

4

Bamberger
interdisziplinäre
Mittelalterstudien

VOM ISLÄNDISCHEN MANN ZUM NORWEGISCHEN GEFOLGSMANN

Männlichkeitsbilder, Vergangenheitskonstruktionen und
politische Ordnungskonzepte im Island des
13. und 14. Jahrhunderts

VON HEIKO HILTMANN



UNIVERSITY OF
BAMBERG
PRESS

Bamberger interdisziplinäre Mittelalterstudien

Band 4

Bamberger interdisziplinäre Mittelalterstudien

hrsg. vom
Zentrum für Mittelalterstudien
der Otto-Friedrich-Universität Bamberg

Band 4



University of Bamberg Press 2011

Vom isländischen Mann zum norwegischen Gefolgsmann

Männlichkeitsbilder, Vergangenheitskonstruktionen
und politische Ordnungskonzepte im Island des
13. und 14. Jahrhunderts

von Heiko Hiltmann



University of Bamberg Press 2011

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische
Informationen sind im Internet über <http://dnb.ddb.de/> abrufbar

Diese Arbeit hat der Fakultät Geistes- und Kulturwissenschaften der Otto-Friedrich-
Universität als Dissertation vorgelegen

1. Gutachter: Prof. Dr. Klaus van Eickels

2. Gutachter: Prof. Dr. Hubert Seelow

Tag der mündlichen Prüfung: 22. Juli 2009

Dieses Werk ist als freie Onlineversion über den Hochschulschriften-
Server (OPUS; <http://www.opus-bayern.de/uni-bamberg/>) der
Universitätsbibliothek Bamberg erreichbar. Kopien und Ausdrücke
dürfen nur zum privaten und sonstigen eigenen Gebrauch
angefertigt werden.

Herstellung und Druck: Digital Print Group, Nürnberg

Umschlaggestaltung: Dezernat Kommunikation und Alumni

© University of Bamberg Press Bamberg 2011

<http://www.uni-bamberg.de/ubp/>

ISSN: 1865-4622

ISBN: 978-3-86309-031-9 (Druckausgabe)

eISBN: 978-3-86309-032-6 (Online-Ausgabe)

URN: urn:nbn:de:bvb:473-opus-3530

Vorwort

Zunächst möchte ich Prof. Dr. Klaus van Eickels meinen aufrichtigen Dank aussprechen. Er eröffnete mir die Möglichkeit, gleich im Anschluss an mein Studium eine Anstellung als Wissenschaftlicher Projektmitarbeiter zu erhalten. Die mit dieser Anstellung verbundenen institutionellen Anbindungen und finanziellen Mittel versetzten mich in die für Doktoranden seltene Lage, die vorliegende Arbeit mit bestmöglicher Unterstützung und ohne existentielle Sorgen in einem überschaubaren Zeitrahmen fertigzustellen. Darüber hinaus danke ich Herrn van Eickels für die unkomplizierte und dennoch zielgerichtete Betreuung meiner Dissertation. Einerseits erhielt ich bei der Abfassung meiner Arbeit genügend Freiraum, Ideen eigenständig zu entwickeln und umzusetzen. Andererseits wurden an den entscheidenden Stellen richtungsweisende Impulse gesetzt, die mir halfen, mich auf das Wesentliche zu konzentrieren.

Prof. Dr. Hubert Seelow bin ich in besonderem Maße zu Dank verpflichtet. Ohne seine Bereitschaft, meine Dissertation als Fachvertreter der Nordischen Philologie in der Funktion eines Zweitgutachters zu betreuen, hätte das Forschungsvorhaben sicher nicht in die Tat umgesetzt werden können. Darüber hinaus weiß ich sehr zu schätzen, dass Herr Seelow mir jederzeit sowohl in organisatorischer als auch in inhaltlicher Hinsicht bereitwillig seine Unterstützung gewährte.

Ferner danke ich der Deutschen Forschungsgemeinschaft für die Bewilligung einer Sachbeihilfe für das Projekt „Eigenständigkeit durch Integration. Die Erinnerung an die heidnische Vorzeit als Element der Konstruktion ethnisch-regionaler Identität an der Peripherie Europas im Hoch- und Spätmittelalter“. Die vorliegende Publikation präsentiert Ergebnisse des genannten Forschungsprojektes, welches von 2005 bis 2008 als Teil des Schwerpunktprogramms 1173 „Integration und Desintegration der Kulturen im europäischen Mittelalter“ von der DFG geför-

dert wurde. Die Ausgaben für die Veröffentlichung wurden aus Mitteln finanziert, die die DFG eigens zu diesem Zweck bewilligt hat.

Mein Dank gilt auch den Vertretern des an der Universität Bamberg verorteten DFG-Graduiertenkollegs 1047 „Generationenbewusstsein und Generationenkonflikte in Antike und Mittelalter“. Prof. Dr. Hartwin Brandt und Prof. Dr. Ingrid Bennewitz, dem Sprecher und der stellvertretenden Sprecherin des Kollegs, fühle ich mich in besonderer Weise verpflichtet. Die freundliche Gewährung eines einjährigen Promotionsabschlusstipendiums ermöglichte mir die endgültige Fertigstellung meiner Dissertation.

Von unschätzbarem Wert war für mich die Hilfe meiner Frau. Sie unterstützte mich nicht nur, indem sie sich aufopferungsvoll mit dem Schlusslektorat meiner Dissertation befasste. Darüber hinaus war sie oftmals bereit, eigene Ansprüche hinter denen des Projektes zurückzustellen. Mein Dank gilt ihr aber vor allem dafür, dass sie es vermochte, mich in den entscheidenden Momenten auf den Boden der Tatsachen zurückzuziehen und mich zu notwendigen Auszeiten zu zwingen. Nur so konnte ich den Abstand gewinnen, der erforderlich war, um gelegentliche Tiefs zu überwinden und den Blick für das Wesentliche zu schärfen. Ebenso danke ich meinen Tieren dafür, dass sie mich mit ihrer unvergleichlichen Art immer wieder die Sorgen des Alltags vergessen ließen. Anja, Horst, Mimi, Max und Moritz: þökk fyrir.

Bamberg, August 2011

Heiko Hiltmann

Inhalt

1	Einleitung	11
1.1	Überblick über den Forschungsgegenstand.....	11
1.2	Politische Geschichte Islands im Mittelalter (9. bis 13. Jahrhundert)	22
1.3	Die Saga: der Western des isländischen Mittelalters?	43
1.3.1	Konzepte von Staatlichkeit und Männlichkeit im Hollywood-Western	44
1.3.2	Die altisländische Sagaliteratur	59
1.4	Die Saga als isländische Gründungserzählung.....	74
2	Altnordische Tierkriegererzählungen – Postpagane Reminiszenz oder literarisches Konstrukt?	95
2.1	<i>berserkir</i> und <i>úlfhednar</i> – Ein Forschungsüberblick.....	95
2.2	<i>Furor Teutonicus</i> und <i>Furor Heroicus</i> : Gallo-germanische Kriegermythen in antiken und völkerwanderungszeitlichen Quellen.....	106
2.3	Frühmittelalterliche und wikingerzeitliche bildliche Darstellungen	127
2.4	Altnordische Tierkriegererzählungen.....	145
2.4.1	Das positiv konnotierte Tierkriegerideal	146
2.4.2	Das negativ konnotierte Tierkriegerbild.....	207
2.4.3	Das altnordische Tierkriegermotiv als literarisches Konstrukt.....	239

3	Männlichkeit zwischen Ehre und Schande.....	259
3.1	Gewalt, Ehre und Männlichkeit.....	259
3.2	Der effeminierte Mann.....	282
3.3	Ehre und Schande am Beispiel des Þorsteins þáttur stangarhöggs	303
4	Bettgenossenschaft, Zimmergefährtschaft und gemachte Brüderschaft: Formen der Allianzbeziehung und Wahlverwandschaft unter Männern	331
4.1	Bettgenossenschaft und Zimmergefährtschaft: <i>rekku-, húðfats-, hvílufélagar</i> und <i>herbergismenn</i>	331
4.2	Gemachte Brüderschaft: das <i>fóstbræðralag</i>	349
4.2.1	Die Ziehbrüderschaft.....	349
4.2.2	Die Eid-, Schwur- oder Blutsbrüderschaft	360
4.2.3	Waffenbrüderschaft und Totschlagsrache.....	369
4.2.4	Das <i>fóstbræðralag</i> : ein heidnisches Ritual?.....	400
5	Norwegische Landfriedensbestimmungen des 12. und 13. Jahrhunderts im Spiegel isländischer Rechtstexte des 13. Jahrhunderts	415
5.1	Die norwegische Gesetzgebung im 12. und 13. Jahrhundert.....	415
5.2	Die isländischen Rechtstexte des 13. Jahrhunderts.....	425
6	Konzepte von Männlichkeit und politischer Ordnung in altisländischen Vergangenheits- und Vorzeitsagas im Kontext ihrer Entstehungszeit.....	437
6.1	Die Saga als Präsentationsmedium zeitgenössischer Diskurse des 13. und 14. Jahrhunderts	451

7	Zusammenfassung	467
8	Quellen und Literatur	473
8.1	Quellen.....	473
8.2	Literatur	485

1 Einleitung

1.1 Überblick über den Forschungsgegenstand

Gegenstand der vorliegenden Arbeit sind die mythischen Vergangenheitskonstruktionen in der altisländischen Sagaliteratur des 13. und 14. Jahrhunderts. Betrachtet werden insbesondere die Vergangenheitsagas, deren Handlung in der isländischen Landnahme- und Gründungszeit verortet ist. Diese Epoche, die in der Forschung auch als Söguöld („Sagazeit“) bezeichnet wird, reicht von der Entdeckung und frühen Besiedlung Islands durch skandinavische Siedler im ausgehenden 9. Jahrhundert bis in das frühe 11. Jahrhundert. Daneben finden aber auch die so genannten Vorzeitsagas Berücksichtigung. Obwohl diese von Ereignissen berichten, die sich während der Fornöld („Vorzeit“) – also in der Zeit vor der Besiedlung Islands – vorrangig im außerisländischen Skandinavien zugetragen haben sollen, können sie dennoch als Teil einer gemeinsamen isländisch-skandinavischen Vergangenheitskonstruktion begriffen werden.

Im Mittelpunkt der Betrachtung steht die Frage, welche spezifischen Konzepte von Männlichkeit die Sagas für die isländische Vor- und Frühzeit entwerfen. Drei Aspekte erfahren dabei besondere Berücksichtigung:

- a. das in der altnordischen Literatur weit verbreitete Tierkriegermotiv;
- b. das Konzept der ‚honor based society‘ (auf Ehre beruhenden Gesellschaftsordnung);
- c. Formen der Allianzbeziehung und Wahlverwandtschaft unter Männern.

Allen genannten Aspekten ist gemeinsam, dass sie die Befähigung und Bereitschaft zu physischer Gewaltausübung zum Mittelpunkt eines vor- und frühchristlichen isländischen Männlichkeitsbildes machen. Dabei zeichnet sich die literarische Figur des Tierkriegers vor allem durch herausragende körperliche Fertigkeiten aus, die diesen häufig auch als *berserkr* („Berserker“) bezeichneten Kämpfertyp in besonderer Weise dazu befähigt haben sollen, Menschen im Rahmen kriegerischer Auseinandersetzungen zu bezwingen oder gar zu töten. Für die Gesellschaft der skandinavischen Vorzeit sowie der isländischen Landnahme- und Gründungszeit entwerfen die untersuchten narrativen Texte die Vorstellung von einer sozialen Ordnung, die maßgeblich auf Generierung und Wahrung von Ehre ausgerichtet war. Demnach beruhten Honorabilität und gesellschaftlicher Rang eines Mannes auf dessen Bereitschaft, physische Gewalt bewusst zur Demonstration von Überlegenheit und Dominanz gegenüber potenziellen Konkurrenten um Ehre und Status einzusetzen. Außerdem vermittelt die norröne Sagaliteratur den Eindruck, während der Fornöld und der Söguöld sei eine vertragliche Verpflichtung zu gegenseitiger kämpferischer Verteidigung und reziproker Totschlagsrache als zentrales Motiv für den Abschluss mann-männlicher Allianzbeziehungen erachtet worden. Wohingegen einige Texte derartige gewaltassoziierte Maskulinitätskonzepte als positiv konnotierten Bestandteil einer heroischen vor- und frühchristlichen Vergangenheit konstruieren, bewerten andere dieselben Vorstellungen nicht als Ausdruck idealer Männlichkeit, sondern als veraltete Prinzipien einer negativ wahrgenommenen heidnischen Vorzeit.

Die bisherige Forschung tendierte dazu, die genannten Aspekte von Maskulinität unabhängig voneinander zu betrachten und sie als Erinnerungen an soziopolitische Werte- und Ordnungsvorstellungen zu verstehen, die in der vor- und frühchristlichen isländischen Gesellschaft von praktischer Relevanz waren. Die vorliegende Arbeit verfolgt dagegen den innovativen Ansatz, die zunächst divergent erscheinenden männlichen Felder in Hinblick auf parallele Strukturen und konvergente

Wahrnehmungs- und Deutungsmuster zu untersuchen. Dabei wird davon ausgegangen, dass die genannten Maskulinitätskonzepte nicht als postpagane Reminiszenzen, sondern als literarische Konstrukte des 13. und 14. Jahrhunderts zu verstehen sind und dass die Tatsache, dass alle drei Aspekte des altisländischen Männlichkeitsbildes in den Quellen sowohl positiv als auch negativ konnotiert sein können, die konfliktreichen sozialen und politischen Realitäten der Entstehungszeit der Sagas spiegelt.

Im 13. Jahrhundert herrschten auf Island bürgerkriegsähnliche Zustände. Angehörige der führenden Häuptlingsgeschlechter, der so genannten Godenfamilien, kämpften auf der Insel um die gesellschaftliche und politische Vormachtstellung. Während dieser Phase der inneren Konflikte und Spannungen vermochte der norwegische König zunehmenden Einfluss auf die isländischen Verhältnisse zu gewinnen. Zu Beginn der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts wurde Island, das bis zu diesem Zeitpunkt kein Königtum kannte, als tributpflichtiges Land in das Königreich integriert. Diese Integration war mit grundlegenden sozialen und politischen Wandlungsprozessen verbunden, die erst im 14. Jahrhundert als weitgehend abgeschlossen gelten können. Die Regierungsgewalt wurde nicht mehr länger von den Mitgliedern der mächtigsten isländischen Häuptlingsfamilien ausgeübt. Oberste legislative, judikative und exekutive Instanz war nun der norwegische König. Die zahlenmäßig kleine, gleichsam aristokratische Oberschicht der (Groß-)Goden verlor ihre Funktion als Führungselite. An ihre Stelle traten jetzt Amtsträger der Krone.

Welche Bedeutung aber hatten die in den Vergangenheits- und Vorzeitsagas entworfenen gegensätzlichen Bilder von Männlichkeit in den Konflikten der Abfassungszeit der schriftlichen Fassungen dieser Texte? Die Quellenverfasser waren, soweit sie bekannt sind, selbst politische Akteure. Sie bedienten sich aus demselben Arsenal tradierter Motive, versuchten jedoch durch positive oder negative Darstellung derselben Phänomene die Deutungshoheit über zeitgenössische Vorstellungen

von Maskulinität und politischer Ordnung zu gewinnen. Weiterhin ist zu fragen, warum die Quellen einen solchen Diskurs in die Vergangenheit der isländischen Vor- und Frühzeit projizierten. Dem Versuch, auf die entwickelten Fragen Antworten zu erhalten, wird jedoch zunächst eine umfangreiche inhaltliche Analyse der eingangs erwähnten drei Aspekte des altisländischen Männlichkeitsbildes vorangestellt.

A. Das altnordische Tierkriegermotiv

Der literarischen Figur des Tierkriegers, die oftmals auch die appellative Bezeichnung Berserker trägt, wird in den Vergangenheits- und Vorzeitsagas ein animalisches Wesen zugeschrieben. Dieses soll sich insbesondere darin geäußert haben, dass dieser Kämpfertyp wie ein Wolf rasste und heulte, in Tierfelle gekleidet oder nackt in die Schlacht zog, in Schilde biss und bärengleiche Kräfte besaß. Oftmals heißt es auch, der Tierkrieger verfügte über die Fähigkeit des Gestaltwandels und war gegenüber Eisen und Feuer unverwundbar.

Einige Quellen, wie beispielsweise die *Grettis saga Ásmundarsonar* („Geschichte des Grettir Ásmundarson“), bezeichnen Berserker als die schlimmsten „Räuber“ (*ránsmenn*) und „Übeltäter“ (*illvirkjar*). Und der *Vatnsdæla saga* („Geschichte der Leute aus dem Vatnsdalr“) zufolge waren diese Krieger „bei den Menschen unbeliebt“ (*óvinsællir af mönnum*) und „verhasst“ (*óþokkasællir*), da sie ihre vermeintlich heidnischen Fertigkeiten dazu einsetzten, um „guten Männern Frauen oder Besitz ab-zuzwingen“. Andere Sagas konstruieren den Tierkrieger hingegen als eine heroische Kämpferfigur, die ihre tiergleichen Eigenschaften und Fähigkeiten im Rahmen von Konflikten und kriegerischen Auseinandersetzungen nicht nur zu ihrem eigenen Vorteil, sondern auch zu dem anderer einsetzte. Dieser positiv konnotierte animalische Kämpfercharakter wird in den Sagas nur selten als Berserker bezeichnet. Häufig sind es isländische Helden vom Typ des idealisierten Tierkriegers, die

sich den negativ bewerteten Berserkern im Kampf entgegenstellten, um wehrlose Menschen vor deren Übergriffen zu schützen. So berichtet die Egils saga Skalla-Grimssonar, wie der Sagaheld Egill einem Bauern namens Friðgeirr zur Hilfe kam. Dieser war von Ljótr dem Berserker zu einem Duell herausgefordert worden, da der Bauer Letzterem seine Schwester nicht zur Frau geben wollte. Von Ljótr heißt es, dass „er viele gute Bauern getötet und zuvor wegen ihres Landbesitzes und ihres Eigentums zum Zweikampf gefordert hatte“. Egill ging gegen die postulierte „Gewalttätigkeit“ (*ófríki*) dieses „streitsüchtigen Mannes“ (*óeirum-aðr*) vor, indem er an Friðgeirs Stelle zum Zweikampf antrat und Ljótr mit Hilfe seiner animalischen Kriegerfertigkeiten erschlug.

Wie die Quellenauszüge beispielhaft verdeutlichen, bietet das untersuchte altisländische Textmaterial eine durchaus ambivalente Perspektive auf das Motiv des Tierkriegers. Zum einen dienen die vermeintlichen Eigenschaften und Fähigkeiten dieses Kämpfertyps zur Konstruktion eines abschreckenden Antihelden ohne jedwedes Identifikationspotenzial, auf der anderen Seite erscheinen dieselben Charakteristika und Fertigkeiten als konstitutive Bestandteile eines exemplarischen Männlichkeitsideals.

B. Das Konzept der ‚honor-based society‘: Männlichkeit zwischen ‚Ehre‘ und ‚Schande‘

Die altisländischen Vergangenheits- und Vorzeitsagas entwerfen die frühisländische respektive vorisländisch-skandinavische Gesellschaft als eine so genannte „honor-based society“, in der die Generierung beziehungsweise der Verlust von Männlichkeit maßgeblich von den sozialen Kategorien ‚Ehre‘ und ‚Schande‘ abhängig waren. Männer, die durch den Einsatz physischer Gewalt andere Männer in eine als schändlich wahrgenommene passive Opferrolle zu bringen vermochten, konnten auf Kosten der Honorabilität des Anderen an Ehre, öffentlicher Reputa-

tion und sozialem Status gewinnen. Dieses Verständnis von Männlichkeit und sozialer Ordnung lässt sich exemplarisch an einer Episode der Gísla saga Súrssonar („Geschichte des Gísli Súrsson“) verdeutlichen. Der Sagaheld Gísli und dessen potenzieller Schwager Kolbjörn waren Opfer eines öffentlichen Ehrangriffs geworden. Als Gísli von dieser „Schande“ (*skömm*) erfuhr, befürchtete er einen Verlust an Reputation und langfristig auch an sozialem Status. Er verschaffte sich daher Genuß, indem er den Injurianten im Zweikampf bezwang. Wie es heißt „gewann Gísli durch diese Angelegenheit sehr an Ansehen“. Da Kolbjörn jedoch auf eine vergleichbare Rehabilitierungsmaßnahme verzichtete, wurde sein Verhalten als „äußerst erbärmlich“ (*armastr*) bezeichnet.

Eine andere Sichtweise auf die vermeintlichen Regeln der auf Ehre beruhenden Gesellschaftsordnung bietet eine Erzählung über den Isländer Þorvaldr inn víðförli („der Weitgereiste“) Koðránsson und den sächsischen Bischof Friðrekr, die im späten 10. Jahrhundert als Missionare auf Island tätig gewesen sein sollen. Als Þorvaldr zwei Heiden erschlug, die ihn und Friðrekr zuvor öffentlich als „unmännlich“ (*ragir*) bezeichnet hatten, soll der Bischof zu Þorvaldr gesagt haben:

„Ein Christ sollte selbst nicht danach streben, sich zu rächen, auch wenn er mit Haß geschmäht wurde, [er sollte] eher um Gottes willen Schande und Kränkungen erdulden.“

Die beispielhaften Textauszüge zeigen, dass die norröne Sagaliteratur ebenso wie im Fall des Tierkriegermotivs eine ambivalente und durchaus kontradiktorische Sichtweise auf das Modell der ‚honor-based society‘ entwickelt. Einerseits wird es als ideale und erstrebenswerte Gesellschaftsform entworfen, in der der Einsatz physischer Gewalt als legitimes und maskulin konnotiertes Mittel der Ehr- und Statusgenerierung galt. Auf der anderen Seite wird die Vorstellung vermittelt, dass es sich um ein veraltetes, der paganen Vergangenheit zuzurechnendes Konzept handelte, das als Ausdruck einer ‚verrohten‘ und gesetzlosen Gesell-

schaft zu verstehen war und daher durch die Etablierung einer neuen, sowohl Frieden stiftenden als auch wahren Ordnung ersetzt werden musste.

C. Formen der Allianzbeziehung und Wahlverwandtschaft unter Männern

Den Quellen zufolge hatten Männer, die nicht durch konsanguine oder affinale Verwandtschaft miteinander verbunden waren, die Möglichkeit, durch den Abschluss eines eidlich bekräftigten Vertragsverhältnisses ein verwandtschaftliches Verhältnis untereinander zu begründen, das im Altnordischen mit dem Terminus *fóstbræðralag* belegt und in der Forschung als „künstliche Verbrüderung“ oder „gemachte Brüderschaft“ bezeichnet wird. Als bestimmendes Motiv für die Etablierung solcher homosozialen Bündnisse nennen die Texte die gegenseitige Verpflichtung der Vertragspartner, einander zu rächen, falls einer von ihnen erschlagen würde. Das reziproke Racheversprechen soll zugleich auch mit einer wechselseitigen Beistands- und Verteidigungsverpflichtung zu Lebzeiten der Bundesgenossen verknüpft gewesen sein. Die in der altisländischen Literatur konstruierten Formen der formalisierten Vergemeinschaftung unter Männern lassen sich daher am ehesten als eine Art der ‚Kriegerfreundschaft‘ verstehen. Der altnordische Terminus *fóstbræðralag* kann demnach trotz seiner vielfältigen und divergenten Bedeutungen – je nach Kontext wird er mit „Eid-“, „Schwur-“ oder auch „Blutsbrüderschaft“ übersetzt – am ehesten mit dem Substantiv „Waffenbrüderschaft“ („brotherhood-in-arms“ oder „Compagnonnage d'armes“) wiedergegeben werden.

Auch in Bezug auf die Waffenbrüderschaft zeichnen die Sagas sowohl eine positiv als auch eine negativ konnotierte Sichtweise. Zum einen galt sie als legitimer und idealisierter Bestandteil männlicher Bündnispolitik, durch die Verteidigungsallianzen, Friedensschlüsse oder Han-

dels- und Besitzgemeinschaften begründet werden konnten. Andererseits wurde insbesondere das vermeintlich bündnisstiftende Versprechen zu reziproker Totschlagsrache aus Sicht zeitgenössischer Autoren nicht selten als eine veraltete pagane Sitte interpretiert, welche im Sinne christlicher Rechts- und Moralvorstellungen überwunden und durch legitime Mittel wie Totschlagsklage und Geldbuße ersetzt werden musste. So berichtet zum Beispiel die *Bjarnar saga Hítðlakappa* („Geschichte des Björn Hítðela-,Kämpfer““) von zwei Männern namens Björn und Þorsteinn, die ihre Freundschaft durch den Abschluss eines *fóstbræðralag* zu bekräftigen dachten. Als Björn die reziproke Rachepflicht zum Hauptkriterium des Allianzbündnisses machen wollte, soll Þorsteinn geantwortet haben, dass es sich für christliche Männer besser ziemte, in der gerichtlichen Verfolgung von des anderen Totschlag Ächtungen und Geldbußen zu fordern als Totschlagsrache auszuüben.

Conclusio

Nach diesen zunächst unabhängig voneinander geführten Einzeluntersuchungen, befasst sich die Arbeit in einem abschließenden Kapitel mit der Frage, welche Bedeutung die in den Vergangenheits- und Vorzeitsagas entworfenen divergenten Vorstellungen, Konzepte und Bilder von Männlichkeit in den Konflikten hatten, die zur Zeit der Verschriftlichung der Texte die isländische Gesellschaft prägten. Um auf diese Frage plausible Antworten zu finden, bedient sich der Autor der analytischen Methode des transkulturell und epochenübergreifend arbeitenden historischen Vergleichs. Verglichen werden zwei narrative Genres, die aufgrund ihrer jeweiligen Entstehungs- und Vermittlungskontexte unterschiedlicher kaum sein könnten: die hoch- und spätmittelalterliche literarische Gattung der norrönen Saga und das moderne Filmgenre des US-amerikanischen Hollywood-Western der fünfziger bis siebziger Jahre des 20. Jahrhunderts. Auch wenn die gegebenen zeitlichen und kulturellen Differenzen die Kompatibilität und Komparabilität beider Erzähl-

formen zunächst unmöglich erscheinen lassen, zeigt eine nähere Betrachtung, dass gerade die sagaimmanenten Konstruktionen von Maskulinität und die Männlichkeitsentwürfe des klassischen Hollywood-Western durchaus ähnliche Strukturen aufweisen. Zumindest in dieser Hinsicht verspricht ein Vergleich von Saga und Western daher einen Erkenntnisgewinn und interpretatorischen Mehrwert für die eingangs erläuterte zentrale Fragestellung dieser Arbeit zu liefern.

Ebenso wie die Vergangenheits- und Vorzeitsagas zeichnet sich das moderne narrative Genre des klassischen Hollywood-Western dadurch aus, dass es aus der Rückschau eine mythische Sichtweise auf die Phase der Eroberung und Kolonisation (hier: des nordamerikanischen Kontinents während des 18. und insbesondere 19. Jahrhunderts) präsentiert. Für diesen Zeitraum der so genannten *frontier*-Epoche wird ein Männlichkeitsbild konstruiert, demzufolge der Einsatz physischer Gewalt zur Wahrung eigener Interessen, zur Lösung von Konflikten und zur Etablierung sozialer Reputation als zentraler und konstitutiver Bestandteil maskuliner Lebensweise erachtet wurde. Bei näherer Betrachtung aber erweist sich auch die Männlichkeit des Westernhelden als ein Entwurf, der gegensätzlicher Deutung zugänglich war: Während der Typ des frühen US-amerikanischen Mannes in manchen Western als idealisierter Kämpfer für Freiheit, Gleichheit und Unabhängigkeit erscheint, gilt er in anderen Filmen als Inbegriff einer gesetzeslosen, ‚verrohten‘ und überholten Gesellschaftsform, die durch eine rechtsstaatliche Ordnung mit funktionierender Legislative, Judikative und Exekutive zu substituieren ist. Die jüngere Westernforschung konnte zeigen, dass die Kontrastierung positiver und negativer Wahrnehmungsmuster auf einen Diskurs zurückzuführen ist, der während der Entstehungszeit des Hollywood-Western in der amerikanischen Bevölkerung über die zeitgenössische Außenpolitik der USA geführt wurde. Dabei erschien der Western vielen damaligen Filmmachern als geeignetes Präsentationsmedium, da er aufgrund seiner zeitlichen Verortung eine indirekte Auseinandersetzung mit den aktuellen und in der Öffentlichkeit umstrittenen politi-

schen Ereignissen erlaubte. Vor allem die Western der fünfziger Jahre, die das beschriebene Männlichkeitsideal der nordamerikanischen *frontier*-Epoche propagierten, fungierten als eine Art mediales Sprachrohr für die patriotisch-antikommunistische Containment- und Rollback-Politik der Vereinigten Staaten. Seit dem Ausbruch des Vietnamkrieges in den sechziger Jahren wurde in den meisten Filmen dieses Genres jedoch die gegenteilige Ansicht vertreten, indem das Stereotyp des Westernhelden dekonstruiert und die als imperialistisch wahrgenommenen Bestrebungen der USA kritisiert wurden.

Eine der Hauptthesen der Dissertation geht davon aus, dass die Motive, die im hoch- und spätmittelalterlichen Island zur Abfassung der Vergangenheits- und Vorzeitsagas führten, mit denen vergleichbar sind, die um die Mitte des 20. Jahrhunderts in den USA einen erheblichen Anstieg der Westernproduktion bewirkten. Im Zuge des seit dem 13. Jahrhundert sukzessiv erfolgenden Prozesses der isländischen Integration in das norwegische Königreich verhandelten die Isländer intensiv über die Festschreibung ihrer eigenen Geschichte, die Definition ihrer eigenen Traditionen und über die Etablierung ihres eigenen unabhängigen Status. Diese Verhandlungen fanden ihren Niederschlag in der altisländischen Sagaliteratur, deren Produktion im 13. und frühen 14. Jahrhundert ihren Höhepunkt erreichte. Zu dieser Zeit teilte sich die Inselbevölkerung, schematisch ausgedrückt, in solche Isländer, die von dem zentralherrschaftlichen Machtvakuum und den unsicheren, bürgerkriegsähnlichen Verhältnissen des späten Freistaats profitierten, und solche, die dadurch benachteiligt waren. Die Gruppe der ‚Profiteure‘ – zu denen sicherlich die führenden isländischen Großgodengeschlechter mit ihren Gefolgs- und Dienstleuten zählten – verfügten über die notwendigen Mittel und Möglichkeiten, ihre Ansprüche und Anliegen unabhängig von Gerichtsbeschlüssen notfalls auch gewaltsam durchzusetzen und sich zu behaupten. Einer Unterordnung unter die norwegische Oberherrschaft und einer gesteigerten Einflussnahme des Königs und seiner Beamten auf die isländischen Verhältnisse standen sie weitge-

hend ablehnend gegenüber. Daher kann vermutet werden, dass die Verfasser solcher Texte, die die eigenverantwortliche und gewaltsame Generierung von Ehre, öffentlicher Reputation und gesellschaftlichem Status als Ausdruck eines exemplarischen Männlichkeitsideals der vor- und frühchristlichen isländischen Vergangenheit konstruierten, zu den Profiteuren der späten freistaatlichen Ordnung gehörten oder zumindest in deren Auftrag schrieben.

Diejenigen Isländer hingegen, die als Opfer der jahrzehntelangen Godenstreitigkeiten und der wechselhaften Machtkonstellationen des 13. Jahrhunderts gelten können, unterstützten die Integration Islands in das norwegische Königreich. Von der Etablierung einer zentralherrschaftlichen Königsgewalt dürften sie sich insbesondere ein Ende der gewaltsamen Konflikte und die Garantie eines dauerhaften Friedens versprochen haben. Sicher waren es Angehörige dieser ‚Opfergruppen‘, die bestimmenden Einfluss auf die Produktion solcher Schriftzeugnisse ausübten, die die vermeintlich traditionellen isländischen Männlichkeits- und Ordnungsvorstellungen als Teil einer gesetzlosen, ‚verrohten‘ und überholten heidnischen Gesellschaftsform ablehnten und die Etablierung einer neuen Rechtsordnung nach norwegischem Vorbild befürworteten.

Ebenso wie der Hollywood-Western dienten also auch die Vergangenheits- und Vorzeitsagas ihren Verfassern als Präsentationsmedium eines zeitgenössischen sozialen Diskurses, der auf Island über die Entwicklung des isländischen Mannes zum norwegischen Gefolgsmann geführt wurde und der sich in den Sagatexten in der Gegenüberstellung positiver und negativer Wahrnehmungs- und Deutungsmuster äußerte. Da eine direkte Auseinandersetzung mit den kontemporären gesellschaftlichen und politischen Veränderungen aufgrund der eng miteinander verflochtenen und komplizierten isländisch-norwegischen Beziehungen im 13. und 14. Jahrhundert riskant war, bemühten die Sagaautoren die mythische Vergangenheit als positive oder negative literarische Kontrastfolie für Ereignisse und Entwicklungen ihrer Gegenwart. Mit dem

weitgehenden Abschluss des isländischen Integrationsprozesses im 14. Jahrhundert war die Sagagattung als Präsentationsmedium aktueller Diskurse und Konflikte obsolet geworden und verlor an Bedeutung.

1.2 Politische Geschichte Islands im Mittelalter (9. bis 13. Jahrhundert)

„Island wurde zuerst von Norwegen aus besiedelt in den Tagen des Haraldr Schönhaar, des Sohnes Hálfdan des Schwarzen, zu der Zeit, (...) als Ívarr, Sohn des Ragnarr *loðbrók* („Lodenhose“), Eadmundr den Heiligen, König der Engländer, erschlagen ließ. Und das war im siebzigsten Jahr des neunten Jahrhunderts nach Christi Geburt, gemäß dem, was in dessen [Eadmunds] Geschichte geschrieben ist.

Ingólfr hieß ein Norweger, von dem zuverlässig gesagt wird, dass er zuerst von dort [Norwegen] nach Island fuhr, damals, als Haraldr Schönhaar sechzehn Jahre alt war, und zum zweiten Mal einige Jahre später. Er siedelte im Süden in Reykjavík. (...)

Zu der Zeit (...) waren hier [auf Island] Christen, die die Menschen aus dem Norden *papar*¹ nennen, aber sie fuhren später fort, weil sie hier nicht mit Heiden zusammen sein wollten (...).

¹ Bei den *papar* (Sg. *papi*) handelte es sich dem Verfasser der *Íslendingabók* („Isländerbuch“) zufolge um „Iren“ (*menn írskir*). Vgl. *Íslendingabók*, in: *Íslendingabók - Landnámabók*, ed. v. Jakob Benediktsson (ÍF 1), Reykjavík 1968, S. 1-28; hier: S. 5, K. 1. Zur Etymologie des Begriffs vgl. Ari THORGILSSON, *Íslendingabók – Kristni saga. The Book of the Icelanders – The Book of the Conversion*, übers. v. Siân Grønlie (Text series / Viking Society for Northern Research Vol. 18), London 2006, S. 17, Anm. 18; Sveinbjörn RAFNSSON, *Island*. § 1. Historisches, in: RGA (Bd. 15), Berlin/New York 2000, S. 524-530; hier: S. 525. Diese *papar* wurden als Christen dargestellt, die im Rahmen einer *peregrinatio* nach Island ausgewandert sein sollen. Zur christlich motivierten *peregrinatio*, die in der keltischen Kirche ihren Höhepunkt im 7. und 8. Jahrhundert fand, vgl. Thomas M. Charles EDWARDS, *The Social Background to Irish Peregrinatio*, in: *Celtica* 11 (1976), S. 43-59; Kathleen HUGHES, *The Changing Theory and Practice of Irish Pilgrimage*, in: *Journal of Ecclesiastical History* 11 (1960), S. 143-151. Bei seiner Beschreibung der vermeintlichen irischen Auswanderer scheint Ari Þorgilsson, der Verfasser der *Íslendingabók*, sich auf die

Und dann begann eine äußerst große Bewegung der Menschen von Norwegen aus hierher nach Island, bis der König Haraldr es verbot, da er glaubte, es käme zu einer Landesentvölkerung. Da einigten sie sich darauf, dass jedermann dem König fünf Öre zahlen sollte, der davon nicht ausgenommen war und von dort hierhin zog.“²

Diese Episode über die frühe isländische Besiedlungsgeschichte entstammt der so genannten *Íslendingabók* („Isländerbuch“), dem ältesten

Ausführungen des irischen Gelehrten Dicuil gestützt zu haben, der etwa zwischen 814 und 825 am Hof Karls des Großen und Ludwigs des Frommen tätig war. Dieser berichtet in seinem *Liber de mensura orbis terrae* von Inseln im Nordatlantik, über deren Existenz er von irischen Mönchen erfahren haben soll, die angeblich dorthin gereist waren. Vgl. Helgi GUDMUNDSSON, *Um haf innan. Vestræninir menn og íslenzk menning á miðöldum*, Reykjavík 1997, S. 85-100. Archäologisch konnten bisher keine Siedlungsspuren nachgewiesen werden, die mit den *papar* in Verbindung gebracht werden könnten. Neben der *Íslendingabók* erwähnen auch die *Landnámabók* („Buch von den Landnahmen“) und die *Historia Norvegiae* („Geschichte Norwegens“) die *papar*. Vgl. Thorgilsson, *Íslendingabók* (2006), S. 17, Anm. 18. Die *Landnámabók* beinhaltet eine historische Schilderung der isländischen Besiedlung durch Nordleute im 9. und 10. Jahrhundert. Die beiden ersten Fassungen der *Landnámabók*, von denen die älteste vermutlich ebenso wie die *Íslendingabók* Anfang des 12. Jahrhunderts von Ari Þorgilsson verfasst wurde, sind verloren. Erhalten sind lediglich fünf Versionen, deren Entstehungszeit in das späte 13., das frühe 14. und das 17. Jahrhundert datieren. Bei der *Historia Norvegiae* handelt es sich um eine lateinische Chronik über die norwegischen Könige, die mit einer Darstellung des schwedischen Geschlechts der *Ynglingar* beginnt und bis in die Zeit des Norwegekönigs Ólafr Haraldsson im frühen 11. Jahrhundert reicht. Obwohl eine genaue Datierung des Werks in der Forschung umstritten ist, wird seine Entstehung im Allgemeinen für das ausgehende 12. und beginnende 13. Jahrhundert vermutet. Die *Historia Norvegiae* ist lediglich fragmentarisch in einer spätmittelalterlichen Handschrift aus der Mitte des 15. Jahrhunderts überliefert.

² *Ísland byggðisk fyrst ýr Norvegi á dögum Haralds ens hárfagra, Halfdanarsonar ens svarta, í þann tíð (...), - es Ívarr Ragnarssonr loðbrókar lét drepa Eadmund enn helga Englakonung; en þat vas sjau tegum <vetra> ens níunda hundraðs eptir burð Krists, at því es ritiit es í sögu hans. Ingolfr hét maðr nórcænn, es sannliga es sagt at færi fyrst þaðan til Íslands, þá es Haraldr enn hárfagri vas sextán vetra gamall, en í annat sinn fám vetrum síðarr; hann byggði suðr í Reykjavík. (...). Í þann tíð (...) vǫru hér menn kristnir, þeir es Norðmenn kalla papa, en þeir fóru síðan á braut, af því at þeir vildu eigi vesa hér við heidna menn (...). En þá varð för manna mikil mjök út hingat ýr Norvegi, til þess unz konungrinn Haraldr bannaði, af því at hónum þótti landauðn nema. Þá sættusk þeir á þat, at hværr maðr skyldi gjalda konungi fimm aura, sá es eigi væri frá því skiliðr ok þaðan færi hingat.* *Íslendingabók*, S. 4-6, K. 1.

tradierten Geschichtswerk des Nordens, das zugleich auch den frühesten erhaltenen erzählenden Prosatext darstellt, der in einer skandinavischen Sprache abgefasst wurde. Der Text der *Íslendingabók* ist in einer revidierten Fassung erhalten, die um das Jahr 1130 entstand. Dem Prolog folgend wurde die wenige Jahre ältere, aber nicht tradierte Version ebenso wie deren Revision von dem Isländer Ari *inn fróði* („der Gelehrte“) Þorgilsson (1067/68-1148) verfasst. Das Werk erzählt von der frühen Geschichte Islands und umfasst dabei den Zeitraum vom ausgehenden 9. bis ins 12. Jahrhundert.

Den Ausführungen der *Íslendingabók* folgend, begann die Besiedlung Islands zur Zeit des Norwegerkönigs Haraldr *hárfagri* („Schönhaar“) Hálfðanarson, der vermutlich von der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts bis in die dreißiger Jahre des 10. Jahrhunderts herrschte. Ari datierte den Anfang der Landnahme sogar genauer in die Zeit um das Jahr 870, als der heilige König Eadmundr von England ermordet wurde.³ Die ersten Siedler sollen „Heiden“ (*heiðn[ir] menn*) gewesen sein, die „von Norwegen aus“ (*ýr Norvegi*) nach Island kamen, um hier Land zu nehmen. Denselben Eindruck vermittelt die *Landnámabók*.⁴ Manche alt nordischen Quellen erzählen jedoch, dass auch Christen unter den Landnehmern waren. Da es sich bei diesen Texten um Produkte des 13. Jahrhunderts handelt, und dieselben Siedler, die hier Christen

³ Zeitgenössische Quellen über die isländische Besiedlungs- und Landnahmezeit existieren nicht. Die frühesten erhaltenen Schriftzeugnisse, die von diesen Ereignissen berichten, wurden mehr als zweihundert Jahre später aufgezeichnet. Dennoch konnte anhand naturwissenschaftlicher Untersuchungen des grönländischen Gletschereises gezeigt werden, dass die Datierung des Ari Þorgilsson in etwa korrekt sein könnte. Vgl. Orri VÉSTEINSSON/Helgi ÞORLÁKSSON/Árni EINARSSON, et al., Reykjavík 871 ± 2. Landnámssýningin; The Settlement Exhibition, Reykjavík 2006; hier: S. 132. Die *Landnámabók* datiert die Landnahme durch den vermeintlich ersten Siedler Ingólfr Arnarson in das Jahr 874. Dort wird berichtet, dass Ingólfr in dem Sommer nach Island kam, als „874 Jahre seit der Fleischwerdung des Herrn vergangen waren“ (*(...) þá var liðit (...) frá holdgan dróttins átta hundruð <ára> ok sjau tigur ok fjögur ár.*). *Landnámabók*, in: *Íslendingabók - Landnámabók*, ed. v. Jakob Benediktsson (ÍF 1), Reykjavík 1968, S. 29-397; hier: S. 42.

⁴ Vgl. zum Beispiel *Landnámabók*, S. 47.

genannt werden, in anderen, auf Vorlagen des 12. Jahrhunderts basierenden Schriftzeugnissen als Heiden beschrieben werden, geht die Forschung davon aus, dass die jüngeren Darstellungen als gelehrte Konstruktionen zu verstehen sind.⁵

Wie es heißt, „wurde Island innerhalb von sechzig Jahren vollständig besiedelt“.⁶ Die eigentliche „Landnahmezeit“ (*landnámsöld/landnámattíð*) fand demzufolge zwischen den Jahren 870 und 930 statt. Mit dem Ende dieser Besiedlungsphase soll das so genannte *alþingi* („Allthing“) eingerichtet worden sein. Es fungierte als zentrale Rechtsinstitution und überregionales politisches Versammlungsorgan Islands. Dem Begriff *alþingi* scheint ursprünglich der Gedanke an eine Versammlung aller freien Männer zugrunde gelegen zu haben.⁷ In den Quellen erscheint es jedoch als ein Repräsentationsthing, das einmal jährlich im Juni für etwa zwei Wochen im südwestisländischen Þingvöllr zusammenkam.⁸

⁵ Vgl. Rafnsson, Island (2000), S. 526.

⁶ (...) *á sex tögum vetra yrði Ísland albyggð* (...). Íslendingabók, S. 9, K. 3.

⁷ Laut Kirsten Hastrup könnte *alþingi* eine Abkürzung für das Wort *almanning* gewesen sein, was wörtlich mit „Versammlung aller (Männer)“ zu übersetzen ist. Vgl. Kirsten HASTRUP, Culture and History in Medieval Iceland. An Anthropological Analysis of Structure and Change, Oxford 1985, S. 122.

⁸ Der Grágás zufolge sollten sich die „Männer“ (*men*) zehn Wochen nach Sommerbeginn zum Allthing versammeln, welches zwei Wochen dauerte. Vgl. Grágás. Konungsbók. *Islændernes lovbog i fristatens tid* udgivet efter det kongelige biblioteks haandskrift, 2 Bde., ed. v. Vilhjálmur Finsen, genoptrykt efter Vilhjálmur Finsens udgave 1852, Odense 1974, Bd. 1, S. 37, K. 19; S. 43, K. 23; S. 112, K. 61; S. 209, K. 116; S. 132, K. 80; Bd. 2, S. 175, K. 234; Grágás. *Staðarhólsbók* efter det Arnamagnæanske Haandskrift Nr. 334 fol., ed. v. Vilhjálmur Finsen, genoptrykt efter Vilhjálmur Finsens udgave 1879, Odense 1974, S. 113, K. 87; S. 253, K. 219; S. 269, K. 238; Grágás. *Skálholtsbók*. Stykker, som findes i det Arnamagnæanske Haandskrift Nr. 351 fol., ed. v. Vilhjálmur Finsen, genoptrykt efter Vilhjálmur Finsens udgave 1883, Odense 1974, S. 426. Die Grágás ist dem eigenen Anspruch nach ein Gesamtcorpus des isländischen Rechts der so genannten freistaatlichen Zeit (ca. 930-1262/64). Sie vereint verschiedene Rechtsstoffe unterschiedlicher Altersstufen in sich. Über das genaue Alter einzelner Bestimmungen herrscht in der Forschung jedoch ebenso Unklarheit wie über die Frage nach der tatsächlichen Rechtsgültigkeit der Gesetzsammlung zur Zeit ihrer Aufzeichnung. Die Grágás ist in zwei abweichenden Hauptredaktionen überliefert, der Konungsbók und der Staðarhólsbók. Die Konungsbók, auch Codex regius genannt, wird seit 1656 in der königlichen Bibliothek in Kopenhagen aufbe-

Die etwa zweihundert Jahre nach der vermeintlichen Etablierung des *alþingi* verfasste Íslendingabók behauptet, dass die politische Organisation Islands in den sechziger Jahren des 10. Jahrhunderts einer umfassenden Reform unterzogen wurde.⁹ Island soll demgemäß in „Viertel“ (*ffórðungar*) unterteilt worden sein, die als *Sunnlendingafjórðungr* („Südländerviertel“), *Vestfirðingafjórðungr* („Viertel der Leute von den Westfjorden“), *Norðlendingafjórðungr* („Nordländerviertel“) und *Austfirðingafjórðungr* („Viertel der Leute von den Ostfjorden“) bezeichnet wurden. Im Süd-, Ost- und Westviertel wurden je drei, im Nordviertel vier „Thingverbände“ (*þing*) eingerichtet. Damit erhielt Island insgesamt dreizehn lokale Thingverbände, die gemäß ihrer Versammlungszeit im Frühjahr auch die Bezeichnung *várþing* („Frühjahrsthing“) trugen. Der Grágás nach zu urteilen, standen jedem dieser *várþing* jeweils drei regi-

wahrt, während die *Staðarhólbók* um 1700 in den Besitz des Árni Magnússon gelangte. Von beiden Texten wird allgemein vermutet, dass sie in die zweite Hälfte des 13. Jahrhunderts datieren. Während die *Konungsbók* gegen Ende der isländischen Freistaatzeit (um 1250/60) entstanden zu sein scheint, wurde die *Staðarhólbók* wahrscheinlich kurz nach der Integration Islands in das norwegische Königreich (um 1280) verfasst. Neben den beiden Hauptredaktionen sind noch zahlreiche weitere Handschriften überliefert, die unterschiedlich umfangreiche Fragmente des Grágástextes enthalten. Hierzu zählt auch die etwa in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts verfasste *Skálholtsbók*. Vgl. Hans-Peter NAUMANN, Grágás, in: RGA (Bd. 12), Berlin/New York 1998, S. 569-573; Patricia Pires BOULHOSA, Icelanders and the Kings of Norway. Medieval Sagas and Legal Texts (The Northern World, Bd. 17), Leiden 2005, S. 45.

⁹ Vgl. Íslendingabók, S. 12, K. 5. Zur politischen Organisation Islands vor dieser vermeintlichen Reform bemerkt Siân Grønlie: „It is difficult to reconstruct its organisation prior to the reforms in the 960s (...), as the law-codes and sagas mostly reflect these.“ Thorgilsson, Íslendingabók (2006), S. 19, Anm. 29. Da die Texte, die von den Reformen des ausgehenden 10. Jahrhunderts berichten, allesamt im 12. Jahrhundert oder später entstanden, lässt sich keine definitive Aussage darüber treffen, ob die jüngeren Quellen tatsächlich Informationen über Begebenheiten der beginnenden isländischen Freistaatzeit transportieren. Es scheint jedoch wahrscheinlicher, dass es sich um ein zumindest teilweise konstruiertes Geschichtsbild handelt, welches auf Vorstellungen und Erfahrungen des 12. und 13. Jahrhunderts basierte. Aufgrund der zumeist nur indirekten und daher unspezifischen Bezugnahme auf Verfassung und Entwicklung des isländischen Freistaats in der Sagaliteratur konstatiert Gunnar Karlsson: „(...) the history of the Icelandic government system has mainly been based on two sources“, die Íslendingabók und die Grágás. Gunnar KARLSSON, The History of Iceland, 2. Aufl., Minneapolis 2003, S. 21.

onale Häuptlinge – die „Goden“ (*goðar*; Sg. *goði*) – vor, die in ihrer Gesamtheit auch *samþingisgoðar* („zum selben Thingverband gehörende Goden“) genannt wurden.¹⁰ Daraus ergibt sich für ganz Island eine vermutliche Gesamtzahl von insgesamt 39 *goðar*. Die Position und Beziehung, die ein solcher *goði* oder *höfðingi* („Häuptling“) zu seinen *þingmenn* („Thingleuten“) – den Angehörigen seines Thingbezirks – hatte, hieß *goðorð* („Godentum“).¹¹

Jeder *goði* bestimmte angeblich zwölf Richter für die *dómar* („Gerichte“) der regionalen Thingversammlungen. Diese Richter wurden aus dem Kreis der *þingmenn* eines jeden Goden erwählt. Damit hatte jedes Gericht eines *várþing* 36 Mitglieder. Strittige Fälle konnten von hier an die *ffórðungsdómar* („Viertelgerichte“) des Allthings weitergeleitet werden. Diese fungierten also unter anderem als Appellationsgerichte für die regionalen Thinge. Die Mitglieder der Viertelgerichte wurden von den *goðar* des jeweiligen Viertels ernannt. Oberste richtende Instanz des Allthings und damit auch Islands war der *fimtardómr* (das „Fünfte Gericht“). Auch hier waren es die Goden, die in toto 48 Richter für das Fünfte Gericht bestimmen sollten. Von diesen durfte im Verfahrensfall sowohl die klagende als auch die verteidigende Partei sechs Männer auswählen, die das Gericht verlassen mussten. So bestand der urteilsfähige *fimtardómr* ebenso wie die Gerichte der *várþing* letztlich aus 36 Richtern.

Neben diesen judiziellen Instanzen kannte das isländische Recht auch ein legislatives Organ, die so genannte *lögrétta* („Gesetzeskammer“). Dieser Terminus, der wörtlich mit „Gesetzesberichtiger“¹² wiedergege-

¹⁰ Zur Grágás vgl. o. Anm. 8.

¹¹ Die soziale Stellung und Funktion des Thingmanns konnte im Altnordischen mit den Termini *þingheyjandi* oder *þingmaðr* belegt werden.

¹² In der Forschung werden zwei Interpretationsvarianten des Begriffes *lögrétta* diskutiert: Zum einen wird die Gesetzeskammer als eine Institution verstanden, in der bestehendes Recht ‚nachgebessert‘ wurde, zum anderen existiert die Auffassung, dass hier neues Recht geschaffen wurde. Wie Kirsten Hastrup erklärt, vereinigte die *lögrétta* beide Funktionen.

ben werden kann, bezeichnete eine alljährlich auf dem Allthing tagende gesetzgebende Körperschaft, in der die 39 *goðar* saßen. Darüber hinaus durften die Vertreter des Süd-, des Ost- und des Westviertels jeweils drei weitere Männer – einen pro Thingverband – für diese Versammlung benennen, da die genannten Viertel im Gegensatz zum Nordviertel nicht über vier Thingverbände und zwölf Goden, sondern lediglich über drei Verbände und neun Goden verfügten. So ergibt sich die Gesamtanzahl von 48 Männern – 39 Goden plus 9 speziell ausgewählte Amtsträger –, die in der *lögrétta* über legislative Gewalt verfügten. Jeder dieser Männer durfte darüber hinaus noch zwei seiner *þingmenn* mitnehmen, die jedoch nur beratende Funktion hatten. Hinzu kamen noch der *lögsögumaðr* („Gesetzessprecher“) und (in christlicher Zeit) die zwei Bischöfe des Landes. Dementsprechend bestand die *lögrétta* den Angaben der Grágás zufolge aus insgesamt 147 Männern: 48 Goden, 96 Berater, ein Gesetzessprecher und zwei Bischöfe.

Der *lögsögumaðr* wurde von den stimmberechtigten Mitgliedern der *lögrétta* – also den Goden¹³ – für die Dauer von drei Jahren gewählt. Innerhalb dieser drei Jahre musste er alle Abschnitte des geltenden Rechts vortragen, wobei der *þingskapaþáttur* („Abschnitt über die Thingordnung“) jedes Jahr verkündet werden sollte, während die Rezitation der übrigen Rechtsteile auf die drei Jahre verteilt werden konnte. Der Vortrag erfolgte am *lögberg* („Gesetzesfelsen“), von wo aus auch neue, in der *lögrétta* beschlossene und verabschiedete Gesetze – die so genannten *nýmæli* – bekanntgegeben wurden. Der *lögsögumaðr* saß der *lögrétta* vor und verfügte hier über Sonderbefugnisse.¹⁴ Außerdem fungierte er als Berater in Rechtsfragen. Das Amt des Gesetzessprechers war nicht er-

Hastrup, Culture (1985), S. 254f., Anm. 9; vgl. Magnús STEFÁNSSON, Ding, § 16. Island, in: RGA (Bd. 5), Berlin/New York 1984, S. 461-464; hier: S. 462.

¹³ Neben den 39 Goden und ihren neun speziell bestimmten Begleitern hatten nur noch die zwei Bischöfe Sitz und Stimme in der *lögrétta*. Der *lögsögumaðr* musste erst noch gewählt werden.

¹⁴ Vgl. hierzu Grágás. Konungsbók, Bd. 1, S. 211-217, K. 117.

blich und wurde stets an Mitglieder der führenden Häuptlingsgeschlechter vergeben. Neben den 48 Goden und den zwei Bischöfen hatte auch der *lögsögumaðr* Stimmrecht in der *lögrétta*.

Þingmenn wurden diejenigen *bændr* („freie Bauern“) genannt, die im Gegensatz zu anderen freien Männern – wie zum Beispiel den *húskarlar* („(freie) Knechte“) – über genügend Besitz verfügten, um das *þingfararkaup* („Thingfahrtsteuer“) entrichten zu können.¹⁵ Es war die Pflicht eines jeden *þingmaðr*, die regionalen Versammlungen seines Thingverbandes persönlich zu besuchen oder Vertreter dorthin zu entsenden.¹⁶ Allerdings war es nicht für alle Thingleute obligatorisch, den Goden ihres Verbandes auf das übergeordnete Allthing zu begleiten. Während jeder *goði* Islands dort anwesend sein musste, bestand dieselbe Pflicht nur für jeden neunten *þingmaðr* eines Thingverbandes. Den Bestimmungen der Grágás zufolge konnten die Thingleute selbst untereinander „losen oder auf andere Art entscheiden“¹⁷, wer von ihnen auf das Allthing ziehen sollte. Diejenigen *þingmenn*, die der Versammlung fernblieben, mussten das *þingfararkaup* entrichten, welches die Thingfahrer dann später als Erstattung für ihre Unkosten erhielten. Kirsten Hastrup merkt jedoch an, dass ein *goði* sicher bestrebt war, über die gesetzlich festgelegte Mindestzahl hinaus noch weitere Begleiter in seinem

¹⁵ Vgl. Grágás. Skálholtsbók, S. 704.

¹⁶ Neben den dreizehn lokalen Frühjahrsversammlungen – den *várþing* – gab es noch die Herbstversammlungen, die *leiðir* (Sg. *leið*=wörtl. „Weg“). Eine *leið* wurde gemeinsam von den drei *samþingisgoðar* eines Thingverbandes abgehalten. Anders als Frühjahrs- und Allthing verfügte das Herbstthing über keinerlei richterliche Funktion. Es diente als eine vermittelnde Instanz zwischen den Teilnehmern des Allthings und denen, die nicht an dieser Versammlung partizipieren konnten oder durften. Sie wurden auf der *leið* über neue Beschlüsse, Verordnungen und Ankündigungen informiert, die von öffentlichem Interesse waren. Hierunter fielen beispielsweise neue Gesetze, die von der *lögrétta* beschlossen worden waren. Aufgrund des rein informativen Charakters des Herbstthings dauerte es auch nur maximal zwei Tage. Hastrup, Culture (1985), S. 126f.

¹⁷ (...) *luta eða scipta anan* (...). Grágás. Konungsbók, Bd. 1, S. 107, K. 59.

Gefolge zu haben, da dies als „sign of social influence and political skills“ verstanden worden sei.¹⁸

Dieser überblicksartige Versuch einer Rekonstruktion der frühen isländischen Verfassung basiert überwiegend auf den Angaben der Íslendingabók und der Grágás.¹⁹ Beide Texte erheben den Anspruch, eine Rechtsordnung wiederzugeben, wie sie auf Island seit dem 10. Jahrhundert bestanden haben soll. Da Íslendingabók und Grágás jedoch Produkte des 12. und 13. Jahrhunderts sind, lässt sich nur vermuten, inwiefern die in ihnen enthaltenen Angaben über die politische und soziale Organisation Islands tatsächlich auf die isländischen Verhältnisse des 10. bis 12. Jahrhunderts übertragen werden können.²⁰ Dennoch wird in der Forschung nach wie vor die Ansicht vertreten, dass die geschilderten verfassungsrechtlichen Vorstellungen und Prinzipien mehr oder weniger seit der Gründung des Allthings um 930 bis zur Integration Islands in das norwegische Königreich in den sechziger Jahren des 13. Jahrhunderts Gültigkeit besessen haben sollen. Deshalb wird die frühe isländische Verfassung in der älteren wie jüngeren Literatur zur Geschichte Islands im Mittelalter auch gerne als Freistaat, Republik, Commonwealth oder þjóðveldi bezeichnet. All diese neuzeitlichen Begriffe, die bereits fest mit modernen rechtsstaatlichen Ordnungsvorstellungen assoziiert sind, erwecken den Eindruck, dass im mittelalterlichen Island eine frühe Form der Demokratie im heutigen Sinne praktiziert wurde. Dementsprechend impliziert das neuisländische Kompositum þjóðveldi den Gedanken an ein isländisches „Volk“ (þjóð), das in seiner

¹⁸ Hastrup, Culture (1985), S. 123.

¹⁹ Vgl. o. Anm. 9.

²⁰ Hastrup warnt daher davor, die Angaben der hoch- und spätmittelalterlichen Quellen vorschnell auf die isländischen Verhältnisse des 9., 10. und 11. Jahrhunderts zu übertragen, „as there is no way of proving the precise dates of particular events that took place long before written sources appear“. Hastrup, Culture (1985), S. 249, Anm. 6.

