der insgesamt, wie es scheint, auf ein isländisches Selbstverständnis und Selbstbewußtsein zielt. Dieser ist aktiv wahrscheinlich überwiegend von etablierten großbäuerlichen Familien und 'Magnaten' Islands erhoben worden, die sich als exklusive Gruppe verstanden haben dürften. Das Interesse, das von der Seite an der isländischen Geschichte, Freiheit und Unabhängigkeit besteht, spiegelt zweifellos das weithin quasi-aristokratische Selbstverständnis der führenden Mitglieder der isländischen Agrargesellschaft wieder. Dabei müßte aber, wie meine Untersuchung nahegelegt hat, das Bedürfnis, ein eigenes isländisches Selbstverständnis zu besitzen und entsprechend auf ein vergleichsweise allgemeines und gemeinsames Wissen zu der besonderen isländischen Sprache, Kultur, Geographie und Geschichte zugreifen zu können, durchaus von der gesamten potentiellen isländischen Leserschaft und Zuhörerschaft, von den 'Magnaten' bzw. Großbauern über die Kleinbauern bis hin zum 'Hofpersonal', geteilt worden sein. Das ist für Angehörige der weniger hochgestellten Schichten nicht zuletzt dann wichtig, wenn sie sich eventuell den 'höheren' Kreisen der Gesellschaft zuordnen - und mit dem exklusiven isländischen Selbstverständnis (der Großbauern) - befassen möchten.

Als ein wesentlicher Grund für die insofern anzunehmende 'kollektive' Sichtweise der Sagas ist anzuführen, daß sich die Gemeinschaft der Isländer noch (oder wieder) in der Saga-Erzählzeit auf ihre weiblichen und männlichen Ahnen, wie sie in den Sagas evoziert werden, zurückführen läßt, welche die Insel besiedelten und das 'Isländische' entwickelten. Im Korpus der Texte wird das ursprünglich vergleichsweise (in politischer Hinsicht) weniger komplexe Gemeinwesen sowohl gestaltet als auch erinnert. Dabei ist sicher die Tatsache, daß man sich in der Landnahmezeit von Norwegen abgewendet hat, als die zentrale gemeinsame Erfahrung der Isländer zu bezeichnen, die auch künftig - wie die *Íslendingasögur* bezeugen - die Geschichte und Mentalität entscheidend beeinflußt. Diese gemeinsame Erfahrung prägt historisch das isländische 'kollektive Gedächtnis'.

Dagegen artikulieren "höfische" Dichtungen die Partikularinteressen aristokratischer Schichten und Gruppen in der Gesellschaft. Hier ist nicht eine "epische Objektivität", wie sie die *Isländersagas* demonstrieren, zentral. Vielmehr drücken jene unzweideutig aristokratische Ambitionen aus, grenzen sich deutlich von anderen als sozial höhergestellten Kreisen ab. Die *Isländersagas* indessen zeigen sich, wie mir scheint, gerade nicht vor allem und uneingeschränkt als Ausdruck der Weltanschauung gesellschaftlich dominierender Kreise in Island, die sich entschieden von anderen absetzen. In ihnen wird als zentrale Idee die isländische Vergangenheit in der Retrospektive als kollektive historische Erfahrung der Isländer ideologisiert, und diese Grundidee mit ihren Konnotationen wird nach meinen Erkenntnissen auf die Gegenwart projiziert.

Ich habe das Korpus der *Íslendingasögur* im Ergebnis als einen 'sozialen Mythos' bezeichnet, mit dem im isländischen Hochmittelalter wahrscheinlich vor allem auf die Eingriffe von der norwegischen "Exosphäre", aber auch auf die

verschärften Konflikte in der isländischen "Endosphäre" (K. E. Müller) reagiert wurde. Ein Charakteristikum des Saga-Korpus ist dabei die fraglos intendierte 'latente Mehrdeutigkeit', die aber bei der Rezeption gleichsam 'unbemerkt' bleibt, d. h. sie erschließt sich nur indirekt bei der Analyse. Diese Mehrdeutigkeit wird aber doch den unterschiedlichen Gruppen, die die *Isländersagas* potentiell hörten oder aber, für andere oder für sich selbst, lasen, angetragen, die (wie die Rezeptionstheorie nahelegt) unwillkürlich auf die Sinn- und Identifikationsangebote der Erzählungen reagieren. Es ist darauf hinzuweisen, daß die wohl nicht letztgültig zu beantwortende Frage des Publikums der *Isländersagas* bereits in der Einleitung erläutert und im weiteren diskutiert worden ist.

Im Endeffekt kommt der Terminus 'sozialer Mythos' dem nahe, was Roland Barthes ausführt, wenn er auf die Instabilität des Mythos eingeht und davon spricht, daß das mythische Wissen in gewisser Hinsicht "konfus", aber dennoch kohärent sei.<sup>1</sup> Ich beziehe diese Ausführungen speziell auf die Weiblichkeitstypik der *Isländersaga*. Er bezeichnet dieses "Offensein"<sup>2</sup> als ein Kennzeichen des (sozialen) Mythos, was nach meiner Auffassung also ebenfalls auf die *Isländersaga* zutrifft. Es bewirke, daß vorhandene historische Einflüsse, die (ob als tradierte oder aktuelle Elemente) das Dargestellte prägen, lediglich als "nebulöse Kondensation" präsent seien,<sup>3</sup> mithin gleichsam verschleiert würden. Dieses Phänomen lasse sich insbesondere am "mythischen Begriff" erkennen. Das im "mythischen Begriff", d. h. in meiner Sicht im Typus der *Genetrix und Rächerin*, enthaltene (historische) Substrat werde aus relativ unbestimmten, unbegrenzten Assoziationen gebildet, aber eben keineswegs einfach aus Phantasien, und es sei ebenso wenig eine "abstrakte, gereinigte Essenz" von Wissen.<sup>4</sup>

Meines Erachtens erscheint die charakteristischerweise fehlende Festlegung der Substrate und der Aussage des 'sozialen Mythos' besser getroffen mit dem Begriff 'Unbestimmtheit' oder noch eher 'Mehrdeutigkeit' (bzw. 'Latenz') des Mythos, der in gewisser Weise dadurch eben 'instabil' zu sein scheint, was sich vor allem bei der Rezeption auswirkt. So kommt - wohl gerade deshalb - schließlich die Botschaft des 'sozialen Mythos' zustande und bei dessen "Verbrauchern"<sup>5</sup> an. Wie diese Aussage in den *Íslendingasögur* entwickelt wird, ließ sich in dieser Studie Schritt für Schritt nachvollziehen. Im Anfang kristallisierte sich die Idee des Weiblichen in den *Isländersagas* konkret als *Genetrix und Rächerin*. Diese Idee kann nun zum Schluß auch abstrakt als isländische *Kontinuität* und *Autonomie* bzw. *Freiheit* und *Fortdauer* begriffen werden.

Faßt man also die Gattung *Isländersaga* als 'sozialen Mythos' auf, dann erweist sich der charakteristische Frauentyp als dessen "mythischer Begriff" (nach R. Barthes). Dieser ist, ähnlich wie die *Genetrix und Rächerin*, gerade durch seine

<sup>1</sup> R. Barthes a. a. O., 1995, S. 99.

<sup>2</sup> Ebd., S. 99.

<sup>3</sup> Ebd., S. 99, und s. o., Kapitel V, 4, sowie Kapitel IV, 2.

<sup>4</sup> Ebd., S. 99.

<sup>5</sup> Ebd., S. 115; vgl. ferner Umberto Eco: Im Wald der Fiktionen. Sechs Streifzüge durch die Literatur, München 1996, hier S. 18 f.

typische 'latente Mehrdeutigkeit', d. h. durch das genannte "Offensein" der Darstellung, gekennzeichnet. Somit können die (sicherlich verschiedenen) Erwartungen des Publikums einfließen, wobei hier vor allem an die ursprünglichen Hörer bzw. Leser der Sagas im Hochmittelalter zu denken ist. Indessen spricht die *Isländersaga* noch darüber hinaus bis heute immer wieder in bestimmter Weise eine gleichsam breitere, über das Hochmittelalter (und über Island) hinausreichende Öffentlichkeit an. Auch dieses Faktum illustriert die offenkundig konstituierende 'Mehrdeutigkeit' des Erzählten. Sie ermöglicht im Prinzip jedem historischen "Verbraucher" der *Íslendingasögur* bis in die Gegenwart, eigene Bedürfnisse und Erwartungen an die Texte heranzutragen, die entsprechend aktualisiert und konkretisiert werden.<sup>1</sup> Das bedeutet, daß auch die Saga-Erzählungen als spezifische isländische Artikulationen grundsätzlich bei ihrer Aufnahme potentielle Antworten auf aktuelle Fragen liefern, die durchaus, je nach Anliegen, in gewissem Rahmen voneinander verschieden sein können.

Die Gattung *Isländersaga* beinhaltet also in diesem Sinne ein mehrdeutiges Substrat. Diese Auffassung ist umso eher verständlich, wenn man sich vergegenwärtigt, daß dieser 'soziale Mythos' im Hochmittelalter für eine (zunehmend) geschichtete, aber eben nicht feudalstaatliche Gesellschaft geschaffen worden ist. Deshalb wird es naheliegend gewesen sein, die *Íslendingasögur* in der beschriebenen Weise "konfus" und "komplex" (R. Barthes) zu gestalten, damit sie 'erfolgreich' sein konnten. Denn deren zentrale Aufgabe scheint es ursprünglich gewesen zu sein, soweit diese Analyse wahrscheinlich zu machen vermochte, sämtlichen isländischen Gruppen und Kreisen Identifikationsangebote zu liefern, damit sich diese als Gemeinschaft begreifen und entsprechend arrangieren konnten. Andernfalls hätte leicht die Gefahr für das isländische Gemeinwesen bestehen können, durch die wachsende soziale und politische Differenzierung zu 'zerfallen'. Die *Íslendingasögur* erreichten das Ziel (sonst wären sie vermutlich nicht interessant geblieben und langhin überliefert worden), in einer Phase zunehmender gesellschaftlicher Schichtung in der literarischen Projektion ein soziales Gleichgewicht herzustellen bzw. zu evozieren, indem sie sich auf die (obwohl sicherlich nicht allein rekonstruierten, sondern eben projizierten) isländischen Ursprünge konzentrieren. Dabei wird das Gemeinwesen der Besiedlungszeit als (im Vergleich zur Erzählzeit) weit weniger politisch komplex dargestellt. Die (wenn auch erzählerisch zweifellos stilisierte) einende gemeinsame Erfahrung aller Isländer seit dieser Zeit, d. h. die Tatsache, daß man Norwegen in der Vergangenheit den Rücken gekehrt und 'das Isländische' ins Leben gerufen hat, prägt sich als historische Errungenschaft ein, beeinflußt die Mentalität und Identität der Isländer und wird zum isländischen 'kollektiven Gedächtnis', das in den *Isländersagas* erinnert und bewahrt wird und so auch künftig, mindestens gedanklich, die isländische Kultur und Geschichte bestimmt.

---

<sup>1</sup> S. o., Kapitel III, 1; hier sei insbesondere verwiesen auf H. R. Jauß a. a. O., 1975, S. 131 f.; vgl. ders. a.a.O., 1977, S. 9-47 (Alterität und Modernität der mittelalterlichen Literatur), S. 40.

Auch für das spezifische Korpus der *Isländersagas*, das auf einem 'archaischen' sozialen Grundmuster und der entsprechenden, inhärenten sozialen Rationalität basiert, das diese Strukturen tradiert und zugleich in charakteristischer Weise als sozialen Mythos modifiziert und zugleich 'modernisiert', erscheint in allgemeiner Sicht eine Begriffsbestimmung von Glenn W. Most zutreffend, nach der "der Mythos schlechthin als sinnstiftende Erklärung der menschlichen Lebensbedingungen durch die Erzählung von Taten und Leiden übermenschlicher und allzu menschlicher Figuren"<sup>1</sup> aufgefaßt wird (wobei hier von der speziellen griechischen Mythologie, Homer und späteren Dichtern die Rede ist). Im weiteren bekräftigt G. W. Most implizit, was durch die Ausführungen von R. Barthes bereits deutlich geworden ist und auch auf den 'sozialen Mythos' der *Isländersagas* zuzutreffen scheint: daß die Substrate von ihrem ursprünglichen Entstehungs- und Funktionskontext losgekoppelt und in neue, etwa literarische Systeme eingegliedert werden.<sup>2</sup> Letztlich kann so auch in bezug auf die *Íslendingasögur* konstatiert werden:

"Auf die Bühne neuer Bedürfnisse tritt der Mythos in der Maske des Urtümlichen, des schlechthin Ursprünglichen: sein oft schmaler vermeintlicher Gehalt wird stets von einem üppigen archaischen Pathos begleitet, und rhetorisch gesehen trägt dieses vielmehr dazu bei, das neue System zu legitimieren, als jener. Denn Mythos ist nicht gleich Fiktion: auch wenn seine Loskoppelung einer Ästhetisierung gleichkommt, bleibt an ihm ein unauslöschlicher Hinweis auf jenen fernen Kontext haften, in dem er entstand und aus dem heraus er wuchs".<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Glenn W. Most: Strenge Erforschung wilder Ursprünge. Walter Burkert über Mythos und Ritus. Ein Vorwort. In: Walter Burkert: Wilder Ursprung. Opferritual und Mythos bei den Griechen, Berlin 1990, S. 7-12, hier S. 7.

<sup>2</sup> Vgl. ebd., S. 8.

<sup>3</sup> Ebd., S. 8.



## VIII. AUSBLICK: Zum kontinentalen Kontext der altisländischen Weiblichkeitstypik in der altdeutschen *Heldenepik*

Zum Abschluß soll über meine spezielle Problemstellung hinaus ein Ausblick skizziert werden, der sich auf den zeitgenössischen deutschsprachigen Kontext der Weiblichkeitstypik in der *Heldenepik* erstreckt. Es geht dabei um das Verhältnis von *Isländersaga* und kontinentaler deutscher *Heldendichtung*. Allerdings werden aus diesem Bereich vor allem Texte mit konkreten stofflichen Bezügen zu altnordischer Überlieferung einbezogen.

Die weiblichen Imagines der *Isländersagas* präsentieren sich, wie gezeigt werden konnte, als *Genetrix und Rächerin*. Ihr Verhalten ließ sich, nicht zuletzt im Blick auf soziaethnologische Erkenntnisse, vor allem als praktisch (und - allerdings nur vergleichsweise - weniger als ideologisch) motivierte Initiative innerhalb des segmentären Saga-Sozialsystems mit 'archaischer' Norm und Ethik erfassen. Vor diesem Hintergrund ist diese spezielle Rolle der Frau als notwendiger Zusammenhang in den ebenso realistischen wie idealisierten *Íslendingasögur* zu beschreiben.

Die Frauenfiguren in der altdeutschen *Heldendichtung*, namentlich im *Nibelungenlied* und in der *Kudrun*, den ältesten, noch hochmittelalterlichen epischen Beispielen, bilden diese Identität weiblicher Funktionen (deren Darstellung in verschiedenen Artikulationen im kulturellen Vergleich immer auch auf allgemeine menschliche Erfahrungen und Projektionen zurückgeht) nicht in derselben Weise wie die *Isländersagas* ab, wobei allerdings durchaus Ähnlichkeiten zu erkennen sind, die auf eine gemeinsame historische Basis zurückdeuten mögen. Die Tatsache legt jedenfalls eine stärkere erzählerische Fortentwicklung von älteren tradierten Mustern nahe, wie immer sie auch zu erklären sind. Eine 'Parallele', die diese *Heldenepik* von der gleichzeitigen *höfischen Literatur* absetzt, ist die Relevanz der Frauenrollen überhaupt, bzw. der Verzicht auf die absolute Dominanz der Männerrollen, die schon in der mittelalterlichen (und späteren) Titelgebung zum Ausdruck kommt. So ist die existentielle, notwendige Verbindung von Geburt/Leben und Sterben/Tod, die sich erzählerisch in den *Íslendingasögur* im Modell der *Genetrix und Rächerin* ausdrückt, im kontinentaleuropäischen deutschen Hochmittelalter offenbar aufgelöst worden und hat insofern, zumindest literarisch, ihren zwangsläufigen Charakter eingebüßt.

In der deutschsprachigen *Heldenepik* und, anders und noch deutlicher, in der *höfischen Dichtung* sind die weiblichen Imagines 'aufgespalten' und weitreichenden Stilisierungen unterworfen worden. Dabei tritt das Bemühen um eine 'Domestizierung' des Weiblichen durch eine männlich geprägte Gesellschaft hervor. Dennoch zeigt sich, wie an anderer Stelle im einzelnen zu untersuchen wäre, daß auf das in dieser Studie diskutierte, historisch viel ältere Strukturmuster noch immer (mehr oder weniger bewußt oder unbewußt) zurückgegriffen worden ist. Vergleicht man die *Heldendichtung* mit der

*höfischen Dichtung*,<sup>1</sup> dann zeigt sich, daß diese stärker durch neue oder importierte Ideologie überformt ist als jene.<sup>2</sup> So erreicht beispielsweise in der romanhaften *Artusdichtung* die Stilisierung des Weiblichen einen Höhepunkt in der Imago der höfischen Dame, der "*frouwe*".<sup>3</sup>

Man darf vermuten, daß durch die jeweils zeitgemäße Vermittlung und 'Anpassung' der historisch älteren Grundstruktur - als die ich den Zusammenhang weiblicher Funktionen als *Genetrix und Rächerin* bezeichne, der (noch) in den *Íslendingasögur* zum Ausdruck kommt - sich deren Formen und Aussagen verändern.<sup>4</sup> So stellt das *Nibelungenlied* Kriemhilt in ihrer "*triuwe*" (gegenüber Sîfrit) im ersten Teil positiv, als vergleichsweise passiv und tendenziell als Opfer der Umstände dar. Im zweiten Teil aber wird sie, nach ihrer strategischen Planung einer sich als unverhältnismäßig herausstellenden Rache und eigenhändigen Tötung des Schädigers Hagene - wie sie auch in den *Isländersagas* als Tabu behandelt werden<sup>5</sup> -, von diesem zuletzt ausdrücklich als "*válandinne*" beurteilt<sup>6</sup> und nach dessen Erschlagung von einem positiv gesehenen, welterfahrenen Mannes (Hildebrant) in entsprechend drastischer Art getötet.<sup>7</sup> Kriemhilt ist so vom Anfang bis zum Ende des langen Epos präsent und, wie man sagen könnte und gesagt hat, die eigentliche Hauptfigur.<sup>8</sup>

Diese zentrale Akteurin im *Nibelungenlied* wird als vergleichsweise 'unstatisch' gezeichnet, aber nicht *expressis verbis* psychologisch differenziert. Sie durchläuft eine gewisse Entwicklung, die auf der einen Seite an die typische Figurenzeichnung in den *Isländersagas* erinnert. Auch in letzteren entfalten sich Potenzen, die im literarischen Frauentyp angelegt sind. Die Entfaltung weiblicher sozialer Kompetenzen, aber nicht die Entwicklung individueller weiblicher Charaktere, geht in den Sagas Hand in Hand mit einer ('archaischen') Ethik, die im wesentlichen kollektiv akzeptiert und beständig erscheint. Auf der anderen Seite vollzieht sich aber bei Kriemhilt doch zugleich eine - wie man sieht problematisierte - innere Veränderung, die die moralische Bewertung motiviert. Am Ende des *Nibelungenliedes* wird die bis zum Äußersten übersteigerte Rolle einer *Rächerin* ins Bild gesetzt, die gesellschaftlich nicht mehr zu integrieren ist. Oder anders formuliert: Das 'alte' Modell wird durch die extremen Konsequenzen problematisiert.<sup>9</sup> Ganz anders

<sup>1</sup> Vgl. exemplarisch Gert Kaiser: Der *Wigalois* des Wirnt von Grâvenberc. Zur Bedeutung des Territorialisierungsprozesses für die 'höfisch-ritterliche' Literatur des 13. Jahrhunderts. In: Euphorion 69, 1975, S. 410-443.