Gesamtheit direkt an der „(Regierungs-)Gewalt“ (veldi) beteiligt war.²¹ Der maßgebliche Grund dafür, dass die politische Ordnung Islands von etwa 930 bis 1262/64 in der Forschung häufig als ‚Volksherrschaft‘ interpretiert wurde, ist die Tatsache, dass die Isländer in dieser Zeit keinen König hatten.²²

Die oben dargelegten verfassungsrechtlichen Bestimmungen, wie sie in Íslendingabók und Grágás transportiert werden, verdeutlichen jedoch, dass ein derartiges Verständnis vom isländischen ‚Freistaat‘ nicht den mittelalterlichen Verhältnissen entspricht. Der Grundbedeutung des altisländischen Begriffs *alþingi* folgend, war es ursprünglich nur allen

²¹ Der Begriff *þjóðveldi* ist kein zeitgenössischer Quellenbegriff, der in den altnordischen Schriftzeugnissen des Mittelalters verwandt wurde. Es handelt sich ebenso wie bei den Bezeichnungen Freistaat, Republik oder Commonwealth um eine moderne Wortschöpfung, die in der Rückschau zur Beschreibung der mittelalterlichen isländischen Verhältnisse dient. Vgl. Hastrup, *Culture* (1985), S. 9; 249, Anm. 7; Gunnar KARLSSON, *Goðamenning. Staða og áhrif goðorðsmanna í þjóðveldi Íslendinga*, Reykjavík 2004; ders., *Frá þjóðveldi til konungsríkis*, in: Sigurður LINDAL, *Saga Íslands* (Bd. 2), Reykjavík 1975, S. 1-54; Jón Viðar SIGURÐSSON, *The Appearance and Personal Abilities of goðar, jarlar, and konungar. Iceland, Orkney and Norway*, in: Beverly BALLIN SMITH/Simon TAYLOR/Gareth WILLIAMS, et al., *West over Sea. Studies in Scandinavian Sea-borne Expansion and Settlement Before 1300. A Festschrift in Honour of Dr. Barbara E. Crawford (The Northern World. North Europe and the Baltic c. 400-1700 AD. Peoples, Economies and Cultures, Bd. 31)*, Leiden 2007, S. 95-109; ders., *Changing Layers of Jurisdiction and the Reshaping of the Icelandic Society c. 1220-1350*, in: Juan PAN-MONTOJO/Frederik PEDERSEN, *Communities in European History. Representations, Jurisdictions, Conflicts (Creating Links and Innovative Overviews for a New History Research Agenda for the Citizens of a Growing Europe / 1, Bd. 2)*, Pisa 2007, S. 179-193; ders., *Tendencies in the Historiography on the Medieval Nordic States (to 1350)*, in: James S. AMELANG/Siegfried BEER, *Public Power in Europe. Studies in Historical Transformations*, Pisa 2006, S. 1-15; ders., *Hövdingene, storkirkene og den litterære aktiviteten på Island fram til ca. 1300*, in: Steinar IMSEN, *Den kirkehistoriske utfordring*, Trondheim 2005, S. 181-196; ders., *Fristatens forfatning: et symbol foran sitt fall?*, in: Anne EIDSFELDT/Knut KJELDSTADLI/Hanne MONCLAIR, et al., *Holmgang. Om det førmoderne samfunn. Festschrift til Kåre Lunden (Tid og tanke, Bd. 4)*, Oslo 2000, S. 188-204; ders., *Frá goðorðum til ríkja. Þróun goðavalds á 12. og 13. öld*, Reykjavík 1989; Uwe EBEL, *Der Untergang des isländischen Freistaats als historischer Kontext der Verschriftlichung der Isländersaga. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis der 'Hoen-sa-Þóris saga'* (Wissenschaftliche Reihe, Bd. 2), Metelen/Steinfurt 1989.

²² Vgl. Rafnsson, *Island* (2000), S. 526.

freien Männern Islands gestattet am Allthing teilzunehmen.²³ Die isländische Verfassung unterschied also prinzipiell zwischen den Rechten freier und unfreier Mitglieder ihrer Gesellschaft. Darüber hinaus regelt die Grágás, dass von den freien Männern nur die vermögenden und Land besitzenden *bændr* das Recht besaßen, den Goden ihres Thingverbandes in der Funktion eines *þingmaðr* auf das Allthing zu begleiten. Die *goðar* ernannten aus dem Kreis ihrer *þingmenn* die Richter für die Gerichte der lokalen *várþing*, für die Viertelgerichte und für das Fünfte Gericht. Außerdem verfügten neben drei weiteren Mitgliedern der *lögrétta* nur die 48 Goden über Stimmrecht in der Gesetzeskammer. Die 96 *þingmenn* fungierten hier lediglich als Berater. Durch ihre maßgebliche Rolle in der *lögrétta* und ihr alleiniges Recht zur Richterernennung, übten die isländischen Goden also einen direkten Einfluss auf die legislative und einen indirekten Einfluss auf die judizielle Gewalt aus. Da das Allthing neben seiner gesetzgebenden und rechtsprechenden Funktion jedoch keine zentrale exekutive Gewalt besaß, waren es auch die Goden, die in ihrer Funktion als einflussreichste und mächtigste Persönlichkeiten des Landes für die Umsetzung der Thingbeschlüsse Sorge tragen mussten.²⁴ Legislative, Judikative und Exekutive konzentrierten sich also in den Händen der wenigen isländischen Goden und ihrer Familien. Sie verfügten demgemäß über die eigentliche Regierungsgewalt.²⁵

²³ Vgl. o. Anm. 7.

²⁴ Vgl. Stefánsson, Ding (1984), S. 461. Karlsson erwähnt: „The constitution was in many ways characterized by the absence of a centralized executive power. Thus, there were no official prosecutors and no official executioners. A wronged party was supposed to pursue the case and enforce the penalty himself.“ Karlsson, History (2003), S. 24. Hastrup sagt daher: „The *goði* was supposed to act on behalf of his followers, whose cases he was obliged to present at the courts, and so forth.“ Hastrup, Culture (1985), S. 120.

²⁵ „The ‘government’ of the country was in the hands of these chiefs, known by the name *goðar* (...)“ Hastrup, Culture (1985), S. 118; vgl. Else EBEL, Gode, Godentum, in: RGA (Bd. 12), Berlin/New York 1998, S. 260-263; hier: S. 260. Den Quellen zufolge belief sich die Anzahl der isländischen *goðar* seit der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts auf 39. In der *lögrétta* sollen zusätzlich noch 9 außerordentliche, speziell für die Gesetzeskammer bestimmte Goden gesessen haben. Wie Gunnar Karlsson bemerkt, ist die genaue Zahl der

Abschließend lässt sich daher konstatieren, dass die mittelalterliche isländische Gesellschaft der so genannten Freistaatzeit trotz des Umstandes, dass sie kein Königtum kannte, und trotz ihrer zunächst demokratisch erscheinenden Grundprinzipien eine oligarchisch verfasste und regional organisierte Ordnung besaß.²⁶ Dementsprechend wies die vermeintlich egalitäre Gruppe der freien Männer – Frauen waren von der direkten politischen Mitwirkung ausgeschlossen²⁷ – eine klar hierarchisch gegliederte Struktur auf. Die gesellschaftliche Elite rekrutierte sich aus der Gruppe der Goden und ihrer Familienmitglieder. Im Vergleich zur restlichen isländischen Bevölkerung umfasste sie nur eine relativ kleine Anzahl an Personen. Ihnen nachgeordnet waren die *þingmenn*, die *bændr*, die über genügend Besitz verfügten, um das *þingfararkaup* entrichten zu können. Auch wenn sie in der legislativen Versammlung der *lögrétta* saßen und aus ihrem Kreis die Richter für die *dómar* des Frühjahrs- und des Allthings ernannt wurden, war ihre Möglichkeit zur direkten politischen Einflussnahme und Mitbestimmung sehr gering. In der Gesetzeskammer verfügten sie nur über eine konsultative Funktion und ihre Ernennung zu Richtern war von der Entschei-

isländischen Goden in der Forschung umstritten. Zu den tradierten Zahlenangaben äußert er sich wie folgt: „It is far from certain, though, that this was at any time the exact number of chieftains, and there are certain indications that they may have been more numerous in the earlier centuries. It is possible, and can be concluded from family sagas if we rely on them, that men could serve as *goðar* at home, without being allocated seat in the Law Council [*lögrétta*] at the Althing (...)“ Karlsson, *History* (2003), S. 72. Hinzu kommt, dass „das *goðorð* wie jedes andere liegende Vermögen frei vererblich, veräußerlich, verschenkbar und teilbar“ gewesen sein soll. Trotz dieser prinzipiellen Teilbarkeit sollte immer nur ein einziger Träger das *goðorð* mindestens über die drei Thingversammlungen eines Jahres hinweg (*várþing*, *alþingi*, *leið*) verwalten. Vgl. Ebel, *Gode* (1998), S. 260. Daher schreibt Karlsson: „(...) chieftaincies could be owned by two or more persons in common or divided between them.“ Karlsson, *History* (2003), S. 72.

²⁶ „(...) the political structure of Iceland (...) from the very beginning accomodated a contradiction between a democratic and an aristocratic principle.“ Hastrup, *Culture* (1985), S. 119.

²⁷ Vgl. Jón Hnefill ADALSTEINSSON, *Hofgyðja á Heráði*, in: Gunnar KARLSSON, *Saga og kirkja*. Afmælisrit Magnúsar Mús Lárussonar, Reykjavík 1988, S. 59-68; Karlsson, *History* (2003), S. 72.

derung der jeweils zuständigen Goden abhängig. Der restliche und vermutlich größte Teil der freien isländischen Männer war von einer aktiven Teilnahme an der Regierung ausgeschlossen. Sie konnten lediglich als passive Besucher an den regionalen Versammlungen des *várþing* und der *leið*²⁸ sowie an der überregionalen Versammlung des *alþingi* teilnehmen.

Die Autorität eines *goði* scheint außerhalb der regelmäßigen Thingveranstaltungen ursprünglich ausschließlich auf sein *goðorð* und die ihm unterstehenden *þingmenn* beschränkt gewesen zu sein. Diese direkte Einflussosphäre und die mit ihr verbundene Herrschaftsgewalt eines Goden werden in den Quellen mit dem Terminus *mannaforráð* („Vorsteherchaft“ bzw. „Herrschaft über Menschen“) belegt. Ein *goðorð* war nicht durch feste territoriale Grenzen definiert. Dementsprechend war es möglich, dass die *þingmenn* verschiedener Goden verstreut untereinander wohnten. Vermutlich im Lauf des 11. Jahrhunderts begann jedoch eine Entwicklung, in deren Verlauf es einigen wenigen Goden gelang, mehrere *goðorð* miteinander zu vereinigen und ihrer alleinigen Autorität zu unterstellen.²⁹ Die sich neu formierenden größeren Herrschaftsbereiche – *ríki* genannt – umfassten nun zwei oder mehr der alten Godentümer. Die Vorsteher solcher *ríki* werden in der Forschung häufig als *stórgoðar* („Großgoden“) bezeichnet.³⁰ Ihre Herrschaft be-

²⁸ Vgl. o. Anm. 16.

²⁹ Laut Gunnar Karlsson basierte dieser Prozess der allmählichen Machtkonzentration zu Anfang vor allem auf dem Verkauf, der Schenkung oder der Vererbung von Godentümem. Außerdem konnten die Godentümer zweier mächtiger Godengeschlechter auch durch Heirat miteinander vereint werden. Vgl. Karlsson, *History* (2003), S. 72. Björn Sigfússon meint den Anfang solcher Entwicklungen bereits im 10. Jahrhundert erkennen zu können. Björn SIGFÚSSON, Veldi Guðmundar ríka, in: *Skírnir* 108 (1934), S. 191-198.

³⁰ Bei diesem Begriff handelt es sich um eine moderene Wortschöpfung, die von Forschern verwandt wird, um die im 12. und 13. Jahrhundert entstehende Gruppe der einflussreicheren *goðar* zu bezeichnen. Helgi ÞORLÁKSSON, *Historical Background: Iceland 870-1400*, in: Rory McTURK, *A Companion to Old Norse-Icelandic Literature and Culture* (Blackwell Companions to Literature and Culture, Bd. 31), Malden, Mass. 2005, S. 136-155, hier: S. 149.

gründete sich nun nicht mehr nur auf einen Personenverbund, sondern bezog sich auch auf ein geographisch definiertes Herrschaftsterritorium, das in den Quellen auch *herað* („Herrschaftsbezirk“) genannt wird.³¹ Die *bændr*, die innerhalb eines solchen Bezirks wohnten, wurden vom *stórgoði* als dessen *þingmenn* beansprucht.

In der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts war das gesamte isländische Gebiet in acht *ríki* unterteilt, deren Grenzen allerdings von Instabilität geprägt waren. Die *stórgoðar*, die diesen Herrschaftsbezirken vorstanden, entstammten den fünf oder sechs einflussreichsten Familien dieser Zeit.³² Zu diesen mächtigsten Godengeschlechtern zählten die *Svínfellingar*, die die zwei *ríki* des isländischen Ostviertels kontrollierten, die *Ásbirningar*, die über das *ríki* in der westlichen Hälfte des Nordviertels herrschten, die *Oddaverjar*, deren Einfluss sich auf das im südlichen Teil des Südviertels gelegene *ríki* des *Rangárþing* konzentrierte, die *Haukdælir* mit ihrem ebenfalls im Südviertel gelegenen *ríki* des *Árnesþing* und die *Sturlungar*, deren Herrschaftsgebiet sich über drei *ríki* im Süd-, West- und Nordviertel erstreckte – das in *Snæfellsnes* und *Dalir*, das in *Borgarfjörðr* und das im östlichen Teil des Nordviertels.³³ Die Angehörigen dieser Familien stritten untereinander um die Vormachtstellung auf Island. Wer Kontrolle über die meisten *ríki* und *þingmenn*

³¹ Die Herrschaftsgewalt, über die ein *stórgoði* innerhalb seines *herað* verfügte, wird daher auch mit dem Terminus *heraðsríki* belegt. Vgl. ebd.

³² „The rulers of these dominions were practically all closely related to each other, as the small aristocracy of Iceland had to use most possibilities for intermarriage. However, if we count the male line only, which is justifiable in this case as that was how chieftaincies were usually inherited, we can accept a statement, which has almost become a tradition in Icelandic historiography, that they all belonged to five or six families.“ Karlsson, *History* (2003), S. 73; vgl. DERS., *Nafngreindar höfðingjaættir í Sturlungu*, in: Gísli SIGURDSSON, *Sagnaþing helgáð Jónasi Kristjánssyni sjötugum 10. apríl 1994* (Bd. 1), Reykjavík 1994, S. 307-315.

³³ Vgl. Karlsson, *History* (2003), S. 72-78. Karlsson macht darauf aufmerksam, dass es kleinere Gebiete gab, die außerhalb der *ríki* lagen. Hierzu zählten beispielsweise die *Vestfirðir*, wie die fjordreiche Halbinsel im Nordwesten Islands bezeichnet wurde. Die meiste Zeit stand sie unter Kontrolle der *Sturlungar*.

erlangen konnte, verfügte zugleich auch über größten politischen Einfluss und höchsten sozialen Rang. Diese Phase der inneren Unruhe und Zerstrittenheit, die aufgrund ihrer zahlreichen überlieferten kriegerischen Auseinandersetzungen als eine Periode des Bürgerkriegs verstanden wird und ihren Höhepunkt in dem Zeitraum zwischen 1220 und 1262/64 fand, trägt heute nach dem berühmtesten und einflussreichsten Godengeschlecht der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts auch die Bezeichnung Sturlungaöld („Zeitalter der Sturlungar“). Dieser Familie entstammten auch die berühmten isländischen Geschichtsschreiber Snorri Sturluson (1179-1241) und dessen Neffe Sturla Þórðarson (1214-1284).

Aufgrund der bürgerkriegsähnlichen Zustände begaben sich viele kleinere *goðar* in den Schutz und die Abhängigkeit der *stórgoðar*. Da sie sich nicht mehr in der Lage sahen, ihr jeweiliges *goðorð* und ihre *þingmenn* gegenüber den Ansprüchen anderer Goden zu verteidigen, gaben sie das Godentum in den Besitz eines Großgoden, von dem sie sich im Gegenzug für sich und ihre ehemaligen Thingleute „Schutz“ und „Beistand“ (*traust*) bei der Wahrnehmung und Vertretung ihrer Interessen erhofften.³⁴ Auf diese Weise entwickelte sich die zahlenmäßig kleine Gruppe der *stórgoðar* zu einer quasi aristokratischen Oberschicht, die nicht nur über ausgedehnten Besitz, sondern auch über eine Art Hofhaltung und ein kriegerisches Gefolge verfügte. Konflikte wurden nun nahezu ausschließlich auf Ebene der *ríki* ausgetragen und Entscheidungen zunehmend außerhalb der Gerichte des Allthings und der lokalen Things getroffen. An die Stelle der Thingbeschlüsse traten solche Streitlösungen, die mittels Waffengewalt herbeigeführt wurden, wodurch das öffentliche Thingsystem maßgeblich an Bedeutung verlor.

Parallel zu diesen internen Entwicklungen gelang es dem norwegischen König, von ungefähr 1220 an, einen zunehmenden Einfluss auf Island

³⁴ Darüber hinaus erhofften sie sich als Ausgleich für die Abtretung ihres *goðorð* und der zugehörigen *þingmenn* eine privilegierte Stellung unter den Gefolgsleuten des Empfängers. Vgl. Karlsson, History (2003), S. 77.

auszuüben.³⁵ Von etwa 1130 an stritten in Norwegen die Anhänger verschiedener Parteien um das Anrecht auf den norwegischen Thron. Diese bis ins 13. Jahrhundert anhaltende Phase des Bürgerkriegs und der inneren Krise führte zu einer territorialen Zersplitterung des Reichs und zu einer nachhaltigen Schwächung der norwegischen Krone. Unter den Königen Hákon Hákonarson (1217-1263) und dessen Sohn Magnús Hákonarson (1263-1280) konnten der Bürgerkrieg beendet und ein dauerhafter Frieden in Norwegen etabliert werden. Sie erneuerten die norwegischen Landschaftsrechte – Frostþingslög, Gulapingslög, Borgarþingslög, Eiðsivapingslög – sowie das „Gefolgschaftsrecht“ (Hirðskrá) und erließen das erste, für ganz Norwegen gültige „Reichsrecht“ (Landslög). Es folgte die Konsolidierung einer das ganze Reich umfassenden königlichen Herrschaftsgewalt durch den Ausbau einer Zentral- und Lokalverwaltung, die Entwicklung einer Reichsaristokratie im Dienste des Königtums und die Stärkung der öffentlichen Rechtspflege. An die Stelle der traditionellen, lokal begrenzten Territorien, die von Kleinkönigen – so genannten *smákonungar* – geführt wurden, sollte eine genealogisch und christlich legitimierte Königsdynastie treten, die als alleinige Gewalt über das gesamte norwegische Reich herrschte. Die Stabilisierung nach innen erlaubte gleichzeitig eine stärker nach außen gerichtete Form der expansiven Politik, deren Ziel es war, all die Länder, die überwiegend von den Nachkommen norwegischer Siedler der Wikingerzeit bewohnt waren, in das Reich zu integrieren. So interessierten sich die norwegischen Könige seit dem 13. Jahrhundert auch zunehmend für die isländischen Verhältnisse.³⁶

³⁵ Vgl. Theodore M. ANDERSON, The King of Iceland, in: *Speculum* 74, 4 (1999), S. 923-934; hier: S. 928; 930.

³⁶ Die maßgeblichen Quellen für diese Zeit sind die in der *Sturlunga saga* – einer um 1300 entstandenen Sammelhandschrift – tradierte *Íslendinga saga* und die wohl 1264/65 entstandene *Hákonar saga Hákonarsonar*, eine Geschichte über den norwegischen König Hákon Hákonarson. Beide Texte wurden vermutlich von Sturla Þórðarson verfasst. Vgl. zum Beispiel Jón JÓHANNESON, A History of the Old Icelandic Commonwealth.

Aufgrund der unruhigen und unsicheren Zustände auf Island wandten sich sowohl Goden als auch Großgoden in gesteigertem Maße hilfesuchend an die norwegische Krone. Sie traten in den Dienst des Königs und erwarteten dafür Unterstützung in eigenen Angelegenheiten. Viele Isländer scheinen im norwegischen Herrscher auch einen Garanten für Frieden und Sicherheit gesehen zu haben. Auf diese Weise gelang es dem König im Lauf der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts, nach und nach immer mehr isländische Große als *hirðmenn* („Gefolgsmänner“) beziehungsweise *lendir menn* („Lehnmänner“) an sich zu binden.³⁷ Hákon Hákonarson wies seinen Gefolgsleuten aus den verschiedenen Godengeschlechtern Lehen auf Island zu, die er nach deren Tod als Eigentum der Krone beanspruchte. Mittels dieser Politik war es ihm möglich, bis etwa 1250 einen Großteil der isländischen Godentümer unter norwegische Kontrolle zu bringen. Im Jahr 1258 erhob er Gizurr Þorvaldsson aus dem Geschlecht der Haukdælir sogar zu einem königlichen Jarl und beauftragte ihn, nach Island zu reisen und die endgültige

Íslendinga saga, transl. by Haraldur Bessason (University of Manitoba Icelandic Studies, Bd. 2), Winnipeg 1974, S. 239-282.

³⁷ So sollen nach Ausweis der Quellen auch solch einflussreiche Vertreter des Sturlungengeschlechts wie Snorri Sturluson, Sturla Sighvatsson, Þórðr kakali Sighvatsson, Sturla Þórðarson und Þorgils skarði Böðvarsson Gefolgs- respektive Lehnmänner des norwegischen Herrschers gewesen sein. Vgl. Sigurðsson, *Godorðum* (1989), S. 108-126. Daneben ist auch von Gizurr Þorvaldsson aus dem Geschlecht der Haukdælir überliefert, dass er in den Dienst des Königs trat. 1241 soll er in königlichem Auftrag Snorri Sturluson getötet haben, nachdem dieser 1239 Norwegen angeblich entgegen dem ausdrücklichen Verbot Hákon Hákonarsons in Richtung Island verlassen hatte. Die norwegische Krone scheint demnach die Streitigkeiten unter den Godengeschlechtern zu eigenen Zwecken genutzt zu haben. Im Gegenzug waren die isländischen Großen bemüht, den Einfluss Norwegens auf die isländischen Verhältnisse für sich selbst und ihre politischen Vorhaben auf der Insel fruchtbar zu machen. So sollen Þórðr kakali, ein Sohn Snorri Sturlusons, und Gizurr Þorvaldsson König Hákon um Vermittlung zwischen ihnen und ihren Familien gebeten haben, statt einander zu bekämpfen. Solche Gelegenheiten nutzte der norwegische Herrscher, um seine Position auf Island zu stärken. Als Ausgleich für seine Unterstützung forderte er die Hilfe suchenden Parteien auf, andere isländische *bændr* davon zu überzeugen, in den Dienst der Krone zu treten und Steuern zu zahlen. Vgl. Karlsson, *History* (2003), S. 79-82.

Unterwerfung der Insel unter Norwegen zu bewirken. Diese Mission sollte wenige Jahre später Erfolg haben. In den Jahren 1262 bis 1264 schworen nach und nach sämtliche Bewohner der isländischen Viertel den Königen Hákon und Magnús Hákonarson die Treue. So fand der so genannte isländische Freistaat im Jahr 1264 mit der Integration in das norwegische Königreich sein offizielles Ende.

Im Zuge der Einverleibung Islands ließ der norwegische König Magnús *lagabætir* („Gesetzesverbesserer“) Hákonarson ein neues Rechtsbuch, die so genannte *Járnsíða* („Eisenseite“), für Island verfassen.³⁸ Dieses Gesetzeswerk basierte maßgeblich auf den norwegischen Landschaftsrechten, insbesondere den *Gulapínglög*.³⁹ Seine Einführung stieß auf erheblichen isländischen Widerstand und dauerte daher auch drei Jahre, von 1271 bis 1273. Aus diesem Grund wurde bereits 1280/1281 ein neues, ebenfalls in königlichem Auftrag entstandenes Gesetzbuch, die *Jónsbók*, auf der Insel zur Annahme vorgelegt, welches die *Járnsíða* ersetzen sollte.⁴⁰ Hauptvorlage war das von Magnús Hákonarson initiierte norwegische Reichsrecht. Daneben wurden bei der Abfassung der *Jónsbók* aber auch stärker als bei der *Járnsíða* die in der altisländischen Gesetzessammlung *Grágás* enthaltenen Bestimmungen berücksichtigt.⁴¹ Trotz anfänglicher Schwierigkeiten wurde das Rechtswerk noch auf dem

³⁸ Als Verfasser dieses Gesetzbuches gilt der aus dem Godengeslecht der Sturlungar stammende Sturla Þórðarson. Nachdem er in den siebziger Jahren des 13. Jahrhunderts die Gunst des Magnús Hákonarson erworben hatte, erhielt er von ihm den Auftrag zur Abfassung der *Járnsíða*. Vgl. Sverrir TOMASSON, *Sturlungen und Sturlunga saga*, in: RGA (Bd. 30), Berlin/New York 2005, S. 84-90; hier: S. 88.

³⁹ Ólafur LÁRUSSON/Einar MUNKSGAARD, *Staðarhólsbók. The Ancient Lawbooks Grágás and Járnsíða*. Ms. No 334 fol. in the Arna-Magnaean Collection in the University Library of Copenhagen (*Corpus codicum Islandicorum medii aevi* / ed. Einar Munksgaard, Bd. 9), Kopenhagen 1936; Ólafur LÁRUSSON, *Grágás og lögbækurnar, fylgir Árbók Háskóla Íslands* 1922, Reykjavík 1923, S. 7-24.

⁴⁰ Ebenso wie die *Járnsíða* scheint auch die *Jónsbók* unter maßgeblicher Mitwirkung eines Isländers – des Gesetzessprechers Jón Einarsson – entstanden zu sein. Nach diesem erhielt das Gesetzbuch wahrscheinlich seinen Namen, *Jónsbók* („Buch Jóns“). Vgl. Dieter STRAUCH, *Jónsbók*, in: RGA (Bd. 16), Berlin/New York 2000, S. 71-74; hier: S. 71.

⁴¹ Vgl. Lárusson, *Grágás* (1923), S. 65f.

Allthing des Jahres 1281 angenommen. Nach der Einfügung einiger Rechtszusätze in den Jahren 1294, 1305 und 1314 entstand letztlich die Fassung der *Jónsbók*, die fast 400 Jahre lang Hauptrechtsquelle Islands sein sollte.⁴²

Ein zentrales Anliegen der neuen, nach königlichem Willen abgefassten Gesetzbücher war es, die isländische Ordnung auf die in Norwegen herrschenden Verhältnisse hin auszurichten. Oberste Instanz sollte nun auch hier der norwegische König sein. Dementsprechend verlor das Allthing als zentrale rechtliche und politische Institution Islands seine bisherige Struktur. Die *lögrétta*, die ehemalige legislative Kammer des Allthings, wurde in ein reines Organ der Rechtsprechung umgewandelt, deren 36 Mitglieder sich aus dem Kreis isländischer *bændr* rekrutierten.⁴³ Die früheren rechtsprechenden Institutionen des Allthings – die Viertelgerichte und das Fünfte Gericht – wurden abgeschafft. Oberste gesetzgebende Instanz war nun der norwegische König.⁴⁴ Die Institution des Godentums fand ihr Ende und die Goden wurden durch königliche Beamte ersetzt. In der zweiten Hälfte des 13. und insbesondere im Lauf des 14. Jahrhunderts entwickelte sich ein königlicher Beamtenapparat, der für die Verwaltung Islands als norwegischem *skattland* („tributpflichtiges Land“) verantwortlich war. Der König setzte ein bis zwei Statthalter ein, so genannte *hirðstjórar* („Anführer der Gefolgschaft“), die als Stellvertreter das Land regierten. Im Falle der Abwesenheit eines *hirðstjóri* wurde dieser von einem *fógeti* – einer Art untergeordnetem

⁴² Das Buch ist in etwa 200 Handschriften überliefert und gehört somit zu den meistkopierten und am besten erhaltenen mittelalterlichen isländischen Werken. Vgl. Strauch, *Jónsbók* (2000), S. 73.

⁴³ Die *lögrétta* fungierte von jetzt an vorwiegend als Appellationsgericht für die Gerichte der nachgeordneten regionalen Thinge. Vgl. Karlsson, *History* (2003), S. 89.

⁴⁴ Das isländische Allthing hatte offenbar auch nach der Integration in das norwegische Reich einen gewissen Einfluss auf die isländische Gesetzgebung. Dennoch kann vermutet werden, dass die letztendliche Entscheidungsgewalt vom König ausging. Dieser konnte „Rechtsbesserungen“ (*réttarbætur*) an bestehendem Recht vornehmen und Entscheidungen des Allthings bestätigen oder ablehnen. Vgl. ebd., S. 91.

Amtmann – vertreten. Das einstige Amt des *lögsögumaðr* wurde durch das eines königlichen Richters ersetzt, der jetzt die Bezeichnung *lögmaðr* trug. Er hatte den Vorsitz in der *lögrétta* und entschied über strittige Rechtsfälle, in denen die ernannten Mitglieder der *lögrétta* kein eindeutiges Urteil finden konnten. Im Normalfall gab es zwei *lögmenn*, einen für das Süd- und Ostviertel und einen für das West- und Nordviertel Islands. Dementsprechend scheint die *lögrétta* in zwei Abteilungen untergliedert worden zu sein, von denen jede für die Rechtsprechung in einer Landeshälfte zuständig war. Zur Unterstützung der *hirðstjórar* wurden Beamte für die lokale Verwaltung eingesetzt, die zumeist die Bezeichnung *sýslumenn* („Bezirksverwalter“) trugen. Innerhalb ihrer jeweiligen *sýslur* („Verwaltungsbezirke“) waren sie unter anderem für die Steuereinzahlung zuständig, konnten aber auch exekutive und judizielle Aufgaben übernehmen. Während es zu Anfang nur etwa vier *sýslumenn* auf Island gab, erhöhte sich ihre Zahl später auf ungefähr zwanzig solcher Beamter in ebenso vielen Bezirken.

Obwohl das Amt des *hirðstjóri* gelegentlich auch von Isländern besetzt war, wurde der Statthalterposten jedoch zumeist mit nicht aus Island stammenden Fremden besetzt. Dagegen waren nahezu alle *lögmenn* und *sýslumenn* isländischer Herkunft. Die *hirðstjórar* wurden vom König selbst bestimmt, wogegen die *sýslumenn* sowohl vom König als auch von einem seiner Statthalter ernannt werden konnten. Die Statthalter bestimmten wiederum die Mitglieder der *lögrétta* und für die Ernennung der *lögmenn* waren scheinbar sowohl der norwegische Herrscher als auch das Allthing zuständig.

Seit dem 14. Jahrhundert begann sich in der Nähe des heutigen Reykjavík in Bessastaðir ein Verwaltungszentrum herauszubilden, in dem die *hirðstjórnar* und ihre Stellvertreter einen festen Sitz erhielten.⁴⁵

⁴⁵ Vgl. Karlsson, *History* (2003), S. 92-95. Zur isländischen Geschichte des 9. bis 13. Jahrhunderts vgl. grundlegend: Randi Bjørshol WÆRDAHL, *Norges konges rike og hans skattland. Kongemakt og statsutvikling i den norrøne verden i middelalderen*. Diss., Trondheim 2006 (<http://ntnu.diva-portal.org/smash/record.jsf?pid=diva2:123218&searchId=1> [Zuletzt geprüft am: 3.7.2011]); Þorláksson, *Background* (2005), S. 136-155; Gunnar KARLSSON, *Iceland's 1100 Years. The History of a Marginal Society*, London 2000; Chris CALLOW, *Narrative, Contact, Conflict, and Coexistence. Norwegians in Thirteenth-Century Iceland*, in: Jonathan ADAMS/Katherine HOLMAN, *Scandinavia and Europe 800-1350. Contact, Conflict, and Coexistence (Medieval Texts and Cultures of Northern Europe, Bd. 4)*, Turnhout 2004, S. 323-331; Adolf FRÍÐRIKSSON/Orrí VÉSTEINSSON, *Creating a Past. A Historiography of the Settlement of Iceland*, in: James H. BARRETT, *Contact, Continuity, and Collapse. The Norse Colonization of the North Atlantic (Studies in the Early Middle Ages, Bd. 5)*, Turnhout 2003, S. 139-161; Karlsson, *History* (2003); Jón Viðar SIGURÐSSON, *Chieftains and Power in the Icelandic Commonwealth*, übers. v. Jean Lundskær-Nielsen (*The Viking Collection*, Bd. 12), Odense 1999; Sverrir JAKOBSSON, *Defining a Nation. Popular and Public Identity in the Middle Ages*, in: *Scandinavian Journal of History* 24 (1999), S. 91-101; Guðrún NORDAL, *Ethics and Action in Thirteenth-Century Iceland (The Viking Collection, Bd. 11)*, Odense 1998; Sverrir JAKOBSSON, *Myter om Harald hárfager*, in: *Sagas and the Norwegian Experience. Preprints of the 10th International Saga Conference*, Trondheim 1997, S. 567-610; Ármann JAKOBSSON, *Í leit að konungi. Konungsmynd íslenskra konungasagna*, Reykjavík 1997; Eldbjørg HAUG, *The Icelandic Annals as Historical Sources*, in: *Scandinavian Journal of History* 22 (1997), S. 263-274; Sverre BAGGE, *Icelandic Uniqueness or a Common European Culture*, in: *Scandinavian Studies* 69 (1997), S. 418-442; Philip Westbury CARDEW, *Genre, History and National Identity in Icelandic Saga Narrative (unveröffentl. Diss.)*, Leeds 1996; Jón Viðar SIGURÐSSON, *The Icelandic Aristocracy after the Fall of the Free State*, in: *Scandinavian Journal of History* 20 (1995), S. 153-166; Ivar LIBÆK/Øivind STEINERSEN, *A History of Norway. From the Ice Age to the Age of Petroleum*, 2., überarb. Aufl., Oslo 1995; Ármann JAKOBSSON, *Hákon Hákonarson: friðarkonungur eða fúlmeni*, in: *Saga* 33 (1995), S. 166-185; Sverre BAGGE, *The Norwegian Monarchy in the Thirteenth Century*, in: Anne J. DUGGAN, *Kings and Kingship in Medieval Europe (King's College London Medieval Studies, Bd. 10)*, London 1993, S. 159-177; Anthony J. GILBERT, *Social and National Identity in Some Icelandic þættir*, in: *Neophilologus* 75 (1991), S. 408-424; Hastrup, *Culture* (1985); Sigurður LÍNDAL, *Lög og lagasetning í íslenska þjóðveldinu*, in: *Skírnir* 158 (1984), S. 121-158; Hermann-Josef SEGGEWIS, *Goði and Höfðingi. Die literarische Darstellung und Funktion von Gode und Häuptling in den Isländersagas (Europäische Hochschulschriften / Reihe 1, Bd. 259)*, Frankfurt am Main 1978; Jóhannesson, *History* (1974); Bjarni EINARSSON, *On the Status of Free Men in Society and Saga*, in: *Medieval Scandinavia* 7 (1974), S. 45-55; Njórður NJARÐVÍK, *Íslands ældste historie. Fra landnam til fristatens fald*, übers. v. Anne Marie

1.3 Die Saga: der Western des isländischen Mittelalters?

Im Zentrum des folgenden Kapitels steht die Untersuchung zweier epochen- sowie kulturdifferenter narrativer Gattungen aus komparatistischer Perspektive. Es handelt sich um die hoch- und spätmittelalterliche literarische Gattung der isländischen Saga und das moderne Filmgenre des Hollywood-Western der fünfziger bis siebziger Jahre des 20. Jahrhunderts. Trotz ihrer zahlreichen, nicht zuletzt zeitlich bedingten Unterschiede weisen beide Genres einige stilistische wie formale Parallelen auf, die in dieser Arbeit als Anlass dienen, diese unterschieden Erzählformen in ihrer Grundstruktur miteinander zu vergleichen. Dabei sollen in einem ersten Schritt zunächst die jeweiligen gattungsspezifischen Merkmale von Western und Saga knapp vorgestellt und auf etwaige Parallelen hin untersucht werden. In einem zweiten Schritt soll danach gefragt werden, inwiefern die formalen Ähnlichkeiten beider Erzählgattungen auch Rückschlüsse auf eventuell analoge Entstehungsmotive von Western und Saga zulassen.

Bjerg, Kopenhagen 1974; Jón JÓHANNESON, *Íslands historie i mellomalderen*. Fristatstida, übers. v. Hallvard Magerøy, Oslo 1969; Björn ÞORSTEINSSON, *Ný Íslandssaga*. Þjóðveldisöld, Reykjavík 1966; Ólafur LÁRUSSON, *Lov og ting*. Íslands forfatning og lover i frístatstíðun, übers. v. Knut Helle, Bergen 1960; Finnur JÓNSSON, *Ísland frá Sagatíð til Nutíð*, Kopenhagen 1930; Valtýr GUÐMUNDSSON, *Ísland í Frístatstíðun*, Kopenhagen 1924; Andreas HEUSLER, *Zum isländischen Fehdewesen in der Sturlungenzeit* (Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Bd. 4), Berlin 1912. Rory McTURK (Hg.), *A Companion to Old Norse-Icelandic Literature and Culture* (Blackwell Companions to Literature and Culture, Bd. 31), Malden, Mass. 2005; vgl. Literatur o. Anm. 21.

1.3.1 Konzepte von Staatlichkeit und Männlichkeit im Hollywood-Western

In seinem Werk ‚Nationale Mythen – männliche Helden. Politik und Geschlecht im amerikanischen Western‘ schreibt Martin Weidinger, dass „keine Nation in der Begründung ihrer Einzigartigkeit oder auch Andersartigkeit ohne eine nationale Mythologie“ auskomme. Weidingers Begriffsverständnis zufolge dient das Wort Mythos dabei vor allem zur Bezeichnung überlieferter Dichtungen oder Erzählungen, „die die Vorzeit oder Vorgeschichte eines Volkes zum Inhalt haben“. Dementsprechend würden insbesondere „die Gründungsphase einer Nation sowie historische Epochen der ‚Landnahme‘“ zu einem häufigen und essentiellen Gegenstand mythologisierender Darstellungen.⁴⁶ Das Wesen solcher Darstellungen sei es, aus der Rückschau eine Erinnerungskultur zu konstruieren, die eine stark verkürzte und zugleich simplifizierende Sichtweise auf die gemeinsame realhistorische Vergangenheit eines Landes bietet. Daher schreibt Slotkin:

„A mythology is a complex of narratives that dramatizes the world vision and historical sense of a people or culture reducing centuries of experience into a constellation of compelling metaphors.“⁴⁷

Nach Roland Barthes werde das objektsprachliche System, also die ‚tatsächliche‘ Geschichte eines Landes, durch das metasprachliche System des Mythos in Dienst genommen.⁴⁸ Die Hauptfunktion dieser mytholo-

⁴⁶ Martin WEIDINGER, Nationale Mythen – männliche Helden. Politik und Geschlecht im amerikanischen Western (Politik der Geschlechterverhältnisse, Bd. 31), Frankfurt am Main 2006, S. 59.

⁴⁷ Richard SLOTKIN, Regeneration Through Violence. The Mythology of the American Frontier, 1600-1860, Norman 2000, S. 6.

⁴⁸ Vgl. Roland BARTHES, Der Mythos heute, in: Roland BARTHES/Helmut SCHEFFEL, Mythen des Alltags, 1. Aufl., [Nachdr.], Frankfurt am Main 2006, S. 85-151; Jörn GLASENAPP, Vom Kalten Krieg im Western zum Vietnamkrieg. John Wayne und der Alamo-Mythos, in:

gisierenden Konstruktion nationaler Kultur sei die Stiftung einer kollektiven Identität.⁴⁹

Zentrale Vermittlungsinstanz für die Verbreitung des Mythos seien nach Weidinger Kultur und Medien. Seit dem frühen 20. Jahrhundert werde diese Aufgabe in zunehmendem und überwiegendem Maße von Film und Fernsehen wahrgenommen.⁵⁰ Im US-amerikanischen Kulturraum der fünfziger Jahre des letzten Jahrhunderts kam insbesondere dem filmischen Genre des Western eine zentrale Rolle bei der Konstruktion und Vermittlung eines nationalen Gründungsmythos zu.⁵¹ Hauptanliegen dieser Filmgattung, die ihre Wurzeln in literarischen Texten des 17., 18. und 19. Jahrhunderts hat, war die Mythologisierung der sogenannten *frontier*-Epoche. Die Landnahme auf dem Gebiet der heutigen USA begann bereits im späten 16. und 17. Jahrhundert von Europa aus an den Küsten des Ostens. Von diesem Zeitpunkt an existierte die Vorstellung von einer Grenze – *frontier* genannt – die die bereits besiedelten Gebiete im Osten von den unbesiedelten Gegenden im Westen trennte. Schon im 17. und 18. Jahrhundert waren die aus Europa stammenden Siedler bemüht, die vermeintliche Grenze zwischen Zivilisation und Wildnis immer weiter nach Westen zu verschieben. Doch erst im 19. Jahrhundert wurden ernsthafte Anstrengungen unternommen, den gesamten Kontinent vom Atlantik bis zum Pazifik zu besiedeln und zu

Heinz-B. HELLER/Burkhard RÖWEKAMP/Matthias STEINLE, All Quiet on the Genre Front? Zur Praxis und Theorie des Kriegsfilms (Aufblende. Schriften zum Film, Bd. 12), Marburg 2007, S. 75-92; hier: S. 75.

⁴⁹ Weidinger, Mythen (2006), S. 15.

⁵⁰ Ebd., S. 61.

⁵¹ Ebenso wie bei Weidinger bezeichnet der Begriff ‚Western‘ im Folgenden ausschließlich Filme aus der Gattung des Hollywood-Western. Wird also vom ‚Western‘ gesprochen, dann ist darunter der in Hollywood beziehungsweise der von der dortigen Filmindustrie produzierte US-amerikanische Western zu verstehen. Andernorts entstandene Filme – wie die innerhalb dieser Gattung ebenfalls berühmten italienischen Western – werden von dieser Darstellung explizit ausgeschlossen. Ebd., S. 18f.

„zivilisieren“.⁵² Diese intensive Phase der Kolonisation und Eroberung – die *frontier*-Epoche – wird aus moderner Sicht als eine der zentralen Epochen der US-amerikanischen Geschichte verstanden. Sie ist Hauptreferenzpunkt der Westernfilme des oben erwähnten Zeitraums.⁵³

Als ein Charakteristikum des Western ist die Tatsache hervorzuheben, dass die diesem Genre zuzurechnenden Filme – ebenso wie die übrigen in Hollywood entstandenen kinematographischen Werke – zuvorderst als Unterhaltungsmedium für eine umfangreiche Rezipientenzahl inner- und außerhalb der USA produziert wurden. Wie Weidinger betont kann das Medium Film jedoch nicht losgelöst von den politischen und sozialen Realitäten der jeweiligen Entstehungszeit betrachtet werden.⁵⁴ Den in der gesamten Geschichte der Westerngattung einzigartigen Popularitätsgewinn in den fünfziger Jahren des 20. Jahrhunderts führt Glasenapp daher auf einen genreimmanenten „Politisierungsschub“ zurück.⁵⁵ In dieser Zeit entstand eine Form des Western, der in der Forschung als ‚Cold War Western‘ bezeichnet wird.⁵⁶ Er adaptierte den zeitgenössischen Containment-Gedanken und thematisierte „die Auseinandersetzung mit dem Kommunismus, genauer: die Eindämmung dessen als imperialistisch wahrgenommener Bestrebungen, eher weniger denn

⁵² Vgl. Hugh BROGAN, *The Pelican History of the United States of America*, Harmondsworth 1988, S. 305.

⁵³ Weidinger, *Mythen* (2006), S. 59-63.

⁵⁴ Ebd., S. 17f.

⁵⁵ Glasenapp, *Krieg* (2007), S. 77.

⁵⁶ Vgl. Jörn GLASENAPP, *John Ford's Rio Grande. Momism, the Cold War, and the American Frontier*, in: *Zeitschrift für Anglistik und Amerikanistik* 53, 3 (2005), S. 273-283; ders., *Jenseits des Rio Grande. Mythische Strukturen im US-amerikanischen Mexikowestern*, in: Manfred ENGELBERT/Burkhard POHL/Udo SCHÖNING, *Märkte, Medien, Vermittler. Fallstudien zur interkulturellen Vernetzung von Literatur und Film (Göttinger Beiträge zur Nationalität, Internationalität und Intermedialität von Literatur und Film, Bd. 1)*, Göttingen 2001, S. 355-386; Stanley CORKIN, *Cowboys as Cold Warriors. The Western and U.S. History*, Philadelphia 2004; Richard SLOTKIN, *Gunfighter Nation. The Myth of the Frontier in Twentieth-Century America*, Norman 1992; Thomas H. PAULY, *The Cold War Western*, in: *Western Humanities Review* 33, 3 (1979), S. 256-273.

mehr chiffriert“.⁵⁷ John Wayne, der wohl bekannteste und laut Publikumsfragen auch beliebteste Westerndarsteller dieser Zeit, profilierte sich eigenen Anschauungen zufolge als Patriot und Antikommunist, indem er sich 1949 zum Präsidenten der Motion Picture Alliance for the Preservation of American Ideals (MPA) wählen ließ.⁵⁸ Einer solchen geistigen Grundhaltung entsprechend propagierte der Cold War Western im Gewand konstruierter Ereignisabläufe, die in die fiktive Vergangenheit einer mythischen nordamerikanischen *frontier*-Epoche projiziert wurden, die zeitgenössische Vorstellung von einer kommunistischen Gefahr, der es unbedingt Einhalt zu gebieten galt. Einem beliebten Handlungsmuster dieser Gattung folgend, erzählten die Filme häufig von einer Gruppe nordamerikanischer Männer, die entweder inner- oder außerhalb des Gebietes der USA mit Waffengewalt Ordnung und Freiheit gegenüber solchen Feinden verteidigten, die als durch und durch böswillige und verabscheuungswürdige Gegner der genannten Ideale inszeniert wurden. Glasenapp zufolge seien Western dieser Art als eine „Cold War-Parabel“ zu verstehen, da sie unverkennbare Bezüge zu der Interventionspolitik aufwiesen, die die USA zu ihrer Entstehungszeit verfolgten und für die der amerikanische Präsident Harry S. Truman 1947 klar Position bezog, als er sagte, „that it must be the policy of the United States to support free peoples who are resisting attempted subjugation by armed minorities or by outside pressures“.⁵⁹

⁵⁷ Glasenapp, Krieg (2007), S. 77.

⁵⁸ Hierbei handelte es sich laut Glasenapp um eine 1944 gegründete Vereinigung konservativer Filmschaffender, „die es sich zum vornehmsten Ziel gesetzt hatten, kommunistische Elemente innerhalb der Branche aufzuspüren und zu bekämpfen“. Ebd. Zu den Publikumsbefragungen vgl. Emanuel LEVY, John Wayne. Prophet of the American Way of Life, Lanham 1998, S. 283. Die konservativ-patriotische Gesinnung Waynes wird auch anhand eines Kommentars deutlich, demzufolge der Schauspieler sich selbst einen „old-fashioned, honest-to-goodness, flag-waver patriot“ nannte. Das Time Magazine bezeichnete Wayne einmal als „Hollywood’s super American“, „whose unswerving motto is ‚Go West and Turn Right‘“. Vgl. ebd., S. 278; 286; 279.

⁵⁹ Detlef JUNKER, Von der Weltmacht zur Supermacht. Amerikanische Außenpolitik im 20. Jahrhundert, Mannheim 1995, S. 75; vgl. Glasenapp, Krieg (2007), S. 81f.

Ganz im Sinne dieser so genannten Truman-Doktrin soll John Wayne einmal gesagt haben, dass er mit der Produktion seines Films ‚The Alamo‘ beabsichtigt habe, „to recreate a moment in history which will show to this living generation of Americans what their country really stands for, and to put in front of their eyes the bloody truth of what some of their forbears went through to win what they had to have or die – liberty and freedom“. Die in diesem Western transportierte, für die US-amerikanische Nation angeblich typische Freiheitsliebe wollte er an „countries threatened with Communist domination“ weiterreichen und gleichzeitig „new heart and new faith“ in den ‚freien Völkern‘ der Welt evozieren.⁶⁰ Waynes Auffassung nach zu urteilen, beinhaltet der Alamo-Mythos ebenso wie die in anderen Western präsentierte mythische Sichtweise auf die nordamerikanische *frontier*-Epoche also eine spezifische Form der Mythomotorik. Diese basiert laut Assmann

„auf Defizienz-Erfahrungen der Gegenwart (...) und beschwört in der Erinnerung eine Vergangenheit, die meist die Züge eines Heroischen Zeitalters annimmt. Von diesen Erzählungen her fällt ein ganz anderes Licht auf die Gegenwart: Es hebt das Fehlende,

⁶⁰ Levy, Wayne (1998), S. 314. ‚The Alamo‘ ist ein Western, der in der Forschung zur Gattung des Cold War Western gerechnet wird. Er handelt von der Belagerung und Schlacht um die ehemalige Mission San Antonio des Valero – die heute als Alamo bekannt ist – im Jahr 1836. Eine amerikanische Minderheit verteidigte die genannte Mission dreizehn Tage lang gegen eine mexikanische Übermacht des General Santa Anna, dem die Einnahme des Gebäudes letztlich doch gelang. In der nationalistischen Geschichtsschreibung der USA waren diese „thirteen days of glory“ eine unumgängliche Voraussetzung für den späteren Sieg des texanischen Generals Sam Houston über den mexikanischen Gegner am 21. April 1836 bei San Jacinto. Dementsprechend wird Alamo in der amerikanischen Erinnerungskultur als „Cradle of Texas Liberty“ konstruiert. John Waynes Film aus dem Jahr 1960 adaptierte den bestehenden Alamos-Mythos und instrumentalisierte ihn im Sinne zeitgenössischer politischer Strömungen. Da John Wayne an der Entstehung dieses Western als Produzent, Regisseur und Schauspieler beteiligt war, kann er nach Glasenapp als „vergleichsweise ungebrochenes Statement des Superstars“ begriffen werden. Vgl. Glasenapp, Krieg (2007), S. 75-79.

Verschwundene, Verlorene, an den Rand Gedrängte hervor und macht den Bruch bewußt zwischen ‚einst‘ und ‚jetzt‘.“⁶¹

Dementsprechend schreibt Glasenapp:

„Die mythische Vergangenheit wird als positive Kontrastfolie bemüht, um das Ungenügen der Gegenwart umso deutlicher hervortreten zu lassen.“⁶²

Seit den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts erfuhr das Westerngenre im Vergleich zum vorausgegangenen Jahrzehnt einen erheblichen Popularitätsverlust, was zu einem allmählichen Niedergang dieser Filmgattung führte, der in den späten siebziger Jahren seinen endgültigen Abschluss fand. Seit 1977 kam die Westernproduktion bis auf vereinzelte Ausnahmen nahezu vollständig zum Erliegen.⁶³ Für diese Entwicklung wird in der Forschung maßgeblich der Vietnamkrieg verantwortlich gemacht. Da die US-amerikanische Interventionspolitik in Vietnam in der Öffentlichkeit durchaus umstritten war, distanzierte sich die Filmproduktion der sechziger und siebziger Jahre weitgehend von dem Versuch, den Krieg auf kinematographischer Ebene in direkter Form zu thematisieren. Stattdessen wick sie auf eine indirekte Behandlung der Geschehnisse aus. Insbesondere der Western wurde als ein geeignetes Präsentationsmedium erachtet. Er galt als „well suited for recreating a war which film production companies were unwilling to show as itself“.⁶⁴ Es kam zu einer so genannten ‚Vietnamisierung‘ des Genres, die sich nach Glasenapp „im Großen und Ganzen als massiver politischer ‚Linksruck‘ des Western darstellte, der (...) den nicht enden wollenden

⁶¹ Jan ASSMANN, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, 2. Aufl. dieser Ausg., München 1999, S. 79.

⁶² Glasenapp, Krieg (2007), S. 79.

⁶³ Vgl. Weidinger, Mythen (2006), S. 144-155.

⁶⁴ Eben J. MUSE, The Land of Nam. The Vietnam War in American Film, Lanham 1995, S. 47; vgl. Glasenapp, Krieg (2007), S. 75-92, S. 83.

Einsatz der US-Truppen mehr und mehr als menschenverachtenden Imperialkrieg anprangerte“.⁶⁵ Während also der Western der fünfziger Jahre unter anderem als eine Art mediales Sprachrohr für die patriotisch-antikommunistische Containment- und Rollback-Politik der Vereinigten Staaten fungierte, vertraten die meisten Filme dieses Genre seit den sechziger Jahren genau die gegenteilige Ansicht, indem sie die als imperialistisch wahrgenommenen Bestrebungen der USA mehr oder weniger offen kritisierten. Wie sich jedoch bald herausstellen sollte, war der Western ein zu konservatives Genre, um die revolutionären Ansichten einer jüngeren und kritischen Generation von Filmemachern angemessen vermitteln zu können. So heißt es bei Ryan und Kellner:

„It was an essentially conservative genre. Perhaps for this reason alone it was damaged by the cultural revolutions of the sixties, which were characterized by a liberal ethic that rejected many of its major values. By the mid-seventies, the western had all but disappeared from the screen.“⁶⁶

Weidinger schreibt deshalb:

„Der Western ist wie die Detektivgeschichte oder das romantische Melodrama eine Formel-Erzählung, die nur geringfügige Variationen innerhalb vorgegebener Erzählstrukturen erlaubt. Was darüber hinausgeht stellt die grundlegenden Muster, auf denen das gesamte Narrativ basiert, infrage. Die Dekonstruktion der Mythologie ist zwar bis zu einem gewissen Grad möglich, verschiedene Filmemacher stießen dabei aber rasch auf das Problem mangelnden Interesses seitens eines Publikums, das in allererster Linie Unterhaltung und nicht desillusionierende, die eigene nationale Mythologie infrage stellende Filme sucht. Von den soziokulturellen Umbrüchen der 1960er Jahre und seiner Unfähigkeit sich an-

⁶⁵ Vgl. Glasenapp, Krieg (2007), S. 83.

⁶⁶ Michael RYAN/Douglas KELLNER, Camera Politica. The Politics and Ideology of Contemporary Hollywood Film, Bloomington 1988, S. 79.

zupassen – was einer Neuerfindung des Genres gleichgekommen wäre – hat sich der Western nie mehr erholt.“⁶⁷

Nach Weidinger behandelte der Western vor allem zwei zentrale Themen: zum einen die „Staatswerdung bzw. ‚Zivilisierung‘“ des nordamerikanischen Kontinents und zum anderen „den Mann als Helden und ikonographische[n] Mittelpunkt“. Dabei stützte er sich auf ein für das Selbstverständnis des Landes zentrales mythologisches Gebilde, die *frontier*-Mythologie, die sich im Laufe der mehrhundertjährigen historischen Entwicklung der USA herausgebildet hatte. Diese Mythologie und damit auch der Western thematisierten und propagierten die Entstehung einer innovativen Gesellschaftsform und eines neuen Staatskonstrukts auf dem nordamerikanischen Kontinent. Durch die individuelle Adaptierung und Instrumentalisierung politischer, sozialer und ideengeschichtlicher Traditionen wurde versucht, „einerseits Bilder idealer Gemeinschaften und Organisationsstrukturen zu zeichnen und andererseits negative Gegenbilder – abschreckende Beispiele dessen, was Amerika nicht sein darf – zu entwerfen“.⁶⁸ Diese Bilder waren zum einen dem Versuch geschuldet, vermeintliche gesellschaftspolitische Realitäten einzufangen und wiederzugeben, zum anderen handelte es sich um fiktionale Konstruktionen, die zur Konstituierung sozialer Wirklichkeiten beitragen sollten. Als eine einer besonderen nationalen Ideologie verpflichtete Filmgattung war der Western daher stets darauf bedacht, nach Eindeutigkeit und klaren Erzählstrukturen zu streben. Dementsprechend vermittelte er auch klare Vorstellungen von dem, was als gut und was als böse zu verstehen war. Diese konstruierte Dichotomie von Positiv- und Negativdarstellungen bezog sich insbesondere auf die Präsentation von Staatlichkeitsvorstellungen und Geschlechterentwürfen. Dabei war die Konzeption von Staatlichkeit im Western vorrangig und

⁶⁷ Weidinger, *Mythen* (2006), S. 155.

⁶⁸ Ebd., S. 16.

untrennbar mit dem Entwurf von Männlichkeit verbunden.⁶⁹ Spezifischen Konstruktions- und Ausdrucksformen von Weiblichkeit kam im Vergleich dazu lediglich eine untergeordnete Rolle zu.⁷⁰

„A lone cowboy emerges from a vast wilderness. He rides a horse and wears a gun, and he represents freedom and equality. The wilderness is beautiful (...). It offers the hope of a new social order built on an open frontier.“⁷¹

So beschreibt Will Wright das stereotype und durch die Filmgattung des Western international bekannte Bild des amerikanischen ‚Wilden Westens‘ und seines berühmtesten Repräsentanten, des „cowboy“. Wie in der filmhistorischen Forschung betont wird, handelte es sich hierbei jedoch nicht um den Versuch einer „historically accurate“ Schilderung des ‚Wilden Westens‘ und seiner tatsächlichen Lebensumstände, sondern vielmehr um eine „Idee des Westens“.⁷² Die Handlung des Westernfilms entwickelt sich zumeist entlang einer fiktiven Grenzlinie zwischen Zivilisation und Wildnis. Auf dieser *frontier*-Vorstellung basieren die Konfliktsituationen und Dichotomien, die für die weitere Erzählung von zentraler Bedeutung sind.⁷³ So schreibt French:

„Arguably, the dominant theme of the major Westerns is the conflict between what some philosophers might call >world views<: the >world views< of the westerner and that of the easterner, the

⁶⁹ Janet WALKER, *Captive Images in the Traumatic Western: The Searchers, Pursued, Once Upon a Time in the West, and Lone Star*, in: Janet WALKER, *Westerns. Films Through History*, New York/London 2001, S. 219-251; hier: S. 228; vgl. Weidinger, *Mythen* (2006), S. 17.

⁷⁰ Vgl. Weidinger, *Mythen* (2006), S. 96.

⁷¹ Will WRIGHT, *The Wild West. The Mythical Cowboy and Social Theory*, London 2001, S. 1.

⁷² Vgl. Demetrius John KITSSES, *Horizons West*. Anthony Mann, Budd Boetticher, Sam Peckinpah. *Studies of Authorship Within the Western*, London 1969, S. 8; Dieter RÜNZLER, *Im Westen ist Amerika. Die Metamorphose des Cowboys vom Rinderhirten zum amerikanischen Helden*, Wien 1995, S. 10; Weidinger, *Mythen* (2006), S. 90.

⁷³ Weidinger, *Mythen* (2006), S. 90.

cowboy/gunslinger and the settler/entrepreneur/townsperson/
Christian.”⁷⁴

Der Western entwirft also zwei kontradiktorische Weltansichten, die sich auf sämtliche seiner Inhalte, seien es Handlungsorte, Charaktere oder weitere Erzählgegenstände, auswirken. Jeder dieser narrativen Bestandteile ist entweder mit Konzepten der Wildnis oder der Zivilisation assoziiert, die je nach Perspektive des Filmemachers positiv oder negativ konnotiert sein können. Zentrale und handlungsbestimmende Gegensatzpaare seien dabei insbesondere „*freedom* versus *restriction*“ oder „*equality* versus *class*“. ⁷⁵ Als „vielleicht wichtigstes Element des Wildnis-Zivilisations-Gegensatzes“ nennt Weidinger jedoch das Geschlecht, also die Opposition zwischen Männlichkeit und Weiblichkeit. ⁷⁶

Lee Clark Mitchel spricht von einer „persistent obsession with masculinity“ des Westerngenres und Weidinger nennt eine Reihe von Faktoren, die für das westertypische Männlichkeitsbild als konstitutiv erachtet werden können. ⁷⁷ Der männliche ‚Westerner‘ zeichnet sich zuvorderst dadurch aus, dass er sowohl in der Sphäre der Wildnis als auch der der Zivilisation beheimatet ist. Die besondere Herausforderung besteht für ihn darin, weder zu zivilisiert noch zu ‚wild‘ zu erscheinen. Eine ‚Überzivilisierung‘ würde ihn zu sehr mit den negativ konnotierten Vorstellungen vom städtischen Leben des Ostens in Verbindung treten lassen, was den genreimmanenten Bewertungsmaßstäben nach als ein Anzeichen der ‚Verweichlichung‘ und ‚Verweiblichung‘ zu verstehen sei. Eine alleinige Existenz im Bereich der Wildnis ist jedoch ebenso negativ besetzt, da dort lediglich ‚Wilde‘ – gemeint sind indigene Gemeinschaften

⁷⁴ Peter A. FRENCH, *Cowboy Metaphysics: Ethics and Death in Westerns*, Lanham/Boulder/New York/Oxford 1997, S. 3.