<sup>2</sup> S. o., Kapitel I, 1 (u. a. zur kontinentalen *Heldendichtung*) und Kapitel III, 6 (zum christlich-klerikalen Frauenbild).

<sup>3</sup> Vgl. etwa T. A. Vestergaard a. a. O., 1991, S. 23: "The position of women in high medieval courtly literature is a demonstration of (...) change: instead of being a means for the purpose of social exchange she becomes an elevated cultural end"; vgl. J. Bumke a. a. O., 1990, S. 98 ff.

<sup>4</sup> S. o., Kapitel I, 1 und Kapitel IV, 2.

<sup>5</sup> Es findet sich in den *Isländersagas* kein analoges Beispiel einer in dieser Art und Weise und mit ähnlicher Motivation ausgeführten Rache einer Frau; auf den Ausnahmefall Freydis mit ihren "*óðáðum*" in der *Grœnlendinga saga* ist hingewiesen worden, s. o., Kapitel V, 3.

<sup>6</sup> *Das Nibelungenlied* 2. Teil, a. a. O., 1984, Str. 2371, S. 262 f.

<sup>7</sup> Ebd., Str. 2377, S. 262 f.; s. o., Kapitel V, 4.

<sup>8</sup> Dies wird angedeutet bei B. Boesch a. a. O., 1972, S. 29.

<sup>9</sup> Zu verweisen ist allerdings auf die in allen Handschriften mitüberlieferte "*klage*" eines anderen zeitgenössischen Verfassers. "*Diu klage*" kommentiert das *Nibelungenlied* bzw. den 'alten' Stoff ausdrücklich, von einem anderen Standpunkt aus, der interessanterweise das Verhalten Kriemhiltis

ist das in den altnordischen liedhaften Überlieferungen, wo jeweils nicht das ganze Leben der Heldin Guðrún reflektiert wird und ihre zwei Leben bzw. Lebensabschnitte schließlich nur durch den Vergessenstrank zu einer notdürftigen Einheit zusammengeführt erscheinen.<sup>1</sup>

Die *Kudrun* (die der aus dem Norden so vielfältig bekannten Hilde,<sup>2</sup> die dort keine Nachkommen zu haben scheint, eine Tochter Kúdrún zuschreibt, sie folglich als *Genetrix* darstellt, so wie Kúdrún selbst als Braut am Schluß) präsentiert Kúdrún insgesamt eher als ausgleichende Hauptfigur und apostrophiert sie zuletzt als Friedenstifterin. Dieser weibliche Charakter scheint zunächst geradezu 'domestiziert' zu sein, wenn man ihn mit der *Rächerin* der *Isländersagas* vergleicht, die kämpferisch und konsequent die Fehde einfordert und so auslöst. Allerdings tritt auch Kúdrún in der schlichtenden Funktion wohlgemerkt erst *nach der* (anscheinend immer noch als nötig erachteten) *Rache* auf, die eindeutig in ihrem Sinne verübt und, wenn auch indirekt, durch sie angestoßen worden ist. Das ist gegen die übliche Kontrastierung Kúdrúns mit der *Rächerin* Kriemhilt zu betonen.<sup>3</sup> Auch ihre Mutter Hilde, die Vertreterin einer älteren Generation, erweist sich - vielleicht noch eindeutiger - bereits nach der Entführung ihrer Tochter als Verfechterin des Prinzips Rache. Die im Sinne christlicher Moralität idealisierte Kúdrún muß sich im weiteren vor allem ihrer Antagonistin Gêrlint stellen; in der *Kudrun* wird diese als "*übele tiuvelinne*" bezeichnet.<sup>4</sup> Was also in der Figur Kriemhilt als inhärente Ambivalenz erscheint (die sich im *Nibelungenlied* herausbildet und von dessen Ende her sinnfällig wird), taucht in der *Kudrun* als Polarität auf, die auf zwei Kategorien von Frauen - die eine 'gut', die andere 'böse' - verteilt ist. Aber selbst wenn Kúdrún einerseits das offenbar fragwürdig gewordene Rachemodell durchbricht und (im Prinzip, nicht explizit) für "*mâze*" plädiert,<sup>5</sup> tut sie dies andererseits erst, nachdem die Rache für ihre Entführung und 'Leidenszeit' genommen worden

---

exkulpiert und so beweist, daß die Problematisierung des *Nibelungenliedes* noch keineswegs allgemeine Gültigkeit beanspruchen kann. Als umfangreiches Gedicht von 4000 Versen in höfischen Reimpaaren ist sie als Anhang in allen vollständigen Handschriften (mit einer Ausnahme) enthalten: "Tränenreich und moralisierend bewahrt dieses Opus, das gewiß bald nach dem Nibelungenlied entstand, nichts von dem heroischen Geist, der trotz aller Neigung zu höfischer Stilisierung besonders den zweiten Teil des Epos charakterisiert", so der Herausgeber H. Brackert, vgl. *Das Nibelungenlied* 1. Teil, a. a. O., 1985, S. 287; vgl. W. Hoffmann a. a. O., 1967, S. 109-143; vgl. Max Wehrli a. a. O., 1972, S. 96-112.

<sup>1</sup> S. o., Kapitel V, 4.

<sup>2</sup> S. o., Kapitel V, 4; es sei an dieser Stelle erneut darauf hingewiesen, daß die *Kudrun* sagengeschichtlich auf das engste mit der altnord. (und altengl.) Hilde/Hagen-Überlieferung verbunden ist; vgl. dazu *Kudrun*, hg. v. K. Bartsch, 5., überarb. und neu eingel. Aufl. v. K. Stackmann, Wiesbaden 1965, bes. S.LII-LXXVII.

<sup>3</sup> Die Kúdrún aus der gleichnamigen Erzählung wird in der Forschung vielfach als eine Art "Gegenfigur" zur Kriemhilt im *Nibelungenlied* und auch als "eine bewußte Entgegensetzung, als Antityp" bezeichnet, vgl. B. Boesch a. a. O., 1972, S. 18; Hugo Kuhn: *Kudrun*. In: Münchener Universitäts-Woche an der Sorbonne zu Paris, hg. v. J. Sarrailh, A. Marchionini, München 1956, S. 135-143, hier S. 137, oder auch G. Kaiser a. a. O., 1981, S. 211; auch wird die *Kudrun* als eine Antithese zum *Nibelungenlied* beurteilt, vgl. W. Hoffmann: *Kudrun*. Ein Beitrag zur nachnibelungischen Heldendichtung, Stuttgart 1967. Vgl. z. B. Michael Curschmann: *Nibelungenlied und Klage*. In: *Literaturlexikon. Autoren und Werke deutscher Sprache*, Bd. 8, hg. v. W. Killy, Gütersloh/ München 1990, S. 384-399.

<sup>4</sup> *Kudrun* a. a. O, 1972, Str. 1320.6, S. 536 (*Kudrun*: Text).

<sup>5</sup> Vgl. ebd., bes. *Aventiure* 28 f., S. 550 ff. (*Kudrun*: Text) und S. 647 ff. (*Kudrun*: Nacherzählung), und S. 695 f. (*mâze*; Wort- und Begriffserklärungen).

ist!<sup>1</sup> Damit wird deutlich, daß gerade in der *Kudrun*, der späteren, möglicherweise als Gegenposition zum *Nibelungenlied* entworfenen Dichtung, die Relativierung des alten Musters nicht zu einem endgültigen Bruch mit dem tradierten Strukturmodell und Racheprinzip führt. Denn die Rettung Kûdrûns gipfelt zwar zuletzt in der zeremoniellen Hochzeit und Versöhnung mehrerer Paare - die jedoch erst stattfinden, nachdem zuvor durch die Rache eine 'Genugtuung' herbeigeführt und so der 'innere Frieden' wiederhergestellt worden ist.

Der Bezug auf eine Darstellung von Walter Haug macht hier das Bild noch klarer (auch wenn sie sich auf einen anderen Zusammenhang bezieht). Er erläutert, was sich, modifiziert, auf meinen Kontext übertragen läßt, daß sich im Hochmittelalter eine thematische Wende - eben in Richtung der christlichen Ethik - abzeichnete, "während man doch (...) im Rahmen der (...) Tradition blieb und sich der Mittel bediente, die sie zur Verfügung stellte. Man hat nicht nur an der Struktur festgehalten, deren Prinzip man überwinden wollte, sondern es kommt hinzu, daß man auch die neue Episode, die die Wende in sich trägt, aus der Tradition bezog".<sup>2</sup>

Meiner Auffassung nach zeigt sich am Beispiel des *Nibelungenliedes* und des *Kudrun-Hilde-Komplexes* diese Widerständigkeit eines 'alten', wikingerezeitlichen Musters mit 'archaischer' Ethik und entsprechender sozialer Rationalität. Dabei wird überdeutlich, daß es, wie eigentlich nicht anders zu erwarten, sowohl angezeigt als auch nicht unproblematisch war, Erzählelemente, die auf die vorchristliche Epoche, zumindest aber auf die Völkerwanderungszeit zurückgehen, im christlichen hochmittelalterlichen Europa weiter zu transportieren und, soweit möglich, zu integrieren. Daraus ergab sich dann auch als eine letzte - aber weder im *Nibelungenlied* noch in der *Kudrun* in vollem Umfang gezogene - Konsequenz: "Man benützte also die vorgegebene Struktur, um die Position, die in dieser Struktur zum Ausdruck gebracht wurde, aufzuheben".<sup>3</sup>

Ein wichtiger Grund dafür, daß in der hochmittelalterlichen *Heldenepik* die überlieferten Traditionen stärker verfremdet werden als in den *Isländersagas*, wird in der im europäischen Kontext viel größeren historischen und kulturellen Entfernung zur vorchristlichen Zeit liegen: Das *Nibelungenlied* etwa überbrückt 600 bis 700 Jahre bis zum noch teilweise vorchristlichen, zumindest nicht umfassend christlichen *Heroic Age*, als das hier die Völkerwanderungszeit des 4. und 5. Jahrhunderts imaginiert wird.<sup>4</sup> Dagegen beträgt der historische Abstand zwischen der als isländisches *Heroic Age* stilisierten Zeit und deren Aufnahme in die *Íslendingasögur* rund 300 Jahre. Das bedeutet, daß sich die

<sup>1</sup> Das Gegenteil meint etwa Adolf Beck: Die Rache als Motiv und Problem in der 'Kudrun'. Interpretation und sagengeschichtlicher Ausblick. In: Germanisch-Romanische Monatsschrift 37, 1956, S. 305-338, bes. S. 321 ff.

<sup>2</sup> W. Haug a. a. O., 1989, S. 236-256 (Struktur und Geschichte. Ein literaturtheoretisches Experiment an mittelalterlichen Texten), S. 243.

<sup>3</sup> Ebd., S. 242. An anderer Stelle wäre der Frage nachzugehen, ob hier nicht "aufheben" im Sinne Hegels bzw. in einem gleichsam umfassender dialektischen Sinne zu verstehen ist, wie angedeutet wird von H. Bartels a. a. O., 1982, etwa S. 162.

<sup>4</sup> S. o., Kapitel I, 1.

kulturellen und gesellschaftlichen Umorientierungen in Mitteleuropa über einen wesentlich längeren Zeitraum hinweg vertieft haben, als dies in Nordeuropa und zumal in Island der Fall war und sein konnte - auch wenn die Komplexität der isländischen Gesellschaft ebenfalls zunahm.<sup>1</sup> Einer längst etablierten, hierarchischen Feudalgesellschaft unter der Herrschaft von Adel und Kirche<sup>2</sup> ist die sich vergleichsweise erst später vollziehende und verfestigende Schichtung der vorfeudalen, großbäuerlichen Oligarchie in Island gegenüberzustellen, wobei noch hinzukommt, daß in Island keine militärisch unterworfenen 'Vorbevölkerung' die Ausbildung einer Feudalstruktur beförderte.

Entscheidend sind unterschiedliche Bedürfnisse der aristokratischen Kreise im kontinentalen Europa und, etwa zeitgleich, des - über weite Teile, aber doch nicht ausschließlich, wie dargelegt, großbäuerlichen - Publikums in Island.<sup>3</sup> Meiner Argumentation nach helfen die *Isländersagas* den isländischen - auch hier wieder durchaus im wesentlichen, aber wohl nicht im absoluten Sinne exklusiv von der Gruppe der isländischen 'Magnaten' vertretenen - Anspruch auf die gesellschaftliche Freiheit und Selbstbestimmung zu stützen, der ganz wesentlich auch über das *weibliche* Engagement zugunsten kultureller Kontinuität evoziert wird. Über die Handlungsweisen der Frau in den *Íslendingasögur* kann also eine großbäuerliche, aber quasi-aristokratische und dabei politische Legitimation bezogen werden. Dagegen liefert das *Nibelungenlied* die Begründung für den Untergang eines ganzen Volkes - wobei wiederum *weibliches* Eingreifen im Vordergrund steht, aber die Konsequenzen extrem destruktiv sind. Man ist versucht, in der Schilderung solcher "Exorbitanz" der Rache einer "*válandinne*", (u. a.) den Einfluß eines negativen christlichen Frauenbildes zu vermuten - auch wenn die Relativierung des Urteils, das vor allem das eines Protagonisten, nicht notwendig das des Dichters zu sein scheint, beachtet werden muß. Und diese Relativierung wirkt noch nach in der klaren Entscheidung für Kriemhilt in der ansonsten so geistlich bestimmten *Klage*.<sup>4</sup>

So legt die Gegenüberstellung von *Isländersaga* und *Heldendichtung* am Beispiel des *Nibelungenliedes* und der *Kudrun* nahe und verdeutlicht zudem, daß sich die jeweiligen Adressaten mit einem ähnlichen Phänomen beschäftigten, und zwar mit den 'kulturellen Brüchen', die sich in der eigenen Geschichte zwischen der - idealisierten - Vergangenheit und der - (aus verschiedenen Gründen) als problematisch erfahrenen - Gegenwart abzeichnen. Die Erzählstrategien vermitteln dabei neben historischen bzw. historisierten Grundzügen auch solche der hochmittelalterlichen isländischen und, im direkten Vergleich eben anders, der kontinentaleuropäischen Realität. Das Konfliktpotential, aber auch eine Problemlösung drücken sich im stilisierten Rückbezug hochmittelalterlicher, aristokratischer - oder aber sich aristokratisch verstehender - Kreise mit christlichem Bewußtsein auf ihre vorchristliche Vergangenheit aus. Man knüpft an historische Kenntnisse und Vorstellungen zur Geschichte an, die als *Heroic Age* imaginiert und erzählerisch in die

<sup>1</sup> S. o., Kapitel III, 5, zum Terminus "komplexe Gesellschaft" und zum isländischen Kontext.

<sup>2</sup> Vgl. A. Ya. Gurevich: Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen, Dresden 1978, S. 6 f.; vgl. G. W. Weber a. a. O., 1981, S. 147.

<sup>3</sup> S. o., grundsätzlich Einleitung und Kapitel II, 4b und 7c, sowie Kapitel VI, 1 und 2.

<sup>4</sup> Vgl. W. Hoffmann a. a. O., 1967, S. 109-143.

Gegenwart hereingenommen wird. Die Erinnerung an die 'archaische' Ethik in der für 'Tradenten' und Rezipienten aktuellen christlichen Zeit gab also einerseits kulturelle 'Überlagerungen' und mithin Widersprüche zu erkennen, die es - zumindest gedanklich - auszugleichen galt, aber andererseits auch (von eindeutig christlicher Literatur nicht gebotene) Möglichkeiten für die Identifikation, die dazu verhalfen, aktuelle Krisen bewältigen und das Selbstbewußtsein festigen zu können.

Dabei wird also ein historisch 'altes' soziales Grundmuster mit 'archaischer' Ethik sowohl im Süden wie im Norden einem jeweiligen aristokratischen bzw. quasi-aristokratischen, großbäuerlichen Selbstverständnis vermittelt - wobei wohlgerne zu betonen ist, daß das isländische im Prinzip ohne die Vorstellung eines eigenen Königs oder Fürsten auskommt und nicht auf Unterwerfung basiert, wogegen man auf dem Kontinent das Königtum bzw. Fürstentum immer hinzuzudenken hat, und ebenso das Faktum von völkerwanderungszeitlichen Eroberungen und Erschütterungen. Und während in den *Isländersagas* die höfische Stilisierung des Wikingerkontextes im wesentlichen äußerlich bleibt und entsprechende Motive als zeitgenössische Staffage eines viel älteren Strukturmusters gelten dürften, das stabil (und insofern mit sich selbst identisch) bleibt, entwickelt sich schließlich die höfische Literatur, weithin Import aufgrund der kulturellen Dominanz der Romania, im kontinentalen Europa der Zeit zum Ideologieträger; dabei zeigt ein Text wie das *Nibelungenlied* höfische Züge noch eher als Firnis. In den *Íslendingasögur* jedenfalls dominieren höfische (und auch christliche) Motivationen nicht. Aber bereits in der älteren deutschsprachigen *Heldendichtung* fungiert das Höfische schon deutlicher als Medium: Es ist unverkennbarer Reflex der aristokratischen Szene, für die diese traditionsreiche Epik geschaffen wird, setzt die Vormachtstellung der Aristokratie voraus und ist auf dem Wege, dem alten Muster eine neue, nominell christliche Vorstellungswelt ein- und entgegenzusetzen (ohne allerdings gegen andere Stände zu polemisieren!).