⁷⁵ Weidinger, *Mythen* (2006), S. 90-92. Weidinger stützt sich bei seiner Gegensatzpaarkonzeption maßgeblich auf die Untersuchungen Kitses, *Horizons* (1969), S. 11.

⁷⁶ Weidinger, *Mythen* (2006), S. 92.

⁷⁷ Lee Clark MITCHEL, *Westerns. Making the Man in Fiction and Film*, Chicago/London 1996, S. 3.

ten des nordamerikanischen Kontinents –, Verbrecher oder „verrohte weiße Männer“ zu Hause seien.⁷⁸ Ein weiteres Männlichkeit indizierendes und etablierendes Merkmal des Westernhelden ist der Umstand, dass er bewaffnet ist. Der Besitz und Gebrauch eines Revolvers oder anderer Schusswaffen ist Hauptcharakteristikum und unverzichtbares konstitutives Element für die Maskulinität des Westerners. Dementsprechend ist die gewalttätige Konfliktaustragung ein zentraler Bestandteil der Westernerzählung.⁷⁹ In diesem Genre wird – so Weidinger – Gewalt mit Effizienz, Durchschlagskraft und Entschlossenheit identifiziert. Die Fähigkeit und Bereitschaft zu gewalttätigen Konfrontationen und Konfliktaustragungen unterscheidet den Genrehelden von der „friedfertigen und (über)zivilisierten Lebensweise in dem von Industrialisierung und Urbanisierung geprägten Nordosten der USA“.⁸⁰ Daher schreibt French:

„Negotiation, mediation, arbitration are the civilized responses to conflict situations. In Westerns they are represented as feminine responses, and as utterly ineffectual.”⁸¹

Daher sucht der Protagonist auch bewusst die Auseinandersetzung. Durch den Einsatz von Gewalt wirkt er dem potenziellen Vorwurf eines effeminierten Verhaltens aktiv entgegen und reaffirmiert und inszeniert so seine eigene Männlichkeit. Aus demselben Grund ist sein Lebensumfeld auch überwiegend maskuliner Prägung und von männerbündischen Strukturen durchzogen.

⁷⁸ Weidinger, *Mythen* (2006), S. 97f.

⁷⁹ John Cawelti sagt daher: „[V]iolence is characteristically the hero's means of resolving the conflict generated by his adversary.“ Vgl. John G. CAWELTI, *The Six-Gun Mystique Sequel*, Bowling Green 1999, S. 12.

⁸⁰ Weidinger, *Mythen* (2006), S. 100.

⁸¹ French, *Cowboy* (1997), S. 17.

„The Western hero's true social milieu (...) is the group of masculine comrades, the boys at the ranch, the other horse soldiers, or the Indian sidekicks.“⁸²

Das beschriebene heroische Männlichkeitsideal ist integrativer Bestandteil des Western der fünfziger Jahre. Mit dem Beginn und insbesondere seit Mitte der sechziger Jahre entstehen in zunehmendem Maße Filme, die ihre Protagonisten nicht mehr länger als strahlende und moralisch sakrosankte Helden inszenieren, die mit Waffen Ordnung, Gerechtigkeit und Freiheit verteidigen. Sie erscheinen nun vielmehr als Teil einer verrohten und reformunfähigen Gesellschaft, in der Gewalt als legitimes Mittel zur Durchsetzung durchaus fragwürdiger, zumeist eigennütziger Interessen gilt. Nicht selten werden die einstigen Heroen als so genannte „professionals“ dargestellt, die gegen Geld Auftragsarbeiten erledigen, unabhängig davon, ob dabei gegen Gesetze verstoßen wird oder nicht.⁸³

Diese ebenso desillusionierte wie desillusionierende Perspektive auf die Ideale des *frontier*-Mythos lässt sich besonders deutlich an dem Film ‚The Man Who Shot Liberty Valence‘ demonstrieren. Es handelt sich um ein 1962 entstandenes Werk des zu diesem Zeitpunkt bereits zu internationalem Ruhm gekommenen Filmemachers John Ford. Im Fokus der Erzählung stehen zwei Männer, der Anwalt und spätere Senator Ransom Stoddard – gespielt von James Stewart – und der traditionelle Westerner Tom Doniphon – dargestellt von John Wayne.⁸⁴ Die beiden Charaktere lernen sich in Shinbone, einer genretypischen Kleinstadt des amerikanischen Westens, kennen. Während Stoddard als Fremder aus dem Osten kommt, um in dem Ort eine Anwaltskanzlei zu eröffnen,

⁸² Cawelti, *Six-Gun* (1999), S. 42.

⁸³ Weidinger, *Mythen* (2006), S. 146f.

⁸⁴ John Ford drehte insgesamt vierzehn Filme mit John Wayne, von denen ‚The Man Who Shot Liberty Valence‘ der letzte war. Dass Ford die Rolle des klassischen Westernhelden hier mit Wayne besetzte, war sicher kein Zufall. Wayne war der populärste Westernstar seiner Zeit und hatte in vielen seiner Filme den Typ des unbeugsamen, für Gerechtigkeit kämpfenden Revolverhelden verkörpert. Vgl. Weidinger, *Mythen* (2006), S. 198-200.

lebt Doniphon auf einer kleinen Ranch im Wüstengebiet außerhalb Shinbones.⁸⁵ Die Einwohner der *frontier*-Stadt werden von einem als gewalttätig und skrupellos dargestellten Verbrecher namens Liberty Valance terrorisiert.⁸⁶ Stoddard wird zu Anfang des Films selbst Opfer eines von Valance verübten Postkutschenüberfalls. Als er von diesem niedergeschlagen wird, setzt er Valance darüber in Kenntnis, dass er ein „durch das Territorium ordnungsgemäß zugelassener Rechtsanwalt“ („attorney at law (...) duly licensed by the territory“) ist und droht seinem Peiniger, ihn ins „Gefängnis“ („jail“) zu bringen.⁸⁷ Stoddard muss jedoch erfahren, dass im Westen andere Gesetze gelten als im Osten. Valance zerreißt die mitgebrachten Gesetzbücher des Anwalts und erklärt ihm nachdrücklich: „I’ll teach you law – Western law.“ Danach peitscht er Stoddard aus.

Von nun an ist es das erklärte Ziel des jungen Juristen, Liberty Valance für seine rechtswidrigen Taten vor Gericht zu bringen und ihn mit gesetzlichen Mitteln zu bestrafen. Tom Doniphon, die zweite Hauptfigur des Films, empfiehlt Stoddard jedoch, sich besser einen Revolver anzuschaffen, falls er gegen diesen Mann vorzugehen gedenke.⁸⁸ Als Stoddard daraufhin entgegnet, dass er Valance nicht töten, sondern ins Gefängnis bringen wolle, sagt Doniphon: „(...) all those law books mean a lot to you, but not out here, out here a man settles his own problems.“ Entsetzt antwortet der Anwalt:

⁸⁵ Charakteristisch für den typischen Westerner ist die Existenz an der Grenze zwischen Zivilisation und Wildnis.

⁸⁶ Weidinger macht auf die relative Nähe von Valances Nachnamen zu den englischen Begriffen „valiant“ und „violence“ aufmerksam. Valance werde demnach als Mann konstruiert, der durch sein Verhalten der (amerikanischen) „Freiheit“ (*Liberty*) Gewalt antue. Vgl. Weidinger, *Mythen* (2006), S. 204, Anm. 85.

⁸⁷ Sämtliche in dieser Arbeit verwandten Filmzitate entstammen dem Film ‚The Man Who Shot Liberty Valance‘, 1962 by Paramount Pictures and John Ford Productions.

⁸⁸ Doniphon sagt: „(...) you better start packing a handgun.“

„You’re saying just exactly what Liberty Valance said. What community have I come to? You all seem to know Liberty Valance. He’s a no-good, gun-packing, murdering thief, but the only advice you give me is to carry a gun.”

Doniphon erwidert darauf:

„You can forget what I said about buying a gun, you’re a tenderfoot. Liberty Valance is the toughest man south of the Picketwire – next to me.”

Stoddard vergleicht den Westerner Doniphon mit dem Banditen Valance. Für ihn verkörpern beide Männer zwei Facetten desselben, seiner Meinung nach verwerflichen westertypischen Männlichkeitsbildes. Jeder von ihnen strebe danach, seine Interessen mit Waffengewalt durchzusetzen und zu verteidigen. Tom Doniphon spricht dem Juristen daraufhin jegliche Form von Männlichkeit ab, indem er ihn als einen „tenderfoot“ charakterisiert, der es nicht versteht und nicht wagt, zur Verteidigung seiner Ansichten wie ein ‚wahrer‘ Mann Waffen zu benutzen.⁸⁹

Mit dem dargestellten Disput zwischen Stoddard und Doniphon erzeugt der Film gleich zu Beginn einen unüberbrückbar erscheinenden Gegensatz zwischen den beiden Männern, der für die gesamte weitere Handlung dieses Western von grundlegender Bedeutung ist. Die Ansichten und Ideale der Disputanten stehen stellvertretend für zwei konträre Ordnungskonzepte. Doniphon ist Repräsentant eines auf weitreichenden Freiheiten basierenden vorstaatlichen Ordnungssystems, in dem

⁸⁹ Wie Weidinger erklärt handelt es sich bei dem Begriff *tenderfoot* um einen altmodischen Ausdruck, der „einen Schwächling bezeichnet, insbesondere in der Terminologie der *frontier*-Mythologie“. Vgl. Weidinger, *Mythen* (2006), S. 202, Anm. 84. Valance betitelt Stoddard an anderer Stelle des Films als *dude*. Dieses Wort umschreibt nach Weidinger ebenfalls einen „verweichelichten Mann – vorzugsweise aus dem Osten – der versucht, im Westen zu leben“. Ebd., S. 205, Anm. 86.

vermeintlich heldenhafte und integre Charaktere wie Doniphon für Ruhe und Frieden sorgen und Gemeinden wie die von Shinbone zu beschützen wissen. Er verkörpert ein idealisiertes Männerbild vom wilden und heroischen Westerner, das es seiner Ansicht nach vor den ‚überzivilisierten‘ und ‚verweichlichten‘ Einflüssen des Ostens zu bewahren gelte. Stoddard teilt diese Auffassung jedoch keineswegs. Er deutet die vermeintliche Freiheit des Westens als Gesetzlosigkeit, die Männer wie Liberty Valance – und letztlich auch Tom Doniphon – im eigenen Sinne zu nutzen wissen. Der im Osten des Landes sozialisierte Gesetzesvertreter Stoddard ist ein Anhänger staatlich kontrollierter und auch exekutierter Gesetzgebung.

„Damit repräsentiert er eine neue Ordnung, wie sie im Westen zum Zeitpunkt seines Eintreffens noch unbekannt ist. Nicht Gesetze regeln das Leben, sondern physische Stärke und männliche Dominanz.“⁹⁰

Der Western ‚The Man Who Shot Liberty Valance‘ erzeugt eine ambivalente Perspektive auf das genreimmanente Männlichkeitsbild. Die beiden männlichen Hauptfiguren des Films sind Stellvertreter zweier gegensätzlicher und unvereinbarer ‚Weltanschauungen‘. John Ford vermeidet es, in seinem Werk eindeutig Stellung zu beziehen, welcher Sichtweise er persönlich den Vorzug gibt. Stoddard schlägt am Ende des Films zwar eine erfolgreiche politische Karriere ein, das Territorium um Shinbone wird in die Union integriert und Valance und Doniphon fallen durch ihren Tod der Bedeutungslosigkeit anheim. Allerdings sieht Stoddard sich im Lauf der Erzählung entgegen seiner Überzeugung ge-

⁹⁰ Weidinger, Mythen (2006), S. 204. Dementsprechend wird zu einem späteren Zeitpunkt der Handlung, nachdem Valance und Doniphon bereits tot sind und Stoddard Senator ist, von den „old days“ gesprochen, wenn von der Zeit die Rede ist, bevor Shinbone modernisiert und das Territorium in die Union eingegliedert wurde. Es entsteht also der Eindruck von einer innovativen Ordnung der modernen ‚neuen Zeit‘ und einer veralteten Ordnung der überholten ‚alten Zeit‘.

zwungen, zur Waffe zu greifen, „um Shinbone von Valance, dem personifizierten »Wilden« Westen“ zu befreien.⁹¹ Sein anschließender Erfolg und seine Karriere basieren maßgeblich auf der Bekanntheit, die er als ‚The Man Who Shot Liberty Valance‘ erwarb.

Ford erzeugte in diesem Western der frühen sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts also zwei konträre und keineswegs komplementäre Konzepte von Staatlichkeit und Männlichkeit, ohne jedoch eine abschließende Wertung vorzunehmen. Er rekurrierte dabei auf einen gesellschaftspolitischen Diskurs, der zu seiner Zeit zwischen zwei Parteien geführt wurde, von denen die eine die US-amerikanische Außenpolitik der fünfziger und sechziger Jahre als notwendige Intervention zum Erhalt von Freiheit, Gleichheit und Frieden erachtete und die andere sie als Ausdruck eines illegitimen und menschenverachtenden Imperialismus verstand.

1.3.2 Die altisländische Sagaliteratur

Das altnordische Verbalabstraktum *saga* (pl. *sögur*)⁹² leitet sich von dem Verb *segja* („sagen“, „erzählen“) ab. Demgemäß kann es in seiner Grundbedeutung im Deutschen mit den Worten „Aussage“, „Mitteilung“ oder „Bericht“ wiedergegeben werden. Der Begriff transportiert also zunächst keinerlei Auskunft über Inhalt und Gestalt eines Prosatextes. Er dient zur Beschreibung jeglicher Art der ungeformten oder auch spezifischen formalen Gesetzen unterworfenen Erzählung, die sowohl auf mündlichem als auch schriftlichem Weg tradiert sein kann. Dem

⁹¹ Weidinger, *Mythen* (2006), S. 200.

⁹² Der deutsche Plural lautet ‚Sagas‘. Im folgenden Text wird immer der deutsche Plural verwandt, wenn von der literarischen Gattung der altisländischen *sögur* die Rede ist.

literaturwissenschaftlichen Begriffsverständnis Schiers folgend wird der Terminus Saga in der vorliegenden Arbeit jedoch „ohne erläuternden Zusatz ungeachtet der Bedeutungsbreite des Wortes ausschließlich für schriftlich fixierte erzählende Prosawerke“ gebraucht.⁹³

Über Ursprung und frühe Entwicklung der altisländischen Sagaliteratur ist verhältnismäßig wenig bekannt. Diese weitgehende Unkenntnis ist maßgeblich auf den Verlust zahlreicher früher Manuskripte zurückzuführen. Kein Werk der altisländischen Sagaliteratur ist in seiner originalen Form tradiert. Sie sind allesamt in oftmals nur bruchstückhaften Abschriften erhalten, die sich vom Original mehr oder weniger stark unterscheiden.⁹⁴ Die ältesten überlieferten Fragmente datieren in die Zeit um 1200. Hierbei handelt es sich um so genannte heilagra manna sögur („Heiligensagas“). Diese Textsorte gehört zur hagiographischen Literatur und beinhaltet Heiligenviten, die sowohl aus dem Lateinischen übersetzt als auch original isländisch verfasst worden sein können. In der Forschung wird vermutet, dass diese Heiligenerzählungen und die mit ihnen korrelierende kirchliche Literatur gemeinsam mit mündlichen Überlieferungsformen, die etwa gleichzeitig auf Island existiert und Erzählungen über eine relativ kurz zurückliegende isländisch-skandinavische Vergangenheit beinhaltet haben sollen, die Basis für die Entstehung der Sagaliteratur auf Island waren.⁹⁵

„Thus they [die Viten] helped the Icelanders to develop a literary style in their own language, and gave them the means to express their own thoughts through the medium of letters. In a word the

⁹³ Schier macht jedoch darauf aufmerksam, dass trotz dieser definitorischen Eingrenzung die Möglichkeit nicht ausgeschlossen wird, dass auch mündlich überlieferte sagaähnliche Prosaerzählungen im altnordischen Sprach- und Kulturraum existiert haben. Vgl. Kurt SCHIER, *Sagaliteratur*, Stuttgart 1970, S. 1f.

⁹⁴ Vgl. ebd., S. VI.

⁹⁵ Vgl. Jónas KRISTJÁNSSON, *Eddas und Sagas. Die mittelalterliche Literatur Islands*, übertr. v. Magnús Pétursson/Astrid van Nahl, Hamburg 1994, S. 152-154.

learned literature did not teach the Icelanders what to think or what to say, but it taught them how to say it.”⁹⁶

Da die ältesten tradierten Manuskripte der heilagra manna sögur Abschriften aus dem späten 12. und frühen 13. Jahrhundert sind, wird angenommen, dass die Anfänge der Sagaschreibung bereits im 12. Jahrhundert zu verorten sind. Ihren Höhepunkt erlebte die Gattung der altisländischen Saga jedoch im 13. und 14. Jahrhundert.⁹⁷ Nach etwa 200 Jahren fand die Phase intensiver Sagaproduktion im Lauf des 14. Jahrhunderts ihr Ende.⁹⁸

In der Forschung entwickelte sich die nicht unumstrittene, aber bis heute weithin übliche Praxis, das umfangreiche und inhomogene Korpus der Sagaliteratur anhand verschiedener Gliederungskriterien – wie Zeit und Ort der Handlung, Herkunft und Stand des Helden, zeitlicher und räumlicher Abstand des Erzählgegenstands vom Quellenautor – in einzelne Subgattungen zu unterteilen. Hierzu zählen die Konunga sögur („Königssagas“), die zumeist von skandinavischen Königen oder Großen des 9. bis 13. Jahrhunderts handeln, die Íslendinga sögur („Isländersagas“), deren Handlung vor allem auf Island und in Norwegen zur Zeit des 10. und frühen 11. Jahrhunderts verortet ist, die Fornaldarsögur („Altertumssagas“), die von Ereignissen berichten, die sich vor der Besiedlung Islands in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts vorrangig im (außerisländischen) skandinavischen Raum zugetragen haben sollen. Weiterhin sind folgende Untergattungen zu erwähnen: Die Sturlunga

⁹⁶ Gabriel TURVILLE-PETRE, *Origins of Icelandic Literature*, Neudr., Oxford 1975, S. 142.

⁹⁷ Vgl. Boulhosa, *Icelanders* (2005), S. 32-42. Nach Schier tragen die Werke dieser Erzählgattung die Bezeichnung ‚isländische‘ Sagas zu Recht. Dies gelte auch für solche Texte, deren Stoffe nicht vorrangig isländischer Provenienz sind und deren Handlung außerhalb Islands oder sogar Skandinaviens angesiedelt ist. „Der Schritt zur schriftlich ausgearbeiteten, das erzählende und unterhaltende Element betonenden Saga ist offensichtlich nur auf Island erfolgt, auch wenn sich in Norwegen einige selbständige Ansätze zu zeigen scheinen.“ Schier, *Sagaliteratur* (1970), S. 3.

⁹⁸ Vgl. ebd.

saga („Sturlungensaga“), bei der es sich eigentlich um eine Sammlung und Aneinanderreihung mehrerer Sagas handelt und die in Relation zur Entstehungszeit der Texte von mehr oder weniger zeitgenössischen weltlichen Personen und Ereignissen des frühen 12. bis ausgehenden 13. Jahrhunderts berichtet; die Biskupa sögur („Bischofssagas“), eine Gruppe von Texten aus dem Bereich der hagiographischen Literatur, die sich mit den Viten isländischer Bischöfe des 12. bis 14. Jahrhunderts befassen; die Riddarasögur („Rittersagas“), bei denen es sich entweder um norwegische Übersetzungen oder Übertragungen vorwiegend französischer beziehungsweise anglonormannischer höfischer Literatur ins Altnordische oder um genuin isländische Imitationen solcher Werke handelte. Die übersetzten Riddarasögur, die im 13. Jahrhundert vorrangig am norwegischen Königshof entstanden, und die originalen Riddarasögur, die ab dem Ende des 13. Jahrhunderts auf Island verfasst wurden, spielen in einer weit entfernten Zeit und einem weit entfernten Raum und erzählen fast ausschließlich von Prinzen und Prinzessinnen. Als eine weitere Gattung sind die so genannten Märchensagas zu nennen, die ihre Bezeichnung Kurt Schier zufolge in Ermangelung eines treffenderen Ausdrucks tragen.⁹⁹ Sie beinhalten eine umfangreiche Gruppe phantastischer Erzählungen, die aus den spätmittelalterlichen originalen Riddarasögur hervorgegangen sind und sich daher auch stark an die übersetzten Riddarasögur anlehnen. Unter dem Einfluss der jüngeren Fornaldarsögur beginnen sich diese Texte allmählich von ihren Vorbildern zu lösen und eine eigenständige Gattung zu bilden – die Märchensagas –, die auf Island bis ins 19. Jahrhundert hinein existierte. Anders als bei den Riddarasögur wurde die Handlung der Märchensagas immer mehr in eine märchenhafte Phantasiewelt ohne direkte reale Bezüge verlegt, weshalb die Texte dieser Gattung in der Forschung auch

⁹⁹ Vgl. ebd., S. 105.

mit dem Terminus *Lygisögur* („Lügensagas“) belegt werden.¹⁰⁰ Zuletzt sei darauf hingewiesen, dass – obgleich selten – auch die bereits erwähnten heilagra manna sögur und die Werke der historischen und pseudohistorischen Übersetzungsliteratur – im Deutschen Antikensagas genannt – den Sagas zugerechnet werden können.¹⁰¹

Sigurður Nordal schuf durch die besondere Betonung des gliedernden Kriteriums Zeit drei übergeordnete Gruppen, denen die genannten Subgattungen der Sagaliteratur zugeordnet werden können. Gemäß der Zeit, in der die jeweiligen Sagas spielen, unterscheidet er zwischen den Gegenwarts-, Vergangenheits- und Vorzeitsagas, auf Dänisch *samtids-*, *fortids-*, *oldtidssagaer*.¹⁰² Gegenwartssagas oder zeitgenössische Sagas – auf Isländisch auch als *Samtíðarsögur* bezeichnet – werden solche Werke genannt, deren Verfasser Zeitgenossen der geschilderten Ereignisse waren oder über die Möglichkeit verfügten, auf zeitgenössische schriftliche Quellen zurückzugreifen. Sie wurden von isländischen Autoren des 13. und 14. Jahrhunderts über ihre unmittelbare Gegenwart oder jüngste Vergangenheit verfasst. Die Handlung dieser *Samtíðarsögur* setzt mit dem beginnenden 12. Jahrhundert ein. Sie spielen somit in einem Zeitraum, der nach den Nachfahren des Hvamm-Sturla Þórðarson (1116-1183) – dem Begründer des isländischen Geschlechts der Sturlungar („Sturlungen“) – auch als *Sturlungaöld* („Sturlungenzeit“) bezeichnet

¹⁰⁰ Der bereits im Altnordischen bekannte Begriff dient zur Indikation eines vermeintlich mangelnden Historizitätsanspruchs dieser Sagas. Aufgrund seines klar pejorativen Charakters stößt er in der Forschung allerdings oftmals auf Ablehnung. Hierzu und zu anderen Bezeichnungen für diese Sagagattung vgl. ebd., S. 105f.

¹⁰¹ Vgl. ebd., S. 5f.; Rudolf SIMEK/Hermann PÁLSSON, *Lexikon der altnordischen Literatur. Die mittelalterliche Literatur Norwegens und Islands* (Kröners Taschenausgabe, Bd. 490), 2., wesentlich vermehrte und überarb. Aufl., Stuttgart 2007, Art. Saga, S. 326-328. Die deutsche Bezeichnung ‚Antikensagas‘ ist ungenau. So beziehen sich Texte wie die *Trójumanna saga*, *Alexanders saga*, *Romverja saga* und die *Veraldarsaga* zwar tatsächlich auf die antike Geschichte, allerdings behandelt zum Beispiel die *Karlamagnús saga* das Leben Karls des Großen. Vgl. ebd., Art. Antikensagas, S. 16.

¹⁰² Vgl. Sigurður NORDAL, *Sagalitteraturen*, in: Sigurður NORDAL, *Litteraturhistorie B. Norge og Island* (Nordisk Kultur, 8, B), Stockholm 1953, S. 180-273; hier: S. 180-182.

wird. Die Sturlungen nahmen im 12. und 13. Jahrhundert eine dominierende Rolle auf Island ein. Der zeitlichen Eingrenzung entsprechend gehören von den oben aufgezählten Sagagruppen die Sturlunga saga, die Biskupa sögur und einige Konunga sögur in diese Kategorie.¹⁰³

Die Handlung der Vergangenheitssagas deckt den Zeitraum von der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts bis etwa 1100 ab. Zu ihnen werden alle Íslendinga sögur und die überwiegende Zahl der Konunga sögur gezählt. Die Vorzeitsagas spielen vor der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts und damit vor der Besiedlung Islands und vor der Regierungszeit des Norwegerkönigs Haraldr hárfagri. Dieser Kategorie gehören zunächst die seit dem 19. Jahrhundert unter dem Begriff Fornaldarsögur Norðrlanda zusammengefassten und untereinander eng verwandten Wikinger-, Helden- und Abenteurersagas an. Im weiteren Sinne können auch die Märchensagas und die Riddarasögur – insbesondere die originalen Riddarasögur – und Teile anderer Sagawerke zu dieser Gattung gerechnet werden. So sind solche Konunga sögur, die in einer fernen Vergangenheit spielen, wie zum Beispiel die Ynglinga saga oder Skjöldunga saga, auch als Vorzeitsagas zu klassifizieren.¹⁰⁴

Von den zahlreichen Subgattungen der Sagaliteratur sind lediglich die Konunga sögur in allen drei Übergruppen vertreten. Sie umfassen einen mehrere Jahrhunderte abdeckenden Zeitraum, der von einer entfernten und undefinierten Vorzeit bis in die Gegenwart der Verfasser reicht. Die Reihe der Sagas, die sich speziell mit Ereignissen auf Island befassen, weist hingegen eine fast einhundertjährige Lücke auf: Nahezu keine der überlieferten Quellen behandelt die Begebenheiten, die sich etwa zwischen dem Jahr 1030 und den ersten Jahrzehnten des 12. Jahrhunderts auf der Insel zugetragen haben sollen. Die tradierten Sagas über Island können daher in zwei große zeitliche Abschnitte gegliedert werden.

¹⁰³ Vgl. Kristjánsson, Eddas (1994), S. 185-208.

¹⁰⁴ Vgl. ebd., S. 354.

Zum einen gibt es die Texte, die sich mit einer isländischen Vergangenheit befassen, die von der Landnahmezeit bis ungefähr zum Jahr 1030 reicht. Zu dieser Gruppe zählen vor allem die *Íslendinga sögur*. Der von ihnen abgedeckte Zeitraum wird häufig auch *Söguöld* („Sagazeit“) genannt. Demgegenüber stehen die Gegenwartssagas, die von mehr oder weniger zeitgenössischen Ereignissen des 12. und 13. Jahrhunderts – der so genannten *Sturlungaöld* – berichten. Der etwa einhundertjährige Zeitabschnitt zwischen *Söguöld* und *Sturlungaöld* wurde in der Forschung oftmals als *Friðaröld* („Friedenszeit“) bezeichnet. Diese Benennung beruht maßgeblich auf einem Kommentar der vermutlich erst im 13. Jahrhundert entstandenen *Kristni saga* („Geschichte des Christentums“) über die vermeintlich Frieden stiftende Amtszeit des isländischen Bischofs Gizurr Ísleifsson (1082-1118).¹⁰⁵ Dort heißt es:

„Bischof Gizurr brachte dem Land einen so guten Frieden, dass da keine großen Streitigkeiten unter den Häuptlingen entstanden und das Tragen von Waffen fast außer Gebrauch kam.“¹⁰⁶

¹⁰⁵ Zur *Kristni saga* vgl. u. Anm. 482.

¹⁰⁶ *Gizurr byskup friðaði svá vel landit at þá urðu engar stórdeilur með höfðingjum en vápnaburðr lagðisk mjök niðr*. *Kristni saga*, in: *Biskupa sögur* I, 2, ed. v. Jónas Kristjánsson (ÍF 15), Reykjavík 2003, S. 1-48; hier: S. 42, K. 17. Wie Kristjánsson betont, reichen ein oder zwei *Íslendinga sögur* über die *Söguöld* hinaus und behandeln somit zumindest ansatzweise auch Begebenheiten der so genannten *Friðaröld*. Daneben rekurrerieren lediglich zwei weitere Sagas auf die isländischen Verhältnisse während des vermeintlich friedlichen Jahrhunderts. Es handelt sich dabei um die *Jóns saga helga* („Geschichte des heiligen Jón“), die auch als *Jóns saga biskups ins helga* („Geschichte des heiligen Bischofs Jón“) bezeichnet wird, und die *Þorgils saga ok Haflíða* („Geschichte Þorgils und Haflíðis“). Die erste Erzählung behandelt das Leben des Jón Ógmundarson, des ersten Bischofs von Hólar (1106-1121), dessen Heiligsprechung im Jahr 1200 erfolgte. Kurz nach der Translation verfasste Gunnlaugr Leifsson, ein Mönch des isländischen Benediktinerklosters Þingeyrar, eine lateinische *Vita* über Jón. Sie ist jedoch nur in zwei altisländischen Übersetzungen des 13. und 14. Jahrhunderts bewahrt. Diese Quelle wird zur Gattung der *Biskupa sögur* gezählt. Die *Þorgils saga ok Haflíða* ist in dem um 1300 entstandenen Sammelwerk *Sturlunga saga* überliefert. Sie berichtet von Auseinandersetzungen, die sich im frühen 12. Jahrhundert zwischen den Goden Þorgils Oddason und Haflíði Másson ereignet haben sollen. Obwohl die zwei Erzählungen den Gegenwartssagas zugeordnet werden, weisen sie

Für die vorliegende Arbeit sind die Sagas, die sich speziell mit der Vergangenheit Islands – also der Söguöld – befassen, von besonderer Relevanz. Damit stehen die Íslendinga sögur und ein erheblicher Teil der Konunga sögur im Fokus der Untersuchungen. Beide Gattungen erlebten ebenso wie die übrige Sagaliteratur ihren Höhepunkt im 13. und 14. Jahrhundert. Diese Phase intensiver isländischer Sagaproduktion korrelierte mit der Sturlungaöld, einer Periode der politischen Krise des so genannten Freistaats, die mit dessen Integration in das norwegische Königreich endete. In der jüngeren Forschung versteht man die Konjunktur der Verschriftlichung daher häufig als Versuch der Isländer, sich in den Zeiten sozialer und politischer Unruhen und Umbrüche auf ihre eigene Geschichte zu konzentrieren und diese niederzuschreiben.

„Iceland´s response to the Norwegian threat was thus to write her own history, to define her own traditions, and to establish her own independent status. (...) the sagas could perhaps be referred to as the commonwealth sagas.¹⁰⁷

Die im 19. Jahrhundert begründete und zum Teil noch heute vertretene Ansicht, dass die Vergangenheitssagas als zuverlässige historische Quellen über die Söguöld erachtet werden könnten, gilt in der gegenwärtigen Forschung als weitgehend überholt.¹⁰⁸ Moderne Historiker neigen daher

auch Züge der Vergangenheitssagas auf, da sie beide mindestens ein Jahrhundert nach den geschilderten Begebenheiten schriftlich fixiert wurden. In der Forschung versuchte man, die sehr lückenhafte Überlieferung von Sagas über die Zeit zwischen dem frühen 11. und frühen 12. Jahrhundert unter anderem dadurch zu erklären, dass sich aufgrund der angeblich ruhigen Verhältnisse während des Friðaröld nichts *sögulegt* („Erzählenswertes“) ereignet hatte. Den Quellen zufolge setzten erst nach dem Tod des vermeintlichen ‚Friedensbischofs‘ Gizurr Ísleifsson und mit dem Beginn der Streitigkeiten zwischen den Goden Þorgils und Hafliði die fehdeartigen Zustände der Sturlungaöld ein. Diese Deutungsweise wird heute jedoch meist in Frage gestellt. Vgl. Kristjánsson, Eddas (1994), S. 185f.

¹⁰⁷ Anderson, King (1999), S. 932f.; vgl. Ebel, Untergang (1989).

¹⁰⁸ Im 19. Jahrhundert entstand die Theorie, dass die altisländischen Sagas bereits lange vor dem Zeitpunkt ihrer Niederschrift als mündliche Erzählungen vollständig geformt und geschaffen worden waren. Mündliche Erzähler hätten die Geschichten Wort für Wort

häufig dazu, diese Sagakategorie als historische Quellen zu ignorieren und sie gegenüber den Gegenwartssagas zu vernachlässigen. Versteht man die Íslendinga und Konunga sögur jedoch eher als Zeugnis für die sozialen und politischen Verhältnisse der Sturlungaöld denn als Zeugnis für die Söguöld, so lassen sich auch diese Quellen für die historische Forschung fruchtbar machen.¹⁰⁹

auswendig gelernt und über Generationen unverändert tradiert. Im Hoch- und Spätmittelalter seien diese Erzählungen dann den Schreibern in ihrer ursprünglichen Form diktiert worden. Der Norweger Rudolf Keyser wandte die Theorie als einer der Ersten im Rahmen seiner Diskussion über die Konunga sögur an. Andreas Heusler entwickelte sie dann Anfang des 20. Jahrhunderts in seiner Idee von der ‚Freiprosalehre‘, die auf Isländisch *samfestukenning* („Theorie der fixierten Tradition“) genannt wird, weiter. Schon früh – ebenfalls im 19. Jahrhundert – wurde jedoch Theorien der Vorrang gegeben, die der Freiprosalehre widersprechen und die in der modernen Forschung weitgehend bevorzugt werden. Vgl. Kristjánsson, Eddas (1994), S. 210-213.

¹⁰⁹ Vgl. exemplarisch Axel KRISTINSSON, Lord and Literature. The Icelandic Sagas as Political and Social Instruments, in: Scandinavian Journal of History 28 (2003), S. 1-17; Guðrún NORDAL, The Contemporary Sagas and their Social Context, in: Margaret Clunies ROSS, Old Icelandic Literature and Society (Cambridge Studies in Medieval Literature, Bd. 42), Cambridge 2000, S. 221-241; Preben MEULENGRACHT SØRENSEN, Social Institutions and Belief Systems of Medieval Iceland (c. 870-1400) and their Relations to Literary Production, übers. v. Margaret Clunies Ross, in: Margaret Clunies ROSS, Old Icelandic Literature and Society (Cambridge Studies in Medieval Literature, Bd. 42), Cambridge 2000, S. 8-29; Diana WHALEY, A Useful Past. Historical Writing in Medieval Iceland, in: Margaret Clunies ROSS, Old Icelandic Literature and Society (Cambridge Studies in Medieval Literature, Bd. 42), Cambridge 2000, S. 161-202; Jürg GLAUSER, Sagas of Icelanders (Íslendinga sögur) and þættir as the Literary Representation of a New Social Space, übers. v. John Clifton-Everest, in: Margaret Clunies ROSS, Old Icelandic Literature and Society (Cambridge Studies in Medieval Literature, Bd. 42), Cambridge 2000, S. 203-220; Ármann JAKOBSSON, Le Roi Chevalier. The Royal Ideology and Genre of Hrólf's saga kraka, in: Scandinavian Studies 71 (1999), S. 139-166; Richard GASKINS, Visions of Sovereignty in Snorri Sturluson's Heimskringla, in: Scandinavian Journal of History 23 (1998), S. 173-188; William PENCAK, The Conflict of Law and Justice in the Icelandic Sagas, Amsterdam 1995; John HINES, Kingship in Egils saga, in: John HINES/Desmond SLAY, Introductory Essays on Egils saga and Njáls saga, London 1992, S. 15-32; Jesse L. BYOCK, History and the Sagas. The Effect of Nationalism, in: Gísli PÁLSSON, From Sagas to Society. Comparative Approaches to Early Iceland, Enfield Lock 1992, S. 43-59; Einar Ólafur SVEINSSON, The Icelandic Family Sagas and the Period in Which Their Authors Lived, in: Acta Philologica Scandinavica 12 (1937-1938), S. 71-90.

Diejenigen Konunga sögur, die den Vergangenheitssagas zugeordnet werden, beinhalten die Geschichte skandinavischer, meist norwegischer Könige und Großer des 9. bis ausgehenden 11. Jahrhunderts. Ungeachtet der Tatsache, dass sie keine primär isländischen Stoffe behandeln, gehören die Königssagas dennoch per definitionem zur Gattung der altisländischen Sagaliteratur. Das liegt vor allem daran, dass diese Texte überwiegend von isländischen Verfassern auf Island niedergeschrieben wurden. Auch diejenigen Konunga sögur, die außerhalb der Insel entstanden, haben nahezu ausschließlich isländische Autoren.¹¹⁰ Unter den ersten überlieferten Werken zur Geschichte der norwegischen Könige befinden sich drei kurze chronikartige Texte, die im ausgehenden 12. und beginnenden 13. Jahrhundert in Norwegen entstanden. Es handelt sich um die so genannten ‚Königschroniken‘, von denen zwei auf Latein und eine in Vernakularsprache – also auf Alt(west)nordisch – verfasst wurden. Von den beiden lateinischen Schriften heißt die eine *Historia de antiquitate regum Norvagiensium* („Geschichte über die Vergangenheit der norwegischen Könige“), die andere *Historia Norvegiae* („Geschichte Norwegens“). Die dritte Chronik, die die älteste erhaltene Geschichte Norwegens in altnordischer Sprache darstellt, trägt den Titel *Ágrip af Nóregs konunga sögum* („Abriß der Geschichte der norwegischen Könige“). Die Frage nach den Abhängigkeitsverhältnissen der drei Werke untereinander ist ebenso kompliziert wie die nach den verwendete-

¹¹⁰ Stefan Buntrock nennt hier neben den drei norwegischen Königschroniken aus dem späten 12. und frühen 13. Jahrhundert noch fünf weitere Werke des 13. Jahrhunderts, die nicht auf Island, sondern in Norwegen entstanden oder entstanden sein könnten. Hierzu gehören die so genannte Legendarische Saga über das Leben Ólafs des Heiligen, *Fagrskinna*, *Sverris saga*, *Hákonar saga Hákonarsonar* und die *Magnúss saga lagabætis*. Vgl. Stefan BUNTROCK, „Und es schrie aus den Wunden“. Untersuchung zum Schmerzphänomen und der Sprache des Schmerzes in den *Íslendinga*-, *Konunga*- und *Byskupasögur* sowie der *Sturlunga saga*, Diss., Göttingen 2003 (<http://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl/?webdoc-675> / <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:gbv:7-webdoc-675-4> [Zuletzt geprüft am: 3.7.2011]), S. 34, Anm. 104.

ten Vorlagen.¹¹¹ Eine Abschrift des Ágrip soll schon kurz nach dessen Entstehung von Norwegen nach Island gelangt sein, wo der Text zu einer wichtigen Quelle bei der Abfassung der später entstandenen isländischen Konunga sögur wurde.¹¹²

Obwohl die norwegischen Königschroniken nicht zur Sagaliteratur im engeren Sinn gehören, werden sie im Allgemeinen dennoch zu den Konunga sögur gezählt. Gelegentlich werden sogar Quellen zur isländischen Frühgeschichte – namentlich Íslendingabók und Landnámabók – dieser Sagagattung zugeordnet, da auch sie unter anderem auf Personen und Ereignisse der norwegischen Historie rekurrieren.¹¹³ Solch bekannte Werke wie die Sverris saga, die vermutlich im frühen 13. Jahrhundert entstand und das Leben des norwegischen Königs Sverrir Sigurðarson (1177/84-1202) beschreibt, oder die Hákonar saga Hákonarsonar und die nur fragmentarisch erhaltene Magnúss saga lagabætis, die in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts wahrscheinlich von Sturla Þórðarson über die Könige Hákon Hákonarson und Magnús lagabætir Hákonarson abgefasst wurden, gehören zu den zeitgenössischen Sagas. Da sich die vorliegende Arbeit vornehmlich mit der Frage befasst, welches Bild die hoch- und spätmittelalterlichen Isländer von ihrer eigenen isländischen und skandinavischen Vergangenheit entwarfen, sind diese

¹¹¹ So wird in der Forschung beispielsweise diskutiert, ob eine gemeinsame Quelle der Historia Norvegiae und des Ágrip die konunga ævi („Leben der [norwegischen] Könige“) war, die in der älteren, heute verlorenen Fassung der Íslendingabók des Ari Þorgilsson enthalten gewesen sein soll. Daneben soll es noch zwei weitere Werke über die Geschichte der norwegischen Könige gegeben haben, die vor den oben genannten Königschroniken entstanden, aber ebenfalls nicht überliefert sind. Hierzu gehören ein verlorenener Text des Isländers Sæmundr *inn fróði* („der Gelehrte“) Sigfússon (1056-1133) über die Zeit von der Mitte des 9. bis zur Mitte des 11. Jahrhunderts und ein um die Mitte des 12. Jahrhunderts abgefasstes Werk des Isländers Eiríkr Oddsson mit dem Titel Hryggjarstykki. Da Eiríkr über zeugenössische Geschichte des 12. Jahrhunderts berichtete, wird diese angeblich erste Saga Islands auch zu den Gegenwartssagas gezählt. Vgl. Kristjánsson, Eddas (1994), S. 154-161; Schier, Sagaliteratur (1970), S. 11-13.

¹¹² Kristjánsson, Eddas (1994), S. 161.

¹¹³ Vgl. Buntrock, Wunden (2003), S. 34; Schier, Sagaliteratur (1970), S. 10.

Quellen für die weiteren Untersuchungen von untergeordneter Relevanz. Sie werden jedoch immer dann von spezieller Bedeutung sein, wenn die Geschichtskonstrukte der Vergangenheitssagas in Relation zu den sozialpolitischen Begebenheiten ihrer Entstehungszeit gesetzt werden sollen.

Im Zentrum der Analyse werden diejenigen Konunga sögur stehen, die sich mit Herrschern und Ereignissen befassen, die vor die Sturlungaöld – also vor 1100 – datieren. Hierzu zählen beispielsweise die zahlreichen Erzählungen über die beiden norwegischen Könige Ólafr Tryggvason (995-1000) und den heiligen Ólafr Haraldsson (1015-1030), die nach Sigurður Nordal zu den Vergangenheitssagas zu zählen sind.¹¹⁴ Zu dieser Kategorie gehören aber auch synoptische Geschichtswerke, die wohl im ersten Drittel des 13. Jahrhunderts auf Island entstanden. Sie beziehen sich unter anderem auf die norwegischen Königschroniken und können als eine Weiterentwicklung dieser knappen Übersichtswerke verstanden werden. Die Verfasser der neuen synoptischen Königsgeschichten stützten sich auf die knappen Darstellungen der älteren Chroniken, arbeiteten diese aus und entwickelten auf diese Weise neue und umfangreichere Erzählungen.¹¹⁵ Hier wären zum Beispiel die Fagrskinna („schönes Pergament“) und die Morkinskinna („morsches Pergament“) zu erwähnen. Die Fagrskinna erzählt die Geschichte der norwegischen Könige in einem Zeitraum von rund dreihundert Jahren, von der Zeit des Königs Hálfdan *svarti* („der Schwarze“) im 9. Jahrhundert bis zum Jahr 1177 in der Herrschaftsphase König Magnús Erlingssons. Der Name Morkinskinna wird erst seit dem 17. Jahrhundert für eine Pergamenthandschrift des 13. Jahrhunderts verwandt; diese enthält Konunga sögur von der Zeit des Magnús *inn goði* („der Gute“; 1035-1047) bis 1177. Mit der vermutlich von Snorri Sturluson verfassten Heimskringla erreicht die

¹¹⁴ Nordal, Sagalitteraturen (1953); vgl. Buntrock, Wunden (2003), S. 35.

¹¹⁵ Vgl. Kristjánsson, Eddas (1994), S. 161; Schier, Sagaliteratur (1970), S. 14.

Gattung der Königssagas ihren Höhepunkt. Anders als *Fagrskinna* und *Morkinskinna* bietet sie eine umfassende geschichtliche Darstellung des norwegischen Königtums, die von einer mythischen Vorzeit bis in das Jahr 1177 reicht.¹¹⁶ Da Snorri Sturluson ein Mitglied des Sturlungengeschlechts war und somit zu den bedeutendsten und politisch einflussreichsten isländischen Persönlichkeiten des 13. Jahrhunderts gehörte, kommt seiner ausführlichen Geschichte über die Herrscher Norwegens in dieser Arbeit besondere Aufmerksamkeit zu. Seine dominierende Rolle in der isländischen Geschichte und die intensiven Kontakte zur norwegischen Führungselite lassen seine Perspektive auf die Vergangenheit Norwegens und auch Islands besonders interessant erscheinen.

Die *Íslendinga sögur*, die oftmals auch ungenau als Familiensagas oder Geschlechtersagas bezeichnet werden, stellen mit etwa fünfzig Werken die umfangreichste und auch heute noch bekannteste Subgattung der Sagaliteratur dar.¹¹⁷ Da ihre Handlungszeit zwischen dem Ende des 9.

¹¹⁶ Obwohl keine mittelalterliche Quelle den Isländer Snorri Sturluson (1179-1241) explizit als Verfasser der *Heimskringla* nennt und dessen Autorschaft daher gelegentlich angezweifelt wurde, herrscht in der jüngeren Forschung dennoch weitgehend Konsens darüber, dass das Werk von ihm zusammengestellt wurde. Die umfangreichste jüngere Arbeit hierzu stammt von Sverre BAGGE, *Society and Politics in Snorri Sturluson's Heimskringla*, Berkeley 1991; vgl. Kolbrún HARALDSDÓTTIR, *Der Historiker Snorri: Autor oder Kompilator?*, in: Hans FIX, *Snorri Sturluson. Beiträge zu Werk und Rezeption (Reallexikon der germanischen Altertumskunde / Ergänzungsbände, Bd. 18)*, Berlin/New York 1998, S. 97-108; Kären LUNDEN, *Heimskringla. Et værk af Snorri Sturluson?*, in: *Nordica Bergensia* 14 (1997), S. 230-245; Jónas KRISTJÁNSSON, *Var Snorri Sturluson upphafsmaður Íslendingasagna?*, in: *Andvari* 115 (1990), S. 85-105; Jakob BENEDIKTSSON, *Hvar var Snorri nefndur höfundur Heimskringlu?*, in: *Skírnir* 129 (1955), S. 118-127. Obwohl Uneinigkeit in Bezug auf das Verhältnis zwischen *Fagrskinna* und *Heimskringla* herrscht, so wird dennoch vermutet, dass die wenig ältere *Fagrskinna* als Vorlage bei der Abfassung der *Heimskringla* genutzt wurde. Vgl. Diana WHALEY, *Heimskringla*, in: *RGA (Bd. 14)*, Berlin/New York 1999, S. 238-247; hier insbesondere S. 242f.; Kolbrún HARALDSDÓTTIR, *Fagrskinna*, in: *RGA (Bd. 8)*, Berlin/New York 1976, S. 142-151; hier insbesondere S. 148; Diana WHALEY, *Heimskringla. An Introduction (Text Series, Bd. 8)*, London 1991.

¹¹⁷ Außerhalb Islands werden die Begriffe ‚Familiensagas‘ oder ‚Geschlechtersagas‘ und ihre Entsprechungen in vielen anderen Sprachen häufig zur Beschreibung der *Íslendinga sögur* verwandt. Manche Texte dieser Sagagattung umspannen tatsächlich mehrere Generationen einer Familie, während andere die Erzählung auf das Leben eines einzelnen Hel-

und der Mitte des 11. Jahrhunderts verortet ist und somit vor der so genannten Friðaröld liegt, können alle diese Texte zur Gruppe der Vergangenheitssagas gerechnet werden. Die Gattungsbezeichnung Íslendinga sögur ist darauf zurückzuführen, dass alle diese Sagas von isländischen Protagonisten berichten, „die zu den ersten Generationen des isländischen Volkes gehörten, von der Landnahme bis etwa 1030“.¹¹⁸ Außerdem ist der Schauplatz der Erzählungen zumeist Island, wenngleich die Handlung gelegentlich an andere Orte – wie zum Beispiel Norwegen, England, Russland oder auch Byzanz – verlegt wird.

Im Gegensatz zu einigen Werken anderer Sagagattungen wurden alle Íslendinga sögur anonym tradiert.¹¹⁹ Darüber hinaus ist weitgehend unklar, ob neben schriftlichen Vorlagen – wie anderen Sagatexten – auch eine mündliche Tradition existierte, auf die sich die Verfasser bei der Niederschrift ihrer Werke bezogen. Auch wenn eine orale Überlieferung vorausgesetzt wird, lassen sich dennoch keinerlei Aussagen über deren eventuelle Beschaffenheit treffen. Waren sie „ausführlich oder knapp, veränderlich oder festgelegt in ihrem Inhalt, den Tatsachen ent-

den fokussieren und daher eher als ‚Biographie‘ zu verstehen sind. Wiederum andere berichten von einer Vielzahl verschiedener, individuell erscheinender Personen. Daher wirkt die Bezeichnung ‚Familien-‘ oder ‚Geschlechtersaga‘ für die Íslendinga sögur oftmals unzutreffend und sie ermöglicht es auch nicht, diese Sagatexte eindeutig von anderen Sagagattungen zu differenzieren. So können zum Beispiel auch die einzelnen Sagas der zeitgenössischen Sturlunga saga oder die Konunga sögur als Familiensagas begriffen werden. Vgl. Kristjánsson, Eddas (1994), S. 213.

¹¹⁸ Ebd., S. 209.

¹¹⁹ Auch wenn in der Forschung zuweilen versucht wurde, anhand von Stiluntersuchungen Aussagen über die Autorschaft einzelner Texte zu treffen, so kann dennoch kein einziger Verfasser der Íslendinga sögur mit Sicherheit identifiziert werden. Da alle Isländersagas nur in Abschriften und Bearbeitungen von Originalen erhalten sind, kann auch nicht mit Sicherheit gesagt werden, wann und wo einzelne Sagas verfasst wurden. Dennoch wurden Anstrengungen unternommen, auf der Basis philologischer, historischer und literarischer Kriterien Anhaltspunkte für eine relative und absolute Chronologie dieser Sagas zu erstellen. Ähnlich wie bei der Suche nach den Verfassern muss auch hier mit erheblichen Unsicherheiten gerechnet werden. Vgl. Schier, Sagaliteratur (1970), S. 34-59; hier: S. 34; 37.

sprechend oder fiktiv, in ihrer Form frei oder gebunden?“¹²⁰ Trotz aller Unklarheiten kann jedoch angenommen werden, dass möglicherweise mündlich tradierte Erzählungen im Zuge eines mehr oder weniger langen Überlieferungsprozesses immer wieder Veränderungen und Umgestaltungen ausgesetzt waren, die einzelne Erzähler oder Schreiber bewusst oder unbewusst an ihnen vornahmen. Daher sind die *Íslendinga sögur* ebenso wenig wie andere Sagas im Sinne der Freiprosa-Theorie Heuslers als formal und inhaltlich fixierte Erzählungen zu verstehen, die im Lauf des Hoch- und Spätmittelalters in ihrer vermeintlich ursprünglichen und über Generationen unverändert weitergegebenen Form niedergeschrieben wurden.¹²¹ Vielmehr können sie als kontemporäre Produkte ihrer Entstehungszeit begriffen werden, die Aufschluss über Vorstellungen und Lebenswelt des (unbekannten) Quellenautors und seiner Zeit geben.

Wie Jónas Kristjánsson betont, spricht vieles dafür, dass die ersten *Íslendinga sögur* zu Beginn des 13. und die letzten um die Mitte des 14. Jahrhunderts verfasst wurden. Der Höhepunkt dieser eineinhalb Jahrhunderte umfassenden Produktionsphase lag im 13. Jahrhundert.¹²² Die Helden der Isländersagas sind vorrangig Söhne isländischer *bændr* – also freier Bauern – oder *goðar*. Obwohl selten die Goden selbst zu Hauptfiguren der Handlung gemacht wurden, berichten die Texte dennoch über Personen und Begebenheiten der sozialen Elite des mittelalterlichen Island. Daher kann mit Simek und Pálsson vermutet werden, dass die *Íslendinga sögur* sich „nicht nur auf freie literarische Weise mit weit zurückliegenden Ereignissen [befassten], sondern vor allem mit den gesellschaftlichen und ethischen Problemen (...), die diese Geschehnisse

¹²⁰ Kristjánsson, *Eddas* (1994), S. 209f.

¹²¹ Zu Andreas Heuslers Freiprosa-Theorie vgl. o. Anm. 108.

¹²² Kristjánsson, *Eddas* (1994), S. 224-231.

für die Zeit der Abfassung der Sagas relevant und vielleicht exemplarisch erscheinen ließen“.¹²³

1.4 Die Saga als isländische Gründungserzählung

Die mittelalterliche literarische Gattung der Vergangenheitssaga und das moderne Filmgenre des Hollywood-Western weisen allein schon aufgrund ihrer viele Jahrhunderte auseinanderliegenden Produktionshöhepunkte erhebliche Unterschiede bezüglich ihrer politischen, sozialen und kulturellen Entstehungshintergründe auf. Diese zeitlich bedingten Differenzen machen eine Vergleichbarkeit von Saga und Western auf inhaltlicher Ebene nahezu unmöglich. Komparabilität und Kompatibilität beider Erzählformen werden zusätzlich dadurch erschwert, dass sie verschiedenen medialen Vermittlungsinstanzen beziehungsweise Gattungen angehören. Dennoch zeigen diese narrativen Genres trotz aller Unterschiede Parallelen auf formaler Ebene.¹²⁴ Sowohl (Vergangenheits-)Saga als auch Western fanden ihren stilistischen und produktiven Höhepunkt in einer Zeit, die von Kriegszuständen, sozialen Unruhen und politischen Umbrüchen geprägt war. Sie bezogen sich auf eine Vergangenheit, die zum Teil mehrere Jahrhunderte vor der Entstehungszeit der jeweiligen Erzählung liegt. Beide Erzähltypen versuchten eine Art ‚nationalen‘ Gründungsmythos zu etablieren, indem sie die

¹²³ Simek/Pálsson, *Lexikon* (2007), Art. *Íslendinga sögur*, S. 206f.

¹²⁴ William Ian Miller schreibt daher, dass einige Erzähl- und Handlungsmuster der altisländischen Sagaliteratur „are not quite strange to us and are perpetuated in some of our most popular narrative traditions: westerns, gangster movies (...)“. Außerdem erachtet er es als durchaus möglich, dass heutige Leser mittelalterlicher Literatur „will find the sagas very unmedieval, more like our westerns and Mafia movies than like Arthurian romance or pious devotional literature“. William Ian MILLER, *Humiliation and Other Essays on Honor, Social Discomfort, and Violence*, Ithaca 1993, S. 113; 92.

Gründungs- oder Besiedlungsphase ihres Heimatlandes – die Gattung der Sagas ist auf Island und das Genre des Western in den USA beheimatet – und die historische Epoche der Landnahme zum zentralen Gegenstand ihrer Darstellungen machten.¹²⁵ Hauptreferenzpunkt des Western ist die als *frontier*-Epoche bezeichnete Phase der Kolonisation und Eroberung des nordamerikanischen Kontinents, während der primäre Bezugspunkt der Vergangenheitssaga die Landnámsöld und die Gründungszeit des so genannten isländischen Freistaats ist. Beide Gattungen boten eine verkürzte und zugleich simplifizierende Perspektive auf die realhistorische Vergangenheit Islands respektive der USA. Dadurch konstruierten sie aus der Rückschau eine Erinnerungskultur, die das Ziel hatte, unter den Einwohnern des jeweiligen Landes eine Form der Gemeinsamkeiten erzeugenden und Gemeinschaft bildenden kollektiven Identität zu stiften. Diese gemeinsame Identität ermöglichte Isländern wie US-Amerikanern die Begründung einer Einzigartigkeit beziehungsweise Andersartigkeit, durch die sie sich untereinander identifizieren und von vermeintlich Fremden distanzieren konnten.¹²⁶

Der Western wurde – ebenso wie die übrigen in Hollywood entstandenen kinematographischen Werke – vorrangig als Unterhaltungsmedium für eine möglichst große Rezipientenzahl produziert. Dasselbe lässt sich auch für die altisländische Sagaliteratur vermuten. Der Umstand, dass die mittelalterlichen Isländer sich bei der Verschriftlichung ihrer Stoffe schon früh auf die Vernakularsprache konzentrierten und dem Latein – anders als in anderen Regionen des mittelalterlichen Europa – keine

¹²⁵ Während der Begriff ‚Nation‘ und das zugehörige Adjektiv ‚national‘ auf die USA der fünfziger und sechziger Jahre bezogen werden kann, ist seine Anwendung auf das mittelalterliche Island anachronistisch, da Island zu dieser Zeit nicht als eine Nation im modernen Sinn bezeichnet werden kann. Aus diesem Grund wurde das Wort ‚national‘ hier in einfache Anführungszeichen gesetzt.

¹²⁶ So heißt es bei Anderson, dass der Hauptgrund für die Entstehung und weite Verbreitung der altisländischen Sagaliteratur der war, „to write her [Iceland’s] own history, to define her own traditions, and to establish her own independent status.“ Vgl. o. Anm. 107.

dominante Stellung als Schriftsprache beimaßen, weist darauf hin, dass die Sagaautoren das vorrangige Ziel verfolgten, ihre Texte zum Zwecke allgemeiner Unterhaltung unkompliziert und weitreichend auf der Insel zu verbreiten.¹²⁷ So spricht Kurt Schier von einem maßgeblich „unterhaltenden Charakter“ der „das erzählende und unterhaltende Element betonenden Saga“.¹²⁸ Dieses Urteil wird durch zeitgenössische Kommentare in der tradierten norrönen Prosa gestützt. Die in der Sturlunga saga überlieferte Þorgils saga ok Hafliða („Geschichte Þorgils und Hafliðis“) enthält beispielsweise eine bekannte und in der Forschungsliteratur vielfach zitierte Schilderung über eine Hochzeit auf Reykjahólar im Jahr 1119. Anlässlich dieser Feier soll ein gewisser Hrólfur von Skálmarnes die anwesenden Gäste mit einem mündlichen Sagavortrag unterhalten haben. Dementsprechend zählt der Verfasser der Þorgils saga ok Hafliða neben „Tänzen“ (*dansleikar*) und „Ringkämpfen“ (*glímur*) auch „die Unterhaltung durch den Vortrag von Sagas“ (*sagnaskemmtan*) zum „großen Vergnügen“ (*gleði mikil*) und zur „guten Kurzweil“ (*skemmtan góð*), die auf der Hochzeit dargeboten wurden. Außerdem heißt es, dass (einige Jahre später) auch „König Sverrir mit dieser Saga unterhalten wurde“.¹²⁹ Der Prolog der wohl im frühen 14. Jahrhundert entstandenen

¹²⁷ So betont Schier: „In der gesamten altisländischen frühen Literatur überrascht die geringe Zahl von Schriften in lateinischer Sprache überhaupt (...)“ Kurt SCHIER, Anfänge und erste Entwicklung der Literatur in Island und Schweden: Wie beginnt Literatur in einer schriftlosen Gesellschaft?, in: Ulrike STREERATH-BOLZ/Stefanie WÜRTH/Sibylle GEBERL, Nordlichter. Ausgewählte Schriften 1960-1992, München 1994, S. 210-265; hier: S. 232.

¹²⁸ Schier, Sagaliteratur (1970), S. 3. Gottskálk Jensson betont, dass „*fornaldarsögur Norðurlanda* (...) evidently were, in the thirteenth century, considered entertainment for kings and royal courts“. Vgl. Gottskálk Jensson, Were the Earliest *fornaldarsögur* Written in Latin?, in: Agneta Ney/Ármann Jakobsson/Annette Lassen, Fornaldarsagaerne. Myter og virkelighed: Studier i de oldislandske fornaldarsögur Norðurlanda, Kopenhagen 2009, S. 79-92; hier: S. 86.