Die *Íslendingasögur* hingegen bleiben - noch bis ins (frühe) 14. Jahrhundert hinein - zentrales Medium des vorausgesetzten, impliziten Gedankens gesellschaftlichen Gleichgewichts, der mit Hilfe des Sagastils und seiner 'Latenz' und 'Objektivität' noch transportiert werden kann. Das zeitgenössische, zunehmend komplexe Gemeinwesen in Island bedurfte offenkundig, wie die Sagas zeigen, einer einigenden Idee, um zu einer zumindest ideellen politischen Konsolidierung in der aktuellen Krise zu gelangen. Auch wenn hier faktisch zumindest von einer komplexen Gesellschaft zu sprechen ist,<sup>1</sup> in der an sich eine soziale (und mentale) Differenzierung zwischen den großbäuerlichen 'Magnaten' und abhängigen Kleinbauern sowie anderen Gruppen vorausgesetzt werden muß, so demonstrieren allerdings die *Isländersagas* doch nachdrücklich - und möglicherweise im Gefolge älterer Vorstellungen - die Idee einer seit den Anfängen homogenen Gesellschaft. Denn dieser (ideale) Gedanke originärer und kollektiver isländischer Freiheit und Fortdauer in der Vergangenheit ließ sich mit der Voraussetzung von Kontinuität und Vitalität der Denkweisen dem norwegischen Dominanzstreben entgegensetzen.

<sup>1</sup> S. o., Kapitel III, 5, zum Terminus "komplexe Gesellschaft" und zum isländischen Kontext.

Im Konkurrieren mit Norwegen erlaubte es die Betonung der eigenen isländischen Tradition, Kontinuität und Autonomie, einerseits den immer neuen norwegischen Hegemonieanspruch abzuwehren, und andererseits das isländische Selbstbewußtsein und Selbstwertgefühl zu bestätigen, das man gerade aus der ursprünglichen norwegischen, gewissermaßen aristokratischen Abstammung beziehen konnte.

Dazu wird im Saga-Korpus ein Bild entworfen, das historisierte kollektive Erfahrung und stilisiertes Interesse aller Isländer bzw. der bestimmenden Gruppe in Form der Darstellung einer "epischen Totalität" verbindet und dabei verdeutlicht, was die isländische Mentalität und Identität von Anfang an, bzw. von der erzählten Zeit der *Isländersagas* an - dem *Heroic Age* der Isländer -, bedingt hat und diese noch in der Zukunft bestimmen soll. Hier ist die "epische Totalität" in dem von Hildegard Bartels dargelegten, von Hegel abgeleiteten Sinne gemeint. Der Begriff bezeichnet ein Werk, das den Charakter eines Gesamtbildes hat, in dem sich laut Hegel "die Welt eines bestimmten Volks (...) abspiegelt" und das als "eigentliche Grundlage für das Bewußtsein eines Volkes" bezeichnet wird,<sup>1</sup> wobei natürlich jeweils nur eine entsprechende Vergangenheit bzw. Frühzeit thematisiert wird.

Die Möglichkeiten dieser Konzeption einer "epischen Totalität", die H. Bartels hinsichtlich des *Homerischen Epos*, des *Rolandslieds* und des *Nibelungenlieds* verfolgt, können im hochmittelalterlichen Island vor dem Hintergrund der inzwischen ausgebildeten Identität nur dann voll ausgeschöpft werden, wenn sie eine vereinte und geeinte isländische Gesellschaft beruft. Die *Íslendingasögur* setzen diese Gegebenheit so sicher voraus, wie sie sie nicht ausdrücklich problematisieren, trotz (oder gerade wegen) der norwegischen Dominanz.

Dabei erscheinen, das soll im Vergleich zu dem keineswegs so geschlossenen Korpus der deutschen *Heldendichtung* abschließend noch betont werden, in den *Isländersagas* konsequent die stabilisierenden Leistungen der Frau (neben denen des Mannes) als Garantie für die Kontinuität (und Autonomie) der isländischen Gesellschaft. Auf dem Kontinent konnte sich aufgrund der 'diffuseren' historischen Situation eine ähnliche geographische, mentale Geschlossenheit nicht ergeben. In den *Íslendingasögur* gewährleistet die *Mutter/Genetrix* als reproduzierende und sozialisierende Instanz die Existenz und das Verantwortungsbewußtsein der Männer, und bei Bedarf fordert sie als Mentorin bzw. Provokateurin, d. h. als *Rachereizerin/Rächerin*, ihre nächsten männlichen Angehörigen entschlossen heraus, gemäß den tradierten Regularien einzutreten und die tradierte, weniger formulierte als 'gefühlte', assoziierte Norm zu erfüllen. Die *Genetrix und Rächerin* der *Isländersagas*, die sowohl Elemente 'archaischer' als auch wikingerzeitlich-nordischer sozialer Realität und Rationalität und darüber hinaus ebenfalls neuere isländische Imaginationenformen des Weiblichen beinhaltet, trägt dazu bei,

<sup>1</sup> Georg Friedrich Wilhelm Hegel: *Ästhetik*, Bd. I und II. Mit einer Einf. v. G. Lukács. Nach der 2. Ausg. v. H. G. Hothos (1842) red. und mit einem ausführl. Reg. vers. v. Frch. Bassenge, Frankfurt/ Main o. J., S. 417, zit. n. H. Bartels a. a. O., 1982, S. 140.

---

daß sich die an sich patriarchale isländische Gesellschaft im 13. und 14. Jahrhundert ihrer spezifischen Identität und Geschichte versichern kann, indem sie in der existentiellen Krise - ähnlich wie in segmentären, patrilinearen Gemeinwesen mit 'matrilinearen Intermezzi' - aber doch eine in den *Íslendingasögur* mit beeindruckenden literarischen Mitteln erreichte Identifikation mit der Rolle der aktiven Frau in der Gesellschaft sucht.



## LITERATURVERZEICHNIS

Die einzelnen Gedichte des *Codex Regius* der *Edda* und die relevanten Komponenten der *Edda Snorra Sturlusonar*, die ich vor allem als Vergleichsmaterial heranziehe, werden im laufenden Text bzw. in den betreffenden Anmerkungen im einzelnen zitiert. Das gilt auch für die altnordischen Dichtungen, die Ernst Albin Kock herausgegeben hat. Im folgenden Verzeichnis erscheint lediglich der Hinweis auf die Sammlungen (bzw. auf die deutsch- oder englischsprachigen Übertragungen).

### Verwendete Originaltexte und Übersetzungen

- Aris Isländerbuch*. In: Islands Besiedlung und älteste Geschichte, hg. v. F. Niedner, übertr. v. W. Baetke. Thule 23, Jena 1928, S. 41-57
- Bandamanna saga*. In: *Grettis saga Ásmundarsonar, Bandamanna saga, Odds þátr Ófeigssonar*, hg. v. G. Jónsson. ÍF 7, Reykjavík 1936, S. 291-363
- Beowulf*, hg., eingel. und ins Engl. übertr. v. M. Swanton. Manchester Medieval Classics, Manchester University Press, New York 1978
- Bjarnar saga Hítðlakappa*. In: Borgfirðinga sögur, hg. v. S. Nordal, G. Jónsson. ÍF 3, Reykjavík 1938, S. 109-211
- Brennu-Njáls saga*, hg. v. E. Ól. Sveinsson. ÍF 12, Reykjavík 1954
- Corpus Poeticum Boreale*. The Poetry of the Old Northern Tongue from the earliest times to the thirteenth century, hg., klassifiz. und übers., mit Einleitung, Exkursen und Bemerkungen v. G. Vigfússon, F. Y. Powell, Bd. I: Eddic Poetry, Bd. II: Court Poems, Russell & Russell, New York 1965
- Das Besiedlungsbuch*. In: Islands Besiedlung und älteste Geschichte, hg. v. F. Niedner, übertr. v. W. Baetke. Thule 23, Jena 1928, S. 59-157
- Das Bruchstück von Thorstein, dem Sohn Siduhalls*. In: Sieben Geschichten von den Ostland-Familien, hg. v. F. Niedner, übertr. v. G. Neckel. Thule 12, Jena 1913, S. 139-158
- Das Hildebrandslied*. In: Althochdeutsches Lesebuch. Zusammengest. und mit Wörterbuch vers. v. W. Braune, fortgef. v. K. Helm, 14. Aufl., bearb. v. E. A. Ebbinghaus, Tübingen 1962, S. 84-85
- Das Nibelungenlied*, 1. Teil. Mittelhochdeutscher Text und Übertragung, hg., übers. und mit einem Anh. vers. v. H. Brackert, Frankfurt/ Main 1985
- Das Nibelungenlied*, 2. Teil. Mittelhochdeutscher Text und Übertragung, hg., übers. und mit einem Anh. vers. v. H. Brackert, Frankfurt/ Main 1984

- Den norsk-isländska skaldediktningen*, Bd. 1, hg. v. E. A. Kock, Gleerup, Lund, 1946
- Deutsche Kaiserchronik*. In: Deutsche Chroniken und andere Geschichtsbücher des Mittelalters, hg. v. Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde, Bd. 1, 1. Abt., 3. Aufl., Frankfurt/ Main 1969
- Die Bibel* oder die ganze Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments, nach der dt. Übers. v. M. Luther (1956 genehmigte Fassung des rev. Textes d. NT und das AT nach dem 1912 genehmigten Text), Stuttgart 1962
- Die Edda*. Götterdichtung, Spruchweisheit und Heldengesänge der Germanen. Vollst. Ausg. in der Übertr. v. F. Genzmer, eingel. v. K. Schier, 6., durchges. Aufl., Köln 1987
- Die Erzählung von den Grönländern*. In: Grönländer und Färingergeschichten, hg. v. F. Niedner, übertr. v. E. von Mendelssohn. Thule 13, Jena 1912, S. 29-50
- Die Erzählung von Thorstein dem Weißen*. In: Sieben Geschichten von den Ostland-Familien, hg. v. F. Niedner, übertr. v. G. Neckel. Thule 12, Jena 1913, S. 2-14
- Die Erzählung von Thorstein Stangenhieb*. In: Sieben Geschichten von den Ostland-Familien, hg. v. F. Niedner, übertr. v. G. Neckel. Thule 12, Jena 1913, S. 47-56
- Die Geschichte der Leute aus Lautersee*. In: Fünf Geschichten aus dem östlichen Nordland, hg. v. F. Niedner, übertr. v. W. Ranisch, W. H. Vogt. Thule 11, Jena 1921, S. 131-227
- Die Geschichte des Ljot von Felden*. In: Fünf Geschichten aus dem östlichen Nordland, hg. v. F. Niedner, übertr. v. W. Ranisch, W. H. Vogt. Thule 11, Jena 1921, S. 101-128
- Die Geschichte Thidreks von Bern*, übertr. v. F. Erichsen, Neuausg. mit Nachwort v. H. Voigt. Thule 22, Düsseldorf/ Köln 1967
- Die Geschichte vom durchtriebenen Ofeig*. In: Fünf Geschichten aus dem westlichen Nordland, hg. v. F. Niedner, übertr. v. W. H. Vogt, F. Fischer. Thule 10, Jena 1914, S. 265-304
- Die Geschichte vom Freyspriester Hrafinkel*. In: Sieben Geschichten von den Ostland-Familien, hg. v. F. Niedner, übertr. v. G. Neckel. Thule 12, Jena 1913, S. 73-101
- Die Geschichte vom Goden Snorri*, hg. und übertr. v. F. Niedner. Thule 7, Jena 1920

- Die Geschichte vom Hochlandskampf.* In: Fünf Geschichten von Ächtern und Blutrache, hg. v. A. Heusler, Frch. Ranke, Neuausg. m. Nachw. v. H. Hempel. Thule 8, Düsseldorf/ Köln 1964, S. 257-345
- Die Geschichte vom Hühnerthorir.* In: Fünf Geschichten von Ächtern und Blutrache, hg. v. F. Niedner, G. Neckel, übertr. v. A. Heusler, Frch. Ranke. Thule 8, Jena 1922, S. 25-58
- Die Geschichte vom Skalden Egil,* hg. v. F. Niedner, G. Neckel, übertr. v. F. Niedner, Neuausg. m. Nachw. v. H. Hempel. Thule 3, Düsseldorf/ Köln 1963
- Die Geschichte vom weisen Njal,* hg. v. F. Niedner, G. Neckel, übertr. v. A. Heusler. Thule 4, 2. Aufl., Düsseldorf/ Köln 1963
- Die Geschichte von dem starken Grettir, dem Geächteten,* hg. v. F. Niedner, übertr. v. P. Herrmann. Thule 5, Jena 1922
- Die Geschichte von den Leuten aus dem Lachswassertal,* hg. v. F. Niedner, G. Neckel, Neuausg. m. Nachw. v. H. Hempel. Thule 6, Düsseldorf/ Köln 1963
- Die Geschichte von den Leuten aus dem Seetal.* In: Fünf Geschichten aus dem westlichen Nordland, hg. v. F. Niedner, übertr. v. W. H. Vogt, F. Fischer. Thule 10, Jena 1914, S. 21-125
- Die Geschichte von den Leuten aus dem Svarfadstal.* In: Fünf Geschichten aus dem östlichen Nordland, hg. v. F. Niedner, übertr. v. W. Ranisch, W. H. Vogt. Thule 11, Jena 1921, S. 229-295
- Die Geschichte von den Männern an der Waffenförde.* In: Sieben Geschichten von den Ostland-Familien, hg. v. F. Niedner, übertr. v. G. Neckel. Thule 12, Jena 1913, S. 15-46
- Die Geschichte von den Schwurbrüdern.* In: Grönländer und Färinger Geschichten, hg. v. F. Niedner, übertr. v. E. von Mendelssohn. Thule 13, Jena 1912, S. 163-254
- Die Geschichte von den Söhnen der Droplaug.* In: Sieben Geschichten von den Ostland-Familien, hg. v. F. Niedner, übertr. v. G. Neckel. Thule 12, Jena 1913, S. 103-137
- Die Geschichte von den Ynglingen.* In: Snorris Königsbuch (*Heimskringla*), Bd. 1, hg. und übertr. v. F. Niedner. Thule 14, Jena 1922, S. 25-78
- Die Geschichte von Erich dem Roten.* In: Grönländer und Färinger Geschichten, hg. v. F. Niedner, übertr. v. E. von Mendelssohn. Thule 13, Jena 1912, S. 1-27

- Die Geschichte von Finnbogi, dem Starken.* In: Fünf Geschichten aus dem westlichen Nordland, hg. v. F. Niedner, übertr. v. W. H. Vogt, F. Fischer. Thule 10, Jena 1914, S. 127-205
- Die Geschichte von Fuchs dem Listigen.* In: Grönländer und Färinger Geschichten, hg. v. F. Niedner, übertr. v. E. von Mendelssohn. Thule 13, Jena 1912, S. 125-161
- Die Geschichte von Gisli dem Geächteten.* In: Fünf Geschichten aus dem östlichen Nordland, hg. v. F. Niedner, übertr. v. W. Ranisch, W. H. Vogt. Thule 11, Jena 1921, S. 59-133
- Die Geschichte von Glum.* In: Fünf Geschichten aus dem östlichen Nordland, hg. v. F. Niedner, übertr. v. W. Ranisch, W. H. Vogt. Thule 11, Jena 1921, S. 27-100
- Die Geschichte von Gunnlaug Schlangenzunge.* In: Vier Skaldengeschichten, hg. und übertr. v. F. Niedner. Thule 9, Jena 1914, S. 23-64
- Die Geschichte von Harvard aus dem Eisfjord.* In: Fünf Geschichten von Ächtern und Blutrache, hg. v. F. Niedner, G. Neckel, übertr. v. A. Heusler, Frch. Ranke. Thule 8, Jena 1922, S. 135-188
- Die Geschichte von Hörð dem Geächteten.* In: Fünf Geschichten von Ächtern und Blutrache, hg. v. F. Niedner, G. Neckel, übertr. v. A. Heusler, Frch. Ranke. Thule 8, Jena 1922, S. 189-256
- Die Geschichte von Hrolf Kraki.* In: Nordische Nibelungen. Die Sagas von den Völsungen, von Ragnar Lodbrok und Hrolf Kraki. Aus dem Altnord. übertr. v. P. Herrmann, hg. und mit einem Nachwort vers. v. U. Diederichs, Neuausg., Köln 1985, S. 161-244
- Die Geschichte von König Olaf Tryggvissohn.* In: Snorris Königsbuch (*Heimskringla*), Bd. 1, hg. und übertr. v. F. Niedner. Thule 14, Jena 1922, S. 197-319
- Die Geschichte von Ragnar Lodbrok.* In: Nordische Nibelungen. Die Sagas von den Völsungen, von Ragnar Lodbrok und Hrolf Kraki. Aus dem Altnord. übertr. v. P. Herrmann, hg. und mit einem Nachwort vers. v. U. Diederichs, Neuausg., Köln 1985, S. 103-159
- Die Geschichte von Sörlj.* In: *Ásmundarsaga kappabana*. Die Geschichte von Ásmund u. a., übers. und hg. v. St. Isselbacher u. a., Leverkusen 1988, S. 43-67
- Die Geschichte von Thord und seinem Ziehsohn.* In: Fünf Geschichten aus dem westlichen Nordland, hg. v. F. Niedner, übertr. v. W. H. Vogt, F. Fischer. Thule 10, Jena 1914, S. 207-264

- Die Hervarar Saga*, hg. v. E. M. Reifegerste. Eine kommentierte Übersetzung und Untersuchung zur Herkunft und Integration ihrer Überlieferungsschichten, Leverkusen 1989
- Die jüngere Edda* (mit dem sogenannten ersten grammatischen Traktat), hg. und übertr. v. G. Neckel, F. Niedner. Thule 20, Jena 1925
- Die Saga von den Völsungen*. In: Isländische Vorzeitsagas, Bd. 1, ins Dt. übers. und hg. v. U. Strerath-Bolz, München 1997, S. 37-114
- Die Saga von Ragnar Lodbrok*. In: Isländische Vorzeitsagas, Bd. 1, ins Dt. übers. und hg. v. U. Strerath-Bolz, München 1997, S. 115-164
- Die Skalden Björn und Thord*. In: Vier Skaldengeschichten, hg. und übertr. v. F. Niedner. Thule 9, Jena 1914, S. 65-141
- Droplaugarsona saga*. In: Austfirðinga sögur, hg. v. J. Jóhannesson. ÍF 11, Reykjavík 1950, S. 135-180
- Edda Snorra Sturlusonar*, hg. v. F. Jónsson. Sigurður Kristjánsson, Reykjavík 1907
- Edda*. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern, hg. v. G. Neckel, Bd. I, 4., umgearb. Aufl. v. H. Kuhn, Heidelberg 1962
- Egils saga Skalla-Grímssonar*, hg. v. S. Nordal. ÍF 2, Reykjavík 1933
- Eiríks saga rauða*. In: *Eyrbyggja saga*, hg. v. E. Ól. Sveinsson, M. Þórðarson. ÍF 4, Reykjavík 1935, S. 193-237
- Eyrbyggja saga*, hg. v. E. Ól. Sveinsson, M. Þórðarson. ÍF 4, Reykjavík 1935, S. 1-184
- Finnboga saga*. In: *Kjalnesinga saga*, hg. v. J. Halldórsson. ÍF 14, Reykjavík 1959, S. 251-340
- Fóstbrœðra saga*. In: Vestfirðinga sögur, hg. v. B. K. Þórólfsson, G. Jónsson. ÍF 6, Reykjavík 1943, S. 119-276
- Gísla saga Súrssonar*. In: Vestfirðinga sögur, hg. v. B. K. Þórólfsson, G. Jónsson. ÍF 6, Reykjavík 1943, S. 1-118
- Grágás I (Förste Del, Anden Del)*. *Konungsbók*, efter det Kongelige Bibliotheks Haandskrift, Gl. kgl. Sml. 1157 fol., hg. v. Vilh. Finsen, Kopenhagen 1852 (*Codex Regius*), Wiederabdr., Odense Universitets Forlag, Odense 1974
- Grágás II. Staðarhólsbók*, efter det Arnamagnæanske Haandskrift, AM 334 fol., hg. v. Vilh. Finsen Kopenhagen 1879, Wiederabdr., Odense Universitets Forlag, Odense 1974

- Grágás III*. Stykker, som findes i det Arnamagnæanske Haandskrift, AM 351 fol. (*Skálholtsbók*), hg. v. Vilh. Finsen, Kopenhagen 1883, Wiederabdr., Odense Universitets Forlag, Odense 1974
- Grettis saga Ásmundarsonar*. In: *Grettis saga Ásmundarsonar, Bandamanna saga, Odds þáttur Ófeigssonar*, hg. v. G. Jónsson. ÍF 7, Reykjavík 1936, S. 1-290
- Groenlendinga saga*. In: *Eyrbyggja saga*, hg. v. E. Ól. Sveinsson, M. Þórðarson. ÍF 4, Reykjavík 1935, S. 239-269
- Gunnlaugs saga ormstungu*. In: *Borgfirðinga sögur*, hg. v. S. Nordal, G. Jónsson. ÍF 3, Reykjavík 1938, S. 49-107
- Harðar saga*, Bd. I, Inledning. Text (Codices AM 556 a, 4:o, und AM 564 a, 4:o), hg. v. St. Hast, Munksgaard, Kopenhagen 1960
- Háttalykill enn forni*, hg. v. J. Helgason, A. Holtsmark. Bibliotheca Arnamagnæana 1, Munksgaard, Kopenhagen 1941
- Hávarðar saga Ísfirðings*. In: *Vestfirðinga sögur*, hg. v. B. K. Þórólfsson, G. Jónsson. ÍF 6, Reykjavík 1943, S. 289-358
- Heðins saga ok Haugna*. In: *Flateyjarbók*. En samling af Norske konge-sagaer, Bd. 1, hg. v. C. R. Unger, G. Vigfússon, Christiania 1860, S. 275-283
- Heiðarvíga saga*. In: *Borgfirðinga sögur*, hg. v. S. Nordal, G. Jónsson. ÍF 3, Reykjavík 1938, S. 213-328
- Heiðarvíga saga*. In: *Samfund til Udgivelse af Gammel Nordisk Litteratur* 31, hg. v. Kr. Kålund, Møllers, Kopenhagen 1904
- Heiðreks saga. Hervarar saga ok Heiðreks konungs*. In: *Samfund til Udgivelse af Gammel Nordisk Litteratur* 48, Nr.1, hg. v. J. Helgason. J. Jørgensen & Co., Kopenhagen 1924
- Heimskringla*, Snorri Sturluson, Bd. 1, hg. v. B. Aðalbjarnarson. ÍF 26, Reykjavík 1941
- Heimskringla*, Snorri Sturluson, Bd. 3, hg. v. B. Aðalbjarnarson. ÍF 28, Reykjavík 1951
- Hœnsa-Þóris saga*. In: *Borgfirðinga sögur*, hg. v. S. Nordal, G. Jónsson. ÍF 3, Reykjavík 1938, S. 1-47
- Hrafnkels saga Freysgoða*. In: *Austfirðinga sögur*, hg. v. J. Jóhannesson. ÍF 11, Reykjavík 1950, S. 95-133
- Hrólfs saga kraka*, hg. v. D. Slay. Editiones Arnamagnæanæ, Serie B, Bd. 1, Redaktion J. Helgason, Munksgaard, Kopenhagen 1960

- Isländisches Recht*. Die Graugans, übers. v. A. Heusler. Germanenrechte. Texte und Übersetzungen, Bd. 9, Weimar 1937
- Íslendingabók*. In: *Íslendingabók. Landnámabók*, hg. v. J. Benediktsson. ÍF 1.1, Reykjavík 1968, S. 1-28
- Kormak der Liebesdichter*. In: Vier Skaldengeschichten, hg. und übertr. v. F. Niedner. Thule 9, Jena 1914, S. 143-206
- Kormáks saga*. In: *Vatnsdœla saga*, hg. v. E. Ól. Sveinsson. ÍF 8, Reykjavík 1939, S. 201-301
- Króka-Refs saga*. In: *Kjalnesinga saga*, hg. v. J. Halldórsson. ÍF 14, Reykjavík 1959, S. 117-160
- Kudrun*, hg. v. K. Bartsch, 5., überarb. und neu eingel. Aufl. v. K. Stackmann, Wiesbaden 1965
- Kudrun*. In: Werner Hoffmann: *Nibelungenlied. Kudrun*. Text, Nacherzählung, Wort- und Begriffserklärungen, Darmstadt 1972
- Landnámabók*. In: *Íslendingabók. Landnámabók*, hg. v. J. Benediktsson. ÍF 1.1 und 1.2, Reykjavík 1968, S. 29-397
- Laws of early Iceland. Grágás I*. The Codex Regius of Grágás with material from other manuscripts, in engl. Übers. hg. v. A. Dennis, P. Foote, R. Perkins (University of Manitoba Icelandic Studies, hg. v. H. Bessason, R. J. Glendinning, Bd. III), University of Manitoba Press, Winnipeg/ Canada 1980
- Laxdœla saga*, hg. v. E. Ól. Sveinsson. ÍF 5, Reykjavík 1934, S.1-248
- Ljósvetninga saga*, hg. v. B. Sigfússon. ÍF 10, Reykjavík 1940, S. 1-113
- Magnúss saga ins góða*. In: *Heimskringla*, Snorri Sturluson, Bd. 3, hg. v. B. Aðalbjarnarson. ÍF 28, Reykjavík 1951, S. 1-67
- Odds páttur Ófeigssonar*. In: *Grettis saga Ásmundarsonar, Bandamanna saga, Odds páttur Ófeigssonar*, hg. v. G. Jónsson. ÍF 7, Reykjavík 1936, S. 365-374
- Ofeigs páttur*. In: *Ljósvetninga saga með Þáttum*, hg. v. B. Sigfússon. ÍF 10, Reykjavík 1940, S. 115-121
- Olafs saga hins helga*. Die "Legendarische Saga" über Olaf den Heiligen (Hs. Delagard. saml. nr.8<sup>o</sup>). Text und Übersetzung, hg. v. A. Heinrichs u. a., Germanische Bibliothek 4. Reihe, Heidelberg 1982
- Óláfs saga ins helga*. In: *Heimskringla*, Snorri Sturluson, Bd. 2, hg. v. B. Aðalbjarnarson. ÍF 27, Reykjavík 1945

- Óláfs saga Tryggvasonar*. In: *Heimskringla*, Snorri Sturluson, Bd. 1, hg. v. B. Aðalbjarnarson. ÍF 26, Reykjavík 1941, S. 225-372
- Passio maior*. In: Kilian. Mönch aus Irland - aller Franken Patron, 689-1989. Katalog der Sonder-Ausstellung zur 1300-Jahr-Feier des Kiliansmartyriums, 1.7.-1.10.89, Würzburg 1989, S. 20-26
- Passio minor*. In: Kilian. Mönch aus Irland - aller Franken Patron, 689-1989. Katalog der Sonder-Ausstellung zur 1300-Jahr-Feier des Kiliansmartyriums, 1.7.-1.10.89, Würzburg 1989, S. 18-20
- Saga Diðriks konungs af Bern*. Fortælling om Kong Thidrik af Bern og hans kæmper, i Norsk bearbejdelse fra det trettende aarhundrede efter tydske kilder, hg. v. C. R. Unger, Christiania 1853
- Saxo Grammaticus*: Die ersten neun Bücher der dänischen Geschichte, übers. und erl. v. H. Jantzen, Berlin 1900
- Saxo Grammaticus*: The History of the Danes, Books I-IX, hg. v. H. E. Davidson, übers. v. P. Fisher, Brewer, Cambridge 1998
- Snorri Sturluson. *Prosa Edda*. Altisländische Göttergeschichten. Aus dem Aisl. übertr., mit Anm. und Nachw. vers. v. A. Häny, Manesse, Zürich 1990 (mit Snorris Prolog, S. 185-193)
- Snorri Sturluson: *Edda*, übers. und eingl. v. A. Faulkes, Everyman, London 1987
- Sörla þátr*. In: *Ljósvefninga saga með Þáttum*, hg. v. B. Sigfússon. ÍF 10, Reykjavík 1940, S. 107-113
- Sturlunga saga*, Bd. 1-2, hg. v. J. Jóhannesson, M. Finnbogason, K. Eldjárn, Sturlunguútgáfan, Reykjavík 1946
- Sturlunga saga*, Bd. 1-2, hg. und ins Engl. übertr. v. J. H. McCrew, eingl. v. R. G. Thomas. The Library of Scandinavian Literature 98, Twayne, New York 1970-1974
- Svarfdæla saga*. In: *Eyfirðinga sögur*, hg. v. J. Kristjánsson. ÍF 9, Reykjavík 1956, S.127-208
- Tacitus: Germania*, Übersetzung, Erläuterungen und Nachwort v. M. Fuhrmann, Stuttgart 1971
- The saga of the Volsungs*. The Norse epic of Sigurd the Dragon Slayer, ins Engl. übers. und eingl. v. J. L. Byock, Hisarlik Press, Middlesex 1993
- Þórðar saga hreðu*. In: *Kjalnesinga saga*, hg. v. J. Halldórsson. ÍF 14, Reykjavík 1959, S. 161-226
- Þorgríms þátr Hallasonar*. In: *Eyfirðinga sögur*, hg. v. J. Kristjánsson. ÍF 9, Reykjavík 1956, S. 297-303



- Þorsteins saga hvíta*. In: Austfirðinga sögur, hg. v. J. Jóhannesson. ÍF 11, Reykjavík 1950, S. 1-19
- Þorsteins saga Síðu-Hallsonar*. In: Austfirðinga sögur, hg. v. J. Jóhannesson. ÍF 11, Reykjavík 1950, S. 297-320
- Þorsteins þátr stangarhöggs*. In: Austfirðinga sögur, hg. v. J. Jóhannesson. ÍF 11, Reykjavík 1950, S.67-79
- Valla-Ljóts saga*. In: Eyfirðinga sögur, hg. v. J. Kristjánsson. ÍF 9, Reykjavík 1956, S. 231-260
- Vápnfirðinga saga*. In: Austfirðinga sögur, hg. v. J. Jóhannesson. ÍF 11, Reykjavík 1950, S. 21-65
- Vatnsdæla saga*, hg. v. E. Ól. Sveinsson. ÍF 8, Reykjavík 1939, S. 1-131
- Víga-Glums saga*. In: Eyfirðinga sögur, hg. v. J. Kristjánsson. ÍF 9, Reykjavík 1956, S. 1-98
- Vöðu-Brands þátr*. In: *Ljósvetninga saga með Þáttum*, hg. v. B. Sigfússon. ÍF 10, Reykjavík 1940, S. 123-139
- Völsunga saga ok Ragnars saga loðbrókar*. In: Samfund til Udgivelse af Gammel Nordisk Litteratur 36, Nr. 1, hg. v. M. Olsen, Møllers, Kopenhagen 1906
- Völsunga saga*, hg. und eingel. v. U. Ebel, Frankfurt/ Main 1983
- Ynglinga saga*. In: *Heimskringla*, Snorri Sturluson, Bd. 1, hg. v. B. Aðalbjarnarson. ÍF 26, Reykjavík 1941, S. 9-83

Sekundärliteratur

- Albee, Edward: Wer hat Angst vor Virginia Woolf, Frankfurt/ Main 1963
- Algulin, Ingemar: A history of Swedish Literature, ins Engl. übers. v. J. Weinstock, überarb. v. J. Black, hg. v. Svenska Institutet, Stockholm/ Uddevalla 1989
- Amborn, Hermann: Strukturalismus. Theorie und Methode. In: Hans Fischer (Hg.): Ethnologie. Einführung und Überblick, 3., veränd. und erw. Aufl., Berlin/ Hamburg 1992, S. 337-365
- Amstadt, Jakob: Die Frau bei den Germanen. Matriarchale Spuren in einer patriarchalen Gesellschaft, Stuttgart/ Berlin/ Köln 1994
- Anderson, Sarah M., Karen Swenson (Hgg.): Cold Counsel. The women of Old Norse literature and mythology. A collection of essays, Routledge, New York 2002
- Andersson, Theodore M., William I. Miller: Law and literature in Medieval Iceland: *Ljósvetninga saga* and *Valla-Ljóts saga*, Stanford University Press, Stanford 1989
- Andersson, Theodore M.: "Helgakviða Hjörvarðssonar" and European bridal-quest narrative. In: JEGph 84, 1985, S. 51-75
- Andersson, Theodore M.: Some ambiguities in *Gísla saga*. A balance sheet. In: BONIS (1968), Kopenhagen 1969, S. 7-42
- Andersson, Theodore M.: The displacement of the heroic ideal in the Family Sagas. In: Speculum 45, 1970, S. 575-593
- Andersson, Theodore M.: The Icelandic Family Saga. An analytic reading. Harvard Studies in comparative literature 28, Harvard University Press, Cambridge/ Mass. 1967
- Andersson, Theodore M.: The Legend of Brynhild. Islandica 43, Cornell University Press, Ithaca 1980
- Andersson, Theodore M.: The problem of Icelandic saga origins. A historical survey. Yale Germanic Studies 1, Yale University Press, New Haven 1964
- Bachofen, Johann Jakob: Das Mutterrecht, Verlag Kraus und Hoffmann, Stuttgart 1861
- Bachofen, Johann Jakob: Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaiokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur. Eine Auswahl, hg. v. H.-J. Heinrichs, 8. Aufl., Frankfurt/ Main 1993

- Baetke, Walter: Wörterbuch zur altnordischen Prosaliteratur, 4. Aufl., Berlin 1987
- Bamberger, Joan: The myth of matriarchy: Why men rule women in primitive societies. In: Michelle Zimbalist Rosaldo, Louise Lamphere (Hgg.): Women, culture and society, Stanford University Press, Stanford/ Calif. 1974, S. 263-280
- Bandle, Oskar: Isländersaga und Heldendichtung. In: Afmælisrit Jóns Helgasonar 30.6.1969, hg. v. J. Benediktsson u. a., Heimskringla, Reykjavík 1969, S. 1-26
- Barlau, Stephen B.: Old Icelandic kinship terminology: An anomaly. In: Ethnology 20, 1981, S. 191-202
- Barnes, J. A.: Genetrix: Genitor: Nature: Culture. In: Jack Goody (Hg.): The character of kinship, Cambridge University Press, Cambridge/ London/ New York/ Melbourne 1973, S. 61-73
- Bartels, Hildegard: Epos - die Gattung in der Geschichte. Eine Begriffsbestimmung vor dem Hintergrund der Hegelschen "Ästhetik" anhand von "Nibelungenlied" und "Chanson de Roland". Frankfurter Beiträge zur Germanistik 22, hg. v. N. Altenhofer, K. von See, Heidelberg 1982
- Barthes, Roland: Mythen des Alltags, ins Dt. übers. v. H. Scheffel, 17. Aufl., Frankfurt/ Main 1995
- Baumgärtel, Bettina, Silvia Neysters (Hgg.): Die Galerie der Starken Frauen: La Galerie des Femmes Fortes. Die Heldin in der französischen und italienischen Kunst des 17. Jahrhunderts. Katalog zur Ausstellung des Kunstmuseums Düsseldorf in Zusammenarbeit mit dem Hessischen Landesmuseum Darmstadt, Düsseldorf 1995
- Beauvoir, Simone de: Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau. Neuübers., Reinbek bei Hamburg 1999
- Beck, Adolf: Die Rache als Motiv und Problem in der 'Kudrun'. Interpretation und sagengeschichtlicher Ausblick. In: Germanisch-Romanische Monatsschrift 37, 1956, S. 305-338
- Becker, Gabriele u. a.: Zum kulturellen Bild und zur realen Situation der Frau im Mittelalter und in der frühen Neuzeit. In: Diess.: Aus der Zeit der Verzweiflung. Zur Genese und Aktualität des Hexenbildes, 11. Aufl., Frankfurt/ Main 1994, S. 11-128
- Bettelheim, Bruno: Kinder brauchen Märchen, aus dem Amerik.v. L. Mickel, B. Weitbrecht, 17. Aufl., München 1994