¹²⁹ (...) *Þessari sögu var skemmt Sverri konungi* (...). Þorgils saga ok Hafliða, in: Sturlunga saga (Bd. 1), ed. v. Jón Jóhannesson/Magnús Finnbogason/Kristján Eldjárn, Reykjavík 1946, S. 12-50; hier: K. 10, S. 27. Zu der zeitlichen Differenz zwischen den vermeintlichen Vorträgen der Saga während der Hochzeitsfeier auf Reykjahólar im Jahr 1119 und in An-

und der Gattung der Fornaldarsögur zugeordneten Göngu-Hrólfs saga bemerkt, dass die „Menschen zahlreiche Erzählungen [*frásagnir*] zum Zwecke der Unterhaltung [*til skemmtanar*] [anderer] Menschen verfasst haben“.¹³⁰ In ähnlicher Art und Weise betont der Prolog der Ólafs saga Tryggvasonar, dass die Geschichte des norwegischen Königs ebenso wie vergleichbare Sagas niedergeschrieben wurde, um „mit Freude“ (*með gamni*) gehört oder gelesen zu werden.¹³¹ Hringr, einem Helden der Hjálmpés saga ok Ölvis, wird nach dem Vortrag seiner „Lebensgeschichte“ (*ævisaga*) für die „gute Unterhaltung“ (*góða skemmtun*) gedankt.¹³² Und gemäß der Rémundar saga keisarasonar „ist es vergnüglich [*skemtiligt*], gute Erzählungen [*sögur*] zu hören“.¹³³ Auf der anderen Seite wird der Umstand, dass nahezu keine der überlieferten altisländischen Sagas sich mit der so genannten Friðaröld – der Zeit zwischen dem frühen 11. und dem beginnenden 12. Jahrhundert – befasst, in der Forschung häufig damit begründet, dass während dieser etwa einhundert Jahre nichts

wesenheit des norwegischen Königs Sverrir (1177-1202) sagt Gottskálk Jenson: „Since King Sverrir of Norway reigned in the period 1177-1202 he was, accordingly, not entertained during the wedding at Reykjahólar and did not hear the *fornaldarsaga* of Hrómundr Gripsson from the mouth of Hrólf of Skálmarnes, but from some other story teller – if he did not in fact simply read it or have it read to him from a codex.“ Vgl. Jenson, Fornaldarsögur (2009), S. 86.

¹³⁰ *Margar frásagnir hafa menn samat sett til skemmtanar mönnum (...)*. Göngu-Hrólfs saga, in: Fornaldar sögur Norðurlanda (Bd. 3), ed. v. Guðni Jónsson, Reykjavík 1954, S. 161-280; hier: S. 163.

¹³¹ *Saga Ólafs Tryggvasonar af Oddr Snorrason munk*, ed. v. Finnur Jónsson, Kopenhagen 1932, S. 2.

¹³² *Hjálmpés saga ok Ölvis*, in: *Fornaldar sögur Norðurlanda* (Bd. 4), ed. v. Guðni Jónsson, Reykjavík 1954, S. 177-243; hier: K. 22, S. 241. Die Hjálmpés saga ok Ölvis ist eine verhältnismäßig junge, in ihrer tradierten Form wahrscheinlich im 15. Jahrhundert entstandene Abenteuersaga, deren allgemeine Zuordnung zu den Fornaldarsögur in der Forschung nicht unumstritten ist. Vgl. Simek/Pálsson, *Lexikon* (2007), Art. Die Hjálmpés saga ok Ölvis, S. 182f.

¹³³ (...) *þat er skemtiligt (...) at heyrá góðar sögur (...)*. *Rémundar saga keisarasonar*, ed. v. Sven Grén Broberg (STUAGNL 38), Kopenhagen 1909-1912, S. 12; vgl. Ralph O'CONNOR, *History or Fiction? Truth-Claims and Defensive Narrators in Icelandic Romance-Saga*, in: *Medieval Scandinavia* 15 (2005), S. 101-69, hier: S. 159.

geschah, was von den Zeitgenossen als unterhaltsam genug erachtet worden wäre, um „erzählenswert“ (*sögulegt*) zu sein.¹³⁴

Für den Film betont Weidinger, dass dieses Medium trotz oder gerade wegen des implizierten Unterhaltungscharakters und des dadurch bedingten umfangreichen Rezipientenkreises nicht losgelöst von den sozialpolitischen Realitäten der jeweiligen Entstehungszeit betrachtet werden darf. Daher wird der große Popularitätsgewinn des Western in den fünfziger Jahren des 20. Jahrhunderts in der Forschung auch auf einen ‚Politisierungsschub‘ zurückgeführt, den das Genre zu dieser Zeit erfahren haben soll. Aufgrund der bereits erwähnten formalen Ähnlichkeiten, die die beiden narrativen Genres Saga und Western aufweisen, stellt die vorliegende Arbeit die Frage, ob der von Glasenapp erwähnte ‚Politisierungsschub‘ auch eine Parallele in der altisländischen Saga, im Speziellen in den Vergangenheitssagas findet. Es soll also danach gefragt werden, ob die mittelalterlichen Verfasser der letztgenannten Werke ebenso wie die neuzeitlichen Filmmacher in ihren Erzählungen Ereignisabläufe konstruierten und diese in die Vergangenheit einer mythischen isländischen Besiedlungs- und Landnahmezeit projizierten, um auf diese Weise zeitgenössische Vorstellungen, Zustände und Probleme zu thematisieren, diskutieren und kritisieren. Daher ist ein Ziel dieser Arbeit zu untersuchen, inwiefern die Vergangenheitssagas Bezüge zu den politischen und gesellschaftlichen Entwicklungen ihrer Entstehungszeit erkennen lassen. Die scheinbar historischen Berichte über vermeintlich reale Begebenheiten der isländischen Frühzeit könnten die Funktion gehabt haben, die mythisierte Vergangenheit als eine positive oder negative Kontrastfolie zu bemühen, um je nach Verfasserintention das Ungenügen gegenwärtiger oder vergangener Zeiten zu verdeutlichen.

¹³⁴ Zu dieser These, die überwiegend auf einem Kommentar der *Kristni saga* beruht und in der jüngeren Forschung durchaus umstritten ist, vgl. o. Anm. 106.

Die intensivste Phase der Sagaproduktion fällt in das 13. Jahrhundert, einen Zeitraum der isländischen Geschichte, der maßgeblich von den Godenstreitigkeiten und den daraus resultierenden bürgerkriegsähnlichen Zuständen der Sturlungenzeit geprägt ist. In der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts fanden diese internen Auseinandersetzungen ebenso wie der so genannte isländische Freistaat mit der Integration in das Königreich Norwegen ihr Ende. Es ist zu vermuten, dass es in dieser bewegten Phase auf Island sowohl Befürworter als auch Gegner der königlichen Interventionspolitik gab. Erstere dürften im norwegischen König einen Garanten für Sicherheit, Recht und Frieden gesehen haben, während Letztere die Stärkung der königlichen Position auf Island als einen Verlust von Unabhängigkeit und Freiheit begriffen haben könnten. Die Theorie von der Existenz zweier konträrer politischer Strömungen und antagonistischer Wahrnehmungskonzepte, die die isländische Gesellschaft des 13. Jahrhunderts maßgeblich beeinflussten, bildet den theoretisch-methodischen Ansatzpunkt für die weiteren Untersuchungen dieser Arbeit. Ausgehend von der Annahme, dass die isländische Vergangenheit den hoch- und spätmittelalterlichen Sagaautoren als Kontrastfolie für gegenwärtige Ereignisse und Entwicklungen diente, soll danach gefragt werden, ob und auf welche Weise der Mythos von der isländischen Frühzeit von den Anhängern oppositioneller ‚Lager‘ für eigene Zwecke instrumentalisiert wurde.¹³⁵ In diesem Zusammenhang

¹³⁵ Wenn hier von zwei oppositionellen Lagern die Rede ist, so sind damit keine starren und klar voneinander abgegrenzten Gruppierungen im Sinne moderner politischer Parteien gemeint. Es soll vielmehr zum Ausdruck gebracht werden, dass es zwei Grundhaltungen zur norwegischen Intervention auf Island gab, eine ablehnende und eine befürwortende. Allerdings konnten die Motive für eine Ablehnung oder Befürwortung individuell verschieden und situativ bedingt sein. Außerdem konnte auch durchaus Uneinigkeit über das Maß königlicher Einflussnahme auf Island bestehen. Nicht jeder Isländer, der eine stärkere Intervention des Königs begrüßte, dürfte zugleich auch für die vollständige Integration der Insel in das Königreich plädiert haben. Umgekehrt konnten solche Isländer, die eine Unterwerfung Islands unter die Krone konsequent ablehnten, ein Eingreifen Norwegens in isländische Angelegenheiten in solchen Fällen gutheißen, wenn es für sie persönlich von Vorteil war.

ist zu untersuchen, ob es Vergangenheitssagas gibt, die dazu neigen, die isländische Gründungsphase des ausgehenden 9. bis beginnenden 11. Jahrhunderts als ein heroisches Zeitalter zu konstruieren und dadurch das Bewusstsein von einem Bruch zwischen einem vermeintlich positiv besetzten ‚erst‘ und einem negativ wahrgenommenen ‚jetzt‘ zu erzeugen. Oder lassen sich andererseits auch Indizien für eine bewusste Dekonstruktion eines idealisierten Vergangenheitsbildes feststellen? Inwiefern entwarfen die tradierten Texte die politische und soziale Ordnung Islands vor der Integration in das norwegische Reich als eine vorbildliche und zu bewahrende oder als eine überholte und grundsätzlich zu reformierende Gesellschaftsform? Gibt es Hinweise darauf, dass die Verfasser einzelner Sagas Bilder und Vorstellungen von einer idealisierten Gesellschaft und Organisationsstruktur schufen, die sie negativ konnotierten und abschreckenden Gegenbildern gegenüberstellten? Wie weit dienten diese Bilder dem Versuch, gesellschaftspolitische Realitäten der Gegenwart einzufangen und wiederzugeben, und wann handelte es sich um narrative Konstruktionen, die zur Konstituierung sozialer Wirklichkeiten in der Abfassungszeit der überlieferten Quellen beitragen sollten?

Wie bereits erwähnt, stand im Zentrum des Westernfilms nicht die historisch korrekte Beschreibung der nordamerikanischen *frontier*-Epoche und ihrer tatsächlichen Lebensumstände, sondern die Präsentation einer Idee des ‚Wilden Westens‘. Diese wurde versinnbildlicht durch die Figur des Waffen tragenden ‚cowboy‘. Er verkörperte die Ideale des *frontier*-Mythos, Freiheit und Unabhängigkeit, und galt als der Inbegriff all dessen, was die Vorstellung vom Wilden Westen ausmachte. Diesem stereotypen Bild des zwischen Zivilisation und Wildnis angesiedelten Helden wurde im Western oft ein alternatives Männerbild gegenübergestellt: das des im nordamerikanischen Osten sozialisierten Städters, der das auf weitgehenden Freiheiten basierende vorstaatliche Ordnungssystem des Westens durch die staatlich kontrollierte und auch exekutierte Gesetzgebung des Ostens ersetzen wollte. Je nach Perspektive und poli-

tischer Verortung des Filmemachers wurde entweder der Typ des Westerners oder der des ‚Easterners‘ positiv oder negativ attribuiert.

Im Zentrum dieser Arbeit soll die Frage stehen, ob sich eine ähnlich ambivalente Perspektive auf das Männlichkeitsbild auch in den altisländischen Sagas, insbesondere den Vergangenheitsagas, findet. Mit der Integration Islands in das norwegische Königreich wurde von königlicher Seite aus versucht, die isländische Ordnung auf die in Norwegen herrschenden Verhältnisse hin auszurichten. Die Insel erhielt neue, im Auftrag des Königs verfasste Gesetzbücher, deren vorrangiges Ziel es war, den norwegischen Herrscher und die in seinem Namen auf Island tätigen Beamten als oberste Instanzen in legislativen, judiziellen und exekutiven Angelegenheiten zu installieren. Ein solch paradigmatischer Wechsel, der für die Isländer des 13. Jahrhunderts auf politischer wie sozialer Ebene zu grundlegenden Veränderungen führte, könnte auch einen erheblichen Einfluss auf die Konzeption von ‚Staatlichkeit‘ und Männlichkeit in der Sagaliteratur gehabt haben. Ein Verfasser, der der Orientierung isländischer Verhältnisse an norwegischen Vorbildern und einer umfangreichen Einflussnahme des Königtums ablehnend gegenüberstand, hätte in seinen Texten ein Männlichkeitsbild propagieren können, das den Typ des frühen isländischen Siedlers und Landnehmers zu einem heroischen Vorkämpfer für Freiheit, Selbständigkeit und Unabhängigkeit von der norwegischen Krone stilisierte. Ein Autor, der eine grundlegende Reform der isländischen Verhältnisse und die Intervention des norwegischen Königs auf der Insel befürwortete, könnte hingegen eine grundsätzlich andere Vorstellung von Männlichkeit entwickelt haben. Der Typ des vermeintlich heldenhaften isländischen Landnehmers könnte in seinen Erzählungen zum Teil einer ‚verrohten‘ und reformunfähigen Gesellschaft geworden sein, in der Gewalt und das Recht des Stärkeren als legitime Mittel zur Durchsetzung eigennütziger Interessen galten. Die angebliche Freiheit der isländischen Ordnung könnte als Ausdruck einer Gesetzlosigkeit begriffen worden sein, der nach Ansicht des Quellenverfassers durch die Etablierung einer

Rechtsordnung nach norwegischem Vorbild entgegengewirkt werden sollte.

Der Hauptteil dieser Arbeit befasst sich also maßgeblich mit der Untersuchung von Männlichkeitskonzepten und -bildern, die in den Sagas – insbesondere den Vergangenheitssagas – transportiert werden. Dabei soll nicht nur der Frage nachgegangen werden, welche verschiedenen Vorstellungen von Männlichkeit sich anhand des tradierten Quellenmaterials erschließen lassen, sondern es soll auch erforscht werden, inwiefern diese Maskulinitätskonzepte mit der mythischen Vergangenheit einer narrativ konstruierten isländischen Gründungsphase in Verbindung gebracht wurden, und welche Motive hinter einer solchen Vorgehensweise gesteckt haben könnten. Dabei ist vor allem zu prüfen, ob die literarischen Werke, die sich mit weit zurückliegenden Ereignissen befassten, auch politische, gesellschaftliche oder moralische Probleme und Diskurse thematisierten, die für die Zeit ihrer Entstehung von Relevanz oder gar exemplarischem Charakter sein konnten. Darüber hinaus ist zu untersuchen, inwiefern die unterschiedlichen Entwürfe von Männlichkeit mit differenten Konzeptionen von politischer und sozialer Ordnung assoziiert wurden, und welche Bedeutung derartige Konzeptionen für eventuelle zeitgenössische Diskurse des 13. und auch 14. Jahrhunderts gehabt haben könnten.

Die Vergangenheitssagas berichten über einen Zeitraum, für den angenommen werden kann, dass der Großteil der isländischen Bevölkerung noch heidnisch war. Den Quellen zufolge wurde das Christentum um das Jahr 1000 durch einen Beschluss des Allthings als öffentlicher Kultus auf Island angenommen.¹³⁶ Da die Söguöld vom späten 9. bis zum frühen 11. Jahrhundert reicht, liegt der überwiegende Teil der Handlungszeit solcher Texte, die sich mit den Geschehnissen dieser Epoche

¹³⁶ Zu näheren Informationen vgl. Karlsson, *History* (2003), S. 33-37; Orri VÉSTEINSSON, *The Christianization of Iceland. Priests, Power, and Social Change 1000-1300*, Oxford 2003; Hastrup, *Culture* (1985), S. 179-189.

befassen, in vorchristlicher Zeit. In den nachfolgenden Untersuchungen ist daher in besonderem Maß auch darauf zu achten, auf welche Art und Weise die in den Texten konstruierten Dichotomien von Positiv- und Negativdarstellungen mit einem Gegensatz zwischen vermeintlich heidnischen und christlichen Inhalten, Vorstellungen oder Idealen in Verbindung gebracht werden. Da sämtliche der hier zu untersuchenden Quellen etwa zwei bis drei Jahrhunderte nach der öffentlichen Annahme des Christentums durch die Isländer verfasst wurden, ist zu vermuten, dass es sich bei den darin enthaltenen Darstellungen des Heidentums nicht um historisch korrekte Rekonstruktionen paganer Gebräuche handelt. Vielmehr vermitteln die Vergangenheitssagas eine Idee der heidnischen Vergangenheit, die maßgeblich von der Perspektive christlicher Verfasser des Hoch- und Spätmittelalters geprägt ist. Es soll daher analysiert werden, welche Elemente der konstruierten heidnischen Vergangenheit in den zu untersuchenden Texten positiv beziehungsweise negativ bewertet werden und welche Gründe es für einen derartigen idealisierenden respektive pejorativen Umgang gegeben haben könnte. Außerdem ist zu klären, inwiefern die unterschiedlichen Bilder von der paganen Frühzeit Islands mit positiv oder negativ konnotierten christlichen Gegenbildern kontrastiert wurden. Entlang eines solchen ‚Basisantagonismus‘ könnten sich weitere Dichotomien und Konfliktsituationen entwickelt haben, die für den Verlauf der Erzählungen von grundlegender Bedeutung waren. Aus diesem Grund umfasst die Quellenanalyse nicht nur die positive oder negative Konnotation der Schilderungen über die pagane Vergangenheit und die daraus abgeleitete Kontrastierung vermeintlich heidnischer und christlicher Attribute. Sie berücksichtigt darüber hinaus auch die Entwicklung ambivalenter Motive: Heidentum *versus* Christentum, Männlichkeit *versus* Unmännlichkeit, Gewaltbereitschaft *versus* Selbstbeherrschung, Freiheit und Gleichheit *versus* herrschaftliche Ordnung, Legitimität *versus* Illegitimität. In einem letzten Arbeitsschritt sollen die entwickelten Gegensätze innerhalb der sozialen und politischen Kontexte des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts untersucht werden.

Neben den Vergangenheitssagas, namentlich den *Íslendinga* und *Ko-nunga sögur*, die sich in ihren Schilderungen auf die *Söguöld* beziehen, sollen in den nachfolgenden Untersuchungen auch ausgewählte Sagatexte Berücksichtigung finden, die von der *Fornöld* – der „Vorzeit“ – erzählen.¹³⁷ Diese Vorzeitsagas berichten zwar von einem Zeitraum vor der Besiedlung Islands durch Siedler skandinavischer Provenienz, könnten aber dennoch – ebenso wie die Vergangenheitssagas – von ihren Verfassern als geeignetes narratives Instrument zur Konstruktion einer mythischen skandinavischen und damit letztlich auch isländischen Vergangenheit verstanden worden sein. Durch eine idealisierende oder pejorative Darstellungsweise hätten sie dann im Rahmen gesellschaftlicher und politischer Diskurse ihrer Entstehungszeit ebenfalls von exemplarischem Charakter sein können.

Im 19. Jahrhundert, als es üblich war, das ebenso umfangreiche wie inhomogene norröne Sagakorpus hinsichtlich seines vermeintlich historischen Gehalts zu bewerten, galten gerade die *Fornaldarsögur* als eine explizit unhistorische, rein fiktive narrative Gattung. Dagegen standen Vergangenheitssagas und von diesen insbesondere die *Íslendinga sögur* bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts allgemein in dem Ruf, dem Leser einen unverfälschten Blick auf die historischen Realitäten der Gründungsphase des isländischen ‚Freistaats‘ zu gewähren. Gemäß der so genannten Freiprosalehre oder Theorie der fixierten Tradition wurde davon ausgegangen, dass zeitnah zu Ereignissen des 9., 10. und 11. Jahrhunderts mündliche Erzählungen entstanden waren, die nahezu unverändert über Generationen hinweg auf oralem Wege tradiert wurden, bis sie zwei oder drei Jahrhunderte später in ihrer ursprünglichen Form schriftlich fixiert wurden.¹³⁸ Als Gegenmodell entwickelte sich schon bald die Buchprosatheorie. Vertreter dieser Forschungsrichtung

¹³⁷ Zum Begriff *Fornöld* vgl. Kristjánsson, *Eddas* (1994), S. 353. Zur Subgattung der Vorzeitsaga vgl. o. S. 64.

¹³⁸ Vgl. o. Anm. 108.

bestreiten zwar nicht grundsätzlich die Möglichkeit mündlicher Ursprünge der hoch- und spätmittelalterlichen Sagaliteratur; sie gehen jedoch davon aus, dass die Sagas im Laufe ihrer potenziellen oralen Überlieferung grundlegenden inhaltlichen wie formalen Veränderungen unterworfen waren. Da sie – so die Buchprosathorie – ihre endgültige, bis heute überlieferte Form erst durch die Niederschrift fanden, ist jede einzelne Saga vornehmlich als Produkt ihrer Abfassungszeit zu verstehen.¹³⁹ Obwohl die Freiprosalehre in der modernen Sagaforschung weitgehend auf Ablehnung stößt, findet sich auch in aktuellen Arbeiten nach wie vor die Vorstellung, dass sich anhand der Vergangenheitssagas Ereignisse ihrer Handlungszeit rekonstruieren ließen.

Mehr noch als der Subgattung der Vergangenheitssagas wird jedoch den *Samtíðarsögur* aufgrund ihrer zeitlichen Nähe zu den geschilderten Ereignissen ein hoher historischer Wahrheitsgehalt zugesprochen. Dementsprechend unterteilt die ältere und nicht selten auch die jüngere Forschung die altnordische Sagaliteratur gemäß der den jeweiligen Texten zugrunde liegenden Differenz zwischen Abfassungs- und Handlungszeit in historisch verwertbare und nicht verwertbare Überlieferung. Dabei wird angenommen, dass der Fiktionalitätsgehalt der Sagas mit zunehmendem Abstand des Verschriftlichungszeitpunktes zu den geschilderten Ereignissen proportional zunimmt. Die Gegenwartssagas galten daher oftmals als faktuale Texte, deren Verfasser unter starker Bezugnahme auf Genealogien und chronologische Details weitgehend sachlich und objektiv über reale Ereignisse ihrer Gegenwart oder der jüngeren Vergangenheit berichteten. Vergangenheitssagas gelten dagegen als realistisch-fiktive Schriftzeugnisse, die von vielfach erfundenen, aber dennoch wahrscheinlichen und glaubwürdigen Geschehnissen und Personen der isländischen Frühgeschichte erzählen. Die Subgattung der Vorzeitsagas umfasst schließlich Erzählungen über die Vorgeschichte

¹³⁹ Vgl. Simek/Pálsson, *Lexikon* (2007), Art. Buchprosathorie, S. 53.

Islands, die als fantastisch-fiktiv wahrgenommen werden, da sie aus heutiger Perspektive die Grenzen des faktual Möglichen überschreiten. Sie gelten zumeist als unhistorische und rein fantastische literarische Produkte, die „die realistische Ebene überschreite[n] zugunsten des Irrealen, Surrealen, Wunderbaren, Übernatürlichen, Zauberhaften, Unheimlichen, Bizarren, Grotesken, Okkulten, Traumhaften, Unbewussten, Halluzinatorischen, Visionären, Gespenstisch-Geisterhaften oder deren verschiedener Kombinationen“.¹⁴⁰

Eine derartig scharfe und eindeutige Unterscheidung zwischen vermeintlich historischen Gegenwarts- und fiktionalen Vergangenheits- und Vorzeitsagas wird jedoch von der jüngsten Sagaforschung zunehmend kritisiert. So stellt Ármann Jakobsson zum Beispiel die berechnete Frage, ob die modernen Kategorien zur Differenzierung faktualer Darstellungen von fiktionalen Geschichten auf die vormodernen Verhältnisse übertragbar sind. Er ist vielmehr der Ansicht, dass heutige Kriterien zur Beurteilung des Wahrheitsgehalts von Erzählungen nicht zwangsläufig mit denen mittelalterlicher Isländer identisch sind. Bei der Klassifizierung der norrönen Sagas in historische und nicht historische Quellen sei daher nicht von Bedeutung, ob die tradierten Texte aus der modernen Rückschau als unglaubwürdig erachtet werden. Viel wichtiger sei die Frage, ob die Sagas von ihren Verfassern und zeitgenössischen Rezipienten als wahre Überlieferung empfunden wurden oder nicht.¹⁴¹ Diesem Ansatz folgend fällt auf, dass sämtliche Werke des isländischen Sagakorpus – unabhängig von ihrer Zuordnung zu einer der aus der Rückschau definierten Subgattungen – sich selbst als historische Berichte präsentieren. Nach allem was wir heutzutage wissen, verstanden die mittelalterlichen Schreiber ihre Texte nicht als individuelle Pro-

¹⁴⁰ Zu der angeführten Definition der ‚Fantastischen Literatur‘ vgl. Gero von Wilpert, Sachwörterbuch der Literatur, 8., verb. und erw. Aufl., Stuttgart 2001, S. 607.

¹⁴¹ Ármann JAKOBSSON, *History of the Trolls? Bárðar Saga as an Historical Narrative*, in: *Saga-Book 25* (1998), S. 53-71; hier: S. 54-56.

dukte der eigenen literarischen Kreativität. Sie sahen ihre Aufgabe vielmehr darin, überlieferte Erzählungen aus vergangenen Zeiten zu sammeln, zusammenzustellen und weiterzutradieren. Für diesen Prozess des Sammelns und Zusammenstellens kennt das Altnordische den Terminus *samsetja* oder *setja saman*. Er umschreibt vor allem einen Vorgang des Zusammentragens und Abfassens historisch geglaubter Texte, „where the writer would not be credited with invention; at least, it would be accepted that he wrote what he believed to be true.“¹⁴²

Da die Verfasser mittelalterlicher Sagas ihre Werke – anders als moderne Autoren – nicht als geistiges Eigentum betrachteten, ist der Großteil der norrönen Sagaliteratur anonym überliefert. Ähnlich einem Redaktor sammelte, ordnete und überarbeitete der Sagaschreiber einen über Generationen hinweg tradierten Stoff und fügte ihn in schriftlich fixierter Form zu einem neuen Ganzen zusammen. Die so entstandenen Schriftzeugnisse erhoben Anspruch auf Historizität. Dabei sah sich der Schreiber lediglich in der Rolle eines Vermittlers, der einen „erzählenswerten“ (*söguligr*) „Stoff“ (*efni*), für den Historizität beansprucht wurde, in „erzählerischer Form“ (*saga*) aufbereitete und wiedergab.¹⁴³ Um die Authentizität des Berichteten zu unterstreichen, wurde auf den Einsatz offener Werturteile und direkter Kommentare in den Texten weitgehend verzichtet. Stattdessen beriefen sich die Verfasser auf die Autorität von Quellen, die für die hoch- und spätmittelalterlichen Isländer einen ho-

¹⁴² Eine ähnliche Funktion kann das lateinische Verb *componere* erfüllen. Peter FOOTE, Sagnaskemtan: Reykjahólar 1119, in: Saga-Book 14 (1955), S. 226-239; hier: S. 233, Anm. 16. Ähnliche, oftmals synonym verwandte Begriffe sind *vefa* („weben“ im Sinne von „verbinden“), *yrkja* („bearbeiten“) und *smíða* („schmieden“ im Sinne von „bearbeiten“). Gerd Wolfgang Weber äußert sich dazu wie folgt: „Man tut in jedem Falle gut daran, vom Dichtungsbegriff des alten Nordens mit seiner konkreten Bildlichkeit des kunstvollen Bearbeitens und Zusammenfügens (*smíða*, *yrkja*, *vefa*, *setja saman*) unseren heutigen Begriff des „Dichtens“ und „Erfindens“, dessen wesentliche Komponente die Fiktionalität des Stoffs ist, konsequent fernzuhalten.“ Gerd Wolfgang WEBER, "Fact" und "Fiction" als Maßstäbe literarischer Wertung in der Saga, in: Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur 101 (1972), S. 188-200; hier: S. 193f.

¹⁴³ Weber, Fact (1972), S. 196-198.

hen historischen Wahrheitsgehalt besaßen. Hierzu zählte beispielsweise die Landnámabók. Entlehnungen aus diesem Text erhöhten aus zeitgenössischer Perspektive die Glaubwürdigkeit der Sagas, da sie eine Vergangenheit rekonstruierten, die mit der wahr geglaubten Vergangenheit der Landnámabók übereinstimmte. Ebenso sollten die Einbeziehung genealogischer Informationen sowie die Bezugnahme auf Toponyme real existenter Orte das Vertrauen der Leser in den Wirklichkeitsbezug der Erzählungen bestärken. Daher wurden narrative Figuren und Ereignisse häufig mit bekannten Persönlichkeiten und Orten der vermeintlichen isländischen Geschichte in Zusammenhang gebracht. Zudem garantierten in den Prosatext eingebundene Skaldenstrophen, die über Jahrhunderte hinweg in fester Form tradiert worden sein sollen, dem Leser die Authentizität des Berichteten. Die namentlich erwähnten Skalden, denen die Urheberschaft der zitierten Strophen zugeschrieben wurde, fungierten also nicht nur als Dichter, sondern auch als gelehrte Gewährsmänner. Viele Verfasser – vor allem die so genannter Gegenwartssagas – beriefen sich zur Verifikation des Berichteten auch auf angebliche Zeitzeugen.

Neben den Gegenwarts- und Vergangenheitsagas erhoben aber gerade auch die Vorzeitsagas, die von der modernen Forschung zumeist als unhistorische, fantastische und rein fiktive Texte behandelt werden, einen Anspruch auf Historizität. Obwohl die Fornaldarsögur den mittelalterlichen Isländern aufgrund ihrer vielfach exotischen Motive, Namen und Schauplätze, die nicht selten der außerskandinavischen kontinentalen Literatur entlehnt waren, fremd und unglaubwürdig erscheinen mussten, galten sie aus zeitgenössischer Perspektive dennoch nicht als Fiktion im modernen Sinne. Ebenso wie die Vergangenheits- und Gegenwartssagas wurden auch die Helden-, Wikinger-, Abenteuer-, Märchen- und Rittersagas als integrativer Bestandteil der norrönen Sagatradition begriffen und nach ihrem vermeintlichen historischen Wahrheitsgehalt bewertet. Um dem Vorwurf zu entgehen, es handle sich bei den fremdartigen und häufig fantastisch anmutenden Vorzeiterzählun-

gen um *lygisögur* („Lügensagas“)¹⁴⁴, bedurfte es daher – mehr noch als bei den Sagas zur älteren und jüngeren isländisch-skandinavischen Vergangenheit – expliziter Verweise auf die Historizität des Erzählten. Aus diesem Grund enthalten die Fornaldarsögur zumeist umfangreiche Wahrheitsbekundungen, die wegen ihres defensiven Charakters in der Forschung auch als *apologiae* bezeichnet werden.¹⁴⁵ Um die Authentizität ihrer Texte zu unterstreichen, verweisen die Sagaschreiber in diesen *apologiae* explizit auf die sowohl mündlich als auch schriftlich überlieferten Informationen vermeintlich gelehrter Autoritäten und historisch geglaubter Quellen.

Die moderne Klassifizierung der altnordischen Sagaliteratur in fiktive Vorzeitsagas einerseits und zumindest teilweise faktuale Vergangenheits- beziehungsweise Gegenwartssagas andererseits wird der mittelalterlichen Wahrnehmung demnach nicht gerecht. Unabhängig davon, ob ein Sagaerzähler über die nahe Vergangenheit Islands beziehungsweise Skandinaviens oder die weit entfernte Vorzeit fremder und andersartiger Länder und Kulturen berichtete, bestand seine vornehmliche Aufgabe aus zeitgenössischer Perspektive nicht darin, „spannende und unterhaltsame Geschichten zu erfinden und [die Kunst des Sagaerzählens] bewies sich nicht im freien Gebrauch der Phantasie, sondern lag darin, einen – oft ohnehin bekannten – Stoff, der als geschichtlich wahr galt, angemessen und unterhaltsam wiederzugeben“.¹⁴⁶ Die mittelalterlichen Maßstäbe zur Beurteilung historischer Zuverlässigkeit unterschieden

¹⁴⁴ Zur Bedeutung des mittelalterlichen Terminus *lygisaga*, zu dessen Adaption in der modernen Forschung und zu dessen Verwendung in der wahrscheinlich im frühen 13. Jahrhundert entstandenen, ursprünglich eigenständigen, aber nur in der Sturlunga saga tradierten Þorgils saga ok Hafliða vgl. exemplarisch O'Connor, *History* (2005).

¹⁴⁵ Marianne E. KALINKE, *Norse Romance (Riddarasögur)*, in: Carol J. Clover/John Lindow, *Old Norse-Icelandic Literature. A Critical Guide (Medieval Academy Reprints for Teaching, Bd. 42)*, Neudr., Toronto 2005, S. 316-363; vgl. O'Connor, *History* (2005); Peter HALLBERG, *Some Aspects of the Fornaldarsögur as a Corpus*, in: ANF 97 (1982), S. 1-35; hier: S. 6-11; Foote, *Sagnaskemtan* (1955).

¹⁴⁶ Weber, *Fact* (1972), S. 193f.

sich dabei grundlegend von den Grundsätzen heutiger Geschichtsschreibung.¹⁴⁷ So galten märchenhafte regionale Erzählungen den Sagaautoren oftmals als ebenso glaubwürdig wie die Landnámabók.¹⁴⁸ Darüber hinaus lässt sich die neuzeitliche Unterscheidung zwischen natürlichen und übernatürlichen Phänomenen nicht auf vormoderne isländische Verhältnisse übertragen. Die norröne Überlieferung zeugt von einem durchaus starken Glauben an Geister, ‚fantastische‘ Wesen und ‚übernatürliche‘ beziehungsweise ‚übermenschliche‘ Fähigkeiten. Wenn also gerade Vergangenheits- und Vorzeitsagas von Riesen, Trollen und ähnlichen Kreaturen berichten oder wenn Protagonisten, wie beispielsweise Egill Skalla-Grímsson, tiergleiche Fertigkeiten und ein animalisches Erscheinungsbild zugeschrieben werden, bedeutet dies nicht, dass die entsprechenden Sagas von mittelalterlichen Zeitgenossen nicht als historische Werke wahrgenommen wurden. Hinzu kommt, dass die im 13. und 14. Jahrhundert schreibenden Sagaautoren solchen Phänomenen, die für die Abfassungszeit der Texte als unglaubwürdig erachtet wurden, für die Realität lang vergangener Zeiten und weit entfernter Länder durchaus Glaubwürdigkeit beimessen konnten.¹⁴⁹

Außerdem erschien der mittelalterlichen Historiographie die Verwendung rhetorischer, dramaturgischer oder szenisch-deskriptiver Mittel durchaus zulässig, ohne dass dabei aus zeitgenössischer Sicht der Wahrheitsgehalt der Erzählungen zwangsläufig in Frage gestellt wurde. Trotz des Einsatzes diverser narrativer Techniken und gestalterischer Freiheiten, die aus moderner Sicht ausschließlich als Elemente fiktionaler Texte bewertet werden, waren mittelalterlich-isländische Sagaautoren maßgeblich an einen vorgegebenen Erzählstoff gebunden, der auf realen Geschehnissen oder solchen, die für real gehalten wurden, beruhte.

¹⁴⁷ „In fact, very little of what was regarded as history in the Middle Ages would pass muster in our age (...).“ Jakobsson, *History* (1998), S. 54.

¹⁴⁸ Jakobsson, *History* (1998), S. 59.

¹⁴⁹ O’Connor, *History* (2005), S. 107f.; Jakobsson, *History* (1998), S. 54-56.

Dieser aus chronologischen, genealogischen und ereignisgeschichtlichen Informationen sowie historischen Orts- und Personennamen bestehende Stoff gab den eigentlichen Handlungsrahmen vor, in den unterhaltsame und handlungsfördernde Elemente integriert werden konnten. Derartige frei gestaltete Inhalte sind allerdings nicht im Sinne eines modernen Konzeptes von literarischer Fiktion als irrealer und fantastischer Erfindungen zu verstehen. Die Sagaschreiber hatten die Intention, anhand exemplarischer Erzählungen historische Wahrscheinlichkeiten zu konstruieren. Dabei ging es weniger um die faktische (Re-)konstruktion historischer oder historisch geglaubter Realität, als vielmehr um die direkte oder indirekte Vermittlung vermeintlicher moralischer und religiöser Wahrheiten. Ähnlich wie die spätmittelalterlichen Predigtexempla hatten also auch diese norrönen *dæmisögur* („Beispiel Erzählungen“) eine belehrende Funktion und entwickelten somit eine konkrete Relevanz für ihre Abfassungszeit.¹⁵⁰ Ihre Autoren stützten sich zwar einerseits auf traditionelle Überlieferung; auf der anderen Seite verliehen sie ihren Werken durch die konkrete Auswahl, Anordnung, Bearbeitung und Erweiterung der ‚alten‘ Stoffe eine individuelle Form und Aussage, die ihre politischen, sozialen und kulturellen Vorstellungen oder die ihrer Auftraggeber widerspiegelte.

Preben Meulengracht Sørensen konstatiert daher, dass die altisländischen Sagas von ihren Verfassern „gemäß dem [zu ihrer Zeit und in ihrer Region] verfügbaren Wissen über die [nahe oder ferne] Vergangenheit“ niedergeschrieben und „zu einem großen Gesamtbild“ zusammengefügt wurden. Sie können sowohl als „historische Wirklichkeitsdarstellung“ („historisk virkelighedsskildring“) als auch als „literarische Wirklichkeitsauslegung“ („litterær virkelighedsfortolkning“) aufge-

¹⁵⁰ Zu dem in der *Rémundar saga keisarasonar* („Geschichte von Rémundur Kaisersohn“) verwandten und von mir verallgemeinerten Begriff *dæmisögur* vgl. *Rémundar saga keisarasonar*, S. 12; O'Connor, *History* (2005), S. 159.

fasst werden.¹⁵¹ Die Konjunktur der altisländischen Sagaproduktion während des 13. und 14. Jahrhunderts deutet also darauf hin, dass die Isländer zu dieser Zeit einen grundlegenden Einstellungswandel gegenüber ihrer eigenen Früh- und Vorgeschichte vollzogen. Die Vergangenheit und die mit ihr verbundenen Ereignisse und Personen gewannen nun zunehmend an Bedeutung und entwickelten sich zu einem Referenzpunkt zur Ausbildung einer eigenen, unabhängigen und selbstbewussten isländischen Identität. Die Gattung der altisländischen Saga kann demnach – unabhängig davon, ob Vorzeit-, Vergangenheits- oder Gegenwartssaga – als literarische Antwort auf soziale und politische Realitäten und Entwicklungen ihrer Abfassungszeit gesehen werden. Dabei erhoben die Schreiber jedoch stets Anspruch auf Historizität des Erzählten und entsprachen damit der Erwartungshaltung ihres zeitgenössischen Rezipientenkreises.¹⁵²

¹⁵¹ „[I] overensstemmelse med den viden om fortiden, der var til rådighed, og deres forfattere harmoniserede denne viden til et stort helhedsbillede“. Meulengracht Sørensen, *Fortælling* (1993), S. 18; 23f.

¹⁵² Vgl. Meulengracht Sørensen, *Fortælling* (1993), S. 33-51; Stefanie WÜRTH, Parodistische Transgression in der Hoensa-Þóris saga, in: Stig Toftgaard Andersen, *Die Aktualität der Saga*. Festschrift für Hans Schottmann (Ergänzungsbände zum Reallexikon der germanischen Altertumskunde, Bd. 21), Berlin/New York 1999, S. 235-262. Zu der auf den Seiten 84-92 der vorliegenden Arbeit behandelten und in der Forschung kontrovers diskutierten Frage nach dem Verhältnis von Historizität/Faktualität und Fiktionalität in der norrönen Sagaliteratur vgl. allgemein Agneta NEY/Ármann JAKOBSSON/Annette LASSEN (Hg.), *Fornaldarsagaerne. Myter og virkelighed: Studier i de oldislandske fornaldarsögur Norðurlanda*, Kopenhagen 2009; Paul BIBIRE, *On Reading the Icelandic Sagas. Approaches to Old Icelandic Texts*, in: Beverly Ballin Smith/Simon Taylor/Gareth Williams, *West Over Sea. Studies in Scandinavian Sea-Borne Expansion and Settlement Before 1300: A Festschrift in Honour of Dr. Barbara E. Crawford* (The Northern World, Bd. 31), Leiden 2007, S. 3-18; Ármann JAKOBSSON/Annette LASSEN/Agneta NEY (Hg.), *Fornaldarsagornas struktur och idelogi. Handlingar från ett symposium i Uppsala 31.8-2.9.2001* (Nordiska texter och undersökningar, Bd. 28), Uppsala 2003; Jakobsson, *History* (1998); Meulengracht Sørensen, *Fortælling* (1993); Preben MEULENGRACHT SØRENSEN, *Some Methodological Considerations in Connection with the Study of Sagas*, in: Gísli Pálsson, *From Sagas to Society. Comparative Approaches to Early Iceland*, Enfield Lock 1992, S. 27-41; Diana WHALEY, *Heimskringla. An Introduction* (Text Series, Bd. 8), London 1991; Weber, *Fact* (1972); M. I. STEBLIN-KAMENSKY, *On the Nature of Fiction in the Sagas of Icelanders*, in:

Für die vorliegende Arbeit sind neben den Vergangenheitssagas vor allem die frühen Fornaldarsögur, deren Entstehung in das späte 13. und beginnende 14. Jahrhundert datiert wird, von Relevanz, da ihre Autoren noch als Zeitzeugen der Integration Islands in das norwegische Königreich und der daraus resultierenden Umbrüche und Prozesse verstanden werden können. Von den Riddarasögur kommt insbesondere den originalen Riddarasögur größere Bedeutung zu. Diese orientierten sich zwar stofflich und formal an den übersetzten Rittersagas, benutzten aber im Gegensatz zu diesen keine konkreten ausländischen Vorlagen. Außerdem entstanden diese Werke nicht im Auftrag des norwegischen Königshofs. Es handelt sich vielmehr um literarische Neuschöpfungen, die ab dem Ende des 13. Jahrhunderts auf Island abgefasst wurden. Aus denselben Gründen wie bei den im engeren Sinne zu den Fornaldarsögur gehörenden Texten liegt der Fokus der folgenden Untersuchungen auch bei den originalen Riddarasögur auf den frühen Zeugnissen dieser Gattung. Nicht zuletzt sind natürlich auch diejenigen Konunga sögur, die der Gruppe der Vorzeitsagas zuzurechnen sind, von Bedeutung. Zeitgenössische Sagas wie die Werke der Sturlunga saga oder die den Konunga sögur zuzuordnende Hákonar saga Hákonarsonar beispielsweise spielen vor allem dann eine Rolle, wenn es darum geht, die Ergebnisse, die anhand der Vergangenheits- und Vorzeitsagas gewonnen wurden, in einen gesellschaftspolitischen Kontext des 13. und frühen 14. Jahrhunderts einzuordnen. Zu diesem Zweck wird im weiteren Verlauf dieser Arbeit auch immer wieder auf Rechtstexte dieser Zeitstellung recurriert werden.¹⁵³

Scandinavica 6 (1967), S. 77-84; Lars LÖNNROTH, Tesen om de två kulturerna: kritiska studier i den isländska sagaskrivningens sociala förutsättningar, in: Scripta Islandica 15 (1964), S. 1-97.

¹⁵³ Auf die entsprechenden Quellen, zu denen auch das isländische Rechtscorpus Grágás gehört, sowie auf deren jeweilige Entstehungs- und Tradierungshintergründe wird im Laufe der Arbeit näher einzugehen sein.

2 Altnordische Tierkriegererzählungen – Postpagane Reminiszenz oder literarisches Konstrukt?

2.1 *berserkir* und *úlfheðnar* – Ein Forschungsüberblick

„Berserker brüllten, dies war ihr Kampf, Wolfshäute heulten und schüttelten die Eisen [Waffen].“¹⁵⁴

„Aber dann, wenn er [Óðinn] im Heer war, da schien er seinen Feinden grimmig [zu sein]. Und das kam daher, dass er die Fertigkeiten beherrschte, dass er Aussehen und Gestalt auf jede Weise ändern konnte, wenn er wollte. (...) Óðinn konnte auch

¹⁵⁴ *grenjuðu berserkir, /guðr vas þeim á sinnum, /emjuðu ulfheðnar/ok ísörn dúðu*. Haraldskvæði (Hrafnsmál), in: Den norsk-islandske Skjaldedigtning. B I, ed. v. Finnur Jónsson, Kopenhagen 1973, S. 22-25; hier: S. 23, Str. 8, 5-8 (auch in: Skjaldedvers (Nordisk filologi A, 12), ed. v. Jón Helgason, Kopenhagen 1968, S. 17; Haralds saga ins hárfagra, in: Snorri Sturluson, Heimskringla, ed. v. Bjarni Aðalbjarnarson (ÍF 26), Reykjavík 1941, S. 94-149; hier: S. 116, K. 18). Die Übersetzung orientiert sich an der englischen Ausgabe von Erling Mønsen: Snorre STURLASON, Heimskringla or The Lives of the Norse Kings, ed. v. Erling Mønsen, Cambridge 1932, S. 56. Gerade zu Zeile 6 der Strophe (*guðr vas þeim á sinnum*) existieren zahlreiche Übersetzungsvarianten: „they had war in their hearts“ (von Thomas Percy; vgl. Margaret Clunies ROSS, The Old Norse Poetic Translations of Thomas Percy. A New Edition and Commentary (Making the Middle Ages, Bd. 4), Turnhout 2001, S. 242); „kampen var i fuld gang“ („der Kampf war in vollem Gang“; vgl. Sveinbjörn EGILSSON/Finnur JÓNSSON (Hg.), Lexicon poeticum antiquæ linguæ septentrionalis. Ordbog over det Norsk-Islandske skjaldesprog, 2. Aufl., Kopenhagen 1966, Art. sinn, n., 1, S. 496); „los brach die Fehde“ (von Felix Niedner; vgl. Snorris Königsbuch (Heimskringla) I, ed. v. Felix Niedner (Thule, Altnordische Dichtung und Prosa, Zweite Reihe, Bd. 14), Jena 1922, S. 108). Als Verfasser des Gedichts wird allgemein Þorbjörn hornklofi vermutet, aber insbesondere die Strophen über den Kampf im Hafrsfjörðr, zu denen Strophe 8 gehört, werden gelegentlich auch dem Skalden Þjóðólfr ór Hvíni zugeschrieben. Zur Datierung des Haraldskvæði vgl. Vésteinn ÓLASON, Dróttkvæði, in: Íslensk bókmenntasaga (Bd. 1), Reykjavík 1992, S. 203; 364; vgl. auch Aðalheiður GUÐMUNDSDÓTTIR, The Werewolf in Medieval Icelandic Literature, in: JEGP 106, 3 (2007), S. 277-303, hier: S. 280, Anm. 15.

bewirken, dass seine Feinde in der Schlacht blind oder taub oder furchtsam wurden und ihre Waffen nicht mehr bisßen als Ruten; und seine Männer gingen ohne Brünne und waren rasend wie Hunde oder Wölfe, sie bisßen in ihre Schilde, waren stark wie Bären oder Stiere. Sie töteten Menschen und weder Feuer noch Eisen hatten eine Wirkung auf sie. Das wird Berserkerang genannt.“¹⁵⁵

Diese beiden Zitate wurden in der Forschung zur altnordischen Literatur- und Kulturgeschichte des Mittelalters häufig zitiert und intensiv diskutiert.¹⁵⁶ Die erste Textstelle entstammt einem Preislied auf den Norwegerkönig Haraldr hárfagri, dessen Entstehung in der Forschung oftmals in die zweite Hälfte des 9. Jahrhunderts datiert wird und das vor allem unter dem modernen und nicht originär mittelalterlichen Titel Haraldskvæði („Haraldslied“) bekannt ist. Es berichtet von einer Seeschlacht, die Haraldr um 880 im norwegischen Hafrsfjörðr gegen ein vereinigtes Heer von Kleinkönigen geführt haben soll. Das letzte Zitat ist der so genannten Ynglinga saga („Geschichte der Ynglinge“) entnommen, die neben fünfzehn weiteren Sagas in der vermutlich um 1230 auf Island verfassten Heimskringla (dt. „Erdkreis“) überliefert ist.¹⁵⁷ Die Ynglinga saga beschreibt die Ursprünge des schwedischen Königsgeschlechts der *Ynglingar* („Ynglinge“) von einer mythischen Vorzeit (an. *Fornöld*) bis zu den schwedischen und norwegischen Köni-

¹⁵⁵ *En þá er hann var í her, þá sýndisk hann grimmligr sínum óvinum. En þat bar til þess, at hann kunni þær íþróttir, at hann skipti litum ok líkjum á hverja lund, er hann vildi. (...) Óðinn kunni svá gera, at í orrostu urðu óvinir hans blindir eða daufir eða óttafullir, en vápn þeira bitu eigi heldr en vendir, en hans menn fóru brynjulausir ok váru galnir sem hundar eða vargar, bitu í skjöldu sína, váru sterkir sem birnir eða gríðungar. Þeir drápu mannfólkit, en hvártki eldr né jarn orti á þá. Þat er kallaðr berserksangr.* Vgl. Ynglinga saga, in: Snorri Sturluson, Heimskringla, ed. v. Bjarni Aðalbjarnarson (ÍF 26), Reykjavík 1941, S. 9-83; hier: S. 17, K. 6.

¹⁵⁶ Vgl. dazu überblicksartig die unter Anm. 164 angegebene Literatur.

¹⁵⁷ Bei der Heimskringla handelt es sich um eine geschichtliche Darstellung des norwegischen Königtums von einer mythischen Vorzeit bis in das Jahr 1177. Vgl. o. Anm. 116.

gen des 9. Jahrhunderts.¹⁵⁸ Die aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts belegte Beschreibung des kriegerischen Óðinn und seiner im *berserksgangr* agierenden Männer wurde in Kombination mit den angeblich aus dem 9. Jahrhundert stammenden Strophen über brüllende *berserkir* und heulende *úlfheðnar*, die die Waffen schüttelten, in der bisherigen Forschung oftmals als Beleg für einen alten, in heidnischer Zeit begründeten und speziell im skandinavischen Norden weit verbreiteten Kriegertyp verstanden. Dieser soll die technische Bezeichnung *berserkr* oder *úlfheðinn* geführt und eine kultische Beziehung zu Óðinn gepflegt haben.¹⁵⁹ Unter Heranziehung der Strophe 8 des Haraldskvæði, des ältesten bekannten Textzeugnisses für den altnordischen Begriff

¹⁵⁸ Zu den maßgeblichen Quellen, die als Vorlage zur Abfassung der Ynglinga saga verwandt wurden, vgl. Claus KRAG, Ynglingatal og Ynglingasaga. En studie i historiske kilder, Oslo 1991; Hans-Peter NAUMANN, Ynglinga saga, in: RGA (Bd. 34), Berlin/New York 2007, S. 379-382; hier: S. 380. Zu nennen wären hier vor allem drei Skaldengedichte – die womöglich aus dem 9. oder auch späten 10. Jahrhundert stammende Ragnarsdrápa („Preisgedicht auf Ragnarr“) des Bragi *inn gamli* („der Alte“) Boddason, das Háleygjatal („Aufzählung der Háleygir [der Bewohner von Hálogaland]“) – ein genealogisches Preisgedicht des Eyvindr *skáldaspillir* („Skaldenverderber“) Finnsson auf Hákon jarl Sigurðarson von Hlaðir („Lade“) und dessen Vorfahren – und das Ynglingatal („Aufzählung der Ynglinge“) des Þjóðólfr ór Hvini – eventuell aus dem 9. Jahrhundert. Daneben sind noch zwei weitere Texte als Vorlagen zu nennen: die vermutlich um 1200 verfasste, aber nur bruchstückhaft tradierte Skjöldunga saga („Geschichte der Skjöldunge“), die die Vorgeschichte des dänischen Königsgeschlechts der *Skjöldungar* („Skjöldunge“) erzählt, und die Königsliste aus dem Þátr af Upplendinga konungum („Erzählung von den Königen von Uppland“), überliefert in der zu Beginn des 14. Jahrhunderts aufgezeichneten Sammelhandschrift Hauksbók.

¹⁵⁹ Michael Speidel betrachtet das „Berserkertum“ weder als ein spezifisch nordeuropäisches noch als ein rein mittelalterliches Phänomen. Seiner Ansicht nach ist der Berserker eine Kulturen übergreifende und im archäologischen und historischen Quellenmaterial lange tradierte Erscheinung. Es handle sich um einen indoeuropäischen Kriegertypen, dessen Geschichte sich von Mesopotamien bis nach Island und über einen Zeitraum von ca. 1300 v. Chr. bis 1300 n. Chr. verfolgen lasse. Vgl. Michael SPEIDEL, Ancient Germanic Warriors. Warrior Styles from Trajan's Column to Icelandic Sagas, New York 2004; ders., Berserks. A History of Indo-European “Mad Warriors”, in: Journal of World History 13, 2 (2002), S. 253-290.

berserkr, wurde oftmals versucht, ein hohes Alter und eine lange Tradition für diesen vermeintlichen Terminus technicus zu belegen.¹⁶⁰

Während der Begriff *úlfheðnar*¹⁶¹ einhellig mit „Wolfshäute“ oder „Wolfspelze“ übersetzt wird, ist die Bedeutung des Wortes *berserkr* allerdings umstritten. Es handelt sich ebenfalls um ein Kompositum, das aus den Elementen *ber-* und *serkr* besteht. Das Substantiv *serkr* wird allgemein mit „Hemd“ oder „Wams“ übersetzt, während über die Bedeutung des Wortes *ber-* Uneinigkeit herrscht. Zwei Übersetzungsvarianten haben sich in der Forschung weitgehend durchgesetzt: Einerseits wird *ber-* mit einem im Altnordischen nur in Zusammensetzungen belegten **berr/beri* („Bär“)¹⁶² in Zusammenhang gebracht, andererseits leitet man

¹⁶⁰ Da das Substantiv *berserkr* in der altnordischen Literatur wesentlich häufiger erwähnt wird als das Wort *úlfheðinn* und die Etymologie des ersten Begriffs auch unsicherer ist als die des letzten, konzentrieren sich die bisherigen Forschungen ausschließlich auf die Untersuchung des Berserkers. Aus diesem Grund können an dieser Stelle nur Aussagen über das vermutete Alter des altnordischen Wortes *berserkr* getroffen werden. Über Herkunft und Alter des Kompositums *úlfheðinn* lassen sich keine weiteren Angaben machen. Sowohl Strophe 8 als auch Strophe 20 erwähnen *berserkir*. Da aber in der Forschung nicht ausgeschlossen wird, dass die Strophen 13 bis 23 erst im Lauf des 12. Jahrhunderts gedichtet und den vermeintlich älteren Strophen 1 bis 12 des ursprünglichen Haraldskvæði hinzugefügt wurden, kann mit Klaus von See also lediglich für den *berserkr*-Beleg aus Strophe 8 eine frühere Entstehung angenommen werden. Die fragmentarisch in verschiedenen altnordischen Prosatexten tradierten 23 Strophen des Haraldskvæði wurden erst im 19. Jahrhundert zu einem Lied zusammengestellt. Zumindest für die Strophen 1 bis 12 wurde vermutet, dass sie von dem im 9. Jahrhundert lebenden Skalden Þorbjörn hornklofi verfasst wurden. Vgl. Stefanie WÜRTH, Haraldskvæði, in: RGA (Bd. 13), Berlin/New York 1999, S. 647-649; Klaus von SEE, Berserker, in: Zeitschrift für deutsche Wortforschung 17 (1961), S. 129-135; Neudr. in: Klaus von SEE, Exkurs zum Haraldskvæði. Berserker, in: DERS., Edda, Saga, Skaldendichtung. Aufsätze zur skandinavischen Literatur des Mittelalters (Skandinavistische Arbeiten, Bd. 6), Heidelberg 1981, S. 311-317; ders., Studien zum Haraldskvæði, in: ANF 76 (1961), S. 96-111; Neudr. in: DERS. (Hg.), Edda, Saga, Skaldendichtung. Aufsätze zur skandinavischen Literatur des Mittelalters (Skandinavistische Arbeiten, Bd. 6), Heidelberg 1981, S. 295-310.

¹⁶¹ Es handelt sich um ein Kompositum, das sich aus den Substantiven *úlf* („Wolf“) und *heðinn* („Haut“; „Pelz“) zusammensetzt.

¹⁶² Die drei belegten Zusammensetzungen, in denen die angeblich von **berr/beri* abgeleitete Silbe *ber-* im Altwestnordischen vorkommt, sind: *ber-serkr*, *ber-harðr* („bärenhart“) und *ber-fall* („Bärenfell“). Zu den Belegstellen und den angegebenen Übersetzungen vgl. See, Exkurs (1981), S. 315; Benjamin Blaney, The Berserkr: His Origin and Development in Old

es von dem Adjektiv *berr* („nackt“, „entblößt“, „bar“)¹⁶³ ab. *Berserkr* kann also sowohl mit „Bärenhemd“ als auch mit „barhemdig“ übersetzt werden.

Beide Komposita – sowohl *úlfheðinn* als auch *berserkr* – wurden in der Forschungsliteratur häufig als Bahuvrihi interpretiert.¹⁶⁴ Der erste Be-

Norse Literature (Diss.), Colorado 1972, S. 27-31; 177f. Dazu nennen Höfler und Liberman noch die im Altwestnordischen ebenfalls belegten Substantive *bera* („Bärin“) und *bersi/bessi/bassi* („Bär“). Anatoly LIBERMAN, Berserkir. A Double Legend, in: Rudolf SIMEK/Judith MEURER, Scandinavia and Christian Europe in the Middle Ages. Papers of the 12th International Saga Conference Bonn/Germany, 28th July-2nd August 2003, Bonn 2003, S. 337-340; hier: S. 337; Otto HÖFLER, Art. Berserker, in: RGA (Bd. 8), Berlin/New York 1976, S. 298-304; S. 299. Höfler verweist daneben auf weitere Belege für die Form *ber* im Ostnordischen. Dabei beruft er sich auf Bengt HESSELMANN, Omljud och brytning i de nordiska språken (Nordiska texter och undersökningar, Bd. 15), Uppsala 1945, S. 59; 79; Günther MÜLLER, Studien zu den theriophoren Personennamen der Germanen (Niederdeutsche Schriften, Bd. 17), Köln 1970, S. 10-18. Außerdem argumentiert Höfler für eine parallele Verwendung und Bedeutung der beiden Termini *berserkir* und *úlfheðnar* im Haraldskvæði. Als Begründung führt er den altnordischen Personennamen Bjarnheðinn („Bärenhaut“) an, der sprachlich dem Kompositum *úlfheðinn* gegenüberzustellen sei. Höfler, Berserker (1976), S. 299.

¹⁶³ Vgl. zum Beispiel Liberman, Berserkir (2003), S. 337; See, Exkurs (1981), S. 314; Höfler, Berserker (1976), S. 299.

¹⁶⁴ Zur etymologischen wie begriffshistorischen Diskussion dieser beiden Termini in der Forschung seien hier nur knapp einige wenige Titel genannt: Guðmundsdóttir, Werewolf (2007), S. 280f.; Liberman, Berserkir (2003), S. 337-340; Aðalheiður GUÐMUNDSDÓTTIR, Úlfhams saga (Rit Stofnun Árna Magnússonar, Bd. 53), Reykjavík 2001, S. ccxi-ccxv; D. J. BEARD, The Berserkir in Icelandic Literature, in: Robin THELWALL, Approaches to Oral Tradition (Occasional Papers in Linguistics and Language Learning, Bd. 4), Colariene 1978, Neudr. 1980, S. 99-114; Höfler, Berserker (1976), S. 298-304; Blaney, Berserkr (1972), S. 27-36; See, Exkurs (1981), S. 311-317; ders., Die Grenzen der germanischen Gefolgschaft, in: ZRGermAbt 73 (1956), S. 1-83; hier: S. 71; Nils LID, Art. Berserkr, in: Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder. Fra vikingetid til reformationstid (Bd. 1), Kopenhagen 1956, S. 501-503; Hans KUHN, Kämpen und Berserker, in: FMSt 2 (1968), S. 218-227 (Neudruck in: Dietrich Hofmann, Hans Kuhn. Kleine Schriften. Aufsätze und Rezensionen aus den Gebieten der germanischen und nordischen Sprach-, Literatur- und Kulturgeschichte. Literaturgeschichte; Heldensage und Heldendichtung; Religions- und Sittengeschichte; Recht und Gesellschaft (Kleine Schriften der Literatur- und Geistesgeschichte, Bd. 2), Berlin 1971, S. 521-531); ders., Kappar og berserkir, in: Skírnir 123 (1949), S. 98-113; Erik NOREEN, Ordet bärsärk, in: ANF 48 (1932), S. 242-254; Fredrik GRØN, Berserksgangens vesen og årsaksforhold. En medisinsk-historisk studie (Det Kgl. Norske Videnskabers Selskabs Skrifter, Bd. 4), Trondheim 1929; Lily WEISER, Altgermanische

griff wurde dabei allgemein als ein Possessivkompositum verstanden, das einen Krieger beschrieb, der in eine Wolfshaut gekleidet in den Kampf zog. Bei der Interpretation des zweiten Wortes besteht jedoch bis heute Uneinigkeit darüber, ob es sich dem zeitgenössischen Verständnis nach bei dem Berserker um einen Krieger handelte, der in einem Bärenfell oder barhemdig – das heißt ohne Oberkörperschutz – zu kämpfen pflegte. Die scheinbar parallele Verwendung der Termini *berserkir* und *úlfheðnar* in Strophe 8 des Haraldskvæði nahmen Anhänger der ersten Deutungsvariante jedoch als Indiz dafür, dass der Autor des Liedes die beiden Begriffe bewusst in Bezug zueinander gesetzt hatte. Vor allem die Theorie der Tierfellkrieger fand daher weite Verbreitung. Das Wort *berserkr* sei als Parallelbegriff zu *úlfheðinn* zu verstehen und folglich mit „Bärenfell“ zu übersetzen.¹⁶⁵

Weiterhin bezeichnete die *Ynglinga saga* die im *berserksgangr* handelnden Kämpfer als „Óðins Männer“ (*hans [Óðins] menn*). Diese scheinbar mythisierende Darstellung wurde häufig als Indiz dafür gewertet, dass es sich bei den genannten Bärenfell- beziehungsweise Wolfshautkämpfern um traditionelle Elitekriegerverbände handelte, deren Ursprünge weit vor der Abfassung des Haraldsliedes zu suchen waren.¹⁶⁶

Jünglingsweihen und Männerbünde. Ein Beitrag zur deutschen und nordischen Altertums- u. Volkskunde (Bausteine zur Volkskunde und Religionswissenschaft, Bd. 1), Bühl (Baden) 1927, S. 44; Hermann GÜNTERT, Über altisländische Berserker-Geschichten (Beilagen zum Jahresbericht des Heidelberger Gymnasiums), Heidelberg 1912.