- Bischoff, Doerte: Die Junggesellenästhetik. Über Auto(r)erotik in der Literatur und das 'Opfer des Weiblichen' - Ein Blick auf neue Studien. In: Frankfurter Rundschau Nr. 170, 25.7.1995, S. 16.
- Boesch, Bruno: Zur Frage der literarischen Schichten in der Kudrundichtung. In: Festschrift für Siegfried Gutenbrunner. Zum 65. Geburtstag überreicht von seinen Freunden und Kollegen, hg. v. O. Bandle, H. Klingenberg, Frch. Maurer, Heidelberg 1972, S. 15-31
- Bohannon, Paul (Hg.): Justice and Judgement among the *Tiv*, Oxford University Press, London 1957
- Borgolte, Michael: Mehr als eine muß es sein. Andrea Esymol fragt nach den Konkubinen im Mittelalter. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung o. Nr., 10.6.2002, S. 49
- Borst, Arno: Lebensformen im Mittelalter, Frankfurt/ Main/ Berlin 1988
- Böttcher, Mandy: Die späten mittelhochdeutschen Heldendichtungen "Kudrun" und "Laurin" - Grundlegungen eines Vergleichs, M.A.-Examensarbeit, Frankfurt/ Main 1991
- Bovenschen, Silvia: Die aktuelle Hexe, die historische Hexe und der Hexenmythos. Die Hexe: Subjekt der Naturaneignung und Objekt der Naturbeherrschung. In: Gabriele Becker u. a.: Aus der Zeit der Verzweiflung. Zur Genese und Aktualität des Hexenbildes, 11. Aufl., Frankfurt/ Main 1994 [1994b], S. 259-312
- Bovenschen, Silvia: Die imaginierte Weiblichkeit. Exemplarische Untersuchungen zu kulturgeschichtlichen und literarischen Präsentationen des Weiblichen, 10. Aufl., Frankfurt/ Main 1994 [1994a]
- Brakeley, Theresa C.: Mourning songs. In: Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend, Bd. 2, Funk & Wagnalls, New York 1950, S. 755-757
- Brandell, Gunnar: Die skandinavischen Literaturen 1870-1900. In: Neues Handbuch der Literaturwissenschaft, hg. v. K. von See, Bd. 18, Jahrhundertende-Jahrhundertwende (I. Teil), hg. v. H. Kreuzer, Wiesbaden 1976, S. 103-152
- Bredsdorff, Thomas: Kaos og kærlighed. En studie i islændingesagaernes livsbillede, Gyldendals Uglebøger, Kopenhagen 1971
- Brown, Peter: Die Entstehung des christlichen Europa, aus dem Engl. übers. v. E. Hahlbrock, München 1996
- Bugge, Alexander: Vikingerne. Billeder fra vore forefædres liv, Bd. 1-2, Christiania 1904-1906

- Bullough, Vern L.: Medieval medical and scientific views of women. In: Viator 4. Medieval and Renaissance Studies. Marriage in the Middle Ages: 5, 1973, S. 485-501
- Bumke, Joachim, Thomas Cramer, Dieter Kartschoke: Geschichte der deutschen Literatur im Mittelalter, Bde. 1-3. Bd. 2: Joachim Bumke: Geschichte der deutschen Literatur im hohen Mittelalter, München 1990
- Bundesministerium der Justiz (Hg.): Erben und Vererben, 22. Aufl., Bonn 1995
- Burt, Ronald S.: Toward a structural theory of action. Network models of social structure, perception and action, Academic, New York, 1982
- Byock, Jesse L.: Feud in the Icelandic Saga, University of California Press, Berkeley/ Los Angeles/ London 1982
- Byock, Jesse L.: Inheritance and ambition in Eyrbyggja saga. In: John Tucker (Hg.): Sagas of the Icelanders. A Book of Essays, Garland Publishing, New York/ London 1989, S. 185-205
- Byock, Jesse L.: Medieval Iceland. Society, sagas and power, University of California Press, Berkeley/ Los Angeles/ London 1988
- Byock, Jesse L.: The saga of the Volsungs. The Norse Epic of Sigurd The Dragon Slayer, eingel. und übertr. v. J. L. Byock, Hisarlik Press, Berkeley 1993
- Chambers, Robert W.: Widsith. A Study in Old English Heroic Legend, Cambridge University Press, Cambridge 1912
- Chodorow, Nancy: Family structure and feminine personality. In: Michelle Zimbalist Rosaldo, Louise Lamphere (Hgg.): Women, culture and society, Stanford University Press, Stanford/ Calif. 1974, S. 43-66
- Clark, George: Hallgerðr Höskuldsdóttir: Her domestic economy and the realization of her mixed moral nature. In: Níunda Alþjóðlega Fornsagnáþingið. The Ninth International Saga Conference. Samtíðarsögur. The contemporary sagas. Preprints. Authors A-J, Akureyri 31.7.-6.8.1994, S. 174-187
- Clover, Carol J., John Lindow (Hgg.): Old Norse-Icelandic literature. A critical guide. Islandica 45, Cornell University Press, Ithaca/ London 1985
- Clover, Carol J.: Gíslí's coin. In: BONIS 28, Kopenhagen 1977, S. 7-37
- Clover, Carol J.: Hildigunnr's lament. In: Structure and Meaning in Old Norse Literature. New approaches to textual analysis and literary criticism. The Viking Collection 3, hg. v. J. Lindow, L. Lönnroth, G. W. Weber, Odense University Press, Odense 1986 [1986b], S. 141-183

- Clover, Carol J.: Icelandic Family Sagas (*Íslendingasögur*). In: Old Norse-Icelandic literature. A critical guide, hg. v. C. J. Clover, J. Lindow. *Islandica* 45, Cornell University Press, Ithaca/ New York/ London 1985, S. 239-315
- Clover, Carol J.: Maiden warriors and other sons. In: *JEGph* 85, 1986 [1986a], Nr. 1, S. 35-49
- Clover, Carol J.: Regardless of sex: Men, women and power in early northern Europe. In: *Speculum* 68, 1993, Nr. 2, S. 363-388
- Clover, Carol J.: The two audiences. In: *Dies.: The medieval Saga*, Cornell University Press, Ithaca 1982, S. 188-204
- Clunies Ross, Margaret, B. K. Martin: Narrative structures and intertextuality in *Snorra Edda*: the example of Þórr's encounter with Geirrðǫr. In: *Structure and Meaning in Old Norse Literature. New approaches to textual analysis and literary criticism. The Viking Collection* 3, hg. v. J. Lindow, L. Lönnroth, G. W. Weber, Odense University Press, Odense 1986, S. 56-72
- Clunies Ross, Margaret: Concubinage in Anglo-Saxon England. In: *Past and Present. A journal of historical studies* 108, 1985, S. 3-34
- Clunies Ross, Margaret: Hildir's ring: a problem in the *Ragnarsdrápa*, strophes 8-12. In: *Mediaeval Scandinavia* 6, 1973, S. 75-92
- Clunies Ross, Margaret: Prolonged echoes. Old Norse myths in medieval Northern society, Bd. 1: The myths, Odense University Press, Odense 1994
- Clunies Ross, Margaret: Prolonged echoes. Old Norse myths in medieval Northern society, Bd. 2: The reception of Norse myths in medieval Iceland, Odense University Press, Odense 1998
- Clunies Ross, Margaret: Pseudo-procreation myths in Old Norse: An anthropological approach. In: *Social approaches to Viking Studies*, hg. v. R. Samson, Cruithne Press, Glasgow 1991
- Clunies Ross, Margaret: Why Skaði laughed. Comic seriousness in an Old Norse mythic narrative. In: *Maal og Minne* 1-2, 1989, S. 1-14
- Clunies Ross, Margaret: Women and power in the Scandinavian Sagas. In: Barbara Garlick, Suzanne Dixon, Pauline Allen (Hgg.): *Stereotypes of women in power. Historical perspectives and revisionist views*, Greenwood Press, New York/ Westport, Connecticut/ London 1992, S. 105-119
- Curschmann, Michael: Nibelungenlied und Klage. In: *Literaturlexikon. Autoren und Werke deutscher Sprache*, Bd. 8, hg. v. W. Killy, Gütersloh/ München 1990, S. 384-399

- Damsholt, Nanna, E. Cederborg: Textbeiträge in Dänische Themen/ Dänische Frauen, hg. v. Königlich Dänisches Ministerium des Äußeren, Kopenhagen 1985, S. 1-12
- Damsholt, Nanna: The role of Icelandic women in the Sagas and in the production of homespun cloth. In: Scandinavian Journal of History 9, 1984, S. 75-90
- Das Fremdwörterbuch, Duden Bd. 5, hg. v. G. Drosdowski u. a., 4., neu bearb. und erw. Aufl., Mannheim 1982
- Devereux, George: Ethnopschoanalyse. Die komplementaristische Methode in den Wissenschaften vom Menschen, ins Dt. übers. v. U. Bokelmann, 2. Aufl., Frankfurt/ Main 1984
- Devereux, Georges: Frau und Mythos, ins Dt. übers. v. H. Jatho. Supplemente 7, hg. v. H.-H. Henschen, München 1986
- Dictionary of the Middle Ages, hg. v. J. R. Strayer, Scribner u. a., New York u. a., Bd. 1-13, 1981 ff.
- Dronke, Ursula: The war of the Æsir and Vanir in *Völuspá*. In: Idee, Gestalt, Geschichte. Festschrift Klaus von See. Studien zur europäischen Kulturtradition, hg. v. G. W. Weber, Odense University Press, Odense 1988, S. 223-238
- Durrenberger, E. Paul, Gísli Pálsson (Hgg.): The anthropology of Iceland, University of Iowa Press, Iowa City 1989
- Durrenberger, E. Paul: The dynamics of medieval Iceland: Political economy and literature, University of Iowa Press, Iowa City 1992
- Durrenberger, E. Paul: The Icelandic Family Sagas as totemic artefacts. In: Social Approaches to Viking Studies, hg. v. R. Samson, Cruithne Press, Glasgow 1991, S. 11-17
- Ebel, Else: Der Konkubinat nach altwestnordischen Quellen. Philologische Studien zur sogenannten "Friedelehe". Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde, Bd. 8, hg. v. Hrch. Beck u. a., Berlin/ New York 1993
- Ebel, Uwe: Ex oriente lux. Zum Problem theologischer Sinngebung in der *Heiðarvíga saga*. In: Michael Dallapiazza u. a. (Hgg.): International Scandinavian and Medieval studies in memory of Gerd Wolfgang Weber. Hesperides, Studien zu Literatur und Kultur des Okzidents, Bd. XII, Edizioni Parnaso, Trieste 2000, S. 169-186
- Eco, Umberto: Im Wald der Fiktionen. Sechs Streifzüge durch die Literatur, München 1996
- Ennen, Edith: Frauen im Mittelalter, München 1984

- Erdheim, Mario, Brigitta Hug: Männerbünde aus ethnopschoanalytischer Sicht. In: Männerbünde-Männerbünde. Zur Rolle des Mannes im Kulturvergleich, Bd. 1, hg. v. G. Völger, K. v. Welck. In: *Ethnologica*, N. F., Bd. 15.1, hg. v. G. Völger, i. A. der Gesellschaft für Völkerkunde (Verein zur Förderung des Rautenstrauch-Museums, Köln) Köln 1990, S. 49-58
- Esymol, Andrea: "Geliebte oder Ehefrau?". Konkubinen im frühen Mittelalter, Köln/Weimar/Wien 2002
- Ette, Ottmar: Intertextualität. Ein Forschungsbericht mit literatursoziologischen Anmerkungen. In: *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte* 9, 1985, S. 497-522
- Faulkes, Anthony: Descent from the gods. In: *Mediaeval Scandinavia* 11, 1978/79, S. 92-125
- Fischer, Hans (Hg.): *Ethnologie. Einführung und Überblick*. 3., veränd. und erw. Aufl., Berlin 1992
- Fishburne Collier, Jane: Women in politics. In: Michelle Zimbalist Rosaldo, Louise Lamphere (Hgg.): *Women, culture and society*, Stanford University Press, Stanford/ Calif. 1974, S. 89-96
- Fox, Robin: *Kinship and marriage*, Penguin, Harmondsworth 1967
- Frank, Roberta: Marriage in twelfth- and thirteenth-century Iceland. In: *Viator* 4. Medieval and Renaissance Studies. Marriage in the Middle Ages: 4, 1973, S. 473-484
- Freeman, L. C., A. K. Romney, S. C. Freeman: Cognitive structure and informant accuracy. In: *American Anthropologist* 89, 1987, S. 310-325
- Gardner, Jane F.: *Frauen im antiken Rom. Familie, Alltag, Recht*, ins Dt. übers. v. K. Brodersen, München 1995
- Geertz, Clifford: *Dichte Beschreibung: Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt/ Main 1987
- Ginzburg, Carlo: *Hexensabbat. Entzifferung einer nächtlichen Geschichte, aus dem Ital.* v. M. Kämpfer, Berlin 1990
- Ginzburg, Carlo: *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Giulio Einaudi editore, Turin 1989
- Glauser, Jürg: *Isländische Märchensagas. Studien zur Prosaliteratur im spätmittelalterlichen Island*, Basel/ Frankfurt/ Main 1983
- Glendinning, Robert J.: Grettis saga and European literature in the late Middle Ages. In: *Mosaic* 4, 1970, Nr. 2, S. 49-61



- Goetz, Hans-Werner: Die Viten des hl. Kilian. In: Kilian. Mönch aus Irland, aller Franken Patron. Aufsätze, hg. v. J. Erichsen unter Mitarbeit v. E. Brockhoff (Veröffentlichungen zur Bayerischen Geschichte und Kultur Nr. 19/89, hg. v. C. Grimm), München 1989, S. 287-297
- Goldberg, Christine: Turandot's sisters. A study of the Folktale AT 851, Garland Publishing, New York/ London 1993
- Goody, Jack: The interface between the written and the oral, Cambridge University Press, Cambridge 1987
- Götze, Karl-Heinz, Ralph Quinke: Simone de Beauvoir. Filmbiographie. Ralph Quinke-Filmproduktion, i. A. des NDR in Zusammenarbeit mit ARTE 1997, gesendet in Nord 3, November 1997
- Graham, Colin: The Thousand and One Nights. In: Reference Guide to World Literature, Bd. 2, M-Z, 2. Aufl., Detroit/ Michigan 1995, S. 1203-1204
- Green, André: Der Mythos: Ein kollektives Übergangsobjekt. Kritischer Ansatz und psychoanalytische Perspektiven. In: Claude Lévi-Strauss u.a.: Mythos ohne Illusion. Mit Beiträgen von Jean-Pierre Vernant u.a., aus dem Franz. v. U. Bokelmann, Frankfurt/ Main 1984, S. 84-116
- Grimal, Pierre (Hg.): Mythen der Völker, Bd. 3, 2., ungek. Aufl., Frankfurt/ Main 1977
- Gurevich, Aaron Ya.: Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen, Dresden 1978
- Gurevich, Aaron Ya.: On the nature of the comic in the Elder Edda. A comment on an article by Professor Höfler. In: Mediaeval Scandinavia 9, 1976, S. 127-137
- Gurevich, Aaron Ya.: Space and time in the *Weltmodell* of the Old Scandinavian peoples. In: Mediaeval Scandinavia 2, 1969, S. 42-53
- Gurjewitsch, Aaron J.: Das Individuum im europäischen Mittelalter, aus dem Russ. übers. v. E. Glier, München 1994
- Haberkern, Eugen, Joseph F. Wallach: Hilfswörterbuch für Historiker. Mittelalter und Neuzeit. Erster Teil: A-K, mit einem Geleitwort v. H. Oncken, 6. Aufl., Tübingen 1980
- Haberkern, Eugen, Joseph F. Wallach: Hilfswörterbuch für Historiker. Mittelalter und Neuzeit. Zweiter Teil: L-Z, 7. Aufl., Tübingen 1987
- Hallberg, Peter: Den isländska sagan. Verdandis skriftserie 6, Bonniers, Stockholm 1956
- Harenbergs Lexikon der Weltliteratur. Autoren, Werke, Begriffe, Bd. 5, Kuratorium F. Bondy, Dortmund 1989

- Harris, Joseph: Genre in the Saga Literature: A Squib. In: Scandinavian Studies 47, 1975, S. 427-436
- Harris, Joseph: Saga as historical novel. In: Structure and Meaning in Old Norse Literature. New approaches to textual analysis and literary criticism. The Viking Collection 3, hg. v. J. Lindow, L. Lönnroth, G. W. Weber, Odense University Press, Odense 1986, S. 187-219
- Harris, Joseph: The masterbuilder tale in Snorri's *Edda* and two sagas. In: Arkiv för Nordisk Filologi 91, 1976, S. 66-101
- Hastrup, Kirsten: Culture and history in Medieval Iceland. An anthropological analysis of structure and change, The Clarendon Press, Oxford 1985
- Hastrup, Kirsten: Island of anthropology. Studies in past and present Iceland, Odense University Press, Odense 1990
- Haug, Walter: Andreas Heuslers Heldensagenmodell. Prämissen, Kritik, Gegenentwurf. In: ZfdA 104, 1975, S. 273-292
- Haug, Walter: Das Komische und das Heilige. Zur Komik in der religiösen Literatur des Mittelalters. In: Ders.: Strukturen als Schlüssel zur Welt. Kleinere Schriften zur Erzählliteratur des Mittelalters, Tübingen 1989, S. 257-274
- Haug, Walter: Normatives Modell oder hermeneutisches Experiment: Überlegungen zu einer grundsätzlichen Revision des Heuslerschen Nibelungen-Modells. In: Ders.: Strukturen als Schlüssel zur Welt. Kleinere Schriften zur Erzählliteratur des Mittelalters, Tübingen 1989, S. 308-325
- Haug, Walter: Struktur und Geschichte. Ein literaturtheoretisches Experiment an mittelalterlichen Texten. In: Ders.: Strukturen als Schlüssel zur Welt. Kleinere Schriften zur Erzählliteratur des Mittelalters, Tübingen 1989, S. 236-256
- Haug, Walter: Struktur, Gewalt und Begierde. Zum Verhältnis von Erzählmuster und Sinnkonstitution in mündlicher und schriftlicher Überlieferung. In: Idee, Gestalt, Geschichte. Festschrift Klaus von See. Studien zur europäischen Kulturtradition, hg. v. G. W. Weber, Odense University Press, Odense 1988, S. 143-157
- Hauser-Schäublin, Brigitta: "Verwandtschaft" und ihre "Reproduktion". Vaterschaft, die Entleiblichung der Frau und die Entseelung des Menschen. In: Dies. (Hg.): Ethnologische Frauenforschung. Ansätze, Methoden, Resultate, Berlin 1991, S. 306-331