¹⁶⁵ Vgl. dazu jüngst noch Guðmundsdóttir: „(...) since the poem names *berserkir* and *úlfheðnar* as parallel figures who fight side by side, it must be considered likely that the word “berserkr” is derived from bear skin, just as “úlfhéðinn” is derived from wolf skin.”

Vgl. Guðmundsdóttir, *Werewolf* (2007), hier: S. 281. Gegen einen solchen, zum Beispiel auch von Otto Höfler intensiv proklamierten „strengen Parallelismus“ argumentiert Klaus von See. Vgl. Höfler, *Berserker* (1976), S. 299; See, *Exkurs* (1981), S. 315. Anatoly Liberman merkt an, dass *úlfheðinn* aus semantischer Perspektive keine exakte Entsprechung zu *berserkr* sei, „because wolves have skins, whereas bears do not wear shirts“. Liberman, *Berserkir* (2003), S. 337.

¹⁶⁶ Laut Höfler bleibe jedoch unklar, ob *berserkir* und *úlfheðnar* in dem Preislied auf König Haraldr hárfagri als zwei unterschiedliche Begriffe zur Determination desselben Kämpfer-

Otto Höfler ging davon aus, dass es sich hierbei nicht etwa um eine zeitgenössische Erfindung des Sagaverfassers, sondern um die Wiedergabe „echte[r] alte[r] Tradition“ handelte.¹⁶⁷

verbandes zu verstehen waren oder ob hier zwei verschiedene Kriegergruppen nebeneinander gestellt wurden. Vgl. Höfler, *Berserker* (1976), S. 298-304; hier vor allem: S. 301.

¹⁶⁷ Höfler, *Berserker* (1976), S. 303. Sowohl Klaus von See als auch Anatoly Liberman betonen explizit, dass die in der *Heimskringla* enthaltene *Ynglinga saga* das einzige überlieferte Schriftzeugnis ist, das die Berserker mit Óðinn in Verbindung bringt. Diesen Umstand nehmen sie als Hinweis dafür, dass die angeführte Darstellung sehr wohl eine Erfindung des Autors war. Liberman meint sogar: „If Snorri had known any tales or kenning about berserkers and especially about their close bond with Óðinn, he would have told and explicated them.“ Vgl. Liberman, *Berserker* (2003), S. 338f.; See, *Exkurs* (1981), S. 317. Zur Singularität der Berserker-Óðinn-Verbindung merkt Jens Peter Schjødt kritisch an: „This may be true if we have to rely on direct evidence only.“ Seiner Ansicht nach enthielten die altisländischen Sagas durchaus „indirect evidence“ für eine „relation between Óðinn and the so-called animal-warriors in the pre-Christian religion of the North“. Jens Peter SCHJØDT, *The Notion of Berserker and the Relation Between Óðinn and Animal Warriors*, in: John McKinnel/David Ashurst/Donata Kick, *The Fantastic in Old Norse/Icelandic Literature. Sagas and the British Isles. Preprint Papers of the Thirteenth International Saga Conference, Durham and York, 6th-12th August, 2006* (The Centre for Medieval and Renaissance Studies, Bd. 2), Durham 2006, S. 886-892; hier: S. 886; 889. Als Beispiele führt er zwei *Fornaldarsögur* an: die *Hrólfs saga kraka*, die in ihrer gegenwärtigen Form frühestens im ausgehenden 14. Jahrhundert niedergeschrieben wurde und nur in späten Papierhandschriften erhalten ist (vgl. Kristjánsson, *Eddas* (1994), S. 365) und die *Egils saga einhenda ok Ásmundar berserkjabana* („Geschichte des einhändigen Egill und des Ásmundr Berserkertöter“), die vermutlich im 14. Jahrhundert entstand und die von Åke Lagerholm der Gattung der *Lygisögur* zugeordnet wird (vgl. Åke LAGERHOLM, *Drei lygisögur* (Altnordische Sagabibliothek, Bd. 17), Halle (Saale) 1927; zu dem Problem einer eindeutigen Differenzierung zwischen den Gattungen *Fornaldarsögur* und *Riddarasögur* beziehungsweise *Lygisögur* vgl. Marianne E. KALINKE, *Norse Romance (Riddarasögur)*, in: Carol J. CLOVER/John LINDOW, *Old Norse-Icelandic Literature. A Critical Guide* (Medieval Academy Reprints for Teaching, Bd. 42), Neudr., Toronto 2005, S. 316-363; hier: S. 326). Schjødt argumentiert, dass in ersterer der legendäre Dänenkönig Hrólfr und dessen ausgewählte Kämpferschar, die so genannten *kappar*, mit den *berserker* gleichzusetzen sind. Hrólfr und seine *kappar/berserker* würden in der Erzählung aufgrund ihrer besonderen Eignung zu Óðins Kriegern auserwählt. Noch deutlicher sei eine solche Óðinn-*berserker*-Verbindung laut Schjødt in der *Egils saga einhenda ok Ásmundar berserkjabana*. Nachdem Ásmundr zwei Berserkern in einem Duell unterlag, entschieden diese, „dass sie ihn am Morgen erschlagen (...) und Óðinn für ihren Sieg opfern sollten“ (*(...) at um morguninn skyldi höggva hann (...) ok gefa hann Óðni til sigrs sér.*). *Egils saga einhenda ok Ásmundar berserkjabana*, in: *Fornaldar sögur Norðurlanda* (Bd. 3), ed. v. Guðni Jónsson, Reykjavík 1954, S. 323-365; hier: S. 339, K. 8. Wie in Kapitel sechs der *Ynglinga saga* scheint Óðinn

Die in den altnordischen Schriftquellen des Hoch- und Spätmittelalters erwähnten *berserkir* und *úlfheðnar* seien demnach auf einen Glauben an „Dämonenkrieger“ zurückführen, der in „alten kultischen Vorstellungen und Bräuchen“ einer weitgehend unbekanntem paganen Vergangenheit wurzelte.¹⁶⁸ Seiner Ansicht nach habe es im europäischen Norden in vorchristlicher Zeit spezielle Ausnahmekrieger gegeben, die sich insbesondere durch ihren ekstatischen und wilden Kampfforn, den *berserks-gangr*¹⁶⁹ – häufig mit „Berserkerraserei“ übersetzt – auszeichneten. Ihre angebliche Gewohnheit, in Tierfelle oder -masken gekleidet in den Kampf zu ziehen, könne als Ausdruck „kultischer ‚Sympathie‘“ für solche Tiere wie beispielsweise Wolf, Bär und Hund verstanden werden.¹⁷⁰

also auch hier einen besonderen Einfluss auf die Kampferfolge der *berserkir* ausgeübt zu haben. Indem Ásmundr, wie sein Beiname *berserkjabani* („Berserkertöter“) verrät, *berserkir* erschlug und später von Óðinn getötet wurde, sei er laut Schjødt ebenfalls zu einem „Óðinic hero“ und somit zu einem *berserkr* geworden. Schjødt ist der Ansicht, dass es sich bei dem Kapitel sechs der *Ynglinga saga* und den von ihm angeführten Beispielen aus dem 13. und 14. Jahrhundert um Erinnerungen an einen alten, vorchristlichen Initiationsritus handelte. Demnach hätten in der paganen skandinavischen Vergangenheit so genannte „elect warriors and their leaders“ entweder sich selbst oder ihre Feinde dem Gott Óðinn geweiht. Schjødt identifiziert die *berserkir* mit den *einherjar*, einem mythischem Verband gefallener Krieger, von denen es hieß, dass sie nach ihrem Tod zu Óðins Wohnsitz *Valhöll* in *Ásgarðr* gebracht wurden. Schjødt, *Notion* (2006), S. 889f. Eine solche Gleichstellung lehnt Liberman jedoch kategorisch ab, da die *einherjar* in der altnordischen Texttradition niemals mit den typischen Eigenschaften der Berserker charakterisiert wurden: „Nothing is ever said about their howling, roaring, biting shields, wearing animal skins, or being invulnerable to iron and fire. (...) The *einherjar* (...) have nothing to do with berserks.“ Liberman, *Berserkir* (2003), S. 339. Die vermeintlich kultische Verbindung zwischen den Berserkerkrieger und Óðinn, wie sie in der *Ynglinga saga* beschrieben wird und die laut Schjødt auf pagane Ursprünge zurückzuführen sei, bezeichnen von See und Liberman als literarisches Konstrukt des 13. Jahrhunderts, der Abfassungszeit der *Heimskringla*.

¹⁶⁸ Vgl. Otto HÖFLER, Cangrande von Verona und das Hundsymbol der Langobarden, in: Ferdinand HERRMANN/Wolfgang TREUTLEIN, *Brauch und Sinnbild*. Eugen Fehrle zum 60. Geburtstag gewidmet von seinen Schülern und Freunden, Karlsruhe 1940, S. 101-137; hier: S. 113.

¹⁶⁹ Vgl. o. Anm. 155.

¹⁷⁰ Zur Stützung dieser Theorie wurden neben den Komposita *berserkr* und *úlfheðinn* auch altnordische Quellenbelege angeführt, in denen von Krieger berichtet wurde, die in „Wolfswämser“ (*vargstakkar*), „Wolfshautwämser“ (*vargskinnstakkar*) oder „Rentierfelle“

Der *berserksgangr* wurde als eine animalische, wilde und unkontrollierte Form der Raserei interpretiert, während der die Tierkrieger angeblich in Folge eines ekstatischen und rauschartigen Zustands „brüllten“ (*grenjuðu*), „heulten“ (*emjuðu*)¹⁷¹, tobten „wie Hunde oder Wölfe“ (*sem hundar eða vargar*), „in ihre Schilde bissen“ (*bitu í skjöldu sína*) und stark waren „wie Bären oder Stiere“ (*sem birnir eða griðungar*).¹⁷² Die vermeintliche bären- oder stiergleiche Stärke wurde ebenso wie die angebliche Unverwundbarkeit durch „Feuer“ (*eldr*) und „Eisen“ (*járn*) als eine „psycho-physische [Begleit-]Erscheinung“ des *berserksgangr* gedeutet, die in vorchristlicher Zeit „auf magische Ursachen“ beziehungsweise „auf die Einwirkung göttlicher Mächte“ zurückgeführt worden sein soll.¹⁷³ Ein solches Verständnis habe zur Entwicklung eines heidnischen Tierkriegerkultes geführt, dessen Nachwirkungen auf literarischer Ebene noch in den altnordischen Darstellungen des Hoch- und Spätmittelalters festzustellen seien.¹⁷⁴

(*hreinbjálbar*) gekleidet waren. Vgl. Guðmundsdóttir, Werewolf (2007), S. 281, Anm. 18; Höfler, Berserker (1976), S. 301; ders., Cangrande (1940), S. 112.

¹⁷¹ Vgl. o. Anm. 154.

¹⁷² Vgl. o. Anm. 155. Als Ursache für einen solchen Kampfrausch wurde in der Forschung neben der vermeintlich tranceartigen Wirkung rituell-kultischer Waffentänze und Gesänge auch die Einnahme halluzinogener Stoffe diskutiert, die in einem Pilz namens *Amanita muscaria* enthalten gewesen sein sollen. Vgl. Samuel Lorenzo ÖDMAN, Försök at utur Naturens Historia förklara de nordiska gamla Kämpars Berserkagång, in: Nya Handlingar, Kungliga Vetenskaps Akademien, Series 2, Bd. 5 (1784), S. 240-247; Howard D. FABING, On Going Berserk. A Neurological Inquiry, in: American Journal of Psychiatry 113 (1956), S. 409-415 (ebenfalls in: The Scientific Monthly 83 (1956), S. 232-237); Ole HÖGBERG, Flugsvampen och människan, Stockholm 2003, S. 51-70. Blaney: „This mushroom supposedly caused the eater to revert to a state of savage fury in which he believed himself to be invulnerable.“ Vgl. Blaney, Berserkr (1972), S. 10. Zu der angeblich Gemeinschaft stiftenden und zugleich hypnotischen Wirkung so genannter Waffentänze und Schlachtgesänge schreibt Speidel: „Dancing can unleash such madness. Dancing and being berserk have in common that they allow people for a time to do far more than they otherwise can (...). Rhythmic song and dance (...) bonded warriors together, entranced them, and aroused their fighting frenzy.“ Speidel, Warriors (2004), S. 69; 70, Anm. 90; ders., Berserks (2002), S. 273-278. Dagegen Liberman, Berserkir (2003), S. 340.

¹⁷³ Höfler, Berserker (1976), S. 303.

¹⁷⁴ Ebd., S. 303f.

Die mythisch-kultische Perspektive auf die in der altnordischen Literatur des Hoch- und Spätmittelalters häufig erwähnten *berserkr* und *úlfheðnar* fand in der Forschung weite Verbreitung. Verschiedene Erklärungsmodelle wurden entworfen, um die Vorstellung von einem vermeintlich alten, in heidnischer Zeit begründeten Tierkriegerkult zu belegen. So wurde betont, dass der im Altnordischen nicht belegte Begriff **berr/beri* für „Bär“, auf den die in dem Wort *berserkr* enthaltene Silbe *ber-* zurückgeführt wurde, alten Ursprungs sei und im Mittelalter schon bald durch *björn* verdrängt wurde. Dieser Umstand galt als Indiz für eine frühe, vormittelalterliche Bildung des Kompositums.¹⁷⁵ Darüber hinaus sollten spätantike und frühmittelalterlich-wikingerzeitliche Bildzeugnisse aus dem nord- und südgermanischen Raum das hohe Alter und die praktische Existenz eines heidnischen Tierkriegerkultes beweisen. Auf ihnen sind bewaffnete und in Tiermasken beziehungsweise -felle gekleidete Figuren zu erkennen. Sie wurden oftmals als bildliche Darstellungen Óðins oder der Óðinskrieger gedeutet, die rituell-kultische Waffentänze aufführten.¹⁷⁶ Zuletzt wurden antike und spätantike Beschreibungen halbnackter germanischer und keltischer Kämpfer, die sich mittels „Waffentanz“ (*pyrricha/tripudium*) und „Schlachtgesang“ (*barditus/barritus*) in eine Art Kampfrausch – in den lateinischen Quellen häufig als *furor* bezeichnet – versetzt haben sollen, herangezogen, um eine

¹⁷⁵ „Die im Norden bald durch *björn* zurückgedrängte Form *ber-* deutet auf eine frühe Bildung des Kompositums (...).“ Ebd., S. 303; 299. Gegen ein hohes Alter der Silbe *ber-* spricht Klaus von See, der dieses Element auf deutschen Import des 9. Jahrhunderts – der vermuteten Entstehungszeit des *Haraldskvæði* – zurückführt. Vgl. See, Exkurs (1981), S. 315f.; ebenso Liberman, *Berserkr* (2003), S. 337.

¹⁷⁶ Vgl. hier exemplarisch Speidel, *Warriors* (2004), S. 24-38; 57-80; 114-126; Höfler, *Berserker* (1976), S. 300; Blaney, *Berserkr* (1972), S. 65-89. In den Kontext der bildlichen Zeugnisse werden auch zwei wikingerzeitliche maskenartige Textilfragmente eingeordnet, die im Hafen von Haithabu ergraben wurden und die Inga Hägg als tierkopfförmige Gesichtsmasken interpretiert. Inga HÄGG, Die Textilfunde aus dem Hafen von Haithabu (Berichte über die Ausgrabungen in Haithabu, Bd. 20), Neumünster 1984, S. 69-72; DIES., Textilfunde aus dem Hafen von Haithabu – Aspekte und Interpretation, in: *Offa* 41 (1984), S. 177-188.

angeblich bereits in der Antike bekannte Tradition des *berserksgangr* zu verifizieren.¹⁷⁷ Benjamin Blaney entwirft schließlich die Vorstellung von einer linearen Entwicklung des Berserkerkriegers von heidnischen Ursprüngen in vorchristlicher Zeit bis hin zu dem literarischen Konstrukt wie es das hoch- und spätmittelalterliche Quellenmaterial des skandinavischen Kulturraums bietet. Im Lauf der Christianisierung, die sich in Nordeuropa insbesondere während des 9., 10. und frühen 11. Jahrhunderts vollzog, sollen sich „Charakter und Funktion des Berserkers“¹⁷⁸ grundlegend verändert haben. Das Bild von einem sozial etablierten, heldenhaften und mutigen Vorzeigekämpfer, der innerhalb so genannter ‚Männerbünde‘ auch als Erzieher heranwachsender junger Krieger fungiert haben soll¹⁷⁹, habe sich in der allgemeinen Wahrnehmung dieser Zeit zu dem eines „heidnischen Teufels“ („heathen devil“)¹⁸⁰ gewandelt. Im Rahmen gesellschaftlicher Ausgrenzungsprozesse entwickelte sich der ehemalige Elitekämpfer im zeitgenössischen Verständnis angeblich zu einem marodierenden Piraten und Räuber, weshalb er in der Literatur der nachmissionarischen Zeit eine meist negative Konnotation erfahren habe und mit Riesen, Trollen und anderen Wesen dieser Art identifiziert worden sei.¹⁸¹

¹⁷⁷ Vgl. Speidel, *Warriors* (2004), S. 13-46; 57-80; 110-126; Höfler, *Berserker* (1976), S. 299. Gegen die Verwendung antiker Textzeugnisse zur Verifikation der Theorie, dass der *berserksgangr* eine lange, in vorchristlicher Zeit wurzelnde Tradition hatte, argumentieren zum Beispiel Liberman, *Berserker* (2003), S. 338; Blaney, *Berserker* (1972), S. 175. Zu der in antiker Zeit begründeten Vorstellung vom so genannten ‚furore teutonico‘ vgl. Christine TRZASKA-RICHTER, *Furore teutonico*. Das römische Germanenbild in Politik und Propaganda von den Anfängen bis zum 2. Jahrhundert n. Chr. (Bochumer Altertumswissenschaftliches Colloquium, Bd. 8), Trier 1991; Dieter TIMPE, *Art. Furore Teutonico*, in: *RGA* (Bd. 10), Berlin/New York 1998, S. 254-258.

¹⁷⁸ Blaney, *Berserker* (1972), S. 178.

¹⁷⁹ Vgl. hierzu exemplarisch Schjødt, *Notion* (2006), S. 886-892; Blaney, *Berserker* (1972), S. 90-129; Otto HÖFLER, *Kultische Geheimbünde der Germanen* (Bd. 1), Frankfurt am Main 1934; hier: S. 163-275; 323-341; Weiser, *Jünglingsweihen* (1927).

¹⁸⁰ Blaney, *Berserker* (1972), S. 178.

¹⁸¹ Ebd., S. 178f.

2.2 *Furor Teutonicus* und *Furor Heroicus*: Gallo-germanische Kriegermythen in antiken und völkerwanderungszeitlichen Quellen

Antike römische Quellen erwähnen immer wieder die angebliche „(Kampf-)Wut“ (*furor*) germanischer und gallischer Krieger. So berichtet der römische Dichter Marcus Annaeus Lucanus (39-65 n. Chr.) zu Beginn seines Epos *Pharsalia*¹⁸² davon, wie Gaius Iulius Caesar im Jahr 49 v. Chr. die Stadt Ariminum besetzte. Als Caesar zu diesem Zweck den Rubikon – den Grenzfluss zwischen der römischen Provinz Gallia cisalpina und dem eigentlichen Italien – überschritt, löste er einen Krieg aus, der unter seinen Truppen und denen des Gnaeus Pompeius Magnus ausgefochten wurde.¹⁸³ Dem Epos zufolge beklagten sich die Einwohner Ariminums nun über ihr vermeintliches Schicksal, dass sie als nördlichste Grenzstadt gleichsam das „Bollwerk Italiens [eigentlich Latiums]“ (*Latii (...) claustra*) wären und daher stets zuerst Opfer der von Norden kommenden Eroberer würden.¹⁸⁴ So ließ Lucanus sie sagen, dass sie vor Caesars Übergriff nicht nur die Angriffe der gallischen Senones um 390 v. Chr., die Feldzüge Hannibals mit seinem Heer aus Libyen 218 v. Chr. und die Einfälle der germanischen Kimbern im spä-

¹⁸² Bei diesem Werk handelt es sich um ein nicht abgeschlossenes Epos in zehn Büchern. Die *Pharsalia* des Lucanus ist auch unter dem Titel *Bellum civile* („Bürgerkrieg“) bekannt. Im Zentrum der Handlung steht der Konflikt zwischen Gaius Iulius Caesar und dem römischen Senat unter Gnaeus Pompeius Magnus, der mit der Niederlage der Senatspartei bei *Pharsalos* im Jahr 48 v. Chr. endete.

¹⁸³ Klaus-Peter JOHNE, *Die Römer an der Elbe. Das Stromgebiet der Elbe im geographischen Weltbild und im politischen Bewusstsein der griechisch-römischen Antike*, Berlin 2006, S. 39.

¹⁸⁴ „Wir sind Beute und erste Stadt für die wütenden [Eroberer]“ (*(...) nos praeda furentum/primaque castra sumus.*). Marcus Annaeus LUCANUS, *De bello civili. Libri X*, ed. v. David R. Shackleton Bailey (*Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*), 2. Aufl., Stuttgart/Leipzig 1997, I, S. 9, 250f.

ten 2. Jahrhundert v. Chr. zu erleiden hatten. Sie waren daneben angeblich auch Opfer der „teutonischen Wut“ (*furoris Teutonici*) geworden.¹⁸⁵

Der Begriff *furor* beschreibt in dem Epos allgemein die Gewalt, Grausamkeit und Wut des Krieges.¹⁸⁶ Mit seiner formelhaften Erwähnung des *furor Teutonicus* spielte Lucanus „auf eine allgemeine [römische] Vorstellung vom psychischen Habitus der Nord-Barbaren“ an.¹⁸⁷ Diesem Verständnis folgend zeichneten sich ‚Nord-Barbaren‘ durch eine besondere, ihnen eigene Aggressivität und Wildheit aus. Die spezielle Betonung der Teutonen entbehrt in diesem Fall allerdings einer sachlich nachvollziehbaren Grundlage. Nach Timpe fungierten die Teutonen gemeinsam mit den Kimbern seit dem 1. Jahrhundert n. Chr. in der römischen Wahrnehmung „als Prototyp nordbarbarischer Bedrohung“ und „als Nährboden rhetorisch-ideologischer Klischees“. Von diesen Klischees entwickelte der sprichwörtliche *furor Teutonicus* die größte Bekanntheit und Wirkung.¹⁸⁸ Neben Aggressivität und Wildheit wurde den im Norden lebenden Ethnien – und insbesondere den Germanen – eine besondere Form der Tapferkeit aber auch der Gewalttätigkeit, Unbeherrschtheit, Maßlosigkeit und der Zornmütigkeit zugesprochen. Kimbern und Teutonen galten als Inbegriff all dieser Eigenschaften, die

¹⁸⁵ Ebd., S. 9, 254-256. Zur Historizität der in der Pharsalia angeführten Angriffe auf das römische Ariminum vgl. Johne, Römer (2006), S. 39; Timpe, *Furor* (1998), S. 254.

¹⁸⁶ Vgl. hierzu die Verwendung des Wortes *furor* und des Partizips *furens* in der Pharsalia. Lucanus, *De bello civili*, I, S. 1, 8; S. 9, 250.

¹⁸⁷ Timpe, *Furor* (1998), S. 254.

¹⁸⁸ Vgl. Dieter TIMPE, Römisch-germanische Begegnung in der späten Republik und frühen Kaiserzeit. Voraussetzungen – Konfrontationen – Wirkungen. Gesammelte Studien (Beiträge zur Altertumskunde, Bd. 233), München/Leipzig 2006, S. 63; Trzaska-Richter, *Furor teutonicus* (1991). Die Invasion von Kimbern und Teutonen wurde in der römischen Tradition als der Beginn römisch-germanischer Konfrontation interpretiert. So zum Beispiel bei TACITUS, *Germania*, in: Cornelius TACITUS, *Libri qui supersunt* (Bd. II, 2). *De origine et situ Germanorum liber*, ed. v. Alf Önnersfors (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Stuttgart 1983, S. 24, K. 37, 2. Vgl. Timpe, *Begegnung* (2006), S. 64; Timpe, *Furor* (1998), S. 255.

in der Wendung *furor Teutonicus* formelhaft und komprimiert zum Ausdruck kamen.¹⁸⁹

Ausgehend von ihrer Ersterwähnung bei Lucanus entwickelte sich die Vorstellung von der „teutonischen Wut“ zu einer sprichwörtlichen Formulierung. Die einstige reale Bedrohung, die die römische Republik im späten 2. Jahrhundert v. Chr. durch den Ansturm germanischer Stämme erlebt hatte, war zu einem Mythos geworden, der in der antiken ebenso wie in der spätantiken und mittelalterlichen Literatur rezipiert wurde.¹⁹⁰ Im ausgehenden 4. Jahrhundert n. Chr. verglich Ammianus Marcellinus den Einfall der Westgoten mit den „schrecklichen Erschütterungen“ (*tristes (...) motus*), die die römische Welt erfahren habe, als Kimbern und Teutonen „Italien überfluteten“ (*inundarunt Italiam*).¹⁹¹ Der spätantike römische Dichter Claudius Claudianus bezog sich im Jahr 402 n. Chr. in seinem Heldengedicht *Bellum Geticum* sogar wörtlich auf die Formulierung des Lucanus, indem er die Angriffswut der Westgoten mit dem in der römischen Tradition weithin bekannten *furor Teutonicus* assoziierte.¹⁹²

Seit der Spätantike erfuhr die *Pharsalia* eine intensive Rezeption.¹⁹³ Aufgrund der umfangreichen handschriftlichen Überlieferung und

¹⁸⁹ Vgl. Timpe, *Furor* (1998), S. 255.

¹⁹⁰ Vgl. Johne, *Römer* (2006), S. 39f.

¹⁹¹ Ammianus MARCELLINUS, *Rerum gestarum libri qui supersunt* (Bd. 2). *Libri XXVI-XXXI*, ed. v. Wolfgang Seyfarth (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Leipzig 1978, S. 173, Lib. 31, 5, 11f. Mit den *Res gestae* verfasste Ammianus Marcellinus (ca. 330-400) ein ursprünglich 31 Bücher umfassendes Werk zur Geschichte des Römischen Reichs vom Jahr 96 bis 378 n. Chr., womit er nach eigener Absicht die Historien des Tacitus bis auf seine eigene Zeit fortsetzte. Die ersten dreizehn Bücher (von 96-352) gingen verloren, während die Bücher 14-31 (von 353-378) überliefert wurden.

¹⁹² Ebenso wie der sprichwörtliche *furor* der Kimbern und Teutonen von den Römern überwunden worden sei, könne Claudianus zufolge auch der Angriff der Westgoten abgewehrt werden. Vgl. *Bellum Geticum*, in: Claudius CLAUDIANUS, *Claudii Claudiani carmina*, ed. v. John Barrie Hall (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Leipzig 1985, S. 250, Z. 292f. Vgl. Johne, *Römer* (2006), S. 40.

¹⁹³ Vgl. Michael von ALBRECHT, *Geschichte der römischen Literatur von Andronicus bis Boethius*. Mit Berücksichtigung ihrer Bedeutung für die Neuzeit (Bd. 2), 2., verb. und erw.

zahlreicher Scholien, Annotationen und Kommentare kann eine breite Kenntnis des Dichters ebenso wie des Werks für das Mittelalter als gesichert gelten. Eine hohe Bekanntheit der Formulierung *furor Teutonicus* und der mit ihr verbundenen Vorstellungen und Assoziationen ist daher anzunehmen.¹⁹⁴ Im Laufe des Früh- und Hochmittelalters erfolgte die Gleichsetzung des Begriffs *teutonicus* mit *theodiscus*/deutsch. Dieser zunächst rein literarische Prozess war „die entscheidende Voraussetzung für die mittelalterliche und neuzeitliche Aktualisierung von *furor Teutonicus* als politisches Schlagwort“.¹⁹⁵ Die Identifikation von *teutonicus* mit *theodiscus* gab den Ausschlag dafür, dass die von Lucanus im 1. Jahrhundert n. Chr. geprägte Wendung mit gewandelter Bedeutung in der politischen Polemik des Mittelalters und der Moderne weiter verwendet wurde. Vor allem im Rahmen nationaler Auseinandersetzungen erhielt die Formel eine pejorative Bedeutung. Gerade Italiener und Franzosen beriefen sich auf den *furor Teutonicus* beziehungsweise *Theodiscus*, um das Verhalten des deutschen Nachbarn als irrational, unkontrolliert, streitsüchtig, brutal und barbarisch zu stigmatisieren. Insbesondere auf deutscher Seite wurde die Formulierung auch positiv konnotiert. In diesem Fall diente sie dazu, die vermeintlichen deutschen Tugenden wie Mut, Tapferkeit und Kampfkraft zum Ausdruck zu bringen. Seit dem 19. Jahrhundert entwickelt sich der Germanenmythos zu einem zentralen Aspekt deutscher Identitätskonstruktion. In abwertender wie idealisierender Bedeutung wurde die Formel vom *furor Teutoni-*

Aufl., München 1994, S. 733-737; Werner RUTZ, Lucans Pharsalia im Lichte der neuesten Forschung, in: Wolfgang HAASE, Principat. Sprache und Literatur (Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt, 2,32,3), Berlin/New York 1985, S. 1457-1537; Timpe, Furor (1998), S. 255f.

¹⁹⁴ Timpe, Furor (1998), S. 255f.

¹⁹⁵ Ebd., S. 256.

cus/Theodiscus noch in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in der politischen Terminologie als polemische Waffe verwandt.¹⁹⁶

Doch was stellten sich römische Autoren unter dem *furor Teutonicus* vor? Was waren die vermeintlichen Charakteristika der sprichwörtlich gewordenen ‚barbarischen‘ Kampfwut? Antike und völkerwanderungszeitliche Verfasser neigten dazu, den Angehörigen germanischer wie gallischer gentes eine moralische Grundeinstellung zuzuschreiben, nach der sie jegliche Form der Hinterlist oder Verschlagenheit abgelehnt haben sollen. Tacitus berichtet von den Germanen, dass sie „weder ein verschlagenes noch heimtückisches Geschlecht“ waren.¹⁹⁷ Und das anonym überlieferte *Bellum Africum*¹⁹⁸ behauptet, dass die Gallier „offene und keineswegs hinterhältige Menschen“ (*homines apert[i] minimeque insidios[i]*) waren, die auch im Kampf auf den Einsatz der „Täuschung“ (*dolus*) verzichteten und stattdessen allein auf ihre „Tapferkeit“ (*virtus*) vertrauten.¹⁹⁹ Cassius Dio (um 164 bis nach 229) lieferte ebenso

¹⁹⁶ Vgl. Johne, Römer (2006), S. 40; Ingo WIWJORRA, Der Germanenmythos. Konstruktion einer Weltanschauung in der Altertumforschung des 19. Jahrhunderts, Darmstadt 2006; ders., Der völkische Germanenmythos als Konsequenz deutscher Altertumforschung des 19. Jahrhunderts, in: Heidi HEIN-KIRCHER, Politische Mythen im 19. und 20. Jahrhundert in Mittel- und Osteuropa (Tagungen zur Ostmitteleuropa-Forschung, Bd. 24), Marburg 2006, S. 157-166; Klaus von SEE, Texte und Thesen. Streitfragen der deutschen und skandinavischen Geschichte (Frankfurter Beiträge zur Germanistik, Bd. 38), Heidelberg 2003; ders., Barbar, Germane, Arier. Die Suche nach der Identität der Deutschen, Heidelberg 1994; Rainer KIPPER, Der Germanenmythos im Deutschen Kaiserreich. Formen und Funktionen historischer Selbstthematizierung (Formen der Erinnerung, Bd. 11), Göttingen 2002; Timpe, *Furor* (1998), S. 256f.

¹⁹⁷ *gens non astuta nec callida* (...). Tacitus, *Germania*, S. 16, K. 22, 3.

¹⁹⁸ Dieses Werk entstand vermutlich zeitnah zum *Bellum Afric(an)um*, das Caesar in den Jahren 47/46 v. Chr. führte. Vgl. Markus MÜLLER, Das *Bellum Africum*. Ein historisch-philologischer Kommentar der Kapitel 1-47, Diss., Trier 2001 [2004] (http://ubt.opus.hbz-nrw.de/volltexte/2004/267/pdf/Microsoft_Word_-_Kommentar2000Publikation.pdf oder <http://ubt.opus.hbz-nrw.de/volltexte/2004/267/index.html> oder <http://deposit.ddb.de/cgi-bin/dokserv?idn=972517227> oder <http://nbn-resolving.de/urn/resolver.pl?urn=urn:nbn:de:hbz:385-2671> [Zuletzt geprüft am: 3.7.2011]).

¹⁹⁹ *De bello Africo liber*, in: Gaius Iulius CAESAR, *Commentarii* (Bd. 2). *Libri III de bello civili cum libris incertorum auctorum de bello Alexandrino Africo Hispaniensi*, ed. v. René

wie der Historiker Prokopios von Kaisereia (ca. 500-562) einen Eindruck davon, wie ein derart „offener“ (*apertus*), da nicht auf List und Taktik basierender Kampfstil aus zeitgenössischer Perspektive ausgesehen haben könnte. Beide Autoren entwarfen das Bild eines Kriegertyps, der, weitgehend auf den Einsatz von Defensivwaffen verzichtend, mehr mit seinem Körper als mit Waffen zu kämpfen pflegte.²⁰⁰

Du Pontet (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis), Neudr. d. Ausg. 1901, Oxford 2005, K. 73.

²⁰⁰ In der Römischen Geschichte des Cassius Dio, die dieser in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts n. Chr. verfasste, heißt es, dass die im Jahr 58 v. Chr. von Gaius Iulius Caesar besiegten Truppen des germanischen Heerführers Ariovist „größtenteils des [Körper-]Schutzes entbeh[r]ten“, wenn sie in die Schlacht zogen. Außerdem erwähnt Cassius Dio, dass die Germanen „mehr mit ihren Körpern als mit ihren Waffen kämpf[ten] (...) und dabei durch ihre Körpergröße weit im Vorteil [waren]“. Cassius DIO, Römische Geschichte (Bd. 2). Bücher 36-43, ed. u. übers. v. Otto Veh (Bibliothek der Alten Welt), Düsseldorf 2007, Buch 38, S. 150, K. 45, 4; S. 153f., K. 49, 2f. Von vandalischen Kriegern wird erzählt, dass sie in der entscheidenden Schlacht von Tricamarum im Jahr 533 n. Chr. gegen die byzantinischen Truppen des Belisarius „weder Speer noch irgendeine andere Waffe außer dem Schwert benutzten“ (*(...) ne Vandali in praelio vel hastili, vel alio quopiam telo, praeterquam gladio, uterentur.*). Procopii Caesarensii De bello Vandalico II, 3, in: Procopius, ed. v. Wilhelm Dindorf (Corpus scriptorum historiae Byzantinae 2, 1), Bonn 1833, S. 421; vgl. PROCOPIUS CAESARENSIS, Opera omnia (Bd. 1). De bellis libri I - IV, ed. v. Jacobus Haury (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Leipzig 1962, S. 429. Belisars „Angriff wehr[t]en sie mannhaft ab, wobei sie sich allein auf Schwerter beschränk[t]en“ (*Viriliter Barbari impressionem excipiunt, contenti gladiis (...)*). Procopii Caesarensii De bello Vandalico II, 3, S. 421; vgl. Procopius, Opera omnia, S. 429. In der Schlacht von Tricamarum kämpften die Vandalen unter ihrem König Gelimer so wie dessen Bruder Tzazon gegen Verbände des byzantinischen Kaisers Justinian I. um die Vorherrschaft in Nordafrika. Letztere wurden angeführt von einem der erfolgreichsten Feldherren Justinians mit Namen Belisar. Diesem gelang es, die Vandalen zu besiegen und deren Reich in Nordafrika zu erobern. Die ehemalige weströmische Provinz wurde damit Bestandteil des byzantinischen Reichs. Der Umstand, dass es sich bei den Auseinandersetzungen mit dem in byzantinischen Diensten stehenden Feldherrn Belisar um Kämpfe handelte, die über die Zukunft des Vandalenreichs entschieden, könnte für Prokop der Anlass gewesen sein zu berichten, dass die Vandalen bereit waren, ihr Leben für den Sieg und die Zukunft der eigenen gens zu riskieren. Diese bedingungslose Offensive hatte jedoch denselben Erfolg wie der Angriff der Alamannen auf die Truppen des Kaisers Julian in der Schlacht von Straßburg: Beide Konfrontationen endeten mit einer Niederlage der germanischen Verbände. Sowohl Prokop als auch Ammianus Marcellinus konstruieren die vermeintlich typisch germanische Angewohnheit, auf Schutzwaffen zu verzichten und die gesamte Energie auf die Wucht des Angriffs zu konzentrieren, also nicht als Ausdruck

Das von der Wende des 6. zum 7. Jahrhundert stammende Kriegshandbuch *Strategikon*, das von einem gewissen Maurikios – vielleicht dem byzantinischen Kaiser Maurikios (539-602) – verfasst wurde, berichtet von Franken, Langobarden und anderen „blonden Völkern“:

„Die blonden Völker (...) sind stark und unerschrocken im Kampf, kühn und wagemutig; sie halten Angst und einen geringen Rückzug für Schande und verachten leicht den Tod. Im Handgemenge kämpfen sie heftig zu Pferd und zu Fuß (...). Sie freuen sich am Kampf zu Fuß und schwungvollen Angriffen. Sie stellen sich im Kampf zu Fuß oder zu Pferd in keinem bestimmten Maß und keiner bestimmten Ordnung auf (...). Das Treffen aber, zu Pferd oder zu Fuß, führen sie heftig und unkontrolliert, als ob sie als einziges von allen Völkern keine Angst kennten. (...) ohne an Verstellung und Sicherheit sowie an den Nutzen zu denken, verachten sie die Taktik (...).“²⁰¹

Der spätantike römische Geschichtsschreiber Ammianus Marcellinus berichtet in seinen *Res gestae* davon, wie im Jahr 357 n. Chr. die Truppen des Kaisers Iulianus in der Schlacht bei Straßburg gegen alamannische Verbände kämpften. Von Letzteren heißt es, dass sie „in Wildheit und Zorn (...) wie Feuer entbrannten“ (*violentia iraque (...) in modum exarsere flammaram*).²⁰² „Wie in einer Stimmung der Wut“ (*velut quodam*

besonderen Heldenmuts. Vielmehr führen sie sie auf die Verzweiflung zurück, die die *barbari* im Angesicht ihrer drohenden Niederlage verspürt haben sollen. So meint Michael Speidel, dass eine solche Notlage ein Grund dafür gewesen sein könnte, dass Krieger in rasende Wut verfielen: „Heroes grew reckless when (...) they were about to lose a battle (...).“ Speidel, *Warriors* (2004), S. 73.

²⁰¹ *Mauricii strategicon*. Das *Strategikon* des Maurikios, ed. v. George T. Dennis, übers. v. Ernst Gamillscheg (*Corpus Fontium Historiae Byzantinae* 17), Wien 1981, XI, 3, S. 368-371. Vgl. Speidel, *Warriors* (2004), S. 71.

²⁰² Ammianus MARCELLINUS, *Rerum gestarum libri qui supersunt* (Bd. 1). *Libri XIV-XXV*, ed. v. Wolfgang Seyfarth (*Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*), Leipzig 1978, S. 97, Lib. 16, 12, 44. Außerdem erwähnt Ammianus, dass die Reiterei der Goten in der Schlacht von Adrianopel die römischen Truppen durch ihren „raschen Ansturm“ (*accursu ueloci*) und ein „schnell angerichtetes Blutbad“ (*incitata caede*) in völlige Verwirrung stürzte. Ammianus Marcellinus, *Res gestae* (Bd. 2), S. 190, Lib. 31, 12, 17. Bei

furoris affectu) sollen sie versucht haben, „allen Widerstand [der Römer] zu zerstören“ (*opposita omnia deleturi*), wobei sie insbesondere „auf ihre überaus großen Körper vertrauten“ (*grandissimis (...) corporibus freti*).²⁰³ Dementsprechend beschrieb Ammianus die alamannischen Krieger als „kräftig und größer gewachsen“ (*robusti et celsiores*) sowie als „wild und stürmisch“ (*feri et turbidi*). Ging einer der Alamannen geschwächt in die Knie, „forderte er den Feind obendrein heraus“ (*hostem ultro laccessivit*). Dieses Verhalten bewertete Ammianus als „Zeichen äußerster Hartnäckigkeit“ (*indicium (...) obstinationis extremae*). Im Verlauf der Schlacht soll die germanischen Krieger „brennenderer Zorn“ (*ira flagrantior*) als zuvor ereilt haben. Dieser setzte sie in die Verfassung, dass sie den Truppen des Kaisers Iulianus mit entblößten Leibern entgegneten, wobei „sie danach strebten, das Leben für den Sieg herzugeben“ (*prodigere vitam pro victoria contend[erunt]*).²⁰⁴

Der berüchtigte *furor* der Germanen und Gallier zeichnete sich den Quellen zufolge also durch eine Vielzahl unterschiedlicher Merkmale aus: Hierzu zählten der bewusste Verzicht auf das militärstrategische Instrument der Täuschung, herausragende Tapferkeit, körperbetonte Kampfweise und demonstrativer Waffenverzicht, besondere Stärke, Körpergröße und Unerschrockenheit sowie Wagemut und Todesverachtung. Angst und Rückzug galten den Texten nach zu urteilen bei den Barbarenkriegern als moralisch verwerflich, während ein heftiger, aber ebenso ungeordneter wie unkontrollierter Angriff als Zeichen der Kühnheit angesehen wurde. Dementsprechend wurden „Wildheit“ (*violentia*), „Zorn“ (*ira*), „Wut“ (*furor*) und „äußerste Hartnäckigkeit“ (*obstinatio extrema*) als die typischen Wesensmerkmale gallischer und insbesondere germanischer Krieger entworfen. Zugleich vermittelt das tra-

Plutarch heißt es, dass die Kimbern mit der Geschwindigkeit eines rasenden Feuers in den Kampf rannten. Vgl. Speidel, *Warriors* (2004), S. 70, Anm. 92.

²⁰³ Ammianus Marcellinus, *Res gestae* (Bd. 1), S. 97, Lib. 16, 12, 46f.

²⁰⁴ Vgl. ebd., S. 97, Lib. 16, 12, 47-50.

dierte antike und völkerwanderungszeitliche Quellenmaterial den Eindruck, dass der beschriebene gallo-germanische Kampfhabitus bei den Römern Furcht auslöste und eine abschreckende Wirkung auf sie entfaltete. Dementsprechend schilderte der römische Geschichtsschreiber Titus Livius (59 v. Chr.-17 n. Chr.) in seinem Werk *Ab urbe condita* („Seit der Gründung der Stadt [Rom]“) die Wirkung, die die unter dem Heerführer Hannibal stehenden und mit nacktem Oberkörper kämpfenden gallischen Krieger im Jahr 216 v. Chr. in der Schlacht von Cannae auf die Römer gehabt haben sollen, folgendermaßen: „Vor allem war die Erscheinung dieser Völker Angst einflößend, sowohl von der Größe der Körper als auch vom Aussehen her: Die Gallier waren oberhalb des Nabels nackt.“²⁰⁵

Cornelius Tacitus verfasste zu Beginn des 2. Jahrhunderts n. Chr. sein sechzehn Bücher umfassendes, aber nur lückenhaft überliefertes Werk *Ab excessu divi Augusti libri*, das vor allem unter dem Titel *Annales* bekannt ist. Hierin berichtet er, dass die Krieger der thrakischen Stämme (*Thraecum gent[es]*)²⁰⁶ „äußerst kampfmütig“ (*ferocissim[i]*) waren:

„(...) nach der Sitte des Stammes sprangen sie unter Gesängen und Waffentänzen vor dem Schutzwall umher (...).“²⁰⁷

²⁰⁵ *Ante alios habitus gentium harum cum magnitudine corporum, tum specie terribilis erat: Galli super umbilicum erant nudi.* Titus LIVIUS, *Ab urbe condita* (Bd. 3). Libri XXI-XXV, ed. v. C. Flamstead Walters/Robert Seymour Conway (*Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis*), verb. Aufl., Oxford 1974, Lib. XXII, 46, 5-6.

²⁰⁶ *Thrakes* (lat. *Thraeces*; Adj. *Thracius/Thraecius*) ist ein griechischer Sammelbegriff für die Bevölkerung der nördlichen Balkanhalbinsel. Die zahlreichen thrakischen Stämme besiedelten in der Antike das Gebiet von der Nordküste der Ägäis bis zur Donau (gelegentlich wurde auch noch das Gebiet bis zu den nördlichen Karpaten dazugerechnet) und von der westl. Küste des Schwarzen Meeres bis ungefähr zum Lauf des Vardar.

²⁰⁷ (...) *ante vallum more gentis cum carminibus et tripudiis persultabant* (...). TACITUS, *Annales*, in: Cornelius TACITUS, *Libri qui supersunt* (Bd. I, 1). *Ab excessu divi Augusti libri I-VI*, ed. v. Stephan Borzsák/Kenneth Wellesley (*Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*), Stuttgart/Leipzig 1992, S. 117f., Lib. IV, 46; 47. Die kriegerische

Um die eigenen Verbände gegen die vermeintliche ‚Wildheit‘ der Thraker zu schützen, soll der römische Feldherr Gaius Poppaeus Sabinus eigens eine germanische Einheit – eine „sugambrische Kohorte“ (*Sugambra[...]* *cohor[s]*) – eingesetzt haben, die „durch den Lärm der Gesänge und Waffen nicht weniger grimmig“ als die thrakischen Krieger wirkte.²⁰⁸ Eine Passage der gegen Ende des 1. Jahrhunderts n. Chr. abgefassten *Germania* des Tacitus gibt Aufschluss darüber, was sich zeitgenössische römische Rezipienten unter dem erwähnten „Lärm der Gesänge und Waffen“ (*cantum et armorum tumultu[s]*) vorgestellt haben könnten, den die germanischen Sugambrer auf die „Gesänge“ (*carmina*) und „Waffentänze“ (*tripudia*) der Thraker erwidert haben sollen. Dort heißt es, dass die *Germani*, wenn sie in den Kampf zogen, einen Gott besangen, der bei Tacitus mit *Hercule[s]* identifiziert wird:

„Sie berichten, Herkules sei auch bei ihnen gewesen, und besingen ihn, wenn sie in die Schlacht ziehen wollen, als ersten aller tapferen Männer. Bei ihnen existieren aber auch solche Lieder, durch deren Vortrag, den sie Schlachtgesang nennen, sie den Mut anfeuern und aus dem bloßen Klang [dieser Lieder] prophezeien sie den Ausgang eines zukünftigen Kampfes; sie schrecken nämlich entweder ab oder ängstigen sich, je nachdem wie die Schlachtreihe [die Lieder] ertönen ließ, und dabei offenbaren sich nicht so sehr die einzelnen Stimmen als vielmehr der Einklang des Mutes. Besonders wird Rauheit des Klanges und gebändigtes Gebrüll angestrebt; daher wurden die Schilde vor den Mund gehalten, damit die Stimme durch den Widerhall umso voller und tiefer anschwillt.“²⁰⁹

Begegnung zwischen Thrakern und Verbänden des Poppaeus Sabinus berichtet Tacitus für das Jahr 26 n. Chr.

²⁰⁸ (...) *nec minus cantuum et armorum tumultu tru[x]* (...). Tacitus, *Annales* (libri I-VI), S. 118, Lib. IV, 47.

²⁰⁹ *Fuisse apud eos et Herculem memorant, primumque omnium virorum fortium ituri in proelia canunt. sunt illis haec quoque carmina, quorum relatu, quem barditum vocant, accendunt animos, futuraeque pugnae fortunam ipso cantu augurantur; terrent enim trepidantve, prout*

Es entsteht der Eindruck, dass der bei Tacitus beschriebene „Schlachtgesang“ (*barditu[s]*)²¹⁰ ebenso wie die erwähnten „Waffentänze“ (*tripudi[a]*) als ein bewusst inszeniertes Kriegsritual verstanden wurden. Korrekt ausgeführt soll es auf die Kämpfer eine Gemeinschaft stiftende und zugleich hypnotische Wirkung gehabt haben, die ihren Mut steigerte und unter den Gegnern Schrecken verbreitete.²¹¹ Daher soll Caesar seine Soldaten auch ermahnt haben, keine Angst vor den Schreien der germanischen Krieger des Ariovist zu haben: „Fürchtet euch also nicht vor ihrem verwegenen Ansturm, auch nicht vor der Größe ihrer Körper oder ihres Gebrülls!“²¹² Über das Kampfverhalten germanischer Einheiten der Cornuti und Brachiati, die als Auxiliatruppen auf römischer Seite kämpften, schrieb Ammianus Marcellinus, dass sie „durch lange Schlachterfahrung gestärkt“ (*usu proeliorum diuturno firmati*) worden wären. Außerdem sollen sie Gegner allein durch ihr „Gebärdenspiel“ (*gestu[s]*) und den „sehr gewaltigen Schlachtgesang“ (*barritu[s]* (...) *maximu[s]*) abgeschreckt und eingeschüchtert haben. Von Letzterem heißt es: „Dieses Geschrei [*clamor*] wird genau in der Hitze der Gefechte erhoben, wobei es von einem schwachen Zischeln ausgeht und allmählich anwächst wie Fluten, die an Klippen zerschellen.“²¹³

sonuit acies, nec tam voces illae quam virtutis concentus videntur. affectatur praecipue asperitas soni et fractum murmur, obiectis ad os scutis, quo plenior et gravior vox repercussu intumescat.
Tacitus, Germania, S. 3, K. 3, 1.

²¹⁰ Spätere klassische Autoren verwendeten zur Beschreibung römischer wie germanischer Schlachtgesänge das Wort *barritus*. Speidel, Warriors (2004), S. 110. Dieses leitet sich von lateinisch *barrus* („Elefant“) und *barrire* („brüllen“, v.a. von Elefanten) ab. Eine derartige Konnotation des Wortes *barritus* gibt eine Vorstellung davon, wie sich antike Verfasser derartige Gesänge gedacht haben könnten.

²¹¹ So erwähnt Speidel: „Rythmic song and dance (...) bonded warriors together, entranced them, and aroused their fighting frenzy.“ Außerdem heißt es dort: „(...) a weak war cry betrayed fear, a strong one showed strength and eagerness.“ Speidel, Warriors (2004), S. 69; 70, Anm. 90; S. 111.

²¹² Cassius Dio, Römische Geschichte (Bd.2), Buch 38, S. 150, 45, 5.

²¹³ [*Qui clamor ipso fervore certaminum a tenui susurro exoriens paulatimque adolescens ritu extollitur fluctuum cautibus illisorum.* Ammianus Marcellinus, Res gestae (Bd. 1), S. 96, Lib. 16, 12, 43. Diese vermeintlich spezifisch germanische Angewohnheit soll von römischen

Aber nicht nur *barditus* und *tripudium* galten als Ausdrucksformen eines ritualisierten apotropäischen Kampfverhaltens. Antike römische Quellen berichten zum Beispiel von der Wirkung, die bewusst eingesetzte mimische Signale in einem spezifisch kriegerischen Kontext auf das Gegenüber ausüben konnten. So erzählt das um die Mitte des 1. Jahrhunderts v. Chr. verfasste Werk *Bellum Gallicum* des Iulius Caesar nicht nur von der als bedrohlich empfundenen „ungeheuren Körpergröße“ (*ingenti magnitudine corporum*), der „unglaublichen Tapferkeit“ (*incredibili virtute*) und der „Waffengewandtheit“ (*exercitatione in armis*) der Germanen, sondern erwähnt auch deren „Gesichtsausdruck“ (*vultu[s]*) und ihren „Glanz der Augen“ (*acie[s] oculorum*). Mimik und Blick der Germanen lösten bei den Römern angeblich eine „so große Furcht“ (*tantus (...)* *timor*) aus, „dass es in nicht geringem Maß Verstand und Geist aller verwirrte“ (*ut non mediocriter omnium mentes animosque perturbaret*).²¹⁴ Der römische Geschichtsschreiber Velleius Paterculus (20/19 v. Chr. bis nach 30 n. Chr.) charakterisierte in seiner *Historia Romana* den Cherusker Arminius, der im Jahre 9 n. Chr. als Anführer germanischer Verbände römischen Einheiten in der so genannten Varusschlacht eine empfindliche Niederlage zufügte. Demnach „zeigte [Arminius] das Feuer/die Wut [*ardor*] seines Gemüts durch Gesichtsausdruck [*vultu[s]*] und Blicke [*ocul[i]*]“.²¹⁵ Ähnlich bewertete Tacitus das Erscheinungsbild der

Heeren des 4. und 5. Jahrhunderts adaptiert und als allgemeines „Feldgeschrei“ eingesetzt worden sein. Vgl. Speidel, *Warriors* (2004), S. 111; Robert GROSSE, *Römische Militärgeschichte von Gallienus bis zum Beginn der byzantinischen Themenverfassung*, New York 1975, S. 38.

²¹⁴ Gaius Iulius CAESAR, *Commentarii rerum gestarum* (Bd. 1). *Bellum Gallicum*, ed. v. Wolfgang Hering (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), 3. Aufl., Stuttgart/Leipzig 1997, S. 17, Lib. I, 39.

²¹⁵ (...) *ardorem animi vultu oculisque praeftulit* (...). Velleius PATERCULUS, *Historia Romana*, in: *Historiarum ad M. Vinicium consulem libri duo*, ed. v. William S. Watt (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), korr. Aufl., Leipzig 1998, S. 81, Lib. 2, 118, 2; vgl. Karl Reinhard KRIEGER, *Antike Germanenbilder* (Denkschriften / Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Bd. 318; Archäologische Forschungen, Bd. 11), Wien 2004, S. 96.

Germanen, wenn er in seiner Germania deren „furchtbare und dunkle Augen“ (*truces et caerulei oculi*) erwähnte.²¹⁶ Ammianus Marcellinus schrieb in dem sechzehnten Buch seines Werks über die Geschichte Roms, dass aus den Augen der Alamannen „eine Art von Wahnsinn [*furor*] leuchtete“.²¹⁷ Buch 31 der *Res gestae* des Ammianus berichtet davon, dass die Goten nach der Schlacht von Adrianopel im Jahr 378 n. Chr. die fliehenden Römer verfolgt hätten, „wobei ihnen (Kampf-)wut [*furor*] aus den Augen schien“.²¹⁸ Aber nicht nur den Vertretern ‚barbarischer‘ gentes schrieben die antiken Schriftsteller einen derart Furcht einflößenden Blick zu. In einer Rede, die Kaiser Constantius II. (337-361 n. Chr.) vor seinen Soldaten gehalten haben soll, um sie zu einem Feldzug gegen seinen ‚abtrünnigen‘ Vetter Iulianus zu bewegen, heißt es, dass die Truppen des Iulianus, falls es zu einer Auseinandersetzung komme, „so vor Furcht erstarren werden, dass sie weder den Glanz des funkelnden Lichtes eurer Augen noch den ersten Ton des Schlachtgesangs [*barritus*] ertragen können“.²¹⁹

²¹⁶ Tacitus, *Germania*, S. 4, K. 4.

²¹⁷ (...) *elucebat quidam ex oculis furor* (...). Ammianus Marcellinus, *Res gestae* (Bd. 1), S. 95, Lib. 16, 12, 36.

²¹⁸ (...) *furore ex oculis lucente* (...). Ammianus Marcellinus, *Res gestae* (Bd. 2), S. 192, Lib. 31, 13, 10.

²¹⁹ (...) *ita pavore torpescent, ut nec oculorum vestrorum vibratae lucis ardorem nec barritus sonum perferant primum*. Ammianus Marcellinus, *Res gestae* (Bd. 1), S. 242, Lib. 21, 13, 15. Constantius II. war der Sohn Konstantins des Großen. Nach seiner Erhebung zum Augustus im Jahr 337 erhielt er die östlichen Reichsteile Thrakien, Kleinasien und die Diözese Oriens. Seit 353 vereinigte er das gesamte Reich unter seiner Herrschaft. Seinen Vetter Iulianus, den späteren Iulianus Apostata, hatte Constantius 355 zum Caesar für das von Germanen bedrohte Gallien erhoben. Als dieser dort 360 zum Augustus erhoben wurde, zog Constantius gegen seinen Vetter. Unterwegs starb er jedoch im Jahr 361. Vgl. Pedro BARCELÓ, *Constantius II. und seine Zeit. Die Anfänge des Staatskirchentums*, Stuttgart 2004; Joachim SZIDAT, *Die Usurpation Julians: Ein Sonderfall?*, in: François PASCHOU/Timothy D. BARNES, *Usurpationen in der Spätantike. Akten des Kolloquiums „Staatsstreich und Staatlichkeit“*, 6.-10. März 1996, Solothurn/Bern (Historia: Einzelschriften, Bd. 111), Stuttgart 1997, S. 63-70; Klaus ROSEN, *Beobachtungen zur Erhebung Julians 360-361 n. Chr.*, in: Richard KLEIN, *Julian Apostata (Wege der Forschung, Bd. 509)*, Darmstadt 1978, S. 409-447.

Sowohl Blick als auch *barritus* erfüllten hier eine explizit abschreckende Funktion. Ähnlich wie im Fall der taciteischen Darstellung germanischer Schlachtgesänge und Waffentänze legt auch die Schilderung des Ammianus die Vermutung nahe, dass „Augenleuchten“ (*oculorum (...) ardor*) und *barritus* vom Autor als bewusst inszenierte Drohgebärden verstanden wurden, deren gezielter Einsatz im Rahmen kriegerischer Auseinandersetzungen die Absicht verfolgte, den Gegner derart zu verunsichern und einzuschüchtern, dass er gleichsam erstarrte und kampfunfähig wurde. In diesem Sinn könnten auch andere Merkmale des gallo-germanischen *furor* interpretiert werden. Michael Speidel weist darauf hin, dass der in den Quellen häufig beschriebene Verzicht auf den Einsatz von Defensivwaffen nicht nur als Zeichen irrationaler Kampfwut bewertet werden kann.²²⁰ Ein rein auf Offensive ausgerichtetes Verhalten ermögliche einem Krieger ein schnelleres Agieren, da er sich nicht mit dem Gewicht zusätzlicher Ausrüstung behindere. Außerdem signalisiere der demonstrative Verzicht auf Körperschutz ebenso wie die bewusste Präsentation ungeschützter und somit ‚nackter‘²²¹ Körperpartien potenziellen Gegnern Heldenmut und Todesverachtung. Der apotropäische Charakter eines solchen kriegerischen Angriffsverhaltens sei nach Speidel daher als ein bewusst intendierter „psychologischer Effekt“ aufzufassen, der darauf beruhe, dass „men look somehow more frightening when bare-chested“.²²² Ebenso könnten auch die übr-

²²⁰ „Battlefield rage, shown for all to see, and hence not just the madness of despair, is widely found among (...) Germanic warriors (...)“ Speidel, *Warriors* (2004), S. 72.