- Hauser-Schäublin, Brigitta: Das Werden einer geschlechterspezifischen Ethnologie (im deutschsprachigen Raum). Einführung. In: Dies. (Hg.): Ethnologische Frauenforschung. Ansätze, Methoden, Resultate, Berlin 1991, S. 9-37
- Hegel, Georg Friedrich Wilhelm: Ästhetik, Bd. I und II. Mit einer Einf. v. G. Lukács. Nach der 2. Ausg. v. H. G. Hothos (1842) red. und mit einem ausführl. Reg. vers. v. Frch. Bassenge, Frankfurt/ Main o. J.
- Heinemann, Evelyn: Die Frauen von Palau. Zur Ethnopschoanalyse einer mutterrechtlichen Kultur, Frankfurt/ Main 1995
- Heinrichs, Anne: "Intertexture" and its functions in early written sagas: A stylistic observation of *Heiðarvíga saga*, *Reykðæla saga* and the Legendary Olafssaga. In: Scandinavian Studies 48, 1976, S. 127-145
- Heinrichs, Anne: *Annat er vart eðli*. The type of the prepatriarchal women in Old Norse literature. In: Structure and Meaning in Old Norse Literature. New approaches to textual analysis and literary criticism. The Viking Collection 3, hg. v. J. Lindow, L. Lönnroth, G. W. Weber, Odense University Press, Odense 1986, S. 110-140
- Heinrichs, Anne: Beziehungen zwischen Edda und Saga. Zur Interpretation zweier Szenen aus der *Heiðarvíga saga*. In: ZfdA 99, 1970, S. 17-26
- Heller, Rolf: Die literarische Darstellung der Frau in den Isländersagas. In: Saga. Untersuchungen zur nordischen Literatur- und Sprachgeschichte, Heft 2, hg. v. W. Baetke, Halle/ Saale 1958
- Heller, Rolf: Zu Fragen der *Heiðarvíga saga*. In: Arkiv för Nordisk Filologi 111, 1996, S. 27-44
- Heusler, Andreas: Altisländisches Elementarbuch, 7. Aufl., Heidelberg 1967
- Heusler, Andreas: Die altgermanische Dichtung, Berlin 1923
- Heusler, Andreas: Lied und Epos in germanischer Sagendichtung, Dortmund 1905
- Heusler, Andreas: Nibelungensage und Nibelungenlied, Dortmund 1920
- Hoffmann, Werner: Die Fassung \*C des Nibelungenliedes und die 'Klage'. In: Festschrift für Gottfried Weber. Frankfurter Beiträge zur Germanistik 1, hg. v. K. von See u. a., Frankfurt/ Main 1967, S. 109-143
- Hoffmann, Werner: Kudrun. Ein Beitrag zur nachnibelungischen Heldendichtung, Stuttgart 1967
- Höfler, Otto: Zur Selbstrelativierung des Mythos. In: ZfdA 100, 1971, S. 371-389

- Holbek, Bengt: Interpretation of fairy tales: Danish folklore in a European perspective. Folklore Fellows Communications 239, Helsinki 1987
- Holmqvist-Larsen, H. N.: Møer, skjoldmøer og krigere. En studie i og omkring 7. bog af Saxo's Gesta Danorum. Studier fra sprog- og oldtidsforskning, hg. v. Det Filologisk-Historiske Samfund 93, 1983, Nr. 304, Museum Tusulanums Forlag, Kopenhagen 1983
- Huber, Hugo: "Woman marriage" in some East African societies. In: Anthropos. Institutum Anthropos. Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde 63/ 64, 1968/ 69, Nr. 5/ 6, S. 745-752
- Jacobsen, Grethe: Ændrede kvinders stilling sig ved overgangen til Kristendom i Norden? En komparativ analyse. In: Förändringar i kvinnors villkor under medeltiden. Uppsatser framlagda vid ett kvinnohistoriskt symposium i Skálholt, Island, 22.-25.6.1981, hg. v. S. Aðalsteinsdóttir, H. Þorláksson. Ritsafn Sagnfræðistofnunar 9, hg. v. J. Guðnason, Sögufélag, Reykjavík 1983, S. 26-40
- Jaden, Hans K. Freiherr von: Islands Frauen und ihr Antheil an der heimischen Cultur und Literatur: Vortrag gehalten im Vereine für erweiterte Frauenbildung. In: Jahresbericht des Vereins für erweiterte Frauenbildung, Wien 1901, S. 51-61
- Jauss, Hans Robert: Alterität und Modernität der mittelalterlichen Literatur. In: Ders.: Alterität und Modernität der mittelalterlichen Literatur. Gesammelte Aufsätze 1956-1976, München 1977, S. 9-47
- Jauss, Hans Robert: Epos und Roman - eine vergleichende Betrachtung an Texten des XII. Jahrhunderts. In: Ders.: Alterität und Modernität der mittelalterlichen Literatur. Gesammelte Aufsätze 1956-1976, München 1977, S. 310-326
- Jauß, Hans Robert: Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft. In: Rainer Warning (Hg.): Rezeptionsästhetik, München 1975, S. 126-162
- Jauss, Hans Robert: Paradigmenwechsel in der Rezeption mittelalterlicher Epik. In: Ders.: Alterität und Modernität der mittelalterlichen Literatur. Gesammelte Aufsätze 1956-1976, München 1977, S. 359-366
- Jauss, Hans Robert: Theorie der Gattungen und Literatur des Mittelalters. In: Ders.: Alterität und Modernität der mittelalterlichen Literatur. Gesammelte Aufsätze 1956-1976, München 1977, S. 327-358
- Jensen, Jürgen: Wirtschaftsethnologie. In: Hans Fischer (Hg.): Ethnologie. Einführung und Überblick, 3., veränd. und erw. Aufl., Berlin 1992, S. 119-147

- Jesch, Judith: Frauen in der altnordischen Literatur (Aus dem Engl. v. Anja Tippner). In: Auf-Brüche. Uppbrott och Uppbrytningar i Skandinavistisk Metoddiskussion. Artes et Litterae septentrionales 4, hg. v. J. Zernack u. a., Leverkusen 1989, S. 152-180
- Jesch, Judith: Women in the Viking Age, The Boydell Press, London 1991
- Jochens, Jenny M.: Before the male gaze: The absence of the female body in Old Norse. In: Joyce E. Salisbury (Hg.): Sex in the Middle Ages. A Book of Essays, Garland Publishing, New York/ London 1991 [1991b], S. 3-29
- Jochens, Jenny M.: Consent in marriage: Old Norse law, life, and literature. In: Scandinavian Studies 58, 1986, S. 142-176
- Jochens, Jenny M.: From libel to lament: male manifestations of love in Old Norse. In: Gísli Pálsson (Hg.): From saga to society. Comparative approaches to early Iceland, Hisarlik Press, Enfield Lock/ Middlesex 1992, S. 247-264
- Jochens, Jenny M.: Gender and drinking in the world of the Icelandic sagas. In: A special brew. Essays in honour of Kristof Glamann, hg. v. Th. Riis, Odense University Press, Odense 1993, S. 155-181
- Jochens, Jenny M.: The illicit love visit: An archaeology of Old Norse sexuality. In: Journal of the History of Sexuality 1, 1991, Nr. 3 [1991a], S. 357-392
- Jochens, Jenny M.: The medieval Icelandic heroine: Fact or fiction? In: John Tucker (Hg.): Sagas of the Icelanders. A Book of Essays, Garland Publishing, New York/ London 1989, S. 99-125
- Kaiser, Gert: Der *Wigalois* des Wirnt von Grâvenberc. Zur Bedeutung des Territorialisierungsprozesses für die 'höfisch-ritterliche' Literatur des 13. Jahrhunderts. In: Euphorion 69, 1975, S. 410-443
- Kaiser, Gert: Deutsche Heldenepik. In: Neues Handbuch der europäischen Literaturwissenschaft, Bd. 7, Europäisches Hochmittelalter, hg. v. H. Krauss, Wiesbaden 1981, S. 181-216
- Kalinke, Marianne E.: Bridal-Quest Romance in Medieval Iceland. Islandica 46, hg. v. P. M. Mitchell, Cornell University Press, Ithaca/ London 1990
- Kålund, Kristian: Familielivet på Island i den første sagaperioden (indtil 1030). In: Aarbøger for nordisk oldkyndighed og historie, o. O. 1870, S. 269 ff.

- Ker, William P.: Epic and Romance. Essays on Medieval Literature, Dover Publishing, New York 1957
- Kerényi, Karl: Die Mythologie der Griechen, Bd. I: Die Götter- und Menschheitsgeschichten, 17., ungek. Aufl., München 1996
- Kindlers Literatur Lexikon, Bd. I-VII, wiss. Vorber. v. W. von Einsiedel, Kindler Verlag, Zürich/ München 1965
- Klingenberg, Heinz: Das Herrscherportrait in Heimskringla: plus/ minus groß - plus/ minus schön. In: Snorri Sturluson: Kolloquium anlässlich der 750. Wiederkehr seines Todestages, hg. v. A. Wolf. ScriptOralia 51, 1993, S. 99-139
- Klingenberg, Heinz: *För Skírnis*: Brautwerbungsfahrt eines Werbungshelfers. In: *Alvíssmál*. Forschungen zur mittelalterlichen Kultur Skandinaviens 6, 1996, S. 21-62
- Klose, Otto: Die Familienverhältnisse auf Island vor der Bekehrung zum Christentum auf Grund der Islendingasögur. Nordische Studien, Bd. 10, Braunschweig/ Berlin/ Hamburg 1929
- Kluge, Friedrich: Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, unter Mithilfe v. M. Bürgisser, B. Gregor, 22., völlig neu bearb. Aufl. v. E. Seebold, Berlin/ New York 1989
- Knapp, Guntram: Naturgeschichtliche Auffassung von Kultur bei Darwin und Haeckel. In: Naturplan und Verfallskritik. Zu Begriff und Geschichte der Kultur, hg. v. H. Brackert, F. Wefelmeyer, Frankfurt/ Main 1984, S. 250-288
- Krause, Wolfgang: Die Frau in der Sprache der altisländischen Familiengeschichten. Ergänzungshefte zur Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen, Nr. 4, Göttingen 1926
- Kress, Helga: Meget samstavet må det tykkes deg. Om kvinneopprør og genretvang i sagaen om Laxdölene. In: *Historisk Tidsskrift* 1-2, 1980, S. 266-280
- Kress, Helga: Ser du dette sverdet, møy? Om undertrykkelsen av det kvinnelige og oppkomsten av et patriarkat i norrøn litteratur. In: *Edda* 3, 1992, S. 203-215

- Kroll, Renate: Von der Heerführerin zur Leidensheldin. Die Domestizierung der Femme Forte. In: Bettina Baumgärtel, Silvia Neysters (Hgg.): Die Galerie der Starken Frauen: La Galerie des Femmes Fortes. Die Heldin in der französischen und italienischen Kunst des 17. Jahrhunderts. Katalog zur Ausstellung des Kunstmuseums Düsseldorf in Zusammenarbeit mit dem Hessischen Landesmuseum Darmstadt, Düsseldorf 1995, S. 51-63
- Kubary, Johann St.: Ethnographische Beiträge zur Kenntnis der karolinischen Inselgruppe und Nachbarschaft, Heft 1: Die socialen Einrichtungen der Pelauer, Berlin 1885
- Kuhn, Hans: Heldensage vor und außerhalb der Dichtung. In: Edda, Skalden, Saga. Festschrift zum 70. Geburtstag von Felix Genzmer, hg. v. H. Schneider, Heidelberg 1952, S. 262-278 (Wiederabdruck in: Zur germanisch-deutschen Heldensage, hg. v. K. Hauck, Darmstadt 1961, S. 173-194)
- Kuhn, Hugo: Kudrun. In: Münchener Universitäts-Woche an der Sorbonne zu Paris, hg. v. J. Sarrailh, A. Marchionini, München 1956, S. 135-143
- Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder fra vikingetid til reformationstid, Bd. 1-22, dän. Red. v. J. Danstrup, Bde. 3-22, hg. v. A. Karker, Rosenkilde & Bage, Kopenhagen 1956 ff.
- Lamphere, Louise: Strategies, cooperation, and conflict among women in domestic groups. In: Michelle Zimbalist Rosaldo, Louise Lamphere (Hgg.): Women, culture and society, Stanford University Press, Stanford/ Calif. 1974, S. 97-112
- Lang, Hartmut: Die Untersuchung von Kultur als System. In: Hans Fischer (Hg.): Ethnologie. Einführung und Überblick, 3., veränd. und erw. Aufl., Berlin 1992, S. 407-419
- Lange, Wolfgang (Hg.): Die Germania des Tacitus, erl. v. Rudolf Much, 3., beträchtl. erw. Aufl., unter Mitarbeit v. H. Jahnkuhn, Heidelberg 1967
- Langenscheidts Universal-Wörterbuch Isländisch, hg. v. I. G. Brynjólfsson, 14. Aufl., Berlin/ München 1990
- Laqueur, Thomas: Making sex: Body and gender from the Greeks to Freud, Harvard University Press, Cambridge/ Mass. u. a. 1990
- Larrington, Carolyne (Hg.): Die mythische Frau. Ein kritischer Leitfaden durch die Überlieferung, in dt. Übers. hg. v. Ch. Zwiauer, Promedia Wien 1997
- Larrington, Carolyne: Women and writing in medieval Europe. A sourcebook, Routledge, London/ New York 1995

- Leach, Edmund R. (Hg.): Mythos und Totemismus. Beiträge zur Kritik der strukturalen Analyse. Theorie, hg. v. J. Habermas, D. Henrich, J. Taubes, Frankfurt/ Main 1973
- Leach, Edmund R.: Kultur und Kommunikation. Zur Logik symbolischer Zusammenhänge, Frankfurt/ Main 1978
- Leach, Edmund R.: Magical hair. In: Journal of the Royal Anthropological Institute 88, 1958, S. 147-164
- Lévi-Strauss, Claude: Das wilde Denken, Frankfurt/ Main 1968
- Lévi-Strauss, Claude: Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft, übers. v. E. Moldenhauer, 2. Aufl., Frankfurt/ Main 1984
- Lévi-Strauss, Claude: Mythologica I. Das Rohe und das Gekochte, ins Dt. übers. v. E. Moldenhauer, 5. Aufl., Frankfurt/ Main 1994 (Ders.: The Raw and the Cooked. Introduction to a Science of Mythology: I., ins Engl. übers. v. J. und D. Weightman, New York/ Evanston 1969)
- Lévi-Strauss, Claude: Mythos und Bedeutung. Fünf Radiovorträge. Gespräche mit Claude Lévi-Strauss, hg. v. A. Reif, Frankfurt/ Main 1980
- Lévi-Strauss, Claude: Traurige Tropen, ins Dt. übers. v. E. Moldenhauer, 9. Aufl., Frankfurt/ Main 1993
- Lexikon der altnordischen Literatur, hg. v. R. Simek, H. Pálsson, Stuttgart 1987
- Lexikon der germanischen Mythologie, hg. v. R. Simek, Stuttgart 1984
- Lexikon des Mittelalters, Hg. u. Berater N. Angermann (Bd. I, Hg. u. Berater R. Auty, Bd. II-V, Hg. u. Berater R.-H. Bautier), München/ Stuttgart u. a. 1980 ff.
- Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 1-13, hg. v. W. Kasper u. a., 3., neubearb. Aufl., Freiburg/ Basel/ Rom/ Wien 1993 ff.
- Lindholm, Inga: Kvinnoprofiler ur de isländska släktsagorna. In: Finska Fornminnesföreningens Tidskrift 83, Helsinki (ohne weitere Angaben)
- Linke, Uli: The theft of blood, the birth of men: cultural constructions of gender in medieval Iceland. In: Gísli Pálsson (Hg.): From Saga to society. Comparative approaches to early Iceland, Hisarlik Press, Enfield Lock/ Middlesex 1992, S. 265-288
- Lönnroth, Lars: Njáls saga. A critical introduction, University of California Press, Berkeley 1976



- Lönnroth, Lars: Rhetorical persuasion in the sagas. In: Scandinavian Studies 42, 1970, Nr. 2, S. 157-189
- Lönnroth, Lars: Sponsors, writers, and readers of early Norse literature. In: Social approaches to Viking Studies, hg. v. R. Samson, Cruithne Press, Glasgow 1991, S. 3-10
- Lönnroth, Lars: The noble heathen: A theme in the sagas. In: Scandinavien Studies 41, 1969, Nr. 1, S. 1-29
- Malone, Kemp (Hg.): Widsith. In: Anglistica 13, überarb. Ausg., Rosenkilde & Bagge, Kopenhagen 1962
- Mannheim, Karl: Das utopische Bewußtsein. In: Utopie. Begriff und Phänomen des Utopischen, hg. und eingel. v. A. Neusüss. Soziologische Texte, Bd. 44, hg. v. H. Maus, Frch. Fürstenberg, 2. Aufl., Neuwied/ Berlin 1972, S. 265-285
- Maurer, Konrad: Vorlesungen über altnordische Rechtsgeschichte, Bd. 1-4, Leipzig 1907-1909
- Metzner, Ernst E.: Die deutschsprachige chronikalische Geschichtsdichtung im Rahmen der europäischen Entwicklung. In: Neues Handbuch der Literaturwissenschaft, hg. v. K. von See, Bd. 8, Europäisches Spätmittelalter, Wiesbaden 1978, S. 623-643
- Metzner, Ernst E.: Räte iu wol ein tumbe! Zu Titel, Thema, Textbestand und Textgestalt der Beispielerzählung vom Helmbrecht. In: ZfdA 107, 1978, S. 276-297
- Meulengracht Sørensen, Preben: Fortælling og Ære. Studier i Islændingesagaerne, Aarhus Universitetsforlag, Aarhus 1993 [1993a]
- Meulengracht Sørensen, Preben: Freyr in den Isländersagas. In: Heinrich Beck u. a. (Hgg.): Germanische Religionsgeschichte. Quellen und Quellenprobleme, Berlin 1992, S. 720-735
- Meulengracht Sørensen, Preben: Guðrún Gjúkadóttir in Miðjumdalr. Zur Aktualität nordischer Heldensage im Island des 13. Jahrhunderts. In: Heinrich Beck (Hg.): Heldensage und Heldendichtung im Germanischen. Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde, Bd. 2, hg. v. Hrch. Beck, H. Jankuhn, R. Wenskus, Berlin/ New York 1988, S. 183-196
- Meulengracht Sørensen, Preben: Loki's *Senna* in Ægir's Hall. In: Idee, Gestalt, Geschichte. Festschrift Klaus von See. Studien zur europäischen Kulturtradition, hg. v. G. W. Weber, Odense University Press, Odense 1988, S. 239-259