²²¹ Speidel macht darauf aufmerksam, dass „naked‘ here can mean anything from altogether without clothes to dressed but without armor“. Speidel, *Warriors* (2004), S. 69; vgl. Stefan BIEßENECKER, Was heißt „nackt“?, in: Stefan BIEßENECKER, „Und sie erkannten, dass sie nackt waren“. Nacktheit im Mittelalter; Ergebnisse einer interdisziplinären Tagung des Zentrums für Mittelalterstudien der Otto-Friedrich-Universität Bamberg: 3. & 4. November 2006 (Bamberger Interdisziplinäre Mittelalterstudien, Bd. 1), Bamberg 2008, S. 9-14.

²²² „To fight naked thus was a psychologically effective warrior style.“ Daneben betont Speidel, dass „[m]en also feel braver and more threatening when bare-chested“. So seien in den heutigen Medien auch häufig Fußballhooligans zu sehen, die ihr Draufgängertum

gen, in den Quellen erwähnten Eigenschaften – die Furcht erregenden Blicke, das laute Schnauben²²³, die stürmische und überfallartige Angriffsweise²²⁴ – als ritualisierte symbolische Kommunikationsformen interpretiert werden, die im Rahmen kriegerischer Auseinandersetzungen dazu dienten, den Feind einzuschüchtern und abzuschrecken. Auch der vermeintlich fürchterliche „Gesichtsausdruck“²²⁵ germanischer Krieger sei in diesem Sinne zu verstehen: „(...) Germanic berserks in the grip of fury shifted shapes by frightfully twisting their faces and bodies.“²²⁶

Eine lebendige Vorstellung von den stereotypen Schilderungen vermeintlich ritualisierten gallo-germanischen Kriegerverhaltens vermittelt die irische Sagenerzählung *Táin Bó Cúalnge* („Der Rinderraub von Cooley“). Obwohl mittelalterlichen, iro-keltischen Ursprungs²²⁷ fasst sie die oben dargestellten Charakteristika des antiken Konzepts vom *furor Teutonicus* markant zusammen und kann zugleich als Indiz für die Rezeption und Tradierung des antiken *furor*-Gedankens in post-antiken, nicht lateinisch-römischen Kulturen gewertet werden. Im Zentrum der Erzählung steht der junge Held Cuchulinn. Das folgende Zitat schildert, wie Cuchulinn in den Kampf zog. Bevor es in die Schlacht ging, legten

insbesondere dadurch zum Ausdruck brächten, dass sie mit nacktem Oberkörper herumlaufen. Vgl. Speidel, *Warriors* (2004), S. 69.

²²³ Bei Ammianus wird erwähnt, dass „die Alamannen, die eifrig in den Kampf zogen, ziemlich laut schnaubten“. ((...) *Alamanni bella alacriter ineuntes altius anhelabant* (...)). Ammianus Marcellinus, *Res gestae* (Bd. 1), S. 97, Lib. 16, 12, 46.

²²⁴ Vgl. o. Anm. 202.

²²⁵ Vgl. o. Anm. 214f.

²²⁶ Vgl. Speidel, *Warriors* (2004), S. 70.

²²⁷ Die Sagenerzählung, deren Überlieferungsgeschichte nur schwer zu rekonstruieren ist, gehört zu den Hauptwerken der irischen Heldendichtung des Mittelalters. Die ältesten tradierten Manuskripte stammen aus dem 12. Jahrhundert. Allerdings wird vermutet, dass noch ältere, möglicherweise bis ins 7. Jahrhundert zurückreichende Versionen existierten, für die wiederum eine längere, eventuell im 4. Jahrhundert begründete mündliche Überlieferung angenommen wird. Genaue Angaben zur Entstehungszeit der zitierten Passage sind daher als rein spekulativ zu betrachten. Vgl. Ulrich MATTEJLET, Art. *Táin Bó Cúalnge*, in: *LexMA* 8, München 1997, Sp. 437f.

sowohl er als auch sein Wagenlenker *Loeg mac Ríangabra* Rüstungen und Waffen an. Von Letzterem heißt es, dass er ein dünnes Hirschlederwams überstreifte, welches ihn nicht in seinen Bewegungen hinderte.²²⁸ Und *Cuchulinn* soll einen Kriegshelm getragen haben, „aus dessen Ecken die Stimme von hundert Männern erschallt[e]“, so als ob Dämonen brüllten.²²⁹ Als er in den Kampf zog, verfiel der Held in einen *furor heroicus*, der sich der Erzählung nach vor allem durch eine spezielle Form der Wutverzerrung, *riastrad* genannt, auszeichnete²³⁰:

„Da trat die erste Verzerrung bei *Cuchulinn* ein, so dass er ein Entsetzliches, Vielgestaltetes, Wunderbares, Unerhörtes aus sich machte. Seine Fleishteile zitterten um ihn wie ein Baum gegen die Strömung oder wie eine glatte Binsse gegen die Strömung, jedes Glied und jedes Gelenke und jede Spitze und jede Fugung von ihm vom Scheitel bis zum Erdboden. Er machte das Verdrehungskunststück der *Wuth* aus seinem Körper inmitten seiner Haut. Es kamen seine Füße und seine Schienbeine und seine Kniee, so dass sie auf seiner Hinterseite waren; es kamen seine Fersen und seine Waden und seine Hinterbacken, so dass sie vorn vor ihm waren. Es kamen die Muskeln seiner Waden, so dass sie auf der Vorderseite seiner Schienbeine waren, so dass jeder ihrer gewaltigen Knollen so gross wie die geballte Faust eines Kriegers war. Er zog die Muskeln seines Scheitels, so dass sie auf

²²⁸ Diese Darstellung erinnert an *Speidels* Deutung, derzufolge weniger stark geschützte Krieger schneller und leichter agieren konnten. Vgl. o. S. 119.

²²⁹ Vgl. Helmut BIRKHAN, *Kelten. Versuch einer Gesamtdarstellung ihrer Kultur*, Wien 1997, S. 967f. Der laute Schall des dämonenhaften Schlachtrufs findet seine Parallele in der taciteischen Beschreibung des germanischen *barditus*. Hier hielten die Germanen „ihren Schild vor den Mund, damit ihre Stimme durch den Widerhall voller und tiefer“ anschwell. Vgl. o. Anm. 209.

²³⁰ Vgl. Birkhan, *Kelten* (1997), S. 968. Laut Birkhan ist der Begriff des *furor heroicus* dem des *furor Teutonicus* nachgebildet und ersetzt diesen immer mehr. Vgl. ebd., Anm. 1; Helmut BIRKHAN, *Furor Heroicus*, in: Alfred EBENBAUER/Johannes KELLER, *Das Nibelungenlied und die europäische Heldendichtung*. 8. Pöchlarnher Heldenliedgespräch (Philologica Germanica, Bd. 26), Wien 2006, S. 9-38; P. L. HENRY, *Furor Heroicus*, in: *Zeitschrift für celtische Philologie* 39 (1982), S. 235-242; Hans Georg WACKERNAGEL, *Altes Volkstum der Schweiz. Gesammelte Schriften zur historischen Volkskunde* (Schriften der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde, Bd. 38), 2. Aufl., Basel 1959, S. 117-135.

der Hinterseite seines Nacken waren, so dass jeder ihrer gewaltigen unbeschreiblichen unerhörten enormen Ballhuckel so gross wie der Kopf eines Kindes von einem Monat war.

Da machte er an sich einen *cuach cera*²³¹ aus seinem Gesicht und aus seinem Antlitz. Er zog das eine Auge von sich in seinen Kopf hinein (...). Das andere (Auge) sprang (heraus), so dass es aussen auf seiner Wange war. Sein Mund verzerrte sich ungeheuerlich. (...). Das laute Schlagen seines Herzens gegen seine Brust wurde gehört wie das Bellen eines Schlachthundes (...), oder wie ein Löwe, wenn er unter Bären geht. Es wurden die Lichter der *Bodb* und die Regenwolken von Gift und die Funken von (...) rotem Feuer in Wolken und in Dünsten über seinem Haupte gesehen, von dem Kochen des wahrhaft wilden Zornes, der über ihm in die Höhe gestiegen war.

(...) Es erhob sich der *lón láith*²³² aus seiner Stirn, so dass er so lang, so dick wie die Faust mit Daumen eines Mannes war.²³³

So soll Cuchulinn sich in das Kampfgeschehen gestürzt und „unter dem akustischen Terror seines Donnerkunststückes“ ein „Gemetzel“ angeordnet haben.²³⁴

Die antiken und völkerwanderungszeitlichen Beschreibungen gallischer und germanischer Krieger wurden jedoch nicht vorrangig mit der Absicht verfasst, dem zeitgenössischen Leser auf der Basis ‚objektiver‘ ethnographischer Studien einen detail- wie wahrheitsgetreuen Eindruck von den Kampfgeohnheiten befeindeter ‚barbarischer‘ gentes zu verschaffen. Es handelte sich vielmehr um einen literarischen Topos, der je nach Anwendungskontext und Verfasserintention eine spezifische Aus-

²³¹ Zu diesem Begriff vgl. Birkhan, *Kelten* (1997), S. 968, Anm. 3. Birkhan übersetzt mit „schwarzer (bzw. roter) Schädel“ und bringt die Wendung mit dem auf die Wange herabhängenden Auge des Helden in Verbindung. Diese Gesichtsverzerrung mache aus dem Antlitz Cuchulinnns einen „großen Hohlraum des Schlundes“.

²³² Zu dieser Formulierung vgl. ebd., S. 969, Anm. 1. Birkhan assoziiert die Wendung unter anderem mit einer stark angeschwellenen Zornesader.

²³³ Die altirische Heldensage *Táin Bó Cúalnge*. hg. und übers. v. Ernst Windisch (*Irische Texte*, Bd. 5), Leipzig 1905, S. 368f.; vgl. Birkhan, *Kelten* (1997), S. 968f.

²³⁴ Birkhan, *Kelten* (1997), S. 969.

sage transportieren sollte. Antike Autoren instrumentalisierten die stereotypen Beschreibungen von wilden und unbezwingbaren Nordvölkern, um Kritik an der bestehenden politischen Ordnung auszuüben. Diese Form der Zeitkritik hatte ihren Ursprung in den geschichtlichen Erfahrungen der Kaiserzeit. Das Konstrukt der frei lebenden germanischen gentes erfüllte dabei zweierlei Funktionen. Auf der einen Seite diente es dazu, dem herrschenden römischen System Versagen und Unfähigkeit vorzuwerfen, da es angeblich nicht in der Lage war, die ‚Barbaren‘ zu unterwerfen und zu zivilisieren. Auf der anderen Seite sollte die Idealisierung vermeintlich autonomer und selbstbestimmter germanischer Lebensformen zum Ausdruck bringen, dass sich bei den Nordvölkern noch die Freiheit fände, die Caesaren den Senatoren in der Gegenwart streitig machten, obwohl es sie in früheren Zeiten der römischen Geschichte einmal gegeben habe.²³⁵

Des Weiteren war die Barbarentopik aber auch Teil einer traditionsreichen Darstellung angeblich antizivilisatorischer Lebensordnungen. Freiheit wurde hier mit negativ konnotierten Eigenschaften wie Unformbarkeit und Disziplinlosigkeit und militärische Stärke mit einem unberechenbaren und zornigen Gemüt der Nordvölker verbunden. Die Barbaren besaßen demnach zwar *furor* und *ira* – Merkmale, denen sie der Überlieferung nach ihre besondere Aggressivität und Gefährlichkeit im Kampf verdankten – zugleich soll es ihnen jedoch an *ratio* und *disciplina* gemangelt haben. So transportieren antike römische Quellen das Bild eines Furcht erregenden, bedrohlichen und gewalttätigen nordischen Kämpfertyps, dessen vermeintlich irrationale und unkontrollierte

²³⁵ Dieter Timpe macht darauf aufmerksam, dass römische Senatoren sicher nicht nach den Lebensformen germanischer Häuptlinge strebten. Allerdings ließen „die oppositionelle Inversion der Freiheit und die kontrastiv-ideologische Verklärung vermeintlich stimmiger Lebensordnungen (...) aus den Barbaren eine Gegenwelt konstruieren, in der Erfahrung und Erfindung, Nachbarschaftsfeindschaft und Idealisierung eine nicht auflösbare Legierung eingingen“. Dieter TIMPE, *Romano-Germanica. Gesammelte Studien zur Germania des Tacitus*, Stuttgart/Leipzig 1995, S. 227.

Kriegsführung gegenüber der disziplinierten Vorgehensweise römischer Heeresverbände als unterlegen erachtet wurde. Dementsprechend setzte Ammianus Marcellinus den „ungeordneten“ (*incompositi*) Alamannen die „geschlosseneren Flügel“ (*cornu[a] (...) arti[ora]*) des römischen Heeres entgegen.²³⁶ Im Gegensatz zur Wildheit der Germanen galten die Römer als „überaus gelehrig in der [kriegerischen] Praxis“ (*usu nimio dociles*). Während die Alamannen als „wild und stürmisch“ beschrieben wurden, heißt es von römischen Soldaten, sie wären „ruhig und vorsichtig“ (*quieti et cauti*).²³⁷ Außerdem sollen barbarische Krieger aufgrund ihrer großen, kräftigen und blutreich-fleischigen Physis unfähig zu ausdauernder und disziplinierter Leistung gewesen sein. Diese Zuschreibungen dienten antiken Autoren zur Konstruktion eines römischen Überlegenheitstopos, nach dem die Besonnenheit, Vorsicht, Disziplin und militärische Schulung römischer Verbände gegenüber dem wilden, stürmischen, ungeordneten und unbeherrschten Kampfverhalten der Nordbarbaren klar im Vorteil war.

Beispielhaft findet sich diese Vorstellung vom unterlegenen Fremden in einer Darstellung gallischer Kriegspraxis des römischen Geschichtsschreibers Titus Livius. In seinem Werk *Ab urbe condita* erwähnt er, dass die Gallier zwar lange Schilde hatten, dass diese aber nicht breit genug waren, um die ganze „Größe der Körper“ (*amplitudinem corporum*) ausreichend schützen zu können. Ihre Angewohnheit, sich im Gefecht maßgeblich auf den Einsatz des Schwertes zu verlassen, soll ihnen ebenfalls zum Nachteil gereicht haben, „weil der Feind [die Römer] sich nicht auf einen Nahkampf einließ“.²³⁸ Der Erzählung nach waren sie als „ungeübte“ (*insueti*) und „ungeschützte“ (*incauti*) Fernkämpfer den

²³⁶ Ammianus Marcellinus, *Res gestae* (Bd. 1), S. 95f., Lib 16, 12, 44; 37.

²³⁷ Ebd., S. 97, Lib 16, 12, 47.

²³⁸ (...) *cum manum hostis non consereret* (...). Titus LIVIUS, *Ab urbe condita* (Bd. 6). Libri XXXVI-XL, ed. v. Patrick G. Walsh (Scriptorium classicorum bibliotheca Oxoniensis), Oxford 1999, S. 157, Lib. XXXVIII, 21.

„Pfeilen“ (*sagittis*), dem „Schleuderblei“ (*glande*) und den „Wurfspeeren“ (*iaculis*) der Römer hilflos ausgeliefert. Ebenso waren die „von Zorn und Furcht geblendeten“ Gallier „von der Art des Kampfes, für die sie ganz und gar nicht geeignet sind, überrascht“ und „wussten nicht, was sie machen sollten“.²³⁹

In ihrer Verzweiflung sollen sie sich „wie angeschossene wilde Tiere“ (*velut ferae transfixae*) verhalten haben, indem sie „unüberlegt“ (*temere*) auf die eigenen Leute losgingen. Außerdem galten sie als leicht verwundbar, „da sie nackt kämpftjen“.²⁴⁰

Dieses ideologisch konstruierte Fremdheitsstereotyp konnte zu konkreten politischen Zwecken instrumentalisiert werden. Gaius Iulius Caesar entwarf in seinem *Bellum Gallicum* zum Beispiel bewusst ein sehr bedrohliches Germanenbild. Dabei griff er auf bekannte Vorstellungen von den Nordvölkern zurück. Diese ethnologischen Topoi wusste er gezielt für eigene Ziele fruchtbar zu machen. Um seine Germanenfeldzüge zu rechtfertigen, suggerierte er den römischen Rezipienten, dass von zeitgenössischen germanischen gentes dieselbe Gefahr ausginge, wie seinerzeit von Kimbern und Teutonen. Ein präventiver Feldzug, der einen postulierten germanischen Angriff auf Italien verhindern sollte, war daher zwingend notwendig.²⁴¹

Je mehr Caesar mit tradierten Barbarenklischees argumentierte, „um so eher [konnte] er bei seinen Lesern mit überlieferungsbedingten Assoziationen rechnen und seine Überzeugungskraft intensivieren“.²⁴² Daneben gab es für die Überhöhung germanischer Kampfkraft und die Beto-

²³⁹ (...) *nec, quid agerent, ira et pavore obcaecatis animis, cernebant, et erant deprenti genere pugnare in quod minime apti sunt.* Ebd.

²⁴⁰ (...) *quod nudi pugnant (...).* Ebd.

²⁴¹ Vgl. Caesar, *Bellum Gallicum*, S. 15, Lib. 1, 33. Vgl. Allan A. LUND, *Zum Germanenbild der Römer. Eine Einführung in die antike Ethnographie*, Heidelberg 1990, S. 60f.

²⁴² Friederike HEUBNER, *Das Feindbild in Caesars Bellum Gallicum*, in: *Klio* 56, 1 (1974), S. 103-182; hier: S. 181.

nung barbarischer Bedrohung noch ein anderes Motiv. Derjenige, der es wagte, trotz großer Gefahren in germanische Gebiete einzudringen, konnte damit rechnen, als herausragender Feldherr anerkannt zu werden. Um seinen eigenen Ruhm zu steigern, lag es daher in Caesars Interesse, tradierte Barbarentopoi aufzugreifen und in seinem Sinne zu formen.²⁴³

²⁴³ Trzaska-Richter, *Furor teutonicus* (1991), S. 126-128. Weitere Literatur zum antiken Barbarenmythos vgl. Astrid ARNDT/Andreas BLÖDORN/David FRAESDORF, et al. (Hg.), *Imagologie des Nordens. Kulturelle Konstruktionen von Nördlichkeit in interdisziplinärer Perspektive (Imaginatio borealis, Bd. 7)*, Frankfurt am Main [u.a.] 2004; Annelore ENGEL-BRAUNSCHEIDT/Gerhard FOUQUET/Wiebke von HINDEN, et al. (Hg.), *Ultima Thule. Bilder des Nordens von der Antike bis zur Gegenwart (Imaginatio borealis, Bd. 1)*, Frankfurt am Main [u.a.] 2001; Mamoun FANSA (Hg.), *Varusschlacht und Germanenmythos. Eine Vortragsreihe anlässlich der Sonderausstellung Kalkriese – Römer im Osnabrücker Land in Oldenburg 1993 (Archäologische Mitteilungen aus Nordwestdeutschland / Beiheft, Bd. 9)*, Oldenburg 1994; Beatrix GÜNNIEWIG, *Das Bild der Germanen und Britannier. Untersuchungen zur Sichtweise von fremden Völkern in antiker Literatur und moderner wissenschaftlicher Forschung (Europäische Hochschulschriften / 3, Bd. 792)*, Frankfurt am Main 1998; Heubner, *Feindbild* (1974); Herbert JANKUHN/Dieter TIMPE (Hg.), *Beiträge zum Verständnis der Germania des Tacitus. Teil I und II: Bericht über die Kolloquien der Kommission für die Altertumskunde Nord- u. Mitteleuropas im Jahr 1986 und 1987 (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen/Philol.-Histor. Kl. 3, Nr. 175 u. 195)*, Göttingen 1989/1992; Richard KUNZE, *Die Germanen in der antiken Literatur. Eine Sammlung der wichtigsten Textstellen. 1. Teil: Römische Literatur*, 4. Aufl., Leipzig 1927; Allan A. LUND, *Zum Germanenbegriff bei Tacitus*, in: Heinrich BECK, *Germanenprobleme in heutiger Sicht (Reallexikon der germanischen Altertumskunde / Ergänzungsbände, Bd. 1)*, 2., um ein Vorw. erw. Aufl., Berlin/New York 1999, S. 53-87; ders., *Germanenbild* (1990); Klaus E. MÜLLER, *Geschichte der antiken Ethnographie und ethnologischen Theoriebildung. Von den Anfängen bis auf die byzantinischen Historiographen. Teil II (Studien zur Kulturkunde, Bd. 52)*, Wiesbaden 1980; Eduard NORDEN, *Die germanische Urgeschichte in Tacitus Germania*, 6. Aufl., unveränd. Abdr. d. 1. Aufl. 1920, Stuttgart 1974; Timpe, *Begegnung* (2006); ders., *Furor* (1998), S. 254-258; ders., *Romano-Germanica. Gesammelte Studien zur Germania des Tacitus*, Stuttgart/Leipzig 1995.

2.3 Frühmittelalterliche und wikingerzeitliche bildliche Darstellungen

Nicht nur antike und völkerwanderungszeitliche Schriftzeugnisse enthalten Hinweise auf das stereotype Bild vom ‚wildem Barbarenkrieger‘. Auch das archäologische Quellenmaterial beinhaltet Funde, die auf eine Bekanntheit des Barbarentopos im post-antiken mittel- und nordeuropäischen Raum schließen lassen. So sind aus dem Frühmittelalter mehrere Bildzeugnisse erhalten, auf denen Waffen tragende Figuren zu erkennen sind, die in der Forschung als Tierkriegerdarstellungen interpretiert wurden. Der wikingerzeitliche Teppich von Oseberg²⁴⁴ zeigt beispielsweise zahlreiche bewaffnete Personen, von denen eine klar erkennbar einen Schild in der hoch erhobenen Hand hält und darüber hinaus in einen Wildschweinumhang mit entsprechender Maske gehüllt zu sein scheint.²⁴⁵ Ein ebenfalls wikingerzeitlicher Grabfund aus

²⁴⁴ Dieser Teppich wurde in einem reich ausgestatteten Schiffsgrab im Gebiet des Oslofjords im südlichen Norwegen gefunden. Anhand dendrochronologischer Untersuchungen konnte die Konstruktion der Grabkammer in das Jahr 834 n. Chr. und die des Schiffs um 820 n. Chr. datiert werden. Für die Datierung der Grabfunde kann also als terminus ante quem das Jahr 834 festgehalten werden. Vgl. Niels BONDE, *Dendrochronological Dating of the Viking Age Ship Burials at Oseberg, Gokstad and Tune, Norway*, in: Anthony SINCLAIR/Elizabeth SLATER/John GOWLETT, *Archaeological Sciences 1995. Proceedings of a Conference on the Application of Scientific Techniques to the Study of Archaeology*, Liverpool, July 1995 (Oxbow Monograph, Bd. 64), Oxford 1997, S. 195-200; ders./Arne Emil CHRISTENSEN, *Dendrochronological Dating of the Viking Ship Burials at Oseberg, Gokstad and Tune, Norway*, in: *Antiquity* 67 (1993), S. 575-583; Arne Emil CHRISTENSEN/Anne Stine INGSTAD/Bjørn MYHRE, *Osebergdronningens grav. Vår arkeologiske nasjonalskatt i nytt lys*, Oslo 1992.

²⁴⁵ Inga Hägg identifiziert diese Figur als Frau. Hägg, *Textilfunde* (1984), S. 186; ebenso Speidel, *Warriors* (2004), S. 53. Hägg und Speidel schließen dies aus der Tatsache, dass die dargestellte Person ein bodenlanges Gewand trägt. Das Osebergsschiff und die zugehörigen Funde datieren in die 1. Hälfte des 9. Jahrhunderts. Anhand trachtengeschichtlicher Forschungen an Textilresten und bildlichen Darstellungen aus der Wikingerzeit schloss man, dass es in dieser Zeit im skandinavischen Raum üblich gewesen war, dass Männer kürzere, etwa knielange Hemden oder Obergewänder und Hosen oder Beinlinge trugen, während Frauen bodenlange Gewänder anhaben. Allerdings weist Hägg selbst darauf hin,

Kungsängen bei Stockholm enthielt eine bronzene Kriegerfigur, die vermutlich in ein Wams mit Tiermaske gekleidet ist und einen Speer (oder eine Schlange) in der Hand hält.²⁴⁶ Vergleichbare Darstellungen finden sich auch in einer reichen Körperbestattung aus Birka und auf dem Osebergteppich.²⁴⁷ Eines der bekannten, in das 6./7. Jahrhundert nach Christus datierten Pressbleche aus Torslunda auf Öland zeigt einen Waffenträger mit pelzartigem Kittel, Tierkopf oder -maske und Tierschwanz.²⁴⁸ Die Motivverbindung aus tierischer Maskentracht und

dass aufgrund byzantinischer Einflüsse bereits im 10. Jahrhundert auch skandinavische Männer der höheren Schichten fußlange Gewänder trugen. Vgl. Hägg, *Textilfunde* (1984), S. 171; 175-177; 180; 224, Anm. 32; 226, Anm. 59. Zum Wandel der Trachtenmoden im Laufe der Jahrhunderte: DIES. Einige Bemerkungen über die Birkatracht, in: Lise BENDER JØRGENSEN, *Archäologische Textilfunde. Textilsymposium Neumünster, 6.5.-8.5. 1981*, Neumünster 1982, S. 249-266; DIES., *Birkas orientalska praktplagg*, in: *Fornvännen* 79 (1984), S. 204-223. Es zeigt sich also, dass es schwierig ist, genaue Aussagen über geschlechtsspezifische wikingerzeitliche Trachtbestandteile zu treffen. Dies gilt insbesondere für eine derart schematische Darstellung wie die der angesprochenen Figur des Osebergteppichs, die darüber hinaus noch unter speziellen thematischen Voraussetzungen entstanden sein könnte. Daher ziehe ich es vor, der dargestellten Person kein eindeutiges Geschlecht zuzuweisen. Zu der Figur auf dem Osebergteppich Björn HOUGEN, *Osebergfunnets Billedvev*, in: *Viking* 4 (1940), S. 85-124; hier: S. 104, Abb 7, b; vgl. Hägg, *Textilfunde* (1984), S. 173, Abb 106, 1.

²⁴⁶ Per-Olof RINGQUIST, *Två vikingatida uppländska människofigurer i brons*, in: *Fornvännen* 64 (1969), S. 287-296; hier: S. 287, Abb 1; 2; Hägg, *Textilfunde*, Offa (1984), S. 182; 185, Abb. 7, 3; DIES., *Textilfunde* (1984), S. 173. Inga Hägg vermutet, dass es sich um eine Wolfsmaske handelt. Derselbe Fund enthielt eine weitere bewaffnete Kriegerfigur, die einen Helm mit krummen Hörnern auf dem Kopf trägt. Eine literarische Darstellung eines Hörner tragenden Mannes findet sich in der einige Jahrhunderte nach der schwedischen Bronzefigur entstandenen isländischen *Riddarasaga Sigrgarðs saga frœkna* („Geschichte des tapferen Sigrgarðr“). Vgl. Inger Margarethe BOBERG, *Motif-index of Early Icelandic Literature* (Bibliotheca Arnamagnæana, Bd. 27), Copenhagen 1966, S. 41; Marianne E. KALINKE/Phillip M. MITCHELL, *Bibliography of Old Norse-Icelandic Romances* (Islandica, Bd. 44.), Ithaca 1985, S. 97. Zu der Kriegerfigur mit vermeintlicher Wolfsmaske vgl. die weiter unten erwähnte literarische Darstellung in der ebenfalls einige Jahrhunderte späteren *Gísla saga Súrsonar*. Vgl. u. Anm. 333.

²⁴⁷ Vgl. Ringquist, *Människofigurer* (1969), Abb. 5; Hägg, *Textilfunde* (1984), S. 186f.

²⁴⁸ Aufgrund der stark stilisierenden Darstellungsweise sind die vermeintlichen Tiermasken der bisher erwähnten figürlichen Darstellungen nur unter Vorbehalt als solche zu identifizieren. Im Fall der eher naturalistischen Abbildung aus Torslunda erscheint die Vermutung naheliegend, dass es sich um die Darstellung eines menschlichen Kriegers

bewaffnetem Krieger fand aber etwa zeitgleich auch im außerskandinavischen Bereich Verbreitung. Hier wären zum Beispiel zwei repräsentative Fundstücke aus dem merowingerzeitlichen alamannischen Raum zu nennen. Aus einem Grab von Gutenstein bei Sigmaringen stammt eine silberbeschlagene Schwertscheide, die in die zweite Hälfte des 7. Jahrhunderts datiert wird.²⁴⁹ Eines der darauf angebrachten pressverzierten Silberbleche zeigt einen Krieger mit Kittel, stilisiertem Tierkopf, Schwert und Lanze.²⁵⁰ Eine ähnliche Darstellung bietet das ebenfalls ins 7. Jahrhundert datierte Pressblech von Obrigheim.²⁵¹ Darüber hinaus finden sich vergleichbare Bilddarstellungen an Pressblechen von Helmen aus Sutton Hoo, Vendel, Valsgärde und Alt-Uppsala.²⁵² Anhand der archäologischen Fundplätze, die sich vom alamannischen Raum über Südengland und Norwegen bis nach Schweden erstrecken, lässt sich für das Bildmotiv des Waffenweisenden Tierkriegers also eine Verbreitung im frühmittelalterlichen Mittel- und Nordeuropa – dem süd- und nordgermanischen Raum – nachweisen. Nach Inga Hägg können derartige Kriegerdarstellungen in der Bildkunst sogar mindestens bis in die spät-römische Zeit zurückverfolgt werden.²⁵³

In der Forschung wurde häufig versucht, die frühmittelalterlich-wikingerzeitlichen Bildzeugnisse anhand des in antiken und völkerwan-

mit Wolfs- oder Bärenmaske handelt. Vgl. Hägg, *Textilfunde, Offa* (1984), S. 182; Höfler, *Berserker* (1976), S. 300.

²⁴⁹ Heiko STEUER, Seit 1945 verschollen, jüngst wieder aufgetaucht – Die Schwertscheide von Gutenstein an der Oberen Donau, in: *Archäologische Nachrichten aus Baden* 76/77 (2008), S. 74f.; Friedrich GARSCHA, Die Schwertscheide von Gutenstein, in: *Volk und Vorzeit. Volkstümliche Hefte für oberrheinische Ur- und Frühgeschichte* 1 (1939), S. 1-11; Julius NAUE, Die silberne Schwertscheide von Gutenstein (Grossherzogthum Baden), in: *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien* 19 (1889), S. 118-124.

²⁵⁰ Vgl. Wolfgang MÜLLER, *Archäologische Zeugnisse frühen Christentums zwischen Taunus und Alpenkamm*, in: *Helvetica Archaeologica* 17 (1986), S. 1-77; hier: S. 73, Abb. 187.

²⁵¹ Vgl. Christoph ENGELS, *Obrigheim*, in: *RGA* (Bd. 21), Berlin/New York 2002, S. 515f.

²⁵² Bei den erwähnten Kriegerabbildungen handelt es sich jedoch lediglich um die bekanntesten Funde. Vgl. Hägg, *Textilfunde, Offa* (1984), S. 182.

²⁵³ Vgl. ebd., S. 185, Abb. 7, 6; Höfler, *Berserker* (1976), S. 300.

derungszeitlichen Schriftquellen tradierten Barbarentopos zu deuten.²⁵⁴ Es wurde angenommen, bei den dargestellten Figuren handle es sich um wilde Krieger, die sich nach dem Vorbild keltischer und germanischer Kämpfer mittels „Waffentanz“ (*pyrricha/tripudium*) und „Schlachtgesang“ (*barditus/barritus*) in eine Art Kampfrausch – in den Quellen häufig als *furor* bezeichnet – versetzten.²⁵⁵ Nicht selten wurden die abgebildeten Figuren wegen ihrer Bewaffnung und der aktiven, keineswegs statisch wirkenden Körperhaltung als Waffentänzer interpretiert. Da aufgrund der Datierung und der regionalen Zuordnung der Kriegerbildnisse ein frühmittelalterlich-germanischer Entstehungskontext der Fundstücke gesichert ist, wurde oftmals gefolgert, dass es sich um Bilddarstellungen paganer Kulttänzer oder sogar heidnischer Kriegsgötter wie Óðinn respektive Wotan handle.²⁵⁶ So wird zum Beispiel die Gestalt, die auf einem in das 5. Jahrhundert datierten Anhänger aus dem jütländischen Brakteaten-Hortfund von Års zu erkennen ist, als eine nackt tanzende und Waffen tragende Götterfigur – entweder Wotan

²⁵⁴ Vgl. o. Kapitel 2.2 *Furor Teutonicus* und *Furor Heroicus*: Gallo-germanische Kriegermythen in antiken und völkerwanderungszeitlichen Quellen.

²⁵⁵ Vgl. Speidel, *Warriors* (2004), S. 110-126; auch S. 13-46; 57-80; Höfler, *Berserker* (1976), S. 299.

²⁵⁶ Vgl. Speidel, *Warriors* (2004), S. 27f.; 117-126; Heiko STEUER, Helm und Bewaffnung. Prunkbewaffnung und Rangabzeichen germanischer Krieger. Eine Übersicht, in: *Studien zur Sachsenforschung* 6 (1987), S. 189-236; hier: S. 205; Karl HAUCK, *Germania-Texte im Spiegel von Bildzeugnissen des Nordens* (Zur Ikonologie der Goldbrakteaten XXIV), in: Gerhard WIRTH, *Romanitas – Christianitas. Untersuchungen zur Geschichte und Literatur der römischen Kaiserzeit*. Johannes Straub zum 70. Geburtstag am 18. Oktober 1982 gewidmet, Berlin/New York 1982, S. 175-216; hier vor allem S. 190-197; 207-216; Höfler, *Berserker* (1976), S. 300. Um sich eine bessere Vorstellung vom Ablauf eines solchen angeblich heidnischen Kult- beziehungsweise Waffentanzes machen zu können, wurde in der Forschung oftmals eine Beschreibung des antiken Historiographen Tacitus herangezogen. Dieser berichtete in seiner *Germania* über die vermeintlichen Gewohnheiten germanischer Jugendlicher: „Junge Männer, für die das eine Belustigung ist, werfen sich nackt mit einem Sprung zwischen Schwerter und bedrohliche Wurfspieße.“ (*(...) nudi iuvenes, quibus id ludicrum est, inter gladios se atque infestas frameas saltu iaciunt.*). Tacitus, *Germania*, S. 16, K. 24. Vgl. Speidel, *Warriors* (2004), S. 69.

oder Baldr – interpretiert.²⁵⁷ Anhand antiker Beschreibungen germanischer Kampfpraktiken, wie sie Tacitus Ende des 1. Jahrhunderts n. Chr. in seiner *Germania* gab, deutet Speidel das Kriegerbild auf einer dekorativen Bronzeplatte, die auf einem im schwedischen Valsgärde gefundenen Helm des 7. Jahrhunderts angebracht war. Auf dem Kunstwerk schreiten zwei nahezu identisch dargestellte Kämpfer in voller Rüstung und Bewaffnung hintereinander her, während sie in der rechten Hand einen Speer führen und in der auf Mundhöhe erhobenen linken Hand einen Schild halten. Laut Speidel zeige die Darstellung Krieger, die einen Waffentanz aufführen und dabei den *barditus* beziehungsweise *barritus*, also den angeblichen Schlachtgesang der *Germani*, singen.²⁵⁸ Wie die bei Tacitus beschriebenen Germanenkrieger halten sie ihre Schilde vor den Mund, um ihre „Stimme durch den Widerhall voller und tiefer“²⁵⁹ erscheinen zu lassen und dadurch im Kampf „Schrecken zu verbreiten“.²⁶⁰ Ebenso versteht Speidel die bereits erwähnte Figur des Osebergteppichs, die in einen Wildschweinumhang mit Maske gehüllt zu sein scheint, als Eberkrieger, der den hoch erhobenen Schild nutzt, um die Intensität des *barritus* zu verstärken.²⁶¹

Aber nicht nur die antiken Beschreibungen von *tripudium* und *barditus* können als Interpretamente zur Deutung der frühmittelalterlich-wikingerzeitlichen Kriegerabbildungen herangezogen werden. Daneben enthält das antike römische Quellenmaterial auch Schilderungen, die als

²⁵⁷ Speidel, *Warriors* (2004), S. 118f.; Hauck, *Germania-Texte* (1982), S. 190f.

²⁵⁸ „Holding their shields as high as their mouths, the warriors shout the battle cry as Tacitus describes in *Germania*.” Speidel, *Warriors* (2004), S. 112.

²⁵⁹ (...) *plenior et gravior vox repercussu* (...). Vgl. o. Anm. 209.

²⁶⁰ *Terrefre* (...). Vgl. ebd. Wesentlich zurückhaltender interpretiert Bruce-Mitford die beiden Figuren. Er versteht sie lediglich als „warriors in procession“. Rupert BRUCE-MITFORD, *The Sutton Hoo Ship-Burial* (Bd. 2). *Arms, Armour and Regalia*, London 1978, S. 217, Fig. 164.

²⁶¹ „Another warrior raising the shield, very likely to chant the *barritus*, is the Oseberg boar-warrior (...).“ Speidel, *Warriors* (2004), S. 54; 112. Inga Hägg deutet die Person als prozeszierende Frau mit Wildschweinmaske und Schild; vgl. o. Anm. 245.

Vorlage für das Motiv des Fell und Masken tragenden Tierkriegers verstanden werden können. Der griechische Schriftsteller Plutarchos (um 45 bis vor 125 n. Chr.) berichtet beispielsweise in der Vita des römischen Feldherrn und Staatsmannes Gaius Marius (ca. 157-86 v. Chr.) von der Schlacht bei Vercellae, in der Marius im Jahr 101 v. Chr. die über die Alpen gezogenen Kimbern besiegte. Über das Erscheinungsbild der kimbrischen Reiter schreibt er:

„Ihre Helme glichen dem aufgesperrten Rachen reißender Tiere oder zeigten sonst ein eigenartiges Tiergesicht, darüber ragten Federbüsche, welche die hohen Gestalten der Barbaren noch mächtiger erscheinen ließen (...).“²⁶²

Und in der *Historia Romana* des Velleius Paterculus wird erwähnt, dass die Germanen „außer der Stimme und den Gliedern nichts nach Art der Menschen besitzen“.²⁶³ Andere antike Quellen schreiben auch den Stimmen der Germanen animalische Züge zu. Plutarchos berichtet zum Beispiel darüber, wie Marius versucht haben soll, seine Soldaten vor dem Gefecht bei Aquae Sextiae (102 v. Chr.) an das Auftreten der befeindeten germanischen Teutonen und Ambronen zu gewöhnen.²⁶⁴ Sie sollten lernen, „die feindlichen Gestalten ruhig zu betrachten [und] ihre sonderbare, tierische Sprache zu ertragen“.²⁶⁵ Das Geschrei der vom römischen Heer besiegten Ambronen vergleicht Plutarchos mit „tierische[m] Heulen und Brüllen“.²⁶⁶ In der Vita des Marius werden die

²⁶² PLUTARCH, *Große Griechen und Römer* (Bd. 6), ed. v. Konrat Ziegler (Die Bibliothek der Alten Welt, Griechische Reihe), Zürich/Stuttgart 1965, S. 86, K. 25.

²⁶³ (...) *nihil praeter vocem membraque habent hominum* (...). Velleius Paterculus, *Historia Romana*, S. 81, Lib. 2, 117, 3.

²⁶⁴ Bei den Ambrones ist unklar, ob sie keltischer oder germanischer Herkunft waren.

²⁶⁵ Plutarch, *Große Griechen und Römer* (Bd. 6), S. 73, K. 16.

²⁶⁶ Ebd., S. 79, K. 20. Eine solche ‚Klagebeschreibung‘ wertet Trzaska-Richter als „Indiz für die Tendenz antiker Autoren, Randvölker in die Nähe von Tieren zu rücken“. Trzaska-Richter, *Furor teutonicus* (1991), S. 72. Klaus von See macht darauf aufmerksam, dass die antike Literatur sowohl eine positiv als auch eine negativ belegte Form des Tiervergleichs kannte. Einerseits konnte der Vergleich zur Idealisierung vermeintlich barbarischer Na-

Kimbern sogar mit den mythischen Giganten gleichgesetzt.²⁶⁷ Und der im 1. Jahrhundert n. Chr. lebende Lucius Annaeus Seneca sagt über die in „Wildheit“ (*ferita[s]*) lebenden „freien Stämme“ (*liberae gentes*) der Germanen und Skythen, dass sie von ihrer Veranlagung her „wie Löwen und Wölfe“ (*leonum luporumque ritu*) seien.²⁶⁸ Dementsprechend behauptet Publius Cornelius Tacitus in seiner *Germania*, dass die Germanen die Angewohnheit hatten, die „Felle wilder Tiere“ (*ferarum pelles*) zu tragen.²⁶⁹

Aber nicht nur in der Antike, sondern auch im Frühmittelalter lassen sich Quellenbelege finden, die als schriftliches Gegenstück zu den etwa zeitgleich beziehungsweise zeitnah entstandenen bildlichen Darstellungen des Tierfell und -masken tragenden Kriegertyps verstanden werden können. Im späten 8. Jahrhundert schrieb Paulus Diaconus (720/730 bis um 799) in seiner *Historia Langobardorum*, dass die Langobarden bei

turvölker dienen. Andererseits fungierte er als Topos des primitiven ‚barbarischen‘ Lebens. Vgl. See, Barbar (1994), S. 39; ders., Der Germane als Barbar, in: *Jahrbuch für Internationale Germanistik* 13, 1 (1981), S. 42-72; hier: S. 50f

²⁶⁷ Vgl. Gerhard DOBESCH, Das europäische „Barbaricum“ und die Zone der Mittelmeerkultur. Ihre historische Wechselwirkung und das Geschichtsbild des Poseidonios (Tyche / Supplementband, Nr. 2), Wien 1995, S. 95f. Zu dem Stereotyp des wilden Barbarenkriegers, der „more beast than man“ gewesen sein soll, vgl. Adrian GOLDSWORTHY, *The Roman Army at War. 100 BC – AD 200* (Oxford classical monographs), Oxford 1996, S. 196.

²⁶⁸ Lucii Annaei Senecae *De ira*, Lib. 2, 15 in: Lucius Annaeus SENECA, *Dialogorum libri duodecim*, ed. v. Leighton Durham Reynolds (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis), Oxford 1977, S. 74, Lib. 4. Vgl. See, Barbar (1994), S. 39; ders., *Germane* (1981), S. 51.

²⁶⁹ Tacitus, *Germania*, S. 13, K. 17. Auch in Caesars *Bellum Gallicum* wird berichtet, dass die Germanen „Felle“ (*pell[es]*) oder „kleine Pelzbedeckungen“ (*parv[a] renorum tegiment[a]*) getragen hätten. Caesar, *Bellum Gallicum*, S. 99, Lib. VI, 21, 5. Römische Autoren meinten, dass sich hierin das natürliche beziehungsweise tierische Verhalten der Germanen zeigte. Lund, *Germanenbild* (1990), S. 67. Darüber hinaus sollen sie auch „rohes Fleisch“ (*recens fera*) gegessen haben. Tacitus, *Germania*, S. 16, K. 23. Zu der Übersetzung der Wendung *recens fera*, die auch mit „frisches Wild“, wiedergegeben werden kann, vgl. Allan A. LUND, Versuch einer Gesamtinterpretation der 'Germania' des Tacitus, in: Wolfgang HAASE/Hildegard TEMPORINI, *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt (ANRW). Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung* (Teil II. Principat, Bd. 33, 3), Berlin/New York 1991, S. 1857-1988; hier: S. 1868.

einem Zug durch das Land der so genannten Assipitti vorgaben, „in ihren Lagern *cynocephali*, das heißt Menschen mit Hundeköpfen, zu haben“. ²⁷⁰ Gleichzeitig sollen sie unter ihren Gegnern das Gerücht verbreitet haben, dass es die Art der *cynocephali* war, „hartnäckig Kriege zu führen, Menschenblut zu trinken und, falls sie den Feind nicht erreichen k[onnten], das eigene Blut zu trinken“. ²⁷¹ Paulus Diaconus zufolge wirkte diese Vorstellung derart abschreckend auf die befeindeten Assipitti, dass „sie nicht wag[t]en, den Krieg, den sie bereits [angedroht hatten], zu versuchen“. ²⁷²

Wie in diesem und dem letzten Kapitel gezeigt werden konnte, entfaltete der in antiker Zeit begründete Nordbarbarenmythos eine Wirkungskraft, die sich über Völkerwanderungszeit und Frühmittelalter hinaus in gewandelter Form noch weit bis in die Moderne hinein entfalten konnte. Daher scheint es durchaus plausibel anzunehmen, dass die im süd- wie nordgermanischen Raum gefundenen frühmittelalterlichen Tierkriegerabbildungen von den topischen Beschreibungen barbarischer – und insbesondere germanischer – Lebens- und Kriegsführung inspiriert wurden. Das in den Schriftquellen transportierte Motiv vom barbarischen Individualkämpfer ²⁷³, der sich nach der Art wilder Tiere ²⁷⁴ verhal-

²⁷⁰ (...) *in castris suis habere cynocephalos, id est canini capitis homines*. Paulus DIACONUS, *Historia Langobardorum*, ed. v. Ludwig Carl Bethmann/Georg Waitz (MGH SS rer. Germ. 48), Hannover 1878, S. 59, I, 11.

²⁷¹ (...) *pertinaciter bella gerere, humanum sanguinem bibere et, si hostem adsequi non possint, proprium potare cruorem*. Ebd., S. 59f.

²⁷² (...) *bellum quod minabantur iam temptare non audent*. Ebd., S. 60. Zu dem Motiv der *cynocephali* passt auch die Vorstellung, dass die Langobarden der Ursprungssage nach einst den Namen „Winniler“ (*Winnili*) getragen haben sollen, was mit „heulende/wütende Hunde“ wiedergegeben werden kann. Vgl. ebd., S. 58f., I, 9; Alheydis PLASSMANN, *Origogentis. Identitäts- und Legitimitätsstiftung in früh- und hochmittelalterlichen Herkunftserzählungen (Orbis mediaevalis/Vorstellungswelten des Mittelalters, Bd. 7)*, Berlin 2006, S. 207-209; 210, Anm. 126; Steuer, Helm (1987), S. 206; Höfler, Cangrande (1940), S. 107-109; Rudolf MUCH, Balder, in: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 61 (1924), S. 93-126; hier: S. 110.

²⁷³ Antiken und völkerwanderungszeitlichen Quellen zufolge war die angeblich von *ratio* und *disciplina* geleitete Kampfweise der Römer Ausdruck ihrer zivilisierten militärischen

ten und artikuliert, sich in Felle beziehungsweise tiergleiche Masken oder Helme gekleidet²⁷⁵ und *barditus* und *tripudium* ausgeführt haben soll, könnte demnach in den genannten Abbildungen seine bildliche Entsprechung gefunden haben.

Die frühmittelalterlich-wikingerzeitlichen Tierkriegerdarstellungen werden auf interessante Weise durch zwei textile wikingerzeitliche Fundstücke ergänzt, die im Rahmen archäologischer Ausgrabungen im Hafen des Schleswig-Holsteinischen Haithabu entdeckt wurden und die Inga Hägg als tierkopfförmige Gesichtsmasken deutet. Eine der beiden vermeintlichen Masken stelle laut Hägg einen Fuchs, ein Schaf oder einen Hund dar. Der Abstand zwischen den zwei in das Textilfragment geschnittenen Löchern entspreche dem Augenabstand einer erwachsenen Person, weshalb angenommen werden könne, dass die Maske von einem Erwachsenen getragen wurde.²⁷⁶ Beide Fundstücke wurden aus einem dicken und dichten Stoff mit haariger Oberfläche hergestellt: die eine aus pelzigem Filz, die andere aus einem gerauten, pelzähnlichen

Ordnung, während der lediglich auf *ira* und *furor* basierende Kampfhäbitus der Nordvölker als Indiz für deren undisziplinierten und unkoordinierten Individualismus zu verstehen war. Lund, Germanenbild (1990), S. 70.

²⁷⁴ Vor allem Tiere wie Wolf, Bär oder Löwe dienten als Symbol für eine ungezähmte, wilde, freie und zugleich aggressive, gewalttätige und gefährliche Wesensart. Aber auch der domestizierte Hund konnte gelegentlich als Inbegriff einer wilden Lebensart gelten. Vgl. Kim MCCONE, Hund, Wolf und Krieger bei den Indogermanen, in: Wolfgang MEID, Studien zum indogermanischen Wortschatz (Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft, Bd. 52), Innsbruck 1987, S. 101-154; Höfler, Cangrande (1940), S. 111.

²⁷⁵ Die bei Paulus Diaconus erwähnten *cynocephali* könnten auch auf antike Vorstellungen zurückzuführen sein, wie sie zum Beispiel bei Plutarchos zu finden sind (vgl. o. Anm. 262). Demnach könnte Paulus Diaconus bei den langobardischen *cynocephali* nicht an Menschen mit Hundeköpfen, sondern an Menschen, deren Helme den Schädeln von Hunden nachempfunden waren, gedacht haben. So berichtet die *Historia Langobardorum* auch nicht von realen *cynocephali*. Vielmehr bezeugt sie, dass die Langobarden lediglich versucht haben sollen, ihren Gegnern den Eindruck zu vermitteln, dass unter ihnen hundsköpfige Krieger waren.

²⁷⁶ Das zweite Fragment deutet Hägg als die eine Hälfte einer Rinderkopfgesichtsmaske. Vgl. Hägg, Textilfunde, Offa (1984), S. 177; vgl. DIES., Textilfunde (1984), S. 69-72; 185-188.

Stoff. Dadurch erhöhe sich die animalische Wirkung der maskenartigen Textilien. Aufgrund der Gestaltung der Fundstücke vermutet Hägg weiterhin, dass sie „entweder an einem Hut oder vielleicht eher an der Kapuze eines Filzwamses angenäht gewesen sein dürften“.²⁷⁷ Damit erinnern sie an die tierpelzartigen Umhänge oder Wämser der erwähnten bildlichen Kriegerdarstellungen, zu denen Hägg auch explizit einen Bezug herstellt.²⁷⁸ Hinzu kommt, dass die zeitliche wie regionale Verortung der Maskenfunde einen Bedeutungszusammenhang zwischen diesen und den Bildzeugnissen ebenfalls wahrscheinlich erscheinen lässt. Die so genannten Tiermasken entstammen einem in Haithabu ergrabenen Fundkomplex, der in das 10. Jahrhundert datiert wird.²⁷⁹ Damit weisen die Fundstücke eine temporale wie lokale Nähe zu den Bildzeugnissen auf, deren Verbreitungsgebiet sich vom alamannischen Raum über Südengland bis nach Norwegen und Schweden erstreckte und die für einen Zeitraum vom 6. bis ins 9. Jahrhundert belegt sind.

Die verwendete Stoffart, namentlich der Filz, war wegen der besonderen Dicke und der dichten, gewalkten Struktur gut als Schutz gegen Kälte und Unwetter geeignet. Anhand der archäologischen Fundsituationen, in denen Filzreste bisher ergraben wurden, lässt sich aber auch feststellen, dass man diesen Stoff im mittelalterlichen Nordeuropa vor allem in Verbindung mit Defensivwaffen verarbeitete.²⁸⁰ Auch hier können also Parallelen zu den frühmittelalterlich-wikingerzeitlichen Bildmotiven des Tierkämpfers gezogen werden. Diese lassen ebenfalls eine spezielle Verbindung zwischen Maskentracht und Bewaffnung erkennen, indem

²⁷⁷ Vgl. Hägg, *Textilfunde*, Offa (1984), S. 182.

²⁷⁸ Vgl. ebd., S. 182; Hägg, *Textilfunde* (1984), S. 72.

²⁷⁹ Hägg, *Textilfunde* (1984), S. 11.

²⁸⁰ So zum Beispiel für Panzerhemden, Wämser und verschiedene Kopfbedeckungen. Vgl. Hägg, *Textilfunde*, Offa (1984), S. 182; Hjalmar FALK, *Altwestnordische Kleiderkunde*. Mit besonderer Berücksichtigung der Terminologie (*Videnskapsselskapets Skrifter. II. Historisk-Filosofisk Klasse*, 1918, No. 3), Kristiania 1919, S. 37; ders., *Altnordische Waffenkunde* (*Videnskapsselskapets Skrifter. II. Historisk-Filosofisk Klasse*, 1914, No. 6), Kristiania 1914, S. 176.

sie in tierartige Trachten gekleidete Figuren zeigen, die sich durch ihre zusätzliche Waffenausrüstung als Krieger auszeichnen. Der kriegerische Kontext der Tierverkleidungen ist also offensichtlich. Außerdem finden sich die meisten Darstellungen dieser Art an hervorragenden Rangsymbolen, wie dekorativ gearbeiteten Helmen oder einer Schwertscheide. Dieser Umstand weist ebenso wie die betreffenden archäologischen Fundmilieus²⁸¹ darauf hin, dass die Bildmotive neben etwaigen weiteren Funktionen auch den Zweck hatten, als Kennzeichen des herausragenden sozialen Status ihrer Träger zu dienen.

Laut Hägg hatten die frühmittelalterlich-wikingerzeitlichen Abbildungen maskierter Tierkrieger ein direktes Vorbild in der römischen, im Speziellen der provinzialrömischen Kunst und militärischen (Rang-)symbolik.²⁸² Die *signiferi* („Feldzeichenträger“) der römischen Infanterie trugen beispielsweise häufig einen Gesichtsmaskenhelm, über den sie ein über die Schultern hinab reichendes Tierfell zogen, welches vornehmlich vom Wolf, Bären oder Löwen stammte. Der Kopf mitsamt dem Oberkiefer des Raubtiers war präpariert und wurde über den Helm des *signifer* gestreift. Das Fell hing über den Rücken des Trägers hinab. Im 1. Jahrhundert n. Chr. sollen Maskenhelme sowohl in der Infanterie als auch der Kavallerie zur Rüstung der *signiferi* gehört haben. Der

²⁸¹ Die meisten Bilddarstellungen sind auf Gegenständen angebracht, die Teil eines reich ausgestatteten Grabfundes waren. Auch der Osebergteppich entstammt der Grabkammer eines aufwendigen Schiffsgrabes, des Osebergsschiffs. Die Art des Grabes und die umfangreiche Ausstattung lassen auf eine königliche oder königsgleiche Prunkbestattung schließen. Vgl. Christensen/Ingstad et al., Grav (1992).

²⁸² Der Typ des Maskenhelms ist sogar auf hellenistische Vorbilder zurückzuführen. Darauf weisen beispielsweise in Stein gehauene Waffenreliefs aus hellenistischen Zusammenhängen etwa aus der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts v. Chr. in Pergamon hin. Vgl. Günter M. MOOSBAUER, Maskenhelme des römischen Heeres, in: Varus-Kurier 10, II/6 (2004), S. 1-3; hier: S. 1; Marcus JUNKELMANN, Reiter wie Statuen aus Erz, Mainz 1996, S. 23, Abb. 34; ders., Die Legionen des Augustus. Der römische Soldat im archäologischen Experiment (Kulturgeschichte der antiken Welt, Bd. 33), Mainz 1986, S. 173; Hans KAUFMANN, Zur Chronologie und Herkunft von ausgewählten Funden mit Gesichtsmaske aus der vorrömischen Eisenzeit, in: Ausgrabungen und Funde 40, 5 (1995), S. 251-259.

Brauch der Fußsoldaten, Maskenhelme mit Tierfellen kombiniert zu tragen, habe unter anderem psychologische Gründe gehabt. Durch die „Erzeugung eines übermenschlichen, großartig-unheimlichen Eindrucks“ sollte eine apotropäische Wirkung gegen den Gegner erzielt werden.²⁸³ Daher schreibt der im späten 4. und beginnenden 5. Jahrhundert n. Chr. tätige lateinische Autor Flavius Vegetius Renatus in seiner militärisch-technischen Schrift *Epitoma rei militaris*: „Alle Vorkämpfer oder Feldzeichenträger [*signiferi*] gaben sich, obwohl Fußsoldaten, mit kleineren Panzerhemden und Helmen zufrieden, die zum Schrecken der Feinde mit Bärenfellen bedeckt waren.“²⁸⁴

Außerdem nahmen die Feldzeichenträger im Kampfgeschehen eine exponierte und zugleich besonders gefährdete Stellung ein. Während einer Schlacht gaben die *signa* („Feldzeichen“) den Soldaten an, wo sich die jeweilige Heeresabteilung befand, der sie zugeordnet waren und innerhalb welcher sie zu kämpfen hatten. Durch die Bewegung der Feldzeichenträger im Gefecht war es dem Feldherrn möglich, die Masse der Soldaten nach einem einheitlichen Konzept auszurichten und zu führen. Diese aus militärstrategischer Perspektive äußerst wichtige Funktion konnten die Standartenträger aber nur dann erfüllen, wenn sie sich für alle Soldaten sichtbar positionierten. Aus diesem Grund mussten sie sich gut erkennbar in vorderster Schlachtreihe aufstellen.²⁸⁵ Der Verlust beziehungsweise die Niederlegung des Feldzeichens während

²⁸³ Marcus JUNKELMANN, *Die Reiter Roms. Teil 2: Der militärische Einsatz* (Kulturgeschichte der antiken Welt, Bd. 49), Mainz 1991, S. 165.

²⁸⁴ *Omnes antesignani vel signiferi, quamvis pedites, loricas minores accipiebant et galeas ad terrorem hostium ursinis pellibus tectas.* Flavius Vegetius Renatus, *Epitoma rei militaris*, ed. v. M. D. Reeve (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis), Oxford 2004, S. 50, 2, 16.

²⁸⁵ Vgl. Alfred von DOMASZEWSKI, *Die Fahnen im römischen Heer*, in: *Abhandlungen des Archäologisch-Epigraphischen Seminars der Universität Wien* 5 (1885), S. 1-80; hier: S. 2f. (Neudruck in: DERS., *Die Fahnen im römischen Heere*, in: Alfred von DOMASZEWSKI, *Aufsätze zur römischen Heeresgeschichte*, Darmstadt 1972, S. 1-80; hier: S. 2f.).

des Schlachtgeschehens konnte unter Umständen sogar zur Auflösung einer kompletten militärischen Einheit führen.²⁸⁶

Die *signiferi* befanden sich demnach in einer taktisch wichtigen, aber hart umkämpften Position. Dieser Umstand und der Verweis des Vegetius auf die „kleineren Panzerhemden“ (*lorica[e] minores*) zeigen, dass die Feldzeichenträger im Gefecht besonders gefährdet waren.²⁸⁷ Hinzu kommt, dass die Kampffähigkeit des *signifer* zusätzlich eingeschränkt war, da er sowohl Schild als auch *signum* in einer Hand halten musste, um mit der anderen kämpfen zu können.²⁸⁸ Nach Speidel zählte der Feldzeichenträger daher zusammen mit dem Bogenschützen²⁸⁹ zu den Soldatentypen, die „particularly endangered“ waren.²⁹⁰ Aufgrund seiner

²⁸⁶ Vgl. Michael SPEIDEL, Eagle-Bearer and Trumpeter. The Eagle-Standard and Trumpets of the Roman Legions Illustrated by Three Tombstones Recently Found at Byzantion, in: Bonner Jahrbücher 176 (1976), S. 123-163; hier: S. 140. Zu Quellenbeispielen, die verdeutlichen, welche Wirkung die Niederlegung des Feldzeichens auf die Soldaten einer Legion gehabt haben soll, vgl. TACITUS, *Historiae*, in: Cornelius TACITUS, *Libri qui supersunt* (Bd. II, 1). *Historiarum libri*, ed. v. Kenneth Wellesley (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Leipzig 1989, S. 26, Lib. 1, 56; Tacitus, *Annales* (libri I-VI), S. 21, Lib. 1, 48; vgl. Speidel, Eagle-Bearer (1976), S. 143; Alfred von DOMASZEWSKI, Die Religion des römischen Heeres, in: Westdeutsche Zeitschrift für Geschichte und Kunst 14 (1895), S. 1-124; hier: S. 16 (Neudruck in: DERS., Die Religion des römischen Heeres (Ancient Religion and Mythology), New York 1975, S. 16).

²⁸⁷ Michael Speidel bemerkt, dass auch die Schilde der Feldzeichenträger kleiner und leichter waren, weshalb er deren exponierte Stellung im Kampf als „particularly lethal“ bezeichnet. Vgl. Speidel, Eagle-Bearer (1976), S. 142.

²⁸⁸ Diese Kampfweise hält Speidel für den Grund, weshalb die Schilde der Feldzeichenträger leichter und kleiner waren. Vgl. ebd. Zur Abbildung eines Kämpfers, der in einer Hand *signum* und Schild hält, während er mit der anderen kämpft, vgl. die Darstellung eines *signifer* der Kavallerie auf einem Grabstein in Trier. Domaszewski, *Fahnen* (1885), S. 74, Fig. 88. Vegetius erwähnt sogar Standartenträger, die im Kampf völlig auf den Einsatz von Defensivwaffen verzichtet haben sollen. Er spricht von *signiferi*, „deren Häupter und Brustkörbe [im Kampf] entblößt bl[ie]ben“ (*(...) signiferi (...) quorum et capita nuda constat et pectora*). Flavius Vegetius Renuat, *Epitoma rei militaris*, S. 23, 1, 20.

²⁸⁹ Da diese gar keinen Schild halten konnten, waren sie im Falle eines Nahkampfs zwangsläufig ungeschützt.

²⁹⁰ Speidel, Eagle-Bearer (1976), S. 142. Junkelmann vermutet, dass die Kombination aus Helm, Rüstung und Tierfell dazu beitragen sollte, den in seiner Verteidigungsfähigkeit eingeschränkten *signifer* besser zu schützen. Junkelmann, *Reiter* (1991), S. 150; 164-174; ders., *Legionen* (1986), S. 173; Taf. 33; Taf. 48c; Moosbauer, *Maskenhelme* (2004), S. 2.

zentralen kriegstaktischen Rolle und seiner hohen Risikobereitschaft²⁹¹ soll er den Respekt seiner Kameraden und einen dadurch bedingten hohen sozialen Status genossen haben.²⁹²

Neben dem *signifer* kannte das antike römische Militärwesen aber noch eine weitere Institution, die als Inspiration für die frühmittelalterlich-wikingerzeitlichen Tierkriegerabbildungen gedient haben könnte. In den römischen Legionslagern sollen turnierartige Übungen und Kampfspiele der Kavallerie abgehalten worden sein, in denen die Anführer der Soldaten und die besten Reiter in Paraderüstungen und Maskenhelmen gegeneinander antraten. Der griechische Philosoph und Historiker Arrianos von Nikomedeia (Lucius Flavius Arrianus; geb. zwischen 85 und 90 n. Chr.) beschreibt in seinem Reitertraktat die Funktion der speziellen Helme, die zur Zeit des Kaisers Hadrian (117-138 n. Chr.) in den turnierartigen Manövern der Kavallerie getragen worden sein sollen:

„Die Reiter selbst treten, soweit sie durch ihren Rang hervorragten oder sich durch besondere Reitkunst auszeichnen, mit vergolde-

Bertil Almgren weist sogar darauf hin, dass die römischen Standartenführer häufig Wolfsmasken getragen haben sollen. Bertil ALMGREN, *Romerska drag i nordisk figurkonst fran folkvandringstiden*, in: Tor 1 (1948), S. 81-103; hier: S. 96. Neben dem Umstand, dass die Kombination aus Helm, Panzerhemd und dickem Tierfell den Träger möglicherweise einigermaßen gut vor Hieben und Schnitten zu bewahren vermochte, war aber auch die apotropäische Wirkung einer solchen Ausrüstung sicherlich nicht zu unterschätzen. Durch den über den Helm gezogenen Tierkopf wirkte der *signum*-Träger größer. Das zusätzliche Tragen einer Gesichtsmaske machte ihn zu einer beeindruckenden Erscheinung, die eine durchaus abschreckende Wirkung auf seine Gegner gehabt haben dürfte. Diese Abschreckung könnte eventuell bewirkt haben, dass der Feldzeichenträger weniger direkten Feindkontakt hatte als andere Soldaten, da herannahende Widersacher es vorgezogen haben könnten, eher kleinere und weniger einschüchternd wirkende Soldaten anzugreifen.

²⁹¹ Diese Risikobereitschaft konnte auch andere Soldaten dazu animieren, ihrem *signifer* unter Missachtung möglicher Gefahren zu folgen. Außerdem dürften die Soldaten bemüht gewesen sein, den zu ihrer Einheit gehörenden Feldzeichenträger aufgrund seiner herausgehobenen kampftaktischen Relevanz zu schützen. Vgl. Speidel, *Eagle-Bearer* (1976), S. 140.

²⁹² Vgl. ebd., S. 142f.

ten Helmen aus Eisen oder Bronze an, um schon dadurch die Blicke der Zuschauer auf sich zu lenken. Diese Helme schützten im Gegensatz zu den für den Ernstfall bestimmten nicht nur den Kopf und die Wangen, sondern sind allseitig genau an das Gesicht des Reiters angepasst, mit einer Öffnung für die Augen, die den Blick nicht hindert und diese doch schützt.“²⁹³

In diesem Kontext kam den römischen Gesichtsmasken also eine eindeutige Rangsymbolik zu.²⁹⁴

Aufgrund der Tatsache, dass in der Spätantike auch germanische Heerführer in den Provinzen hochrangige Stellungen innerhalb des römischen Militärs einnehmen konnten, schließt Hägg, dass die beschriebene Form römischer Rangsymbolik ihnen vertraut war und von ihnen zum Ausdruck ihrer besonderen sozialen Position möglicherweise auch in der eigenen Heimat adaptiert wurde.²⁹⁵ Auf diesem Wege könnte die Status indizierende Symbolik der Gesichtsmaskentracht zuerst im festlandgermanischen Gebiet Verbreitung gefunden haben, um von dort

²⁹³ Griechischer Text und deutsche Übersetzung bei Franz KIECHLE, Die Taktik des Flavius Arrianus, in: 45. Bericht der Römisch-Germanischen Kommission 1964, Berlin 1965, S. 87-129; hier: S. 91. Vgl. hierzu auch Junkelmann, Reiter (1991), S. 150; 164-174; Erich SANDER, Die Kleidung des römischen Soldaten, in: Historia 12 (1963), S. 144-166; Hägg, Textilfunde, Offa (1984), S. 186. Die ausschließliche Verwendung der Reiterhelme bei Turnierkämpfen, wie Arrianos es berichtet, ist in der Forschung allerdings umstritten. Junkelmann konstatiert, dass die Maskenhelme zwar primär im Turnier eingesetzt wurden, dass aber auch mit einem gelegentlichen Einsatz im Gefecht gerechnet werden könne. Junkelmann, Reiter (1991), S. 173. Zur Verwendung dieses Helmtyps im militärischen Einsatz vgl. die Ausführungen zum *signifer* o. S. 137f.; Moosbauer, Maskenhelme (2004), S. 3.

²⁹⁴ Ebd., S. 1-3; Hägg, Textilfunde, Offa (1984), S. 186.

²⁹⁵ Hägg, Textilfunde, Offa (1984), S. 186. Einzelne Anführer oder Häuptlinge germanischer gentes konnten die höchsten militärischen Ränge wie *magister militum* oder den Ehrentitel des *patricius* erhalten. Vgl. ebd.; Konrad KRAFT, Zur Rekrutierung der Alen und Kohorten an Rhein und Donau (Dissertationes Bernenses / 1, Bd. 3), Bern 1951. Der Cherusker Arminius hatte zum Beispiel die lateinische Sprache erlernt, römisches Bürgerrecht erworben, Kriegszüge der Römer begleitet und den Ritterrang erreicht, bevor er 9 n. Chr. germanische Verbände in der Varusschlacht gegen römische Einheiten führte. Vgl. Krierer, Germanenbilder (2004), S. 96.

durch Handelsbeziehungen oder mittels anderer Formen des kulturellen Austausches auch nach Skandinavien zu gelangen. Ein Indiz für einen derartigen Transfer zwischen römischen Provinzen und dem süd- wie nordgermanischen Raum im Lauf der Spätantike könnte die silberne Gesichtsmaske sein, die neben einer Vielzahl anderer Funde im Thorsberger Moor in der Landschaft Angeln in Schleswig-Holstein entdeckt wurde und die in die Zeit um 300 n. Chr. datiert. Es wird vermutet, dass sie zum Teil oder sogar vollständig in einer germanischen Werkstatt nach römischem Vorbild gefertigt wurde und zu einem Maskenhelm gehörte. Ein vergleichbarer Fund entstammt einem reich ausgestatteten Schiffsgrab aus Sutton Hoo in Suffolk in Süd-Ost-England aus der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts n. Chr.²⁹⁶ Hier wurde ein Helm gefunden, der den schwedischen Helmen der Vendelzeit vergleichbar ist und der ähnlich wie die römischen Maskenhelme ebenfalls eine Gesichtsmaske besaß. Sowohl der Sutton Hoo-Helm als auch die vendelzeitlichen schwedischen Helme werden allgemein auf das Vorbild spätantiker römischer Kavallerie- und Infanteriehelme zurückgeführt. Dies trifft laut Ruppert Bruce-Mitford insbesondere für das Fundstück von Sutton Hoo zu. Eine Fertigung des Helms noch in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts wird nicht ausgeschlossen.²⁹⁷ Da das Schiffsgrab von Sutton Hoo als Fürsten- oder Königsgrab gilt und die Gräber von Vendel und Valsgärde in Schweden ebenfalls einer sozial höheren Schicht angehörten, lässt sich annehmen, dass die Masken ähnlich wie im römischen auch im germanischen Kulturraum ein Indikator für den

²⁹⁶ Vgl. J. P. C. KENT/Rupert BRUCE-MITFORD/W. A. ODDY, The Coins and the Date of the Burial, in: Rupert BRUCE-MITFORD, The Sutton Hoo Ship-Burial (Bd. 1). Excavations, Background, The Ship, Dating and Inventory, London 1975, S. 578-682.

²⁹⁷ Vgl. Bruce-Mitford, Sutton Hoo (Bd. 2) (1978), S. 138-231; Bertil ALMGREN, Helmets, Crowns and Warriors' Dress. From the Roman Emperors to the Chieftains of Uppland, in: Jan Peder LAMM/Hans-Åke NORDSTRÖM, Vendel Period Studies. Transactions of the Boat-Grave Symposium in Stockholm, February 2-3, 1981 (The Museum of National Antiquities, Stockholm Studies, Bd. 2), Stockholm 1983, S. 11-16.

hohen sozialen Rang ihrer Träger waren.²⁹⁸ Sowohl für die Gesichtsmaske aus dem Thorsberger Moor als auch für den Maskenhelm von Sutton Hoo können also spätantik-römische Ursprünge vermutet werden.

Inga Hägg nimmt daher an, dass nicht nur die frühmittelalterlichen süd- und nordgermanischen Tierkriegerabbildungen, sondern auch die wikingerzeitlichen Maskenfunde aus Haithabu möglicherweise von der militärischen Rangsymbolik antiker turnierartiger Reiterkämpfe beeinflusst gewesen sein könnten. Eine Status indizierende Funktion dürften die Filzmasken in diesem Fall jedoch nicht mehr gehabt haben.²⁹⁹ Vielmehr könnten sie zusammen mit pelzartigen Wämsern oder Mänteln Bestandteil einer Schutzkleidung gewesen sein, die nach dem Vorbild der Reiterturniere im Rahmen von Kampfspielen Verwendung fand oder auch in tatsächlichen kriegerischen Konfrontationen eingesetzt wurde. Auch ein Einsatz bei speziellen zeremoniellen Anlässen, wie Paraden oder Prozessionen – vergleichbar mit der Abbildung auf dem Osebergteppich³⁰⁰ – wäre denkbar. Hierzu würde passen, dass die antiken Reiterparaden oder Reiterspiele bisweilen auch den Charakter eines inszenierten Waffentanzes gehabt haben sollen, weshalb sie in den Quellen gelegentlich auch als *pyrrichae* bezeichnet wurden.³⁰¹

²⁹⁸ Vgl. Klaus RADDATZ, Der Thorsberger Moorfund, Katalog. Teile von Waffen und Pferdegeschirr, sonstige Fundstücke aus Metall und Glas, Ton- und Holzgefäße, Steingeräte (Offa-Bücher, Bd. 65), Neumünster 1987, S. 59; Herbert JANKUHN, Herrschaftszeichen aus vor- und frühgeschichtlichen Funden Nordeuropas?, in: Percy Ernst SCHRAMM, Herrschaftszeichen und Staatssymbolik. Beiträge zu ihrer Geschichte vom dritten bis zum sechzehnten Jahrhundert (Schriften der Monumenta Germaniae Historica, 13, 1), Stuttgart 1954, S. 101-127; hier: S. 112-114.

²⁹⁹ Dies folgert Hägg aus dem zur Herstellung verwendeten Stoffmaterial und dem übrigen Aussehen. Hägg, Textilfunde, Offa (1984), S. 186.

³⁰⁰ Vgl. Anm. 245.

³⁰¹ Vgl. Junkelmann, Reiter (1991), S. 150. Auch die frühmittelalterlich-wikingerzeitlichen Bilddarstellungen wurden in der Forschung häufig als Abbildungen interpretiert, die Kämpfer zeigen, die einen „Waffentanz“ (*pyrricha* oder *tripudium*) aufführen. Aus diesem

Eine vergleichbare Vorbildfunktion für die Entstehung der Tierkriegerbildnisse könnten aber auch die ab augusteischer Zeit belegten Maskenhelme und Tierfellbekleidungen der römischen *signiferi* gehabt haben. Die antiken Feldzeichenträger sind sowohl für die Legions- als auch Auxiliärtruppen Roms belegt.³⁰² Die *auxilia* („Hilfstruppen“) setzten sich aus Angehörigen nicht-italischer gentes zusammen, zu denen nicht selten auch germanische Verbände gehörten.³⁰³ Über die Mitglieder germanisch besetzter Auxiliäreinheiten könnten demnach Kenntnisse über den *signifer* sowie über dessen spezifische Ausrüstung, Funktion und soziale Reputation Eingang in den süd- wie nordgermanischen Kulturraum gefunden haben. Es erscheint also durchaus plausibel, dass die Entwicklung frühmittelalterlich-wikingerzeitlicher Tierkriegerfiguren maßgeblich durch den Soldatentyp des Feldzeichenträgers ebenso wie die Rangsymbolik antiker römischer Reiterspiele beeinflusst wurde.³⁰⁴

Grund scheint es durchaus wahrscheinlich, dass die Tierkriegerbilder von den antiken Reiterspielen beeinflusst worden sein könnten.

³⁰² Vgl. Domaszewski, *Fahnen* (1885), S. 73-75; Junkelmann, *Reiter* (1991), S. 165.

³⁰³ Grosse, *Militärgeschichte* (1975), S. 38-42.

³⁰⁴ Wie bereits erwähnt, trugen die *signiferi* der römischen Infanterie Tierfelle und -köpfe über ihren Gesichtsmaskenhelmen. Auf ähnliche Art und Weise zeigen auch die Zierbleche mehrerer vordelzeitlicher schwedischer Helme Krieger, die auf ihren Helmen große Eberfiguren tragen. Bruce-Mitford, *Sutton Hoo* (Bd. 2) (1978), S. 209, Fig. 156b; 210, Fig. 157; 217, Fig. 164e. Auf einem Pressblech aus Vendel in Uppland ist ein solcher Eberhelm sogar mit einer Gesichtsmaske kombiniert, die ebenfalls einem Eberkopf nachempfunden zu sein scheint. Vgl. Hägg, *Textilfunde, Offa* (1984), S. 185, Abb. 7, 7. Im Altnordischen heißt „Eber“ *jöfurr*. Dieses Wort hat aber auch die Bedeutung „Fürst“ oder „Häuptling“. Das demonstrative Tragen einer Eberfigur auf einem Helm könnte also auch Indiz für die hohe soziale Stellung des Trägers gewesen sein.

2.4 Altnordische Tierkriegererzählungen

In seinen Grundzügen erscheint der Tierkrieger, wie er im tradierten altnordischen Quellenmaterial des Hoch- und Spätmittelalters als narrative Figur entworfen wird, als ein furchtloser, offensiv kämpfender und nahezu unbesiegbarer Kriegertyp von überdurchschnittlicher Körpergröße und Stärke. Die Quellenautoren führten seine herausragenden kämpferischen Fähigkeiten häufig auf tierähnliche Eigenschaften zurück, die nicht selten auch mit einer speziellen Form der Tierverwandtschaft oder gar Tierbesessenheit in Verbindung gebracht wurden.³⁰⁵ Als besonderes Charakteristikum und eines der auffälligsten Merkmale dieses Kämpfertyps³⁰⁶, der nicht selten mit dem Terminus *berserkr* („Berserker“) belegt wurde, galt sein Kampfstil, der so genannte *berserksgangr*. Von diesem zeichnen die Quellen ein ebenso ambivalentes und vielfach widersprüchliches Bild wie vom Tierkrieger selbst.³⁰⁷ Der vermeintliche Ausnahmekrieger konnte in den altisländischen Sagas sowohl negativ als auch positiv konnotiert sein. Bei Michael Speidel heißt es deshalb, dass *berserkr* in den tradierten Texten ebenso als „boathsome bullies“ wie als „outstanding warriors“ beschrieben werden.³⁰⁸

³⁰⁵ Vgl. Weiser, *Jünglingsweihen* (1927), S. 45.

³⁰⁶ Otto Höfler meint sogar: „Die verschiedenartigen Personen, die in der an. Literatur mit dem Namen *berserkr* bezeichnet werden, haben ihr Gemeinsames (...) in dem Moment des wilden Kampfzorns, der offenbar das Auffallendste am Berserkertum war.“ Höfler, *Berserker* (1976), S. 302.

³⁰⁷ „The berserkr in Old Norse literature plays many diverse and sometimes contradictory roles.“ Blaney, *Berserkr* (1972), S. 1.

³⁰⁸ Vgl. Speidel, *Warriors* (2004), S. 74. Benjamin Blaney betont zu Recht, dass die Forschung bisher dazu tendierte, ihr Augenmerk trotz des zum Teil anders gelagerten Quellenbefundes hauptsächlich auf den ersteren, negativen Berserkertyp zu richten. „Although the depictions of the berserkr in Old Norse literature vary greatly—from dauntless hero to rapist, from heathen devil to Christ as God’s berserkr—previous scholarship has tended to examine only one facet of this figure, ignoring all others.“ Blaney, *Berserkr* (1972), S. iii.

2.4.1 Das positiv konnotierte Tierkriegerideal

Das eingangs erwähnte Kapitel sechs des Ynglinga saga liefert eine Beschreibung des so genannten *berserksgangr*. Dieser Begriff umschreibt die kriegerischen Verhaltensweisen eines Kämpfertyps, der in den altnordischen Quellen des Hoch- und Spätmittelalters oftmals mit dem Terminus *berserkr* belegt wird.³⁰⁹ Wie oben bereits erläutert, ging die bisherige Forschung zumeist davon aus, dass das Wort *berserkr* in heidnischer Zeit zur Bezeichnung eines speziellen Elite- beziehungsweise Ausnahmekriegers diente, der aufgrund seiner vermeintlich animalischen Wesenszüge, Ausdrucksformen und Verhaltensweisen und seiner angeblichen Beziehung zu Óðinn als eine Art kultischer Tierkrieger charakterisiert werden könne. Sein spezifisches Kampfverhalten – der *berserksgangr* – wurde aufgrund solcher Schilderungen wie sie das Haraldskvæði und die Ynglinga saga enthalten als eine tiergleiche, wilde und unkontrollierte Form der Raserei interpretiert.³¹⁰ Daher wird das altnordische Kompositum im Deutschen auch üblicherweise mit „Berserkerwut“ oder „Berserkerraserei“ übersetzt. Beide Übersetzungen suggerieren eine passive Rolle desjenigen, den die Wut ereilt haben soll. Er besaß demnach keine Kontrolle über sein Handeln, sondern agierte vielmehr im Affekt oder infolge eines trance- oder rauschartigen Zustands. Dieser Vorstellung entspricht die altnordische Redewendung „der Berserkergang kommt über jemanden“.³¹¹ Hierbei handelt es sich jedoch nur um eine der möglichen Interpretationen des Kompositums. Gerade der viel zitierte Auszug aus der Ynglinga saga, der in der Forschung

³⁰⁹ So zum Beispiel in Strophe 8 des Haraldskvæði. Vgl. o. Anm. 154.

³¹⁰ Vgl. o. Kapitel 2.1 *berserkr* und *úlfheðnar* – Ein Forschungsüberblick.

³¹¹ *berserksgangr ferr at einhverjum* oder *kemr á einhvörn*. Vgl. Walter BAETKE, Wörterbuch zur altnordischen Prosaliteratur (Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philologisch-historische Klasse, 111,1/2), 8., unveränd. Aufl., Berlin 2008, Art. *berserkr*, S. 49.

oftmals als Hauptbeleg für die Existenz eines paganen Tierkriegerkults herangezogen wurde, scheint jedoch kein geeignetes Indiz für die Deutung des *berserksgangr* als eine Art unkontrollierten Kamp fzorns der Óðins- beziehungsweise Tierkämpfer zu sein.

Von Óðinn heißt es da, dass er „seinen Feinden grimmig schien“ (*sýndisk hann grimmligr sínum óvinum*). Das hier verwendete mediopassivische Verb *sýnask* deutet darauf hin, dass der Verfasser der Saga diese Grimmigkeit auf eine Form der bewussten Inszenierung oder Demonstration zurückführte. Es bedeutet so viel wie „scheinen“, „so vorkommen als ob“ oder „sich zeigen“. Óðinn „zeigte sich“ seinen Feinden also grimmig und ihnen „kam es so vor als ob“ er grimmig wäre. Der intendierte bewusste Charakter dieser Handlung wird umso deutlicher, wenn man den direkten Quellenkontext berücksichtigt. Unmittelbar vor dem oben bereits angeführten Zitat (vgl. o. Anm. 155) heißt es in der *Ynglinga saga*: „Er [Óðinn] war so schön und herrlich von der äußeren Erscheinung, wenn er bei seinen Freunden saß, dass alle Freude daran hatten.“³¹²

Der eindeutige Kontrast zwischen dem angenehmen und edlen Auftreten Óðins unter Freunden und dem „wildem“ und bedrohlichen Verhalten, das er gezeigt haben soll, „wenn er im Heer war“, erscheint hier als eine beabsichtigte Konstruktion des Quellenautors. Die beschriebene Wildheit wird auf „Fertigkeiten“ (*íþróttir*) Óðins zurückgeführt, die es ihm ermöglicht haben sollen, „dass er Aussehen und Gestalt auf jede Weise ändern konnte“. Im Altnordischen beschreibt der Terminus *íþróttir* einen Kanon diverser Fähigkeiten, die als erlern- und trainierbar galten und zu denen sowohl körperliche Disziplinen wie Reiten, Rudern, Schwimmen, Schießen und Skifahren als auch geistige Fertigkeiten

³¹² *Hann var svá fagr ok göfugligr álitum, þá er hann sat með sínum vinum, at öllum hló hugr við.* *Ynglinga saga*, K. 6, S. 17.

ten wie Dichtung, Schach und Musik zählten.³¹³ Der Gestaltwandel fungiert in diesem Kontext demnach als eine kriegerische Befähigung, durch die Óðinn seinen Gegnern besonders bedrohlich und somit abschreckend zu erscheinen vermochte und die er gezielt und kontrolliert einsetzen konnte, „wenn er wollte“. So heißt es in der Ynglinga saga weiterhin:

„Óðinn konnte auch bewirken, dass seine Feinde in der Schlacht blind oder taub oder furchtsam wurden und ihre Waffen nicht mehr bissen als Ruten (...).“³¹⁴

Die Parallelen zwischen dem Kampfstil Óðins und dem „seiner Männer“ sind auffällig. Auch seine Krieger wurden aufgrund ihrer übernatürlichen Kräfte und ihres ‚wilden‘ Auftretens mit Tieren verglichen; beiden wurde eine Form der Unverletzlichkeit gegenüber den Waffen ihrer Feinde zugeschrieben. Aufgrund dieser Gemeinsamkeiten zwischen dem kriegerischen Verhalten Óðins und dem Auftreten seiner Männer lässt sich vermuten, dass der *berserksgangr* von dem Verfasser der Ynglinga saga eben nicht als eine Form animalischer und ekstatischer Raserei verstanden wurde, durch die die Krieger ähnlich wie in einem Trance- oder Rauschzustand die Kontrolle über sich und ihr Handeln verloren haben sollen. Es entsteht vielmehr der Eindruck, dass die Tierähnlichkeit oder Tieraffinität als eine Kampftechnik begriffen wurde, die die *berserkir* von Óðinn erlernt hatten und die sie ebenso gezielt wie er zur Abschreckung ihrer Gegner dann einsetzen konnten, wenn sie es wollten.³¹⁵ Dementsprechend wird der Begriff *berserksgangr*,

³¹³ Vgl. Richard CLEASBY/Gudbrand VIGFUSSON, An Icelandic-English Dictionary, Nachdr., Oxford 1986, Art. Íþrótt, S. 320.

³¹⁴ Vgl. o. Anm. 155.

³¹⁵ Der Beginn des Kapitels sechs der Ynglinga saga lässt vermuten, dass die Berserker diese *íþróttir* der Erzählung nach von Óðinn erlernt haben sollen. Dort wird berichtet, dass Ása-Óðinn zusammen mit den *díar*, den zwölf „Tempelgöttern“ (*hofgöðar*), die ihm aus „Asenland“ (*Ásaland*) in die so genannten „Nordlande“ (*Norðrlönd*) gefolgt sein sollen, die

so wie er in Kapitel sechs der *Ynglinga saga* benutzt wird, hier auch nicht mit „Berserkerwut“ oder „Berserkerraserei“, sondern mit „Berserkergang“ übersetzt. In diesem Kontext ist der *berserksgangr* also als eine spezielle, für den Berserker oder Tierkrieger typische Form der Bewegung beziehungsweise des Auftretens zu verstehen, die der Sagaautor als eine erlernbare und bewusst anwendbare kriegerische Fertigkeit darstellte.

Das Preislied *Haraldskvæði* kennt neben dem Terminus *berserkr* auch noch einen weiteren appellativ verwandten Begriff zur Bezeichnung dieses speziellen Kämpfertyps: das altnordische Substantiv *úlfheðnar*.³¹⁶ Von solchen *úlfheðnar*, die dem Norwegerkönig Haraldr hárfagri um 880 in die Schlacht im Hafrsfjörðr gefolgt sein sollen, berichtet auch die vermutlich in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts verfasste *Vatnsdœla saga* („Geschichte der Leute aus dem Vatnsdalr). Dort heißt es:

„Fertigkeiten“ (*íþróttir*) begründete und lehrte, „die die Menschen [noch] lange später ausgeübt haben“ (*er menn hafá lengi síðan með farit*). Vor allem aber sei es Óðinn selbst gewesen, von dem „sie alle Fertigkeiten lernten“ ((...) *námu þeir allar íþróttirnar* (...)). *Ynglinga saga*, K. 6, S. 17. Dies könnte die Vorstellung impliziert haben, dass die Berserker ihre Kriegsfertigkeiten ebenfalls von Óðinn erlernten.

³¹⁶ Zu der Frage, ob der strenge Parallelismus von brüllenden Berserkern und heulenden Wolfspelzen in Strophe 8 des *Haraldskvæði* ein Indiz dafür ist, dass der Verfasser der Strophe diese beiden Kriegertypen gleichsetzte, oder ob es sich aus Sicht des Autors um zwei verschiedene Kriegergruppen handelte, und zu der sich daran anschließenden Forschungsdiskussion vgl. o. Anm. 165. In den vermeintlich jüngeren Strophen 20 und 21 desselben Liedes (vgl. o. Anm. 160) wird ein Dialog erwähnt, der sich zwischen einer „Walküre“ (*valkyrja*) und einem Raben ereignet haben soll. In diesem sagt die *valkyrja* zu dem Raben: „Ich will nach der Aufmachung [Ausstattung; Dienst] der Berserker fragen (...).“ (*At berserkja reiðu vilk spyrja* (...)). Darauf antwortet der Rabe: „Sie heißen Wolfspelze (...).“ (*Úlfheðnar heita* (...)). *Haraldskvæði* (*Hrafnsmál*), S. 25, Str. 20; 21.

„Da waren die Berserker bei ihm, die Wolfshäute [*Úlfhæðnar*] genannt wurden. Sie trugen Wolfswämser anstelle von Brünnen (...).“³¹⁷

Diese Schilderung verdeutlicht, dass der Begriff *úlfhæðnar* aus zeitgenössischer Perspektive als *Bahuvrihi* verstanden wurde. Er bezeichnete Krieger, die in Wolfshäute beziehungsweise „Wolfswämser“ (*vargstakkar*) gehüllt in den Kampf gezogen sein sollen. Ein ähnliches Verhalten impliziert auch eine der in der Forschung diskutierten Deutungsvarianten für das Possessivkompositum *berserkr*, das unter anderem mit „Bärenhemd“ übersetzt wird.

Die *Vatnsdœla saga* betont implizit die defensive Funktion dieses Kleidungsbrauchs, indem sie hervorhebt, dass die Tierkrieger die Wolfshäute „anstelle von Brünnen“ (*fyrir brynjur*) trugen.³¹⁸ Dementsprechend berichtet die in der *Heimskringla* tradierte *Ólafs saga ins helga* („Geschichte Ólafs des Heiligen“), dass ein gewisser Þórir *hundr* („Hund“) und seine Männer in der Schlacht von *Stiklarstaðir* gegen König Ólafr *inn helgi* („der Heilige“) in „Rentierfelle“ (*hreinbjálbar*) gekleidet waren, die so stark waren, „dass keine Waffe sie durchdringen konnte und [zwar noch] viel weniger als eine Ringbrünne“.³¹⁹ Daher soll es König Ólafr auch trotz mehrmaliger Treffer nicht gelungen sein, Þórir eine tödliche Verletzung zuzufügen.³²⁰ In der so genannten „Legendarischen

³¹⁷ (...) þá var með honum (...) þeir berserkir, er Úlfhæðnar váru kallaðir; þeir höfðu vargstakka fyrir brynjur (...). *Vatnsdæla saga*, in: *Vatnsæla saga*, ed. v. Einar Ólafur Sveinsson (ÍF 8), Reykjavík 1939, S. 1-131; hier: S. 24, K. 9. Diese Passage der *Vatnsdæla saga* wurde wahrscheinlich durch die Strophe 8 des *Haraldskvæði* beeinflusst.

³¹⁸ Laut Britt-Mari Näsström könnte die Formulierung *fyrir brynjur* auch mit „vor den Brünnen“ übersetzt werden. Die Felle sollen demnach über den Brünnen getragen worden sein. Vgl. Britt-Mari NÄSSTRÖM, *Bärsärkarna. Vikingatidens elitsoldater*, Stockholm 2006, S. 159.

³¹⁹ (...) at ekki vápn festi á ok síðr miklu en á hringabrynju. *Ólafs saga ins helga*, in: Snorri Sturluson, *Heimskringla*, ed. v. Bjarni Aðalbjarnarson (ÍF 27), Reykjavík 1945, S. 3-415; hier: S. 345, K. 193.

³²⁰ „(...) des Königs Schwert biss nicht dort, wo das Rentierfell war (...)“ ((...) *beit ekki sverð konungs, þar er hreinbjálbinn var fyrir* (...)) Ebd., S. 384, K. 228. Seine einzige Chance, Þórir

Saga' über Ólafr den Heiligen waren Þórir und seine Begleiter in *vargskinnstakkar* („Wolfshautwämser“) gehüllt.³²¹

Neben einer reinen Defensivfunktion könnte den Fellen aber auch eine apotropäische Wirkung zugeschrieben worden sein. Den zitierten Darstellungen läge demnach die Vorstellung zugrunde, dass die in die Häute wilder Tiere gehüllten Kämpfer sich die Eigenschaften, die mit diesen Tieren assoziiert wurden, gezielt und bewusst zu Nutze machten, um im Gefecht auf ihre Gegner bedrohlich und damit abschreckend zu wirken. Ebenso könnten diverse altnordische Personennamen als Indiz für die Existenz einer derartigen zeitgenössischen Vorstellung gewertet werden. Hierzu zählen zum Beispiel Namen wie *Úlfhamr* („Wolfsge-

zu besiegen, erkannte Ólafr darin, seinen Gefolgsmann Björn gegen ihn kämpfen zu lassen. „Der König sagte zu seinem Gefolgsmann Björn: ‚Schlag Du den Hund, den Eisen nicht beißen.‘“ (*Konungr mælti til Bjarnar stallara: „Ber þú hundinn, er eigi bíta járn.“*). Dass der König seinen Gegner hier bei seinem Beinamen „Hund“ (*hundr*) nannte, ist in diesem Zusammenhang nicht nur als Degradierung (der Begriff kann auch die Bedeutung „Schurke“ haben) zu verstehen, sondern könnte gleichzeitig auch als Hinweis darauf interpretiert werden, dass er, ähnlich wie die *úlfhæðnar*, als ein Krieger im Tierfell zu begreifen war. Þórir wird als ein wilder und kampftüchtiger Tierkrieger beschrieben. Sein Gegner Björn scheint, wie sein Name – er bedeutet übersetzt „Bär“ – impliziert, ebenfalls mit animalischen Eigenschaften in Verbindung gebracht worden zu sein. Der König setzte demnach einen Tierkrieger ein, um einen solchen zu besiegen. Vgl. Ólafs saga ins helga, S. 384, K. 228.

³²¹ *Porer oc þær .xij. saman varo i vargskinzstakcum (...)*. Olafs saga hins helga. Die „Legendarische Saga“ über Olaf den Heiligen, Hs. Delagard. Saml. Nr. 8II, ed. v. Anne Heinrichs/Doris Jahnsen/Elke Radicke, et al. (Germanische Bibliothek, Reihe 4, Texte), Heidelberg 1982, S. 194, K. 81. Wie Hjalmar Falk bemerkt, war das Kleidungsstück *stakkr* („Wams“) laut der Quellenbelege nur selten aus leichteren Stoffen gefertigt. Oft bestand es demnach aus Fries oder Filz. Noch häufiger scheint es aus Fellen gefertigt worden zu sein. Vgl. Falk, Kleiderkunde (1919), S. 163. Aufgrund der pelzartigen Dicke dieses Kleidungsstücks geben einige Quellen daher an, dass es im Winter zum Schutz gegen Kälte und Unwetter getragen wurde. So erzählt die Eybyggja saga von Knechten, die im Winter in *skinnstakkar* („Haut-“ bzw. „Fellwämser“) gehüllt gewesen sein sollen. Eybyggja saga, in: Eybyggja saga, ed. v. Einar Ólafur Sveinsson/Matthías Þórðarson (ÍF 4), Reykjavík 1935, Neudr. 1985, S. 1-186; hier: S. 102f., K. 37; vgl. Laxdœla saga, in: Laxdœla saga, ed. v. Einar Ólafur Sveinsson (ÍF 5), Reykjavík 1934, S. 1-248; hier: S. 244, K. 86. Die besondere Dicke und Dichte des Materials könnte auch der Grund dafür gewesen sein, dass die Quellen gelegentlich davon sprechen, dass Brünnen durch Fell- oder Filzkleidung ersetzt wurden. Vgl. dazu auch o. Anm. 317.

stalt“), *Úlfheðinn* („Wolfshaut“) oder *Bjarnheðinn* („Bärenhaut“).³²² Appellative Kriegerbezeichnungen wie *berserkir* und *úlfheðnar* und theriophore Personen- und Beinamen könnten die Grundlage für eine mythisch-legendenhafte Überhöhung der animalischen Eigenschaften gewesen sein, die ihren Trägern in der altnordischen Literatur zugeschrieben wurden. So erzählen viele der tradierten Texte von Ausnahmekriegern, deren Tiernamen nicht nur die literarische Funktion hatten, auf die vermeintlich tierähnlichen Verhaltensweisen, Ausdrucksformen oder Ausrüstungsgegenstände dieser Männer hinzuweisen. Sie implizierten vielmehr die Vorstellung, dass die Namensinhaber sich tatsächlich in Tiere verwandeln konnten oder zum Teil die Gestalt eines Tieres besaßen. In solchen Erzählungen wurde Kriegern also nicht nur eine

³²² Die *Hervarar saga ok Heiðreks konungs* kennt zum Beispiel einen Heiðrek úlfhamr. Dieser war angeblich der Sohn eines Königs Angantýr, der als „mächtiger und großer Krieger“ (*ríkr ok hermaðr mikill*) galt. Der Name Angantýr weist auf den besonderen Kampfesmut des Namenträgers hin. So heißt es von dem Asen Týr: „Den Asen gibt es noch, der Týr heißt; er ist der Tapferste und Beherteste, und er entscheidet in Kämpfen maßgeblich über einen Sieg.“ (*Sa er en ás, er Tyr heitir; hann er diarfastr ok bezt hugaðr ok hann ræðr mioc sigri i orrostom (...)*) Gylfaginning, in: *Edda Snorra Sturlusonar*, ed. v. Finnur Jónsson, Kopenhagen 1931, S. 8-77; hier: S. 32, K. 13. Heiðreks Tochter trug den Namen Hildir („Kampf“). Deren Sohn hieß Hálfðan *snjalli* („der Tapfere“), der wiederum Vater von Ívarr *inn víðfaðmi* („der Weitgreifende“ = „der Eroberer“) gewesen sein soll. Die kriegerischen Namen und Attribute suggerieren, dass die besonderen Fähigkeiten des Tierkriegers innerhalb der Familie weiter vererbt wurden. *Hervarar saga ok Heiðreks konungs*, in: *Saga Heiðreks konungs ins vitra. The Saga of King Heidrek the Wise*, ed. v. Christopher Tolkien (Icelandic Texts), London/Edinburgh/Paris 1960, S. 59, K. 11. Der Name Úlfheðinn ist in der altnordischen Literatur mehrfach belegt. So hieß beispielsweise ein isländischer Gesetzessprecher des frühen 12. Jahrhunderts Úlfheðinn Gunnarsson. Der Name ist unter anderem belegt in Grágás. *Konungsbók*, Bd. 1, S. 122f., K. 73; *Íslendingabók*, S. 9, K. 3; S. 12, K. 5; S. 23, K. 10; *Landnámabók*, S. 226. Darüber hinaus ist der Name noch für andere Personen belegt, z.B. in: edb., S. 170; 171; 244; *Brennu-Njáls saga*, ed. v. Einar Ólafur Sveinsson (ÍF 12), Reykjavík 1954, S. 157, K. 63. Die appellativ verwandten Namen sollten an die besonderen tierkriegerischen Fähigkeiten des Namenträgers gemahnen. Umgekehrt hatte die Namenverleihung unter Umständen die Funktion, den Inhaber des Namens an den speziellen Eigenschaften des jeweiligen Tieres partizipieren zu lassen. Im Rahmen einer fiktiven Erzählung konnte ein solches theriophores Namenkompositum dem zeitgenössischen Leser signalisieren, dass es sich bei der so benannten Figur um einen Tierkrieger handelte.

Tierähnlichkeit, sondern eine Tieridentität zugeschrieben. So spricht die Hrólfs saga kraka („Geschichte des Hrólfr Stange“) von einem Böðvarr *bjarki* („der kleine Bär“) als „dem berühmtesten Kämpfer“ (*in[n]frægast[i] kapp[i]*), dessen „Arme so stark wie die von Bären“ (*armleggi[r] (...) svá (...) sterkir sem alibirnir*) waren und der „weder vor Feuer noch Eisen“ (*hvárki eld né járn*) zu flüchten pflegte.³²³ Im Kampf „verhielt er sich gleich als ob er rasend wäre“.³²⁴ Sowohl der theriophore Beinamen als auch die erwähnten Charakteristika Böðvars zeichnen ihn als Tierkrieger aus.³²⁵ Dementsprechend soll er auch in der letzten Schlacht des Hrólfr kraki auf dessen Seite kämpfend in Gestalt eines Bären erschienen sein:

„(...) ein großer Bär geht vor den Männern König Hrólfs (...). Er erschlägt mehr Männer (...) als fünf andere Kämpfer des Königs. Schläge und Geschosse prallen von ihm ab (...), so dass schlechtes Gerede in dem Heer König Hjörvarðs [des Gegners von König Hrólfr] aufkommt.“³²⁶

Der Erzählung nach verbreitete der ‚Bärenkrieger‘ also ähnlich wie die Óðinskrieger der Ynglinga saga durch seine bloße Erscheinung und seinen unerbittlichen Kampfstil Angst unter den gegnerischen Reihen.³²⁷

Weiter berichtet die Hrólfs saga kraka von einem Königssohn mit Namen Björn Hringsson, der sich aufgrund eines Fluchs tagsüber in einen Bären verwandelt haben soll. Auch hier ist der Name des Königssohns

³²³ Hrólfs saga kraka, in: Fornaldar sögur Norðurlanda (Bd. 1), ed. v. Guðni Jónsson, Reykjavík 1954; hier: S. 100, K. 50.

³²⁴ *Lét hann líkt sem hann væri óðr.* Ebd., S. 102, K. 51.

³²⁵ Böðvars vermeintliche Bärenstärke erinnert ebenso wie die erwähnte Furchtlosigkeit vor Feuer und Eisen an die im *berserksgangr* befindlichen Óðinskrieger der Ynglinga saga (vgl. o. Anm. 155). Auch der Beiname *bjarki* weist auf Böðvars bärenähnliche Kräfte hin. Vgl. Jan de VRIES, Altnordisches etymologisches Wörterbuch, 3. Aufl., Leiden 1977, S. 39; Alexander JÓHANESSON, Isländisches etymologisches Wörterbuch, Bern 1956, S. 619.

³²⁶ (...) *björn einn mikill ferr fyrir Hrólfs konungs mönnum (...). Hann drepr fleiri menn (...) en fimm aðrir kappar konungs. Hrójóta af honum högg ok skotvápn (...) svá at illr kurr kemr í lið Hjörvarðs konungs.* Hrólfs saga kraka, S. 99, K. 50.

³²⁷ Vgl. o. Anm. 155.

(*björn* heißt „Bär“) als Indiz für dessen angebliche Metamorphosefähigkeit zu verstehen.³²⁸ Björn soll mit einer Bauerntochter namens Bera drei Söhne gezeugt haben, deren „üble Sinnesart“ (*óskap*)³²⁹ und „Unbändigkeit“ (*ófyrrleitni*) dazu führte, dass sie schon in jugendlichen Jahren so stark wurden, dass sie nicht mehr an sportlichen Wettkämpfen teilnehmen durften, da dies für andere Teilnehmer zu gefährlich war.³³⁰ Ihre kämpferische ‚Wildheit‘ äußerte sich aber nicht nur in ihrem Verhalten³³¹, sondern auch in ihrer äußeren Erscheinung. Alle drei Söhne Björns hatten etwas Animalisches an sich. Der Älteste war halb Mensch, halb Elch und hieß demnach Elg-Fróði („Elch-Fróði“).³³² Der zweite Sohn hatte die Füße eines Hundes und trug daher den Namen Þórir *hundfótr* („Hundefuß“). Der dritte Sohn war der oben bereits erwähnte Böðvarr bjarki, der die Fähigkeit besessen haben soll, die Gestalt eines Bären anzunehmen.

³²⁸ Von ihm heißt es, „dass er am Tage ein Tier und in der Nacht ein Mann sei“ (*at hann sé dýr um daga, en maðr um nætr*). Hrólfs saga kraka, S. 48, K. 26.

³²⁹ Der Text verwendet das Substantiv *óskap* (n. Sg.) in der Pluralform *ósköp*. Obwohl es in der Mehrzahl eigentlich mit „widriges Schicksal/Unglück“ zu übersetzen ist, wird hier die Singularbedeutung „üble Sinnesart“ bevorzugt. Beide Übersetzungen hätten innerhalb des Sagakontextes ihre Berechtigung: Der väterliche Fluch ist auf die Söhne übergegangen. Aufgrund dieses „widrigen Schicksals“ haben sie ebenfalls Gestalt und Wesen eines Tieres. Im Zusammenhang mit dem Substantiv *ófyrrleitni* („Unbändigkeit“) scheint die Bedeutung „üble Sinnesart“ allerdings passender. Vgl. ebd., S. 49.

³³⁰ „Sie sind da so stark, dass keiner der Königsmänner sich mit ihnen messen konnte, und dann dürfen sie nicht an Wettkämpfen teilnehmen.“ (*Þeir eru þá svá sterkir, at engir konungsmenn stóðust fyrir þeim, ok mega þá ekki at leikum vera.*). Hrólfs saga kraka, S. 48-52, K. 26; 27; 28.

³³¹ „Wenn sie bei Spielen mit anderen Männern sind, sind sie wild und rücksichtslos bei allem.“ (*(...) þá þeir eru at leikum með öðrum mönnum, eru þeir grimmir ok óvægir um allt.*). Hrólfs saga kraka, S. 51, K. 27.

³³² Für den Namen Fróði gibt de Vries zwei etymologische Deutungen. Zum einen leitet er ihn vom altnordischen *fróðr* („klug“) ab. Zum anderen könnte er auch mit „erfüllt von Körperkraft“ übersetzt werden. Elg-Fróði hieße also „der mit Elchkörperkraft Erfüllte“. Vgl. Vries, Wörterbuch (1977), S. 143.

Der *Gísla saga Súrsonar* („Geschichte des Gísli Súrsson“) nach hatte Gísli, der Held der Erzählung, einen Traum, demzufolge er und wenige andere Männer von einigen Kontrahenten angegriffen wurden:

„Das träumte ich‘, sagt Gísli, ‚dass Männer auf uns zu kämen (...) und wir trafen uns und ich wusste, dass es zu Auseinandersetzungen zwischen uns kommen würde. Einer von diesen ging als erster, laut heulend (...) und es schien mir, er habe einen Wolfskopf.‘“³³³

Die *Gísla saga Súrssonar* erwähnt hier einen „laut heulenden“ (*grenjandi mjök*) Angreifer. Das dieser Wendung zugrunde liegende altnordische Verb *grenja* kommt auch in der bereits erwähnten Strophe 8 des *Haraldskvæði* zum Einsatz. Hier dient es zur Beschreibung des animalischen Kriegsverhaltens der *berserkir* und *úlfheðnar*. Erstere „brüllten“ (*grenjuðu*) und Letztere „heulten“ (*emjuðu*), als sie in die Schlacht zogen.³³⁴ Unter Berücksichtigung des Umstandes, dass der „heulende“ Gegner, der Gísli im Traum erschien, auch einen „Wolfskopf“ (*vargs höfuð*) gehabt haben soll, kann vermutet werden, dass der Verfasser der *Gísla saga Súrssonar* das Bild eines wild auftretenden Tierkämpfers vor Augen hatte. Allerdings bleibt die Autorintention unklar. Wollte er den Eindruck vermitteln, dass es sich bei dem Angreifer um eine Art Werwolf handelte oder war der Wolfskopf lediglich als eine Maske zu verstehen, der ähnlich wie den Wolfshäuten der *úlfheðnar* und den Bärenhemden der *berserkir* sowohl eine defensive als auch eine apotropäische Funktion zugeschrieben worden sein könnte?

³³³ „Þat dreymdi mik,“ segir Gísli, „at menn kæmi at oss (...) ok hittimsk vér, ok vissa ek, at áburðir urðu með oss. Einn þeira fór fyrstr, grenjandi mjök (...) ok þótti mér vera á honum vargs höfuð.“ *Gísla saga Súrssonar*, in: *Vestfirðinga sögur*, ed. v. Björn Karel Þórolfsson/Guðni Jónsson (ÍF 6), Reykjavík 1943, Neudr. 1972, S. 1-118; hier: S. 105, K. 33.

³³⁴ Vgl. o. Anm. 154. Die Verben *grenja* und *emja* können beide die Bedeutung „heulen“ haben. Aufgrund der Doppelung der beiden Begriffe in Strophe 8 des *Haraldskvæði* wurde *grenja* hier in der Zweitbedeutung „brüllen“ wiedergegeben.

Den altnordischen Quellen zufolge zeichnet sich der Tierkrieger jedoch nicht nur durch sein visuell wahrnehmbares äußeres Erscheinungsbild als ein animalisch wilder Kämpfertyp aus. Vielmehr sei es nach Michael Speidel der charakteristische, ihm eigene „Kampfgeist“ („fighting spirit“), der in den tradierten Texten als entscheidender Faktor für seine kriegerische Überlegenheit erscheine.³³⁵ Dieser „fighting spirit“ wird in Kapitel sechs der Ynglinga saga mit dem Terminus *berserksgangr* umschrieben. Er umfasst einen Katalog an Eigenschaften, Ausdrucksformen und Verhaltensweisen, die sich zumindest teilweise an tierischen Vorbildern orientieren. So heißt es von den in Strophe 8 des Haraldskvæði erwähnten *berserkir* und *úlfræðnar* und den im *berserksgangr* befindlichen Óðinsmännern der Ynglinga saga, dass sie „brüllten“, „heulten“, tobten „wie Hunde oder Wölfe“, „in ihre Schilde bissen“ und stark waren „wie Bären oder Stiere“. Außerdem sollen sie „ohne Brünne“ gekämpft und über eine Resistenz gegenüber Feuer und Eisen verfügen haben. Darüber hinaus wird betont, dass sie „Menschen töteten“.³³⁶ Ebenso wie die in der Heimskringla überlieferte Ynglinga saga vermitteln auch andere altnordische Quellen den Eindruck, dass es sich bei den genannten Charakteristika um spezielle kriegerische Fertigkeiten des Tierkämpfers handelte, deren ebenso bewusster wie gezielter Einsatz dazu gedient haben soll, einen Gegner einzuschüchtern und abzuschrecken. Häufig wird beispielsweise von Kriegern berichtet, die im Gefecht auf den Einsatz von Brünnen oder von anderen Defensivwaffen verzichteten, indem sie sich dieser demonstrativ vor den Augen ihrer Gegner entledigten oder gleich ohne sie erschienen. So erzählt der im 12. und beginnenden 13. Jahrhundert schreibende dänische Geschichtsschreiber Saxo Grammaticus (um 1150 bis ca. 1220) in seinen Gesta

³³⁵ „The epic so pointedly praises the men’s fighting spirit that one must take it as the decisive factor in their winning the battle. In war, mind-set at times matters more than technology.“ Speidel, *Warriors* (2004), S. 59.

³³⁶ Vgl. o. Anm. 154 und 155.

Danorum von einem Mann namens Asmundus. Als dessen Sohn im Kampf gefallen war, soll er sich mit folgenden Worten in das Kriegsgeschehen gestürzt haben: „Jetzt lasst uns ohne Schilde in die Schlacht ziehen mit nackter Brust und blitzenden Schwertern.“³³⁷

³³⁷ *Nunc bella præter scuta nudo pectore exerceamus fulgidis mucronibus.* Saxo GRAMMATICUS, *Gesta Danorum*. Danmarkshistorien (2 Bde.), ed. v. Karsten Friis-Jensen/Peter Zeeberg, Kopenhagen 2005, Bd. 1, S. 116, Lib. 1, 8, 1. Bei den *Gesta Danorum* handelt es sich um ein lateinisches Geschichtswerk in sechzehn Büchern, welches vom dänischen Geschichtsschreiber Saxo Grammaticus verfasst wurde. Es reicht von der mythischen Vorzeit des sagenhaften Königs Dan bis in die Zeit Knuds VI. (1182-1202). In den ersten neun Büchern des Werks, welche den Zeitraum von der Frühgeschichte Dänemarks bis in die Regierungszeit Harald Blauzahns in der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts behandeln, scheint Saxo sich maßgeblich auf skandinavische, insbesondere isländische Quellen gestützt zu haben. So bezieht er sich in der praefatio zu seinem Werk explizit auf die historiographische „Fleißarbeit der Isländer“ (*Tylensium industria*), die „es ja als Vergnügen erachten, die Geschichte(n) aller Völker zu kennen und in Erinnerung zu halten“ (*Cunctarum quippe nationum res gestas cognosse memorieque mandare uoluptatis loco reputant (...)*). Die altisländische Überlieferung beschreibt Saxo deshalb als „Schätze, die mit Zeugnissen historischer Ereignisse gefüllt sind“ (*thesaur[i] historicarum rerum pignoribus refert[i]*). Auf diese (Quellen)schätze beruft er sich, wenn er schreibt, dass er „einen nicht eben unbedeutlichen Teil der gegenwärtigen Arbeit [der *Gesta Danorum*] durch die Nachahmung von deren [der Isländer] Erzählung zusammenfügte“ (*haud paruum praesentis operis partem ex eorum relationis imitatione contexui[st]*). Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum*, Bd. 1, S. 74; 76, praefatio 1.4. Kristjánsson schreibt zur Bezugnahme Saxos auf mündliche wie schriftliche isländische Vorlagen: „Die Gewährsleute, die er ganz besonders erwähnt, sind unter anderem Isländer, von denen er behauptet, daß sie über alte Geschehnisse besonders gut Bescheid wüßten. Er sagt, daß wesentliche Teile seines Werks auf ihren Erzählungen beruhen.“ Die *Gesta Danorum* beinhalten daher zahlreiche Abhandlungen über die dänisch-skandinavische Vor- und Frühgeschichte, die aufgrund ihrer großen Ähnlichkeit zu den später verschriftlichten isländischen *fornaldarsögur Norðurlanda* als älteste erhaltene Belege für Stoffe dieser Sagagattung angesehen werden können. Bei Kristjánsson heißt es entsprechend: „Das Material im ersten Teil der *Gesta Danorum* weist eine unmittelbare wie auch mittelbare Verwandtschaft mit den isländischen *Fornaldarsögur* auf.“ Kristjánsson, *Eddas* (1994), S. 356f.; 169. Gottskálk Jenson macht aber darauf aufmerksam, dass die Parallelen zwischen Saxos Werk und den Vorzeitsagas nicht – wie in der bisherigen Forschung oftmals geschehen – einseitig auf eine ausschließliche Beeinflussung der *Gesta Danorum* durch orale norröne Überlieferung zurückgeführt werden darf. Vielmehr sei davon auszugehen, dass einige Texte der später entstandenen altisländischen Literatur auch auf der Basis und in Abhängigkeit von Saxos Vorlage verfasst wurden. Dementsprechend nimmt Jenson an, „that Icelanders first began to write *fornaldarsögur Norðurlanda* in the vernacular following the example of Oddr Snorrason and Saxo Grammaticus, and that these learned Latin origins were a necessary precondition for this class of

Der appellative Charakter dieser Ansprache, mit der Asmundus seine Männer zum forcierten Kampf ermutigt haben soll, zeigt deutlich, dass man den rein offensiven, auf jede Defensivwaffe verzichtenden Kampfstil nicht ausschließlich als eine spontan-affektive, sondern als eine bewusste Handlung erachtete. In diesem Sinn berichtet Saxo von dem legendären König Haraldr *hilditönn* („Kampfbild“), dass dieser „nur auf ein wollenes Unterhemd unter seinen Armen vertrauend die ungerüstete Brust den Waffen entgegenhielt“.³³⁸ Weiter heißt es in den *Gesta Danorum* von einer Truppe slawischer Kämpfer, dass deren „Körper mit kleinen Schilden bedeckt [waren] und sie sehr lange Schwerter und kurze, runde Schilde von himmelblauer³³⁹ Farbe benutzten. Indem sie diese zur Zeit des Krieges entweder auf den Rücken zurückwarfen oder den Trägern der Bagage gaben, nachdem sie den Brustschutz abgeworfen und die Körper der vollen Gefahr offen ausgesetzt hatten, strebten sie mit gezückten Schwertern nach dem Kampf.“³⁴⁰

Diese Art zu kämpfen sollte dem Gegner Furcht einflößen, indem sie Todesmut und ungehemmte Angriffsbereitschaft signalisierte. Daher wird sie in den Quellen häufig auch als kriegerisches Ideal entworfen.

literature in the vernacular to arise (...).“ Aufgrund der starken wechselseitigen Beeinflussung und Interdependenz zwischen *Gesta Danorum* und altisländischen Stoffen wird in der vorliegenden Arbeit – die sich vornehmlich mit norrönen, im Speziellen altisländischen Texten befasst – auch gelegentlich auf Saxos Dänengeschichte rekurriert. So folgert auch Jensson, dass keine Auseinandersetzung mit den *Fornaldarsögur* „will be complete without the inclusion of Saxo and his *Gesta*“. Jensson, *Fornaldarsögur* (2009), S. 82; 90.

³³⁸ (...) *subarmali tantum subucula fretus inermem telis thoracem opposuit*. Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum*, Bd. 1, S. 496, Lib. 7, 10, 8.

³³⁹ Das Wort *aerius* kann auch die Bedeutung „gespensterhaft“ haben. Die Farbgebung der Schilde ist also ein weiteres Indiz für die quellenimmanente kriegerische Praxis, derzufolge Gegner durch den bewussten Einsatz abschreckender Gesten und Hilfsmittel eingeschüchtert und in die Flucht getrieben werden sollten.

³⁴⁰ „(...) *corpus clypeolis tecti prelongis ensibus aerique coloris parmulis utebantur. Quas belli tempore aut in tergum repellentes aut impedimentorum gerulis dantes abiectis pectorum munitis expositisque ad discrimen omne corporibus districtis Martem mucronibus intenderunt.*“ Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum*, Bd. 1, S. 512, Lib. 8, 2, 5.

So beschreiben die *Gesta Danorum* das Kampfverhalten des Haraldus Hyldetan folgendermaßen:

„Ungerüstet (...) trat er [Haraldus] vor die Bewaffneten (...). Denn die geradewegs auf ihn geworfenen Speere wurden in der schädlichen Wirkung entkräftet, gleich als wenn sie von stumpfer Spitze wären (...). Entweder tötete der am Leib unverletzte Haraldus sie [die Feinde] mit dem Schwert oder drängte sie, die Flucht zu ergreifen (...).“³⁴¹

Diese idealisierende Überhöhung des heroischen Kampfmuten, den Harald seinen Feinden gegenüber gezeigt haben soll, erinnert an die Schilderung der *Ynglinga saga*, in der von Óðinn berichtet wird, dass er „auch bewirken konnte, dass seine Feinde in der Schlacht (...) furchtsam wurden und ihre Waffen nicht mehr bisßen als Ruten“. Wie bereits gezeigt werden konnte, führte der Sagaautor Óðins apotropäische Wirkung gegen seine Widersacher auf dessen gestaltwandlerische „Fertigkeiten“ (*íþróttir*) zurück. Die zitierte Episode vermittelt demnach den Eindruck, dass Óðinn durch den bewussten und gezielten Einsatz seiner Fähigkeiten derart Furcht einflößend auf seine Gegner wirkte, dass diese nicht mehr in der Lage gewesen sein sollen, ihre Waffen sinnvoll einzusetzen, was zur Folge hatte, dass sie „nicht mehr bisßen als Ruten“.³⁴² Diese Interpretation wird durch eine Schilderung der ebenfalls in der *Heimskringla* tradierten Ólafs *saga ins helga* gestützt. Dort heißt es über das kriegerische Auftreten des norwegischen Königs Ólafr Haraldsson in der Schlacht von Stiklarstaðir:

³⁴¹ *Inermis (...) anteibat armigeros (...). Directa namque in eum spicula, acsi retusi acuminis essent, nocuo cassabantur effectu (...) Quos Haraldus corpore integer aut ferro consumpsit aut fugam arripere coegit (...).* Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum*, Bd. 1, S. 494, Lib. 7, 10, 5.

³⁴² Eine ähnliche Wirkung schreibt die *Ynglinga saga* auch den im *berserksgangr* befindlichen Männern Óðins zu. Der Erzählung nach zu urteilen, erzeugte ihr wildes und tierähnliches Gebaren eine derartige Furcht unter den Feinden, dass diese nicht in der Lage waren zu kämpfen. Daher hatten weder Feuer noch Eisen eine Wirkung auf die *berserkir*. Vgl. o. Anm. 155.

„Da als König Ólafr aus der Schildburg heraus und in die vorderste Schlachtreihe vorging und die Bauern ihm in das Antlitz sahen, da erschranken sie und ihnen fielen die Arme herab.“³⁴³

Ebenso kann auch der in der *Ynglinga saga* beschriebene Umstand, dass Óðins Männer „ohne Brünne“ (*brynjulausir*) in den Kampf zogen, oder das „ungerüstete“ (*inermis*) Auftreten des Haraldus Hyldetan als bewusste Demonstration kämpferischen Mutes interpretiert werden, der auf das Gegenüber eine ebenso demoralisierende wie abschreckende Wirkung entfalten sollte. Dementsprechend erwähnt die in der *Heimskringla* enthaltene *Hákonar saga góða* („Geschichte Hákons des Guten“), dass König Hákon inn góði „die Brünne von sich warf, bevor die Schlacht begann“.³⁴⁴ Außerdem soll er im Kampf so hart vorgegangen sein, „dass da alles Volk vor ihm zurückwich“ und „das [gegnerische]

³⁴³ *Þá er Ólafr konungr gekk fram ór skjaldborginni ok í öndurða fylking ok bændr sá í andlit honum, þá hræddusk þeir, ok fellusk þeim hendr.* Ólafs saga ins helga, S. 380, K. 226.