- Meulengracht Sørensen, Preben: Murder in marital bed: An attempt at understanding a crucial scene in Gísla saga. In: Structure and Meaning in Old Norse Literature. New approaches to textual analysis and literary criticism. The Viking Collection 3, hg. v. J. Lindow, L. Lönnroth, G. W. Weber, Odense University Press, Odense 1986, S. 235-263
- Meulengracht Sørensen, Preben: Saga and society. An introduction to Old Norse Literature, aus dem Dän. übers. v. J. Tucker. Studia Borealia, Bd. 1, Odense University Press, Odense 1993 [1993b]
- Meulengracht Sørensen, Preben: Starkaðr, Loki and Egill Skallagrímsson. In: John Tucker (Hg.): Sagas of the Icelanders. A Book of Essays, Garland Publishing, New York/ London 1989, S. 146-159
- Meulengracht Sørensen, Preben: The unmanly man. Concepts of sexual defamation in early Northern society, aus dem Dän. übers. v. J. Turville-Petre, Odense University Press, Odense 1983
- Meulengracht Sørensen, Preben: Von mündlicher Dichtung zu Literatur. In: Wikinger, Waräger, Normannen. Die Skandinavier und Europa 800-1200. XXII. Kunstausstellung des Europarates, Berlin/ Paris/ Kopenhagen 1992, S. 166-171
- Meyer, Peter, Jan Wind, Marcel Roele: Männerbünde in soziobiologischer Sicht. In: Männerbände-Männerbünde. Zur Rolle des Mannes im Kulturvergleich, Bd. 1, hg. v. G. Völger, K. v. Welck. In: Ethnologica, N. F., Bd. 15.1, hg. v. G. Völger, i. A. der Gesellschaft für Völkerkunde (Verein zur Förderung des Rautenstrauch-Museums, Köln), Köln 1990, S. 73-84
- Miller, William I.: Beating up on women and old men and other enormities: A social historical inquiry into literary sources. In: Mercer Law Review 39, 1988, S. 753-766
- Miller, William I.: Bloodtaking and peacemaking: Feud, law and society in saga Iceland, University of Chicago Press, Chicago 1990
- Miller, William I.: Choosing the avenger: Some aspects of the bloodfeud in Medieval Iceland and England. In: Law and history review 1, 1983 [1983a], S. 159-204
- Miller, William I.: Dreams, prophecy and sorcery: Blaming the secret offender in medieval Iceland. In: Scandinavian Studies 58, 1986, S. 101-123
- Miller, William I.: Gift, sale, payment, raid: Case studies in the negotiations and classification of exchange in medieval Iceland. In: Speculum 61, 1986, Nr. 1, S. 18-50

- Miller, William I.: Justifying Skarpheðinn: of pretext and politics in the Icelandic bloodfeud. In: Scandinavian Studies 55, 1983 [1983b], S. 316-344
- Mitchell, J. Clyde: The concept and use of social networks. In: Ders.: Social networks in urban situations, Manchester University Press, Manchester 1969, S. 1-50
- Most, Glenn W.: Strenge Erforschung wilder Ursprünge. Walter Burkert über Mythos und Ritus. Ein Vorwort. In: Walter Burkert: Wilder Ursprung. Opferritual und Mythos bei den Griechen, Berlin 1990, S. 7-12
- Motz, Lotte: Female characters of the Laxdoela saga. In: Monatshefte für dt. Unterricht, dt. Sprache und Literatur 55, 1963, Nr. 4. A journal devoted to the study of German language and literature, University of Wisconsin Press, Madison/ Wisc., S. 162-166
- Motz, Lotte: 'Gerdr'. In: Maal og Minne 3-4, 1981, S. 121-136
- Müller, Ernst W.: Sozialethnologie. In: Hans Fischer (Hg.): Ethnologie. Einführung und Überblick, 3., veränd. und erw. Aufl., Berlin/ Hamburg 1992, S. 149-183
- Müller, Klaus E.: Die bessere und die schlechtere Hälfte. Ethnologie des Geschlechterkonflikts, Frankfurt/Main/ New York 1984
- Müller, Klaus E.: Die Natur der Geschlechter. Zur Ethnologie des Geschlechterkonflikts. In: Die Braut. Geliebt-verkauft-getauscht-geraubt. Zur Rolle der Frau im Kulturvergleich, Bd. 1, hg. v. G. Völger, K. v. Welck, mit einer Einf. v. R. König. In: Ethnologica, N. F., Bd. 11.1, i. A. der Gesellschaft für Völkerkunde (Verein zur Förderung des Rautenstrauch-Museums, Köln), Köln 1985, S. 52-59
- Mundal, Else: Kvinnebiletet i nokre mellomaldergenrar. Eit opposisjonelt kvinnesyn? In: Edda 6, 1982, S. 341-371
- Nadig, Maya: Formen von Frauenkultur aus ethnopschoanalytischer Sicht. In: Brigitta Hauser-Schäublin (Hg.): Ethnologische Frauenforschung. Ansätze, Methoden, Resultate, Berlin 1991, S. 213-248
- Näsström, Britt-Mari: Freyjas funktioner. En spegling av den ideala kvinnan. In: Nordisk hedendom: Et symposium, hg. v. G. Steinsland, Universitetsforlag, Odense 1991, S. 261-272
- Näsström, Britt-Mari: The goddesses in Gylfaginning. In: Snorrastefna, 25.-27.7.1990. Rit Stofnunar Sigurður Nordals 1, hg. v. Ú. Bragason, Reykjavík 1992, S. 193-203

- Näsström, Britt-Mari: *The Great Goddess of the North*. Lund Studies in History of Religions, Bd. 8, hg. v. T. Olsson, Almqvist & Wiksell Int., Lund 1995
- Naumann, Ida: *Altgermanisches Frauenleben*. Deutsche Volkheit, Bd. 1, Jena 1929
- Neckel, Gustav: *Der Wert der isländischen Literatur, besonders für die Erkenntnis germanischer Frühzeit*. Deutsche Island-Forschung 1930. Kultur. Veröffentlichungen der Schleswig-Holsteinischen Universitäts-Gesellschaft 27/ 28 (ohne weitere Angaben)
- Neckel, Gustav: *Die Stellung der Frau im germanischen Altertum*. In: *ZfdA* 70, 1933, S. 197-205
- Neues Wörterbuch der Völkerkunde*, hg. v. W. Hirschberg, Berlin 1988
- Noonan, John T.: *Power to choose*. In: *Viator* 4. Medieval and Renaissance Studies. Marriage in the Middle Ages: 1, 1973, S. 419-434
- Nordal, Guðrún: *Ethics and Action in thirteenth century Iceland*. The Viking Collection. Studies in Northern Civilisation 11, Odense University Press, Odense 1998
- Nordal, Sigurður: *Hrafnkatla*. Studia Islandica 7, Reykjavík 1940
- Nordal, Sigurður: *Sagalitteraturen*. In: *Literaturhistorie B. Norge og Island*, hg. v. S. Nordal. Nordisk Kultur VIII: B, Stockholm 1953
- Nyasani, J. M.: *An African metaphysical conception of the absolute*. In: *Actualitas omnium actuum*. Festschrift Heinrich Beck zum 60. Geburtstag, mit einem Vorwort v. A. Rieder, hg. v. E. Schadel. Schriften zur Triadik und Ontodynamik, Bd. 3, hg. v. Hrch. Beck, E. Schadel, Frankfurt/Main/ Bern/ New York/ Paris 1989, S. 83-87
- O'Brian, Denise: *'Weibliche Ehemänner' in Südbantu - Gesellschaften*. In: *Die Braut. Geliebt-verkauft-getauscht-geraubt. Zur Rolle der Frau im Kulturvergleich*, Bd. 2, hg. v. G. Völger, K. v. Welck, mit einer Einf. v. R. König. In: *Ethnologica*, N. F., Bd. 11.2, i. A. der Gesellschaft für Völkerkunde (Verein zur Förderung des Rautenstrauch-Museums, Köln), Köln 1985, S. 568-574
- Ortner, Sherry B.: *Is female to male as nature is to culture?* In: Michelle Zimbalist Rosaldo, Louise Lamphere (Hgg.): *Women, culture and society*, Stanford University Press, Stanford/ Calif. 1974, S. 67-87
- Österberg, Eva: *Tystnadens strategi. Miljö och mentalitet i de isländska sagorna*. In: *Historisk Tidskrift* 2, 1991, S. 165-185.

- Pálsson, Gísli (Hg.): From saga to society. Comparative approaches to early Iceland, Hisarlik Press, Enfield Lock/ Middlesex 1992
- Pálsson, Gísli: The name of the witch: Sagas, sorcery and social content. In: Social approaches to Viking Studies, hg. v. R. Samson, Cruithne Press, Glasgow 1991, S. 157-168
- Paz, Octavio: Labyrinth der Einsamkeit. Essay, übers. und eingel. v. C. Heupel, 9. Aufl., Frankfurt/ Main 1990 (nach der 6., vom Autor durchges. und erw. Aufl. 1969)
- Pizarro, Joaquín Martínez: The three meals in *Heiðarvíga saga*: repetition and functional diversity. In: Structure and Meaning in Old Norse Literature. New approaches to textual analysis and literary criticism. The Viking Collection 3, hg. v. J. Lindow, L. Lönnroth, G. W. Weber, Odense University Press, Odense 1986, S. 220-234
- Pouillon, Jean: Die mythische Funktion. In: Claude Lévi Strauss u. a.: Mythos ohne Illusion. Mit Beiträgen von Jean-Pierre Vernant u. a., aus dem Franz. v. U. Bokelmann, Frankfurt/ Main 1984, S. 68-83
- Propp, Vladimir: Morphologie des Märchens, hg. v. K. Eimermacher, München 1975
- Ranke, Friedrich, Dietrich Hofmann: Altnordisches Elementarbuch. Einführung, Grammatik, Texte (zum Teil mit Übersetzung) und Wörterbuch, 5., durchges. Aufl., Berlin/ New York 1988
- Raum, Johannes W.: Evolutionismus. In: Hans Fischer (Hg.): Ethnologie. Einführung und Überblick, 3., veränd. und erw. Aufl., Berlin/ Hamburg 1992, S. 283-309
- Reallexikon der germanischen Altertumskunde, Bd. 1-xx, 2., völlig neu bearb. und stark erw. Aufl., hg. v. Hrsh. Beck u. a., Berlin/ New York 1973 ff.
- Reichmayr, Johannes: Einführung in die Ethnopschoanalyse. Geschichte, Theorien und Methoden, Frankfurt/ Main 1995
- Rich, George: Changing Icelandic kinship. In: Ethnology 15, 1976, Nr. 1, S. 1-19
- Rittershaus, Adeline: Altnordische Frauen, Frauenfeld/ Leipzig 1917
- Roes, Michael: Rub´ al-Khali. Leeres Viertel. Inventionen über das Spiel, 3. Aufl., Frankfurt/ Main, 1996
- Rohde-Dachser, Christa: Expedition in den dunklen Kontinent. Weiblichkeit im Diskurs der Psychoanalyse, 2., unveränd. Nachdruck, Berlin/ Heidelberg 1992

- Roloff, Hans-Gert: Zur Geschichte des editorischen Kommentars. In: editio. Internationales Jahrbuch für Editionswissenschaften 7, 1993, S. 1-17
- Rosaldo, Michelle Zimbalist, Louise Lamphere: Introduction. In: Diess. (Hgg.): Women, culture and society, Stanford University Press, Stanford/ Calif. 1974, S. 1-15
- Rosaldo, Michelle Zimbalist: Women, culture, and society: A theoretical overview. In: Michelle Zimbalist Rosaldo, Louise Lamphere (Hgg.): Women, culture and society, Stanford University Press, Stanford/ Calif. 1974, S. 17-42
- Rupp, Heinz: "Heldendichtung" als Gattung der deutschen Literatur des 13. Jahrhunderts. In: Festgabe Kurt Wagner. Volk. Sprache. Dichtung, Gießen 1960, S. 9-25
- Sacks, Karen: Engels revisited: Women, the organisation of production, and private property. In: Michelle Zimbalist Rosaldo, Louise Lamphere (Hgg.): Women, culture and society, Stanford University Press, Stanford/ Calif. 1974, S. 207-222
- Salber, Wilhelm: Zur Psychoanalyse von Männerbünden (Morphologie von Brüderlichkeit). In: Männerbände-Männerbünde. Zur Rolle des Mannes im Kulturvergleich, Bd. 1, hg. v. G. Völger, K. v. Welck. In: Ethnologica, N. F., Bd. 15.1, hg. v. G. Völger, i. A. der Gesellschaft für Völkerkunde (Verein zur Förderung des Rautenstrauch-Museums, Köln), Köln 1990, S. 41-47
- Samson, Ross (Hg.): Social approaches to Viking Studies, Cruithne Press, Glasgow 1991
- Sawyer, Peter: The Bloodfeud in fact and fiction. In: Tradition og historieskrivning. Kilderne til Nordens ældste historie, hg. v. K. Hastrup, P. Meulengracht Sørensen. Acta Jutlandica LXXIII: 2, Humanistisk Serie 61, Aarhus Universitetsforlag, Aarhus 1987, S. 27-38
- Schlauch, Margarete: Romance in Iceland, Russell & Russell, London 1974
- Schlosser, Hans Dieter (Hg.): dtv-Atlas zur deutschen Literatur, München 1983
- Schneider, Hermann: Germanische Heldensage, Bd. I, Berlin 1928
- Schott, Rüdiger: Rechtsethnologie. In: Hans Fischer (Hg.): Ethnologie. Einführung und Überblick. 3., veränd. und erw. Aufl., Berlin/ Hamburg 1992, S. 185-211

- Schütte, Gudmund: De episke Motiver: den handlende Kvinde og den ombejlde Kvinde. In: *Studia Germanica*, für E. A. Kock, 6.12.1934, Gleerup, Lund/ Levin & Munksgaard (Lunder Germanistische Forschungen 1, hg. v. E. Rooth), Kopenhagen 1934, S. 318-327
- Schweizer, Thomas: Netzwerkanalyse als moderne Strukturanalyse. In: Ders. (Hg.): *Netzwerkanalyse. Ethnologische Perspektiven*, Berlin 1988, S. 1-32
- See, Klaus von, Beatrice La Farge, Eve Picard, Claudia-Maria Heß: *Skírnismál. Modell eines Edda-Kommentars*, Heidelberg 1993
- See, Klaus von, Beatrice La Farge, Eve Picard, Claudia-Maria Heß: *Kommentar zu den Liedern der Edda, Bd. 2, Götterlieder*, Heidelberg 1997
- See, Klaus von, Beatrice La Farge, Eve Picard, Katja Schulz: *Kommentar zu den Liedern der Edda, Bd. 3, Götterlieder*, Heidelberg 2000
- See, Klaus von: *Altnordische Literatur. In: Edda, Saga, Skaldendichtung. Aufsätze zur skandinavischen Literatur des Mittelalters*, Heidelberg 1981, S. 15-23
- See, Klaus von: *Altnordische Rechtswörter. Philologische Studien zur Rechtsauffassung und Rechtsgesinnung der Germanen. Germanistische Forschungen, N. F. 16*, Tübingen 1964
- See, Klaus von: *Das Frühmittelalter als Epoche der europäischen Literaturgeschichte. In: Neues Handbuch der Literaturwissenschaft, Bd. 6, Europäisches Frühmittelalter*, hg. v. K. von See, Wiesbaden 1985, S. 4-70
- See, Klaus von: *Die kulturideologische Stellung der Völsunga saga ok Ragnars saga. In: Ders.: Europa und der Norden im Mittelalter*, Heidelberg 1999, S. 397-412
- See, Klaus von: *Die Werbung um Brünhild. In: ZfdA 88, 1957, S. 1-20 (Wiederabdruck in: Ders.: Edda, Saga, Skaldendichtung. Aufsätze zur skandinavischen Literatur des Mittelalters, Heidelberg 1981, S. 194-214)*
- See, Klaus von: *Freierprobe und Königinnenzank in der Sigfridsage. In: ZfdA 89, 1959, S. 163-172 (Wiederabdruck in: Ders.: Edda, Saga, Skaldendichtung. Aufsätze zur skandinavischen Literatur des Mittelalters, Heidelberg 1981, S. 214-223)*
- See, Klaus von: *Germanische Heldensage. Ein Forschungsbericht. In: Ders.: Edda, Saga, Skaldendichtung: Aufsätze zur skandinavischen Literatur des Mittelalters*, Heidelberg 1981, S. 107-153

- See, Klaus von: Held und Kollektiv. In: Ders.: Europa und der Norden im Mittelalter, Heidelberg 1999, S. 145-181 (leicht überarb. Fassung des gleichnam. Aufsatzes, in: ZfdA 122, 1993, S. 1-35)
- See, Klaus von: Königtum und Staat im skandinavischen Mittelalter. Skandinavistische Arbeiten 19, hg. v. K. von See, Heidelberg 2002
- See, Klaus von: Kontinuitätstheorie und Sakraltheorie in der Germanenforschung. Antwort an Otto Höfler, Frankfurt/ Main 1972
- See, Klaus von: Mythos und Theologie im skandinavischen Hochmittelalter. Skandinavistische Arbeiten 8, hg. v. K. von See, Heidelberg 1988
- See, Klaus von: Was ist Heldendichtung? In: Ders.: Edda, Saga, Skaldendichtung. Aufsätze zur skandinavischen Literatur des Mittelalters, Heidelberg 1981, S. 154-193. (Zuerst abgedruckt in: Ders. [Hg.]: Europäische Heldendichtung. Wege der Forschung 500, Darmstadt 1978, S. 1-38)
- Serke, Jürgen: Frauen schreiben. Ein neues Kapitel deutschsprachiger Literatur, Frankfurt/ Main 1982
- Sigurðsson, Jón Viðar: Goder og maktforhold på Island i fristadstiden, Historisk Institutt, Universitetet i Bergen, Bergen 1993
- Smith Oboler, Regina: Is the female husband a man? Woman/ woman marriage among the Nandi of Kenya. In: Ethnology. An International Journal of Cultural and Social Anthropology XIX, 1980, S. 69-88
- Smith, Pierre: Stellungen des Mythos. In: Claude Lévi Strauss u. a.: Mythos ohne Illusion. Mit Beiträgen von Jean-Pierre Vernant u. a., aus dem Franz. v. U. Bokelmann, Frankfurt/ Main 1984, S. 47-67
- Steblyn-Kamenskij, Michail I.: On the history of laughter. In: Mediaeval Scandinavia 11, 1978-79, S. 154-162
- Steblyn-Kamenskij, Michail I.: The saga mind, übers. v. K. H. Ober, Odense University Press, Odense 1973
- Steblyn-Kamenskij, Michail I.: Valkyries and heroes. In: Arkiv för Nordisk Filologi 97, 1982, S. 81-93
- Steinsland, Gro: Altnordisches Heidentum. In: Wikinger, Waräger, Normannen. Die Skandinavier und Europa 800-1200. XXII. Kunstaussstellung des Europarates, Berlin/ Paris/ Kopenhagen 1992, S. 144-151