³⁴⁴ (...) *steypði af sér brynjunni, áðr orrosta tóksk.* *Hákonar saga góða*, in: Snorri Sturluson, *Heimskringla*, ed. v. Bjarni Aðalbjarnarson (ÍF 26), Reykjavík 1941, S. 150-197; hier: S. 186, K. 30. Eine ähnliche Formulierung findet sich in *Hákonarmál*, in: Den norsk-islandske Skjaldedigtning. B I, ed. v. Finnur Jónsson, Kopenhagen 1973, S. 57-60; hier: S. 57, Str. 4. Die *Hákonar saga góða* ist in der um 1230 entstandenen *Heimskringla* tradiert. Über die Vorlagen, die bei der Abfassung dieser Saga verwandt wurden, vgl. Sverre BAGGE, *A Hero Between Paganism and Christianity. Hákon the Good in Memory and History*, in: Karin HOFF/Susanne KRAMARZ-BEIN/Astrid VAN NAHL, *Poetik und Gedächtnis. Festschrift für Heiko Uecker zum 65. Geburtstag* (Beiträge zur Skandinavistik, Bd. 17), Frankfurt am Main 2004, S. 185-207; hier: S. 186-195. *Hákonarmál* ist der Titel eines Preisliedes auf den Norwegerkönig Hákon Aðalsteinsfóstri (ca. 930-960). Dieser soll um das Jahr 960 in der Schlacht von Fitjar tödlich verwundet worden sein. Die Entstehung des Liedes wird allgemein in die Zeit zwischen 961 und 963 datiert. Überliefert sind die Strophen aber lediglich in altnordischen Prosatexten, die erst einige Jahrhunderte nach der vermeintlichen Dichtung der *Hákonarmál* verfasst wurden, namentlich in der *Hákonar saga góða* der *Heimskringla*, der *Fagrskinna* und den in der so genannten *Lieder-Edda* tradierten *Skáldskaparmál*. Vgl. Klaus von SEE, *Zwei eddische Preislieder. Eiríksmál und Hákonarmál*, in: Klaus von SEE, *Edda, Saga, Skaldendichtung. Aufsätze zur skandinavischen Literatur des Mittelalters* (Skandinavistische Arbeiten, Bd. 6), Heidelberg 1981, S. 318-328; Kristjánsson, *Eddas* (1994), S. 99-101.

Heer von Schrecken ergriffen wird und als nächstes die Flucht ergreift“.³⁴⁵

Der demonstrative Verzicht auf jeglichen Körperschutz erscheint also als Bestandteil einer kriegerischen Einschüchterungsstrategie. Besonders deutlich zeigt dies das Beispiel der in den *Gesta Danorum* erwähnten slawischen Krieger und das Verhalten des Königs Hákon wie es die *Hákonar saga góða* schildert. In beiden Fällen verzichteten die Kämpfer nicht von vornherein auf den Einsatz ihrer Defensivwaffen. Stattdessen ziehen sie es vor, diese zu Beginn des Kampfs direkt vor den Augen des Feindes abzulegen. Die bewusste Inszenierung der Entblößungsgeste hatte aus Sicht der Quellenautoren die Funktion, dem Gegner bedingungslose Kampfbereitschaft und Todesverachtung zu signalisieren, um dadurch Angstgefühle bei ihm zu evozieren und ihn zu Kapitulation, Flucht oder Kampfunfähigkeit zu nötigen.³⁴⁶

³⁴⁵ (...) *gækk Hákon konungr svá hart fram, at þá hrökk allt fólk fyrir honum. Slær þá í lið (...) felmt ok flóitta því næst (...)*. *Hákonar saga góða*, S. 190, K. 31.

³⁴⁶ Der Terminus der ‚Entblößung‘ kann grundsätzlich alle Bedeutungsvarianten beinhalten, vom alleinigen Tragen textiler Bekleidung unter Verzicht auf jeglichen Schutz bis hin zur völligen Nacktheit. Die Geste der Entblößung bezieht sich in diesem Zusammenhang insbesondere auf die Nacktheit des Oberkörpers. Vgl. o. Anm. 221. Nicht selten werden dem Tierkrieger in der altnordischen Literatur auch eine überdurchschnittlich große Statur sowie übernatürliche Kräfte zugeschrieben. Die *Egils saga Skalla-Grímssonar* erzählt zum Beispiel von Skalla-Grímr, dem Vater des Sagahelden Egill Skalla-Grímsson, dass er sich für eine (Raub-)Fahrt als Begleiter vor allem solche Männer ausgesucht haben soll, „die die stärksten an Kraft und die mutigsten waren (...) und manche waren fähig, die Gestalt zu wandeln“ (... *er váru sterkastir at afli ok hraustastir (...) ok margir hamrammir*). *Egils saga Skalla-Grímssonar*, ed. v. Sigurður Nordal (ÍF 2), Reykjavík 1933, Neudr. 1988, S. 62, K. 25. Von ihnen hieß es, sie seien „Riesen ähnlicher an Wuchs und Aussehen als menschlichen Männern“ (... *líkari eru þeir þursum at vexti ok at sýn en mennskum mönnum*). Ebd., S. 63, K. 25. Zwei Brüder, die an der Fahrt teilnahmen, trugen die Namen Þórir þurs (Þórir „Riese“) und Þorgeirr jarðlangr (Þorgeirr „Erdlang“). Auch Skalla-Grímr selbst soll „einen Kopf größer als andere Männer“ (... *var höfði hæri en aðrir menn (...)*) gewesen sein. Außerdem soll er ebenso wie Kveld-Úlfr die Fähigkeit besessen haben, seine Gestalt zu ändern. „Es war die Ansicht der Leute, dass er [Kveld-Úlfr] äußerst fähig wäre, die Gestalt zu wandeln (...“ (*Þat var mál manna, at hann væri mjök hamrammr (...)*). Ebd., S. 63, K. 25; S. 4, K. 1; S. 69, K. 27. Die herausragende Kraft und Körpergröße deuten in Verbindung mit dem außerordentlichen Mut und der Fähigkeit zum Gestaltwandel darauf

Eine ähnliche Wirkung soll die in der *Eiríks saga rauða* („Geschichte Eiríks des Roten“) geschilderte Brustentblößung der Freydís Eiríksdóttir auf ihre Verfolger gehabt haben. Die in das 13. Jahrhundert datierte Saga berichtet unter anderem von der Tochter Eiríks des Roten, des vermeintlichen Grönlandentdeckers. Der Saga nach nahm sie zu Beginn des 11. Jahrhunderts an einer Expedition nach Vínland teil.³⁴⁷ Während ihres Vínlandaufenthaltes soll die nordische Expeditionsgruppe von einer „großen Menge“ (*miki[ll] fjöld[fi]*) Einheimischer, in den nordischen Quellen *Skrælingar* genannt, überfallen worden sein.³⁴⁸ Als die Nord-

hin, dass Skalla-Grímr und dessen Gefolgschaft in der Saga als Tierkrieger begriffen wurden. Zu der Vorstellung, dass die Metamorphosefähigkeit – die in den genannten Beispielen durch das Adjektiv *hamrammr* zum Ausdruck kommt – als eine besondere Fertigkeit des Tierkriegers verstanden wurde, vgl. Blaney, *Berserkr* (1972), S. 36-63a. Die vermeintlich herausragende Körpergröße und -kraft des Tierkriegers können als Zuschreibungen aufgefasst werden, die im narrativen literarischen Kontext die Funktion hatten, die apotropäische Wirkung der oben angesprochenen Entblößungsgeste zu intensivieren. Zeitgenössischen Lesern wurde der Eindruck vermittelt, dass die bewusst inszenierte Präsentation eines besonders großen und muskulösen Körpers dazu beitrug, die Angst des Gegners vor der scheinbar überlegenen Kampfkraft und der zur Schau gestellten Todesverachtung des Tierkriegers noch zu steigern. So schreibt Speidel: „Naked warriors (...) proudly flaunted their muscular bodies and scorn of wounds. (...) men look somehow more frightening when bare-chested. Men also feel braver and more threatening when bare-chested (...). To fight naked thus was a psychologically effective warrior style.“ Speidel, *Warriors* (2004), S. 69.

³⁴⁷ In der Forschung wird Vínland häufig mit dem heutigen Neufundland identifiziert.

Vgl. Birgitta Linderöth WALLACE, *L'Anse aux Meadows and Vínland. An Abandoned Experiment*, in: James H. BARRETT, *Contact, Continuity, and Collapse. The Norse Colonization of the North Atlantic* (Studies in the Early Middle Ages, Bd. 5), Turnhout 2003, S. 207-238.

³⁴⁸ *Eiríks saga rauða*, in: *Eyrbyggja saga*, ed. v. Einar Ólafur Sveinsson/Matthías Þórðarson (ÍF 4), Reykjavík 1935, Neudr. 1985, S. 193-237; hier: S. 228, K. 11; vgl. *Eiríks saga rauða. Texti Skálholtsbókar AM 557 4to*, ed. v. Ólafur Halldórsson (*Viðauki við ÍF 4*), Reykjavík 1985, S. 429, K. 11. Die primären Handschriften der *Eiríks saga rauða* sind die *Hauksbók* (AM 544 4to), eine Sammelhandschrift des frühen 14. Jahrhunderts, und die *Skálholtsbók* (AM 557 4to), ein um 1420 entstandenes Manuskript. Beide Handschriften sind vermutlich Kopien einer Vorlage aus dem 13. Jahrhundert, wobei die Forschung davon ausgeht, dass Letztere dem Original näher steht. Der Text der *Skálholtsbók* bildet die Grundlage der Halldórsson-Ausgabe von 1985, während die Edition von Sveinsson und Þórðarson aus dem Jahr 1935 sich maßgeblich auf den Text der *Hauksbók* beruft. Vgl. Sven Birger Fredrik JANSSON, *Sagorna om vínland I. Handskrifterne till Erik den rödes saga*, Lund 1944; Kirsten WOLF, *Amazons in Vínland*, in: *JEGP* 95, 1 (1996), S. 469-485; hier: S. 469, Anm. 1.

männer daraufhin flohen, warf Freydís, die aufgrund ihrer Schwangerschaft nicht zur Flucht imstande war, ihnen Feigheit vor.³⁴⁹ Sie ergriff ein Schwert, stellte sich den Verfolgern entgegen, „zog da die Brust aus der Kleidung heraus und schl[ug] mit dem blanken Schwert dagegen“. Daraufhin „fürchte[te]n sich“ (*óttask*) die Einheimischen und eilten davon.³⁵⁰

Die *Eiríks saga rauða* erzählt von einer Frau, die durch die Geste der Brustentblößung und die Darbietung des hoch erhobenen Schwertes auf offensive Art demonstrierte, dass sie ebenso wie die im *berserksgangr* agierenden Óðinskrieger der *Ynglinga saga* bereit war, ihren Widersachern *brynjulaus* – also ungeschützt – entgegenzutreten. Ihre Handlungsweise ist mit der eines *berserkr* beziehungsweise Tierkriegers vergleichbar. Wie die *Ynglinga saga* jedoch verdeutlicht, waren es im Normalfall *menn* („Männer“), die den *berserksgangr* ausübten.³⁵¹ Freydís nahm hier also eine klassische Männerrolle ein.³⁵² Da sie aufgrund ihrer Schwangerschaft nicht fliehen konnte und da keine Männer anwesend waren, die sie hätten verteidigen können, sah sie sich gezwungen, die

Zu Freydís vgl. William SAYERS, Psychological Warfare in Vínland (*Eiríks saga rauða*), in: *Journal of Indo-European Studies*. Monograph Series 21 (1997), S. 235-264; Walter BAUMGARTNER, Freydís in Vínland oder die Vertreibung aus dem Paradies, in: *Skandinavistik* 23, 1 (1993), S. 16-35; Stefán EINARSSON, The Freydís-Incident in *Eiríks saga rauða*, Ch. 11, in: *Acta Philologica Scandinavica* 13 (1938/1939), S. 246-256.

³⁴⁹ Sie soll den fliehenden Männern nachgerufen haben: „Und wenn ich eine Waffe hätte, dünkte mir, sollte ich mich besser schlagen als jeder von euch.“ (*Ok ef ek hefða vápn, þætti mér sem ek skylda betr berjask en einnhverr yðvar.*). *Eiríks saga rauða*, S. 229, K. 11; vgl. *Eiríks saga rauða* (*Viðauki við ÍF 4*), S. 429, K. 11.

³⁵⁰ (...) *dró þá út brjósti undan klæðunum ok slettir á beru sverðinu.* *Eiríks saga rauða*, S. 229, K. 11; vgl. *Eiríks saga rauða* (*Viðauki við ÍF 4*), S. 430, K. 11.

³⁵¹ Kapitel sechs der *Saga* erwähnt explizit, dass es Óðins *menn* waren, die im *berserksgangr* handelten. Vgl. o. Anm. 155.

³⁵² Stefán Einarsson schrieb zu Freydís Auftreten: „The situation automatically and efficiently will range her with the male berserks.“ Einarsson, Freydís-Incident (1938/1939), S. 249f.

vakante Männerrolle zu übernehmen.³⁵³ Sie verhielt sich wie ein *berserkr*, indem sie einige der für diesen Kriegertyp charakteristischen Eigenschaften erfüllte. Wie die männlichen Tierkrieger der oben angeführten Textbeispiele hielt sie den Verfolgern die nackte und damit ungerüstete Brust³⁵⁴ entgegen und benutzte zur Verteidigung ein

³⁵³ Die Männer der nordischen Expeditionsgruppe nach Vínland waren angeblich geflohen. Jenny Jochens bemerkt, dass Frauen im Falle der Abwesenheit erwachsener Männer allgemein als Ersatzmänner fungierten. Jenny JOCHENS, *Old Norse Images of Women* (Middle Ages series), Philadelphia 1996, S. 101f.; DIES., *Gender Symmetry in Law? The Case of Medieval Iceland*, in: ANF 108 (1993), S. 46-67; hier: S. 51. Die *Hrólfs saga Gautrekssonar* erzählt von einer schwedischen Königstochter namens Þornbjörg, dass sie sich während der Abwesenheit ihres Mannes Hrólfir als Kriegerin zeigte. Dies könnte so zu deuten sein, dass sie in die männliche Rolle verfiel und die vakante Position ihres Gatten ausfüllte, solange ihr Mann in irischer Gefangenschaft war. Als dieser zurückkehrte, soll sie genauso schnell wieder das soziale Geschlecht der Frau übernommen haben. Hrólfis saga Gautrekssonar, in: *Fornaldar sögur Norðurlanda* (Bd. 4), ed. v. Guðni Jónsson, Reykjavík 1954, S. 51-176; hier: S. 170, K. 35. Vgl. u. Anm. 356.

³⁵⁴ Die entblößte Brust soll die Furchtlosigkeit und den Mut der Freydis Eiríksdóttir demonstrieren. Dass die Brust ebenso wie das darin befindliche Herz in der altnordischen Literatur als Sitz des Muts eines Menschen begriffen wurden, belegen weitere Textbeispiele. Sigurðr, der Held der im 13. Jahrhundert verfassten *Völsunga saga*, soll zum Beispiel gesagt haben: „Wenn Männer zur Schlacht kommen, da ist dem Mann ein gutes Herz [*hjarta*, hier mit „Mut“ zu übersetzen] nützlicher als ein scharfes Schwert.“ (*Þa er menn koma til vigs, þa er manni betra gott hjarta en haust sverd.*). *Völsunga saga*, in: *Völsunga saga ok Ragnars saga loðbrókar*, ed. v. Magnus Olsen (SUGNL, Bd. 36), Kopenhagen 1906-1908, S. 1-110; hier: S. 45, K. 19. Das zu Beginn des 13. Jahrhunderts aufgezeichnete Heldenlied *Atlakviða* („Atlilied“) erwähnt, dass der Burgunderkönig Gunnarr zum Beweis für den Tod seines Bruders Högni dessen Herz forderte. Als ihm dieses vorgelegt wurde, soll er gesagt haben: „Hier habe ich das Herz Högnis des Tapferen (...) das wenig zittert, wenn es auf der Schüssel liegt, es zitterte auch nicht sehr, als es in der Brust lag. (*Hér hefi ec hjarta Högna ins fræcna (...) er lítit bifaz, er á bjóði liggir, biföiz svági mjoc, þá er í brjósti lá.*). *Atlakviða* in *grœnlensca*, in: *Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern* (Bd. 1), Text, ed. v. Hans Kuhn/Gustav Neckel (Germanische Bibliothek, Reihe 4, Texte), 5., verb. Aufl. v. Hans Kuhn, Heidelberg 1983, S. 240-247; hier: S. 244, Str. 25. In der *Haralds saga Sigurðarsonar* („Geschichte des Haraldr Sigurðarson“) heißt es von dem Norwegerkönig Haraldr Sigurðarson, der seinen eigenen Truppen vorauseilend alleine gegen das englische Heer gekämpft haben soll: „Er hatte Mut [Brust], das kampfesmutige Herz des Königs zitterte nicht (...).“ (*Hafði brjóst, né bifðisk böðsart konungs hjarta (...)*). *Haralds saga Sigurðarsonar*, in: Snorri Sturluson, *Heimskringla*, ed. v. Bjarni Aðalbjarnarson (ÍF 28), Reykjavík 1951, S. 68-202; hier: S. 189, K. 92. Die hier zitierte Strophe entstammt der *Erfidrápa om kong Harald hárdråde* („Preisgedicht auf den verstorbenen Haraldr harðráði“), die der isländische Skalde Arnórr Þórðarson *jarlaskáld* („der Jarlskalde“)

Schwert.³⁵⁵ Der Verfasser der *Eiríks saga rauða* legt dem Leser also nahe, dass Freydis absichtlich äußere Signale beziehungsweise Ausdrucks-

kurz nach der Schlacht von Stamford Bridge im Jahr 1066 auf den verstorbenen König Haraldr *harðráði* („der Harte“) Sigurdarson (1046-1066) verfasst haben soll. Vgl. Erfdrápa om kong Harald hárdråde, in: Den norsk-islandske Skjaldedigtning. B I, ed. v. Finnur Jónsson, Kopenhagen 1973, S. 322-326; hier: S. 324, Str. 14. Und von Þorgeirr, einem Helden der Fóstbrœðra saga („Geschichte von den Ziehbrüdern“), der sich „heldenhaft“ (*hraustliga*) gegen eine Übermacht verteidigt haben soll, wird berichtet: „Sein Mut war ihm selbst sowohl Schild als auch Brünne (...). Der Allmächtige (...) gab Þorgeirr ein kühnes und unerschrockenes Herz in die Brust (...).“ (*(...) Var honum sjálfum hugr sinn bæði fyrir skjöld ok brynju (...). Almáttigr (...) snart hjarta ok óhrætt gaf í brjóst Þorgeiri.*). Fóstbrœðra saga, in: Vestfirðinga sögur, ed. v. Björn Karel Þórolfsson/Guðni Jónsson (ÍF 6), Reykjavík 1943, Neudr. 1972, S. 119-276; hier: S. 208, K. 17. Den Quellen zufolge scheinen die Skandinavier des 13. Jahrhunderts das Herz als Sitz des Gemütszustands betrachtet zu haben. Wer mutig war, hatte demnach ein mutiges Herz. Da das Herz „in der Brust lag“, wurde die Brust literarisch auch zum Symbol für Mut und Unerschrockenheit. Vgl. Heiko HILTMANN, Von nackten Brüsten und blanken Schwertern. Offensive Formen der weiblichen Brustentblößung am Beispiel der „Eiríks saga rauða“, K. 11, in: Stefan BIEBENECKER, „Und sie erkannten, dass sie nackt waren“. Nacktheit im Mittelalter; Ergebnisse einer interdisziplinären Tagung des Zentrums für Mittelalterstudien der Otto-Friedrich-Universität Bamberg: 3. & 4. November 2006 (Bamberger Interdisziplinäre Mittelalterstudien, Bd. 1), Bamberg 2008, S. 413-436.

³⁵⁵ Dieses fand sie neben einem von den Skrælingar erschlagenen Nordmann. Auf ihrer vergeblichen Flucht vor den Verfolgern „fand sie vor sich einen toten Mann (...). Das Schwert lag gezogen neben ihm (...).“ (*Hon fann fyrir sér mann dauðan (...). Sverðit lá bert í hjá honum (...).*). *Eiríks saga rauða*, S. 229, K. 11; vgl. *Eiríks saga rauða* (Viðauki við ÍF 4), S. 429f., K. 11. Der Erzählung zufolge könnte Freydis scheinbar bewusst inszenierter *berserksgangr* in dieser Situation aber auch im Sinne einer unkontrollierten Berserkerwut verstanden werden. Der Anblick des toten Nordmannes könnte sie in Rage versetzt haben. So schreibt Speidel: „Berserks (...) grew reckless (...) when they avenged a slain leader (...).“ Außerdem befand sich Freydis aufgrund ihrer Schwangerschaft in einer Notlage, die eine Konfrontation unvermeidlich machte. Diese Notlage könnte ein Grund für sie gewesen sein, in Raserei zu verfallen. Bei Speidel heißt es da: „Berserks, moreover, easily flew into a rage when someone taunted them or stood in their way (...) when (...) they were about to lose a battle (...).“ Speidel, *Warriors* (2004), S. 73. Gegen die These der unkontrollierten Kampfwut sprechen jedoch mehrere Faktoren. Freydis verhielt sich nicht wirklich ‚wild‘, da sie ihre Verfolger nicht angriff, sondern vielmehr abzuwarten schien, ob ihre Drohgebärde die erhoffte Wirkung hinterlassen würde. Darüber hinaus erwähnt der Verfasser der *Eiríks saga rauða* auch nicht, dass sie die vor ihr fliehenden Skrælingar verfolgte, was im Falle einer erstrebten Rache doch wahrscheinlich gewesen wäre. Der Umstand, dass Freydis sich mit einer Waffe in der Hand gegen die Einheimischen wehren wollte (vgl. o. Anm. 349), verdeutlicht den bewussten und intendierten Charakter ihres späteren Auftretens.

formen und Verhaltensmuster des typisch maskulin konnotierten *berserksgangr* adaptierte und gezielt inszenierte. In dieser Form des Cross-gender-acting sah sie ihre einzige Chance, der tödlichen Bedrohung durch die *Skrælingar* zu entgehen.³⁵⁶

³⁵⁶ Das Motiv, dass sowohl Männer als auch Frauen durch Formen des Cross-gender-acting versuchten, sich aus schwierigen Situationen zu retten, findet sich in der isländischen Literatur des Mittelalters häufiger. So berichtet die *Víglundar saga* („Geschichte Víglunds“), eine in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts entstandene nachklassische Ísländersaga, von Ólof, die während der Abwesenheit ihres Ehemannes nur mit Mühe dem Versuch einer Vergewaltigung durch einen anderen Mann entkam. Als sich der potenzielle Vergewaltiger ihrem Haus näherte, kleidete sie eine Magd in ihren Mantel und trug ihr auf, sich als Ólof auszugeben. Sie hingegen täuschte vor, ein Mann zu sein, indem sie sich in blaue Kleidung hüllte und demonstrativ ein Schwert in der Hand trug. Der Eindringling hielt sie aufgrund des maskulinen Auftretens tatsächlich für einen solchen. So heißt es in der Saga: „Indem kam ein blau gekleideter Mann in die Stube und hielt ein gezogenes Schwert in der Hand. Der Mann war nicht groß gewachsen, aber sehr zornig anzusehen.“ (*Í þessu kom maðr í stofuna bláklæddr ok helt á brugðnu sverði. Maðrinn var ekki stórr vexti, en allreiðugligr var hann.*). *Víglundar saga*, in: *Kjalnesinga saga*, ed. v. Jóhannes Halldórsson (ÍF 14), Reykjavík 1959, S. 61-116; hier: S. 78, K. 8. So gelang es, den potenziellen Missetäter zu vertreiben. Um sich selbst aus ihrer Notlage zu befreien, die wie im Falle der Freydís Eiríksdóttir durch die Abwesenheit wehrhafter Männer entstanden war, bediente sie sich solcher Attribute und Verhaltensweisen, die in der isländischen Gesellschaft des Hoch- und Spätmittelalters maskulin konnotiert waren. Da die Farbe Blau mit männlichen Eigenschaften assoziiert wurde, zog sie blaue Kleidung an. Vgl. Kirsten Wolf, *The Color Blue in Old Norse-Icelandic Literature*, in: *Scripta Islandica* 57 (2006), S. 55-78; Jenny JOCHENS, *Before the Male Gaze. The Absence of the Female Body in Old Norse*, in: Joyce E. SALISBURY, *Sex in the Middle Ages. A Book of Essays* (Garland Reference Library of the Humanities, 1360; Garland Medieval Casebooks, Bd. 3), New York 1991, S. 3-29; hier: S. 12, Anm. 37; Michel Pastoureau, *Blue: The History of a Color*, Princeton 2001; Carole Patricia Biggam, *Blue in Old English. An Interdisciplinary Semantic Study* (Costerus New Series, Bd. 110), Amsterdam 1997; Vivian Jacobs/Wilhelmina Jacobs, *The Color Blue: Its Use as Metaphor and Symbol*, in: *American Speech* 33 (1958), S. 29-46. Außerdem führte sie zum Zeichen ihres virilen Auftretens ein Schwert. Zu dem Umstand, dass das Tragen von Waffen ebenso wie kriegerisches Verhalten dem zeitgenössischen Verständnis nach im Normalfall Männern vorbehalten war, vgl. Wiebke DEIMANN/Heiko HILTMANN/Stamatios GEROGIORGAKIS, et al., *Gewalt und Geschlecht*, in: Michael BOR-GOLTE/Juliane SCHIEL/Bernd SCHNEIDMÜLLER, et al., *Mittelalter im Labor. Die Mediävistik testet Wege zu einer transkulturellen Europawissenschaft* (Europa im Mittelalter, Bd. 10), Berlin 2008, S. 433-466; hier: S. 433-443. Darüber hinaus gab sie sich noch „besonders zornig“ (*allreiðugligr*). Wie die Freydís der Eiríks saga rauða unterstrich Ólof ihren Zorn und die damit zwangsläufig verbundene Bedrohlichkeit durch das demonstrative Tragen eines gezogenen (*brugð[it]*) Schwertes. Außerdem gibt sie sich der Quelle zufolge selbst

Wie zu Beginn des Kapitels „2.1 *berserkir* und *úlfheðnar* – Ein Forschungsüberblick“ bereits erwähnt, sprechen die Quellen auch häufig davon, dass der Kämpfertyp des Tierkriegers eine besondere Immunität oder Resistenz gegenüber Feuer und eisernen Waffen besessen haben soll.³⁵⁷ Diese Form der Unverwundbarkeit wird in einigen Texten auf eine mythisch-kultische Beziehung dieser Krieger zu Óðinn oder auf das Tragen magischer Felle zurückgeführt.³⁵⁸ Es gibt jedoch auch Hinweise in den Quellen, die von der Vorstellung zeugen, dass es sich hierbei ebenfalls um eine besondere psychophysische Fertigkeit gehandelt haben soll. In der *Hrólfs saga kraka* lässt König Aðils beispielsweise ein hohes Feuer schüren, um dadurch den Dänenkönig Hrólfur unter der Schar seiner *kappar*³⁵⁹ identifizieren zu können. Da er annahm, dass der König die Hitze des Feuers nicht so gut ertrag wie seine tierkriegerartigen Gefolgsleute, ging er davon aus, dass Hrólfur als einziger zurückweichen würde:

„Vermehrt nun die Feuer,‘ sagte König Aðils, ‚weil ich nicht genau auseinanderbringe, was für einer der König ist, und ihr [die *kappar*] werdet nicht vor dem Feuer die Flucht ergreifen, auch wenn euch etwas warm werden könnte.‘ (...) und er wollte auf diese Weise sicher sein, wo da der König wäre, weil er zu wissen

den Namen Óttarr, was etymologisch von altnordisch *ótti* abgeleitet werden kann und so viel wie „Schrecken“ oder „drohende Gefahr“ bedeutet (vgl. Vries, Wörterbuch (1977), S. 422). Alles deutet also darauf hin, dass der Autor der *Víglundar saga* den Eindruck vermitteln wollte, dass Ólof sich bewusst als bedrohlich wirkender Mann in Szene setzte. Auf eine bewusste Inszenierung deutet auch die Verwendung des Adjektivs *allreiðugligr* hin. Ólof wird in ihrer maskulinen Erscheinung nicht als *allreiðr* („sehr wütend“, „zornig“), sondern als *allreiðugligr* („sehr zornig aussehend“) beschrieben. Jochens, Gaze (1991), S. 17.

³⁵⁷ Vgl. o. Anm. 155; 320; 323; 342; u. 361.

³⁵⁸ Vgl. zum Beispiel o. Anm. 170; 319f.; u. Anm. 575; 403; 407.

³⁵⁹ Jens Peter Schjødt setzt diese *kappar* („auserwählte Kämpfer“) des Königs Hrólfur in seinem Aufsatz „The Notion of *Berserkir* and the Relation between Óðinn and Animal Warriors“ mit *berserkir* gleich. Schjødt, Notion (2006), S. 886-892. Gegen eine solche Gleichsetzung spricht jedoch die Konkurrenzsituation, die der Verfasser der *Hrólfs saga kraka* zwischen den *berserkir* und den herausragenden *kappar* des Königs konstruiert.

glaubte, dass er die Wärme nicht so ertragen können würde wie die *kappar* (...).³⁶⁰

Allerdings besann Hrólfr sich nun angeblich auch auf die ‚Tugend‘, „weder vor Feuer noch Eisen zu fliehen“:

„Und als das Feuer sie am heftigsten bedrängte, da nimmt König Hrólfr sich vor, sich daran zu erinnern, was er vorher versprochen hatte, weder vor Feuer noch Eisen zu fliehen.“³⁶¹

Der Erzählung zufolge setzte König Aðils den Dänenkönig einer „Erprobung“ (*raun*) aus.³⁶² Er testete, ob Hrólfr die Willensstärke besaß, der Hitze des Feuers standhalten zu können. Diese Willensstärke, die es ermöglicht haben soll, „nicht vor dem Feuer die Flucht zu ergreifen“ (*eigi flýja eldinn*) und die durch die Flammen verursachten Verbrennungen zu ertragen³⁶³, erscheint in der Hrólfs saga kraka als eine spezifische Charaktereigenschaft oder Tugend der *kappar*. Darauf deutet auch eine Aussage des Bøðvarr bjarki hin, der sich als Hrólfs berühmtester Kämpfer³⁶⁴ folgendermaßen über seine Fähigkeiten geäußert haben soll:

³⁶⁰ „Aukið nú eldana,“ sagði Aðils konungr, „því at ek skil eigi glögggt, hvat konungrinn er, ok munu þér eigi flýja eldinn. Þótt ykkir megi nokkut válgna.“ (...) ok vildi svá verða viss, hvar eð Hrólfr konungr væri, því at hann þóttist vita, at hann mundi eigi geta staðit hitann svá sem kapparnir (...). Hrólfs saga kraka, S. 81, K. 41.

³⁶¹ Ok sem eldrinn gekk at þeim fastast, þá ætlar Hrólfr konungr þat fyrir sér at minnast þess, er hann hafði áðr heitit, at flýja hvárki eld né járn (...). Ebd.

³⁶² Ebd.

³⁶³ Auch die *kappar* werden hier keinesfalls als immun gegenüber der Hitze des Feuers geschildert. So heißt es: Als die Flammen näher kamen, waren „die Kleider an ihnen sehr verbrannt“ ((...) *brunnin mjök á þeim klæðin*). Außerdem sagten Hrólfs Kämpfer von sich selbst: „(...) wir sind nun völlig gebacken.“ ((...) *vér erum nú fullbakaðir*). Auch Hrólfr räumte ein, dass die Möglichkeit bestünde, „dass sie [die *kappar*] dort verbrennen.“ ((...) *at þeir brenni þar* (...)). Ebd., S. 81f., K. 41.

³⁶⁴ Vgl. o. Anm. 323.

„Da ich jung war, flüchtete ich weder vor Feuer noch Eisen und Feuer habe ich selten erprobt, aber den Eisengang [=Kampf] habe ich manchmal erduldet und vor keinem von beidem bin ich bisher zurückgewichen.“³⁶⁵

Böðvars Worten ist zu entnehmen, dass auch er die Feuer- und Eisenresistenz auf eine besondere Form der Körperbeherrschung zurückführte, die „erprobt“ (*reynt*) werden konnte. Sie soll es einem *kappi* ermöglicht haben, die Folgen von Verbrennungen und Waffengang zumindest so lange zu „erdulden“ (*þola*), bis sich ihm eine Alternative bot. Dementsprechend sprangen Hrólfr und seine Gefährten auch über die Flammen und versuchten ihren Peiniger Aðils zu fassen, sobald sich die Gelegenheit dazu ergab.

Die zitierten Quellenbeispiele vermitteln also den Eindruck, dass die offensive Kampftechnik und die vermeintliche Feuer- und Waffenresistenz des Tierkriegers nicht als Ausdruck einer irrationalen Kampfwut, sondern als Zeichen heroischer Tapferkeit zu verstehen waren. So erzählt die im 14. Jahrhundert verfasste *Grettis saga Ásmundarsonar* von den heldenhaften Tugenden eines Berserkers:

„König Haraldr griff das Schiff Þórir haklangs an, denn Þórir war voll und ganz Berserker und ein sehr mutiger Mann. Es war da von beiden Parteien der härteste Kampf. Da ermunterte der König seine Berserker zum Angriff; sie wurden Wolfspelze genannt

³⁶⁵ *Þá ek var ungr, flýða ek hvárki eld né járn, en eld hefi ek sjaldan reynt, en járngang hefi ek stundum þolat ok fyrir hvárigu gengit hingat til (...). Hrólfs saga kraka*, S. 100, K. 50. Die Tatsache, dass der Verfasser der *Hrólfs saga kraka* Böðvars Feuer- und Eisenresistenz auf dessen Alter zurückführte, zeigt, dass sie von diesem als spezielle Fähigkeit verstanden wurde, für die es einer besonderen physischen und psychischen Stärke bedurfte. Dementsprechend verfügte ein Mann vor allem in jungen Jahren über eine derartige Stärke. Mit höherem Alter wurde er schwächer und verlor seine Widerstandskraft gegenüber Eisen und Feuer. Vgl. Heiko HILTMANN, *Waffen und Waffenfähigkeit als unverzichtbare Attribute des Helden*, in: Michael BORGOLTE/Juliane SCHIEL/Bernd SCHNEIDMÜLLER, et al., *Mittelalter im Labor. Die Mediävistik testet Wege zu einer transkulturellen Europawissenschaft* (Europa im Mittelalter, Bd. 10), Berlin 2008, S. 480-482.

und keine Eisen bissen sie; und als sie vordrangen, da hielt nichts stand. Þórir schlug sich sehr mutig und fiel auf seinem Schiff mit großer Tapferkeit (...).³⁶⁶

Þórir *haklangr* („Langkinn“), der in der Schlacht im Hafrsfjörðr als Widersacher König Haralds auftrat, wird hier als ein Krieger bezeichnet, der „voll und ganz Berserker“ (*inn mesti berserkr*)³⁶⁷ gewesen sein soll. Als ein solcher galt er laut Grettis saga auch als *fullhugi* („sehr mutiger Mann“). Dieses altnordische Wort wird von Benjamin Blaney mit dem modernen englischen Begriff „hero“ gleichgesetzt.³⁶⁸ Der heroische Charakter, der dem Berserker beziehungsweise Tierkrieger in der Saga zugesprochen wird, ist also unverkennbar. Aufgrund ihrer exzeptionel-

³⁶⁶ *Haraldr konungr lagði at skipi Þóris haklangs, því at Þórir var inn mesti berserkr ok fullhugi; var þar in hardasta orrosta af hvárumtveggjum. Þá hét konungr á berserki sína til framgöngu; þeir váru kallaðir úlfhéðnar, en á þá bitu engi járn; en er þeir geystusk fram, þá helzk ekki við. Þórir barðisk allðjarfliga ok féll á skipi sínu með mikilli hreysti (...).* Grettis saga Ásmundarsonar, in: Grettis saga Ásmundarsonar, ed. v. Guðni Jónsson (ÍF 7), Reykjavík 1936, Neudr. 1964, S. 1-290; hier: S. 5, K. 2.

³⁶⁷ Das Adjektiv *mesti* ist der Superlativ zu *mjök* („sehr“) und deutet in Kombination mit dem Substantiv *berserkr* darauf hin, dass Þórir als ein herausragender Berserker galt.

³⁶⁸ „The berserkr in Old Norse literature (...) is a dauntless man, a hero (ON fullhugi).“ Blaney, *Berserkr* (1972), S. 1. Weiter heißt es hier: „For example, in the first excerpt from Grettis saga (...) the berserkr appears as a brave hero and mighty warrior (...).“ Ebd., S. 1f. Ein weiteres und zugleich bemerkenswertes Quellenbeispiel für den vermeintlich vorbildlichen und ‚guten‘ *berserkr* liefert die vermutlich um die Mitte des 13. Jahrhunderts entstandene *Barlaams saga ok Josaphats* („Geschichte Barlaams und Josaphats“). Hier wird Christus selbst als „Gottes Berserker“ (*berserkr guðs*) bezeichnet und dessen Jünger erscheinen als seine Berserker. *Barlaams ok Josaphats saga*, ed. v. Magnus Rindal (Norrøne Tekster 4), Oslo 1981, S. 185. Vgl. Hans-Peter NAUMANN, Hatte die *Barlaams saga* ok *Josaphats* eine mittelhochdeutsche Vorlage?, in: *Alvíssmál* 10 (2001), S. 45-60; Jürg GLAUSER, *Romance* (Translated *riddarasögur*), in: Rory MCTURK, *A Companion to Old Norse-Icelandic Literature and Culture* (Blackwell Companions to Literature and Culture, Bd. 31), Malden, Mass. 2005, S. 372-387; hier: S. 374; Kristjánsson, *Eddas* (1994), S. 147. Benjamin Blaney schreibt dazu: „(...) the term *berserkr* gradually came to mean ‘a brave warrior’ with no negative connotations, as can be seen where *berserkr* was used in the midthirteenth century as a translation for OF *champion*, where Christ’s disciples were called ‘His berserks’ and Christ himself was called *berserkr guðs* ‘God’s berserkr’.“ Blaney, *Berserkr* (1972), S. 179.

len Fertigkeiten werden Berserker in der *Heiðarvíga saga* sogar als „Übermenschen“ (*afarm[enni]*) bezeichnet.³⁶⁹

Einige Quellen erwähnen auch, dass skandinavische Herrscher sich die scheinbar übermenschliche Kampfkraft und den vermeintlich außergewöhnlichen Heldenmut des Tierkriegers zu Nutze gemacht haben sollen, indem sie sich zum Zwecke des Eigenschutzes mit kleineren Einheiten von Berserkerkriegern umgaben. So berichten diverse Sagas davon, dass der erste norwegische Alleinherrscher, Haraldr hárfagri, wenn er in die Schlacht zog, nicht nur von seinem üblichen Kriegsgefolge³⁷⁰, sondern auch von mehreren – zumeist zwölf³⁷¹ – Berserkern begleitet worden sein soll. In der *Egils saga Skalla-Grímssonar* ist zum Beispiel die Rede von „zwölf Berserkern des Königs“ (*berserkir konungs tólf*), die in der Schlacht vom Hafrsfjörðr gemeinsam mit Haraldr auf dessen Schiff gekämpft haben sollen.³⁷² Auch die *Haralds saga ins hárfagra* der *Heimskringla*, die *Vatnsdæla saga* und *Grettis saga Ásmundarsonar* erwähnen *berserkir* in Haralds Gefolge.³⁷³

³⁶⁹ *Heiðarvíga saga*, in: *Borgfirðinga sögur*, ed. v. Sigurður Nordal/Guðni Jónsson (ÍF 3), Reykjavík 1938, Neudr. 1972, S. 215-326; hier: S. 223, K. 4.

³⁷⁰ Altnordische Termini für diesen Ausdruck sind *herr*, *hirð*, *leidangr* oder *lið*.

³⁷¹ Ähnlich wie die *Egils saga Skalla-Grímssonar* spricht auch die *Hrólfs saga kraka* von zwölf Berserkern im Gefolge des Schwedenkönigs Aðils. „König Aðils hatte zwölf Berserker (...)“ (*Aðils konungr (...) átti tólf berserki (...)*). Außerdem werden „zwölf Berserker des [dänischen] Königs Hrólfr“ (*(...) tólf (...) berserkjir Hrólfs konungs (...)*). erwähnt. Vgl. *Hrólfs saga kraka*, S. 29, K. 16; S. 41, K. 22; S. 69-72, K. 37; S. 74, K. 39. Zur Bedeutung der Zahl Zwölf in diesem Kontext vgl. Georg SCHUPPENER, *Germanische Zahlwörter. Sprach- und kulturgeschichtliche Untersuchungen insbesondere zur Zahl 12*, Leipzig 1996; Georg SCHUPPENER, *Bedeutende Zahlen in der germanischen Mythologie*, in: Georg SCHUPPENER/Reiner TETZNER, *Glaube und Mythos* (Schriftenreihe des Arbeitskreises für Vergleichende Mythologie, Bd. 2), Leipzig 1998, S. 9-29.

³⁷² Vgl. *Egils saga Skalla-Grímssonar*, S. 22, K. 9.

³⁷³ „Dorthin [auf sein Schiff] bestellte er [König Haraldr hárfagri] sein Gefolge und Berserker.“ (*Þar skipaði hann á hirð sinni ok berserkjum.*) Vgl. *Haralds saga ins hárfagra*, S. 100, K. 9. In der *Vatnsdæla saga* heißt es, dass nicht nur „große Häuptlinge“ (*stórir höfðingjar*) mit dem norwegischen König in die Schlacht im Hafrsfjörðr zogen, sondern auch „die Berserker, die Wolfspelze genannt wurden (...)“ (*(...) þeir berserkir, er Úlfhednar váru kallaðir (...)*). Vgl. *Vatnsdæla saga*, S. 24, K. 9. Die *Grettis saga Ásmundarsonar* weiß da-

Aus dem Kontext der genannten Quellenbeispiele geht hervor, dass zur Zeit der Entstehung der jeweiligen Texte im Laufe des Hoch- und Spätmittelalters die Vorstellung existierte, dass solche *berserkir*, die sich im Gefolge eines Königs befunden haben sollen, Funktion und Status einer Elitetruppe oder Leibwache besaßen und sich daher in unmittelbarer Nähe des Königs aufhalten durften. Wie die Haralds saga ins hárfagra in dem Absatz über die *berserkir* des Königs Haraldr hárfagri erwähnt, „erlangten bei König Haraldr nur die Zugang zum Gefolge, die an Kraft, Tapferkeit und auf jede Weise [auch] an Tüchtigkeit herausragende Männer waren“.³⁷⁴ Der Ruf der exzeptionellen Stärke und Tapferkeit dieser Krieger soll ihnen eine Aura der Unbezwingbarkeit verliehen haben. Niemand wollte sich mit diesen Ausnahmestreitern auf eine kämpferische Auseinandersetzung einlassen. Selbst die *kappar*³⁷⁵ des legendären dänischen Königs Hrólfr kraki sollen sich vor den Berserkern und ihrem martialischen Auftreten gefürchtet haben. Der Saga nach war es die Gewohnheit der Letzteren, wenn sie von einem „Heerzug“ (*hernaðr*) zurück an den Hof des Königs kamen, dass sie vor „jeden Mann“ (*sérhvern mann*) des herrschaftlichen „Gefolges“ (*hirð*) traten und ihn fragten, „ob er von sich sagen wollte, er sei ebenso fähig wie sie“.³⁷⁶ „Aber

von zu berichten, dass „der König seine Berserker da zum Angriff ermunterte.“ (*Dá hét konungr á berserki sína til framgöngu (...)*). Grettis saga Ásmundarsonar, S. 5, K. 2. Alle diese Texte waren wohl in direkter oder indirekter Art und Weise von den Schilderungen des Haraldskvæði inspiriert. Aber lediglich die Strophen 20 bis 21 dieses Liedes – die Klaus von See für jüngeren Zusatz hält und deren Entstehungszeit er ins frühe 12. Jahrhundert datiert – stellen die *berserkir* unmissverständlich als eine Kampfeinheit des norwegischen Königs Haraldr dar. Die vermeintlich ältere Strophe 8 des Haraldskvæði zählt die *berserkir* und *úlfhæðnar* wohl eher zu Haralds Gegnern. Vgl. See, Exkurs (1981), S. 311-317; ders., Studien (1961).

³⁷⁴ *Deir einir náðu hirðvist með Haraldí konungi, er afreksmenn váru at afli ok hreysti ok alls konar atgövi (...)*. Haralds saga ins hárfagra, S. 100, K. 9.

³⁷⁵ Bei den *kappar* handelt es sich um eine Gruppe auserwählter Kämpfer, die in der Hrólfs saga kraka in ihrer Funktion als Hrólfs Elitetruppe oder Leibwache in Konkurrenz zu den königlichen *berserkir* stehen.

³⁷⁶ (...) *ef hann teldist jafnsnjallr þeim*. Hrólfs saga kraka, S. 69, K. 37; vgl. ebd., S. 41f., K. 22. Das Adjektiv *jafnsnjallr* besteht aus zwei Komponenten: dem Begriff *jafn*, der die Gleich-

keiner erachtet[e] sich als ihnen ebenbürtig.³⁷⁷ Die elitäre Kriegstüchtigkeit verschaffte den Berserkern der Erzählung nach eine militärische Sonderfunktion im königlichen Heer. Dementsprechend soll König Hrólfr seine zwölf Ausnahmekrieger als „tüchtige Männer“ (*hraustir menn*) bezeichnet haben, die sich „in Schlachten und Blutvergießen“ hervorgetan hätten.³⁷⁸ Außerdem habe er erkannt, dass die *berserkir* eine wertvolle „Unterstützung“ (*sinni*) für ihn waren, da sie ihm „großen Sieg“ (*mikinn sigr*) und „viel Reichtum“ (*mikit fé*) errangen.³⁷⁹ Dadurch gewannen sie „Ansehen und Ehre“ (*heiðr(...) ok sæmd(...)*) – und zwar nicht nur für sich selbst, sondern insbesondere auch für den König.³⁸⁰

In den Quellen wird oftmals erwähnt, dass königliche Berserkereinheiten gemäß ihrer exzeptionellen Fähigkeiten und Eigenschaften die „Landesverteidigung“ (*landv[örn]*) übernahmen und König und Reich „vor jeder Gefahr und Unfrieden“ (*við öllum háska ok ófriði*) schützten.³⁸¹ In Strophe 21 des Haraldskvæði heißt es über die *berserkir* beziehungsweise *úlfheðnar*, die sich in Haralds Gefolge befunden haben sollen, dass der König im Schlachtgeschehen „allein [diesen] wagemutigen Männern“ (*áræðismönnum einum*) vertraute.³⁸² Wie viele Sagas berichten,

heit beziehungsweise Ebenbürtigkeit zweier oder mehrerer Vergleichsobjekte zum Ausdruck bringen soll, und dem Adjektiv *snjallr*, das unterschiedliche Fertigkeiten wie Mut, Gewandtheit oder Klugheit umschreiben kann. Die für dieses Kompositum gewählte Übersetzung „ebenso fähig“ soll dem Umstand Rechnung tragen, dass die provokativ auftretenden Berserker sich in all den erwähnten Eigenschaften als fähiger erachteten als ihr Gegenüber.

³⁷⁷ (...) *en engi þykkist jafnsnjallr þeim*. Ebd., S. 70, K. 37.

³⁷⁸ „(...) derart tapfere Männer, die ihr seid, wo ihr euch in Schlachten und Blutvergießen hervorgetan habt (...).“ ((...) *jafnhraustir menn sem þér eruð, þar sem þér hafid framid yðr í bardögum ok blóðsúthellingum (...)*). Ebd.

³⁷⁹ Ebd.

³⁸⁰ Vgl. ebd., S. 71.

³⁸¹ „(...) sie [die *berserkir*] dienen ihm [dem Schwedenkönig Aðils] zur Landesverteidigung und [zum Schutz] vor jeder Gefahr und Unfrieden.“ ((...) *váru þeir honum landvarnar ok við öllum háska ok ófriði*). Ebd., S. 29, K. 16.

³⁸² Haraldskvæði (Hrafnsmál), S. 25, Str. 21. Zur Datierung dieser Strophe vgl. o. Anm. 154; 160. Sie bringt zum Ausdruck, dass der König in der Gefahr kriegerischer Auseinan-

positionierten Könige diese Spezialeinheiten daher in vorderster Front. Diese Position war während eines Gefechts am stärksten umkämpft und somit am gefährlichsten für einen Kämpfer.³⁸³ In Auseinandersetzungen zur See erhielten *berserkir* den Erzählungen nach häufig einen Platz auf dem Schiff des Königs, wo sie in der *rausn* oder den *söx* aufgestellt worden sein sollen. Hierbei handelt es sich um zwei Begriffe, die beide den vordersten Teil eines Schiffs – den Raum zwischen dem im hinteren Bugbereich liegenden *aust(r)rúm*³⁸⁴ und dem *stafn* („Vordersteven“) – bezeichneten.³⁸⁵ In der *Haralds saga ins hárfagra* heißt es beispielsweise von dem „großen Drachenschiff“ (*drek[i] mikinn*) des Norwegerkönigs Haraldr hárfagri: „Vom Raum am Vordersteven [*stafnrúm*] rückwärts bis zum Schöpfraum [*austrúm*], das wurde auf der Vorschanze [*rausn*] genannt. Dort wurden Berserker aufgestellt.“³⁸⁶ Und auch in der

dersetzung den Schutz seines eigenen Lebens nicht mehr vorrangig ‚normalen‘ Kämpfern seiner Gefolgschaft, sondern wagemutigen und kühnen Ausnahmestreitern anvertraute. Dementsprechend kann der Begriff *áræðismenn* – hier übersetzt mit „wagemutige Männer“ – auch mit „Draufgänger“ oder „draufgängerisch kämpfende Männer“ wiedergegeben werden. Im Gegensatz zu anderen Gefolgsleuten waren die *berserkir* beziehungsweise *úlfhæðnar* also angeblich bereit, unter bedingungslosem Einsatz des eigenen Lebens das des Anführers zu schützen.

³⁸³ Von der Gefahr, die die Aufstellung in vorderster Schlachtreihe für einen Krieger beinhalten konnte, erzählt die *Brennu-Njáls saga*. Sie berichtet von einem Mann namens Björn, dass er im Kampf zwar drei Männer verletzt hatte, um seinen Kampfgefährten Kári zu schützen, „aber dennoch war er niemals so weit vorne, dass für ihn darin eine Gefahr lag“ ((...) *var þó aldri frammi svá, at honum væri mannaun í*). *Brennu-Njáls saga*, S. 431, K. 150.

³⁸⁴ Ein Raum zum Ausschöpfen eingedrungenen Wassers.

³⁸⁵ Vgl. Hjalmar FALK, *Altnordisches Seewesen*, in: R. MERINGER/W. MEYER-LÜBKE/J. J. MIKOLA, *Wörter und Sachen. Kulturhistorische Zeitschrift für Sprach- und Sachforschung* (Bd. 4), Heidelberg 1912, S. 1-122; hier: S. 84f.

³⁸⁶ *Aptr frá stafnrúmi til austrúms þat var kallat á rausn. Var þar skipat berserkjum. Haralds saga ins hárfagra*, S. 100, K. 9. Die *Vatnsdæla saga* berichtet über Haralds Berserker: „(...) die Berserker verteidigten den Vordersteven auf dem Königsschiff (...)“ ((...) *þeir berserkir (...) vörðu framstafn á konungs skipinu (...)*). *Vatnsdæla saga*, S. 24f., K. 9.

Egils saga Skalla-Grímssonar „befanden sich die zwölf Berserker des Königs in den söx“.³⁸⁷

Bei dieser Position handelte es sich um einen kriegsstrategisch besonders exponierten Platz. Viele Sagas charakterisieren den idealen König als eine charismatische Vorbildfigur, dessen Aufgabe es war, in Kampfsituationen die Moral seiner eigenen Truppen dadurch zu stärken, dass er selbst in der ersten Reihe focht. In diesem Sinn informiert die Egils saga Skalla-Grímssonar im weiteren Verlauf der Darstellung darüber, dass König Haraldr „sein Schiff an die Spitze fuhr, und dort war der heftigste Kampf (...).“³⁸⁸ Über die Zustände nach der Schlacht bemerkt der Verfasser der Saga weiter, dass „keiner auf dem Königsschiff unverwundet [geblieben] war[, der] im Bereich vor dem Segel [gekämpft hatte]“.³⁸⁹ Und in einer der Beschreibungen über die seekriegेरischen Auseinandersetzungen des norwegischen Königs Magnús *inn góði* („der Gute“) Ólafsson (Kg. v. 1035-1047) wird erwähnt, dass die gegnerischen Parteien „Steven gegen Steven kämpften, und als einzige konnten die zu Schlägen kommen, die in dem Bereich am Vordersteven [*stafni*] standen“.³⁹⁰

³⁸⁷ (...) *berserkir konungs tólf váru í söxum*. Egils saga Skalla-Grímssonar, S. 22, K. 9. In der Forschung wurde konstatiert, dass die Egils saga Skalla-Grímssonar und die Heimskringla klare Beziehungen zueinander aufweisen. Allerdings ist umstritten, in welchem Abhängigkeitsverhältnis die beiden Quellen zueinander stehen. Unklar ist nach wie vor, ob die Egils saga Skalla-Grímssonar vor oder nach der Heimskringla abgefasst wurde. Ebenso umstritten ist, ob Snorri Sturluson, der als Verfasser der Heimskringla weitgehend anerkannt ist, auch der Autor der Egils saga war. Vgl. Kristjánsson, Eddas (1994), S. 280.

³⁸⁸ *Lagði konungr framarlíga skip sitt, ok var þar ströngust orrostan* (...). Vgl. Egils saga Skalla-Grímssonar, S. 23, K. 9.

³⁸⁹ (...) *engi var ósárr á konungsskipinu fyrir framan siglu* (...). Vgl. ebd. Als einzige Ausnahme nennt er lediglich die zwölf Berserker, die aufgrund ihrer legendären Resistenz gegenüber Eisen angeblich keine Verletzungen erlitten hatten. Vgl. dazu o. Anm. 357.

³⁹⁰ *Þeir börðusk um stafna, ok máttu þeir einir höggum við koma, er í stafni váru* (...). Magnúss saga ins góða, in: Snorri Sturluson, Heimskringla, ed. v. Bjarni Aðalbjarnarson (ÍF 28), Reykjavík 1951, S. 3-67; hier: S. 48, K. 30.

Wie die angeführten Texte verdeutlichen, war es für einen königlichen Heerführer also von essentieller Bedeutung, den vorderen Bereich seines Kriegsschiffs ebenso wie den hinteren Teil des Hecks – auch „Vorraum“ (*fyrirrum*) genannt³⁹¹ – mit den besten und fähigsten Kämpfern zu besetzen, da das Schiff hier den heftigsten Anstürmen ausgesetzt war. Über die Verteidigung des Langschiffs *Ormr inn langi* („die lange Schlange“), auf dem sich der norwegische König Ólafr Tryggvason in der Seeschlacht bei Svöð im Jahr 999/1000 befunden haben soll, berichtet die Ólafs saga Tryggvasonar beispielsweise:

³⁹¹ So genannt, da dieser Teil des Schiffs vor der *lypting*, einer erhöhten Schanze im Achterschiff, lag. Vgl. Falk, Seewesen (1912), S. 82f. Gemäß der oben beschriebenen Vorbildfunktion königlicher Heerführer im Kampf schildern viele Sagas, dass der traditionelle Platz, an dem die Könige sich auf ihren Schiffen aufhielten, die im allgemeinen Schlachtverlauf stark umkämpfte *lypting* war. „König Ólafr Tryggvason stand auf der erhöhten Schanze [*lypting*] im Achterschiff auf dem Ormr (...).“ (*Óláfr konungr Tryggvason stóð í lyptingu á Orminum (...)*). Ólafs saga Tryggvasonar, in: Snorri Sturluson, Heimskringla, ed. v. Bjarni Aðalbjarnarson (ÍF 26), Reykjavík 1941, S. 225-372; hier: S. 363, K. 109; vgl. ebd., S. 357, K. 104. Als Ólafr vor der Seeschlacht bei Svöð befahl, sein Schiff weit nach vorne zu schieben, damit es nicht von allen Schiffen der Flotte am weitesten hinten läge, zeigte sich Úlfr *inn rauði* („der Rote“) ängstlich. Er fürchtete einen harten Ansturm auf den vorderen Schiffsraum. Der König soll darauf geantwortet haben: „Ich wusste nicht, dass ich einen Stevenmann hätte, der sowohl rot als auch feige ist.“ (*Eigi vissa ek, at ek ætta stafnbúann bæði rauðan ok ragan.*). Ebd., S. 356, K. 103. In diesem Wortspiel wurde Úlfs Beiname *rauðr* („rot“) mit dem Adjektiv *ragr* („unmännlich“, „feige“, „weibisch“) assoziiert. (Zu der pejorativen Bedeutung dieses Begriffs im altnordischen Sprachgebrauch vgl. u. Kapitel 3.2 Der effeminierte Mann). Der Verfasser der Ólafs saga Tryggvasonar ließ dadurch den Eindruck entstehen, dass es als unmännlich und feige erachtet wurde, in einer kriegerischen Offensive nicht in der ersten Reihe kämpfen zu wollen. Der Saga nach galt dies in erhöhtem Maße für den Heerführer, der der zeitgenössischen Vorstellung zufolge seinen Leuten Vorbild sein musste. Dementsprechend erzählt die Vatnsdæla saga, dass nicht nur die „Häuptlinge“ (*höfðingjar*) und Berserker König Haralds die besonders exponierten und daher gefährdeten Bereiche des königlichen Schiffs verteidigten, sondern dass „auch der König selbst die erhöhte Schanze [*lypting*] im Achterschiff mit der größten Tapferkeit und Mannhaftigkeit verteidigte“. (*(...) en konungr sjálfur varði lyptingina með inni mestu þrýði ok karlmennsku (...)*). Vatnsdæla saga, S. 25, K. 9.

„Am heftigsten und verlustreichsten auf dem Ormr war die Verteidigung von den Männern im Vorraum [fyrirrum] und am Vordersteven [stafn]. Dort war (...) die erlesenste Mannschaft (...).“³⁹²

Kurz vor dem eigentlichen Kampfgeschehen äußerte eines der Besatzungsmitglieder des *Ormr inn langi* folgende Bedenken: „(...) da wird es [wegen des Ansturms] schwierig werden auf dem Vorderschiff [söx].“³⁹³ Dementsprechend sollen zu der auserwählten Mannschaft, die sich „auf der Vorschanze im Schiffsraum am Vordersteven“ (*á rausninni í söx*) dieses Kriegsschiffs befand, nur solche Gefolgsleute gehört haben, die sich durch spezielle Kriegstüchtigkeit auszeichneten. Dies verdeutlichen die sinnbildlichen Namen der im vorderen Schiffsraum aufgestellten Besatzungsmitglieder: *Vakr* („der Wachsame/Gewandte“), *Bersi inn sterki* („der starke Bär“), *Þrándr rammi* („der kräftige“), *Þrándr skjálgi* („der schielende“)³⁹⁴, *Hlöðvir* („ruhmvoller Kämpfer“).³⁹⁵ Und nach der

³⁹² *Mest var vörnin á Orminum ok mannskæðust affyrirrumsmönnum ok stafnbúum. Þar var (...) mest valit mannfólkit (...).* Ólafs saga Tryggvasonar, S. 363, K. 110. Ähnliches erwähnt die Haralds saga ins hárfagra über die Besatzung von König Haralds Drachenschiff: „Die Männer am Vordersteven waren mit größter Sorgfalt ausgewählt (...).“ (*Stafnbúar váru mest vandaðir (...)*). Haralds saga ins hárfagra, S. 100, K. 9.

³⁹³ (...) *þá mun ávinnt verða um söxin.* Ólafs saga Tryggvasonar, S