- Steinsland, Gro: Det hellige bryllup og norrøn kongeideologi. En analyse av hierogami-myten i Skírnismál, Ynglingatal, Háleygjatal og Hyndluljóð, Solum Forlag, Oslo 1991
- Steinsland, Gro: Giants as recipients of cult in the Viking Age? In: Dies. (Hg.): Words and objects. Towards a dialogue between archaeology and history of religion, Instituttet for sammenlignende kulturforskning, Oslo 1989, S. 212-222
- Steinsland, Gro: Kvinner og kult i Vikingetid. In: Kvinnearbeid i Norden fra Vikingetiden til Reformasjonen, hg. v. R. Andersen u. a., Universitetet i Bergen, Bergen 1985, S. 31-42
- Steinsland, Gro: Myte og ideologi - Bryllupsmyten i Eddadiktning og hos Snorri - Om det mytologiske grunnlaget for norrøn kongeideologi. In: Snorrastefna, 25.-27.7.1990. Rit Stofnunar Sigurður Nordals 1, hg. v. Ú. Bragason, Reykjavík 1992, S. 226-240
- Stitt, J. Michael: Beowulf and the bear's son: Epic, saga and fairytale in northern germanic tradition, Garland Publishing, New York 1992
- Sveinsson, Einar Ól.: The age of the Sturlungs: Icelandic civilization in the thirteenth century, übers. v. J. S. Hannesson. Islandica 36, Cornell University Press, Ithaca/ New York 1953
- Swenson, Karen: Performing Definitions: Two genres of insult in Old Norse literature, Camden House, Columbia/ South Carolina, 1991
- Tanner, Nancy: Matrifocality in Indonesia and Africa and among black Americans. In: Michelle Zimbalist Rosaldo, Louise Lamphere (Hgg.): Women, culture and society, Stanford University Press, Stanford/ Calif. 1974, S. 129-156
- Theologische Realenzyklopädie, Bd. 1-xx, hg. v. G. Krause, G. Müller, Berlin/ New York 1977 ff.
- Thomas, R. George: Some exceptional women in the Sagas. In: Saga-Book of the Viking Society 13, 1952-1953, Nr. 5, S. 307-327
- Tietmeyer, Elisabeth: Frauen heiraten Frauen. Eine vergleichende Studie zur Gynaegamie in Afrika. Kulturanthropologische Studien, Bd. 11, hg. v. R. Schott, G. Wigelmann, Hohenschäftlarn bei München 1985
- Tietmeyer, Elisabeth: Gynaegamie im Wandel. Die Agíkúyú zwischen Tradition und Anpassung, Münster 1991

- Tiger, Lionel: Männerbünde aus soziobiologischer Sicht: Reaktion und Rezeption. In: Männerbünde-Männerbünde. Zur Rolle des Mannes im Kulturvergleich, Bd. 1, hg. v. G. Völger, K. v. Welck. In: *Ethnologica*, N. F., Bd. 15.1, hg. v. G. Völger, i. A. der Gesellschaft für Völkerkunde (Verein zur Förderung des Rautenstrauch-Museums, Köln), Köln 1990, S. 65-72
- Treiber, Hubert: Geschlechtsspezifische und andere Spannungsverhältnisse innerhalb der Kirche: Eine Problemskizze vornehmlich zum Mittelalter. In: Männerbünde-Männerbünde. Zur Rolle des Mannes im Kulturvergleich, Bd. 1, hg. v. G. Völger, K. v. Welck. In: *Ethnologica*, N. F., Bd. 15.1, hg. v. G. Völger, i. A. der Gesellschaft für Völkerkunde (Verein zur Förderung des Rautenstrauch-Museums, Köln), Köln 1990, S. 149-162
- Turner, Victor W.: An anthropological approach to the Icelandic saga. In: *The translation of culture. Essays to E. E. Evans-Pritchard*, hg. v. T. O. Beidelman, Tavistock Publications, London 1971, S. 349-374
- Turville-Petre, E. O. G.: *Scaldic poetry*, The Clarendon Press, Oxford 1976
- Uecker, Heiko: Isländersaga contra Heldensage. In: *skandinavistik* 10, 1980, S. 81-88
- Vestergaard, Torben A.: Marriage exchange and social structure in Old Norse mythology. In: *Social approaches to Viking Studies*, hg. v. R. Samson, Cruithne Press, Glasgow 1991, S. 21-34
- Vestergaard, Torben A.: The system of kinship in early Norwegian law. In: *Mediaeval Scandinavia* 12, 1988, S. 160-193
- Vogt, Ludgera, Arnold Zingerle (Hgg.): *Ehre. Archaische Momente in der Moderne*, Frankfurt/ Main 1994
- Völger, Gisela, Karin von Welck (Hgg.): Die Braut. Geliebt-verkauft-getauscht-geraubt. Zur Rolle der Frau im Kulturvergleich, Bd. 1-2, mit einer Einf. v. R. König, In: *Ethnologica*, N. F., Bd. 11.1-11.2, i. A. der Gesellschaft für Völkerkunde (Verein zur Förderung des Rautenstrauch-Museums, Köln), Köln 1985
- Völger, Gisela, Karin von Welck (Hgg.): Männerbünde-Männerbünde. Zur Rolle des Mannes im Kulturvergleich, Bd. 1. In: *Ethnologica*, N. F., Bd. 15.1, hg. v. G. Völger, i. A. der Gesellschaft für Völkerkunde (Verein zur Förderung des Rautenstrauch-Museums, Köln), Köln 1990

- Volprecht, Klaus: Frauenraub-Raubheirat-Brautraub. In: Die Braut. Geliebt-verkauft-getauscht-geraubt. Zur Rolle der Frau im Kulturvergleich, Bd. 1, hg. v. G. Völger, K. v. Welck, mit einer Einf. v. R. König. In: Ethnologica, N. F., Bd. 11.1, i. A. der Gesellschaft für Völkerkunde (Verein zur Förderung des Rautenstrauch-Museums, Köln), Köln 1985, S. 102-107
- Vries, Jan de: Altnordisches etymologisches Wörterbuch, Leiden 1961
- Walker, Barbara G.: Das geheime Wissen der Frauen. Ein Lexikon, in dt. Übers. hg. v. D. Kreye, ungek. dt. Ausg., München 1995
- Wallace-Hadrill, John Michael: The long-haired kings and other studies in Frankish history, Methuen, London 1962
- Warning, Rainer: Rezeptionsästhetik als literaturwissenschaftliche Pragmatik. In: Ders. (Hg.): Rezeptionsästhetik, München 1975, S. 9-41
- Watson-Francke, Maria-Barbara: Völkerkunde oder Männerkunde? Sexismus und Ethnologie. In: Die Braut. Geliebt-verkauft-getauscht-geraubt. Zur Rolle der Frau im Kulturvergleich, Bd. 1, hg. v. G. Völger, K. v. Welck, mit einer Einf. v. R. König. In: Ethnologica, N. F., Bd. 11.1, i. A. der Gesellschaft für Völkerkunde (Verein zur Förderung des Rautenstrauch-Museums, Köln), Köln 1985, S. 38-41
- Watzlawick, Paul (Hg.): Die erfundene Wirklichkeit. Wie wissen wir, was wir zu wissen glauben? Beiträge zum Konstruktivismus, 7. Aufl., München/ Zürich 1991
- Watzlawick, Paul, J. H. Beavin, D. D. Jackson: Menschliche Kommunikation. Formen, Störungen, Paradoxien, 8., unveränd. Aufl., Bern/ Stuttgart/ Toronto 1990
- Watzlawick, Paul: Münchhausens Zopf oder Psychotherapie und "Wirklichkeit". Gesammelte Aufsätze und Vorträge, durchges. Neuausg., München/ Zürich 1992
- Weber, Gerd W.: "Irreligiosität und Heldenzeitalter. Zum Mythencharakter der altisländischen Literatur". In: Ders.: Mythos und Geschichte. Essays zur Geschichtsmythologie Skandinaviens in Mittelalter und Neuzeit, eingel. v. M. Clunies Ross. Hesperides. Studien zur Kultur des Okzidents, Bd. XII, hg. v. M. Dallapiazza, O. Hansen, G. W. Weber, Edizioni Parnaso, Trieste 2001, S. 15-41

- Weber, Gerd W.: "Sem konungr skyldi". Heldendichtung und Semiotik. Griechische und germanische heroische Ethik als kollektives Normensystem einer archaischen Kultur. In: Helden und Heldensage. Otto Gschwantler zum 60. Geburtstag, hg. v. H. Reichert, G. Zimmermann. *Philologica Germanica* 11, Fassbaender, Wien 1990, S. 447-481
- Weber, Gerd W.: Aufklärung, Klassizismus und Nationalromantik im Norden: das Goldene Zeitalter der skandinavischen Literatur. In: *Propyläen Geschichte der Literatur* (Gesamtplanung u. Red. E. Wischer), Bd. 4, Aufklärung und Romantik, Berlin 1983, S. 481-504
- Weber, Gerd W.: Bragi, Ragnarsdrápa, Str. 8-12 (Hilde-Sage), in deutscher Übersetzung. In: Textvorlage zum Seminar: Das 'epische Zeitalter'. Zur narrativen Identität von Mythos, Kult und Heldensage in Bild und Dichtung bei Nordgermanen und Griechen, Frankfurt/ Main 18.2.1988, unveröffentlicht
- Weber, Gerd W.: Die Literatur des Nordens. In: *Neues Handbuch der Literaturwissenschaft*, hg. v. K. von See, Bd. 8, Europäisches Spätmittelalter, hg. v. W. Erzgräber, 1978, 487-493
- Weber, Gerd W.: Die schwedische Romantik (1810-1830). In: *Neues Handbuch der Literaturwissenschaft*, Bd. 16, Europäische Romantik III, Restauration und Revolution, hg. v. N. Altenhofer, A. Estermann, Wiesbaden 1985, S. 387-412
- Weber, Gerd W.: 'Fact' und 'fiction' als Maßstäbe literarischer Wertung in der Saga (Zu Fritz Paul, Zur Poetik der Isländersagas. Eine Bestandsaufnahme, *ZfdA* [1971], S. 166-78). In: *ZfdA* 101, 1972, S. 188-200
- Weber, Gerd W.: Forschungsbericht. Synkretische oder ästhetische Wahrheit? Zur Methodenkritik in der Sagaforschung (1). In: *skandinavistik* 11, 1981, S. 141-148
- Weber, Gerd W.: Intellegere historiam. Typological perspectives of nordic prehistory in Snorri, Saxo, Widukind and others. In: K. Hastrup, P. Meulengracht Sørensen (Hgg.): *Tradition og historieskrivning. Acta Jutlandica LXII*, 2. Humanistisk Serie 61, Aarhus 1987, S. 95-141 (Wiederabdruck in: Gerd W. Weber: *Mythos und Geschichte. Essays zur Geschichtsmythologie Skandinaviens in Mittelalter und Neuzeit*, eingel. v. M. Clunies Ross. *Hesperides. Studien zur Kultur des Okzidents*, Bd. XII, hg. v. M. Dallapiazza, O. Hansen, G. W. Weber, Edizioni Parnaso, Trieste 2001, S. 99-144)

- Weber, Gerd W.: Nordische Vorzeit als chiliastische Zukunft. "Nordisches Erbe" und zyklisches Geschichtsbild in Skandinavien und Deutschland um 1800 - und später. In: Ders.: Mythos und Geschichte. Essays zur Geschichtsmythologie Skandinaviens in Mittelalter und Neuzeit, eingel. v. M. Clunies Ross. Hesperides. Studien zur Kultur des Okzidents, Bd. XII, hg. v. M. Dallapiazza, O. Hansen, G. W. Weber, Edizioni Parnaso, Trieste 2001, S. 153-189
- Weber, Gerd W.: The decadence of feudal myth - towards a theory of *riddarasaga* and romance. In: Structure and Meaning in Old Norse Literature. New approaches to textual analysis and literary criticism. The Viking Collection 3, hg. v. J. Lindow, L. Lönnroth, G. W. Weber, Odense University Press, Odense 1986, S. 415- 454
- Weber, Gerd W.: Wyrð. Studien zum Schicksalsbegriff der Altenglischen und Altnordischen Literatur. Frankfurter Beiträge zur Germanistik 8, hg. v. H. O. Burger, K. von See, Bad Homburg v. d. H. 1969
- Wehrli, Max: Die "Klage" und der Untergang der Nibelungen. In: Festschrift für Fritz Tschirch, hg. v. K.-H. Schirmer, B. Sowinski, Köln 1972, S. 96-112
- Weinhold, Karl: Altnordisches Leben, Berlin 1856
- Weinhold, Karl: Die deutschen Frauen in dem Mittelalter, Gerold, Wien 1851
- Wesel, Uwe: Bachofen *revisited*. In: Die Braut. Geliebt-verkauft-getauscht-geraubt. Zur Rolle der Frau im Kulturvergleich, Bd. 2, hg. v. G. Völger, K. v. Welck, mit einer Einf. v. R. König. In: Ethnologica, N. F., Bd. 11.2, i. A. der Gesellschaft für Völkerkunde (Verein zur Förderung des Rautenstrauch-Museums, Köln), Köln 1985, S. 788-793
- Wesel, Uwe: Der Mythos vom Matriarchat. Über Bachofens Mutterrecht und die Stellung von Frauen in frühen Gesellschaften vor der Entstehung staatlicher Herrschaft, 7. Aufl., Frankfurt/ Main 1994
- Wesel, Uwe: Juristische Weltkunde. Eine Einführung in das Recht, Frankfurt/ Main 1993 (der Ausg. liegt die 5., überarb. Aufl., 1990 zugrunde)
- Westphal-Hellbusch, Sigrid: Transvestiten. Institutionalisierte Möglichkeiten des Ablehnens üblicher Frauen- und Männerrollen im Süd-Irak (1956). In: Brigitta Hauser-Schäublin (Hg.): Ethnologische Frauenforschung. Ansätze, Methoden, Resultate, Berlin 1991, S. 176-189
- Winkler, Maria: Isländersagas und ihre Übersetzungen: Ein Beitrag zu den Themen Translation und Rezeption von Sagaliteratur im deutschsprachigen Raum von den Anfängen im 19. Jahrhundert bis zur Gegenwart. In: Wiener Arbeiten zur Germanischen Altertumskunde und Philologie 32, Lang, Bern 1989

- Wolfzettel, Friedrich: 'Märchenhaftes' und märchenloses Mittelalter - Eine historische Gewinn- und Verlustrechnung. In: Spurensuche in Sprach- und Geschichtslandschaften. Festschrift für Ernst Erich Metzner. Germanistik, Bd. 26, hg. v. A. Hohmeyer, J. S. Rühl, I. Wintermeyer, Münster 2003, S. 569-587
- Wörterbuch der Ethnologie, hg. v. B. Streck, Köln 1987
- Wörterbuch zur Geschichte. Begriffe und Fachausdrücke, 4., überarb. Aufl., hg. v. E. Bayer, Stuttgart 1980
- Yalman, Nur: "Das Rohe : das Gekochte :: Natur : Kultur". Beobachtungen zu *Le Cru et le Cuit*. In: Edmund Leach (Hg.): Mythos und Totemismus. Beiträge zur Kritik der strukturalen Analyse, hg. v. J. Habermas, D. Henrich, J. Taubes, Frankfurt/ Main 1973, S. 109-131
- Zernack, Julia: Bibliographie der deutschsprachigen Sagaübersetzungen 1791-1995. Berliner Beiträge zur Skandinavistik, Bd. 4, hg. v. H. Röhn, Berlin 1997
- Zernack, Julia: Germanisches Altertum oder Nordisches Mittelalter, Vortrag an der J. W. Goethe-Universität Frankfurt/ Main, 8. Mai 2003 (nicht publiziert)
- Zernack, Julia: Geschichten aus Thule: *Íslendingasögur* in Übersetzung deutscher Germanisten. Berliner Beiträge zur Skandinavistik, Bd. 3, hg. v. H. Röhn, Berlin 1994
- Zernack, Julia: *Hyndluljóð, Flateyjarbók* und die Vorgeschichte der Kalmarer Union. In: skandinavistik 29, 1999, S. 89-114
- Zoega, Geir T.: A concise Dictionary of Old Icelandic, 4. Aufl., The Clarendon Press, Oxford 1952
- Zuber, Frank: Der Mythos um den *goði* von Helgafell in *Gísla saga* und *Eyrbyggja saga*. In: Spurensuche in Sprach- und Geschichtslandschaften. Festschrift für Ernst Erich Metzner. Germanistik, Bd. 26, hg. v. A. Hohmeyer, J. S. Rühl, I. Wintermeyer, Münster 2003, S. 601-612

---

## LEBENS LAUF

### **Mandy Evers, geb. Böttcher**

|                             |            |  |
|-----------------------------|------------|--|
| <u>Geburtsdatum</u>         | 31.03.1965 | Darmstadt  |
| <u>Adresse</u>              |            | Stormstraße 44, 65719 Hofheim  |
| <u>Ausbildung</u>           | 1984       | Abitur, <i>Georg-Büchner-Schule, Gymnasium</i> , Darmstadt   |
|                             | 1984 -1991 | Magisterstudium, <i>J. W. Goethe-Universität</i> , Frankfurt/ Main<br>Fachbereich Neuere Philologien (10):<br>Hauptfach <i>Germanistik</i><br>Studienschwerpunkte:<br><i>Ältere und Neuere deutsche Literatur</i><br>Nebenfächer: <i>Skandinavistik</i> ,<br><i>Mittlere und neuere Geschichte</i> |
|                             | 1993-2003  | Promotionsstudium, <i>J. W. Goethe-Universität</i> , Frankfurt/ Main<br>Fachbereich Neuere Philologien (10):<br>Promotionsfach <i>Skandinavistik</i>   |
|                             | 13.07.1994 | M.A.-Ergänzungsprüfung <i>Skandinavistik</i>   |
|                             | 05.02.2004 | Promotion  |
| <u>Stipendien</u>           | 1991       | Sommer-Sprachkurs Schwedisch auf Tjörn, Schweden, Stipendium des DAAD  |
|                             | 1993       | Sommer-Sprachkurs Isländisch in Reykjavík, Island, Stipendium des DAAD   |
|                             | 1993-1996  | Promotionsstipendium<br>der Graduiertenförderung des Landes Hessen   |
|                             | 1993-1995  | Mitglied der Auswahlkommission für die<br>Vergabe von hess. Promotionsstipendien,<br><i>J. W. Goethe-Universität</i> , Frankfurt/ Main   |
| <u>Berufliche Tätigkeit</u> | 1986/ 1987 | <i>Hessische Landes- und Hochschul-Bibliothek</i> , Darmstadt, Praktika  |
|                             | 1989-1991  | <i>Deutscher Fachverlag</i> , Frankfurt/ Main<br>Mitarbeit Redaktion Lebensmittel-Zeitung,<br>Ressort Service  |
|                             | 1991       | <i>Kreis-Volkshochschule</i> , Offenbach<br>Kursleitung Deutsch als Fremdsprache   |
|                             | 1991-1993  | <i>Schwedisches Generalkonsulat</i> , Frankfurt/ Main<br>Öffentlichkeitsarbeit   |
|                             | 1993-1997  | <i>Swedish Trade Council</i> , Stockholm<br>Consulting für den Standort Frankfurt/ Main  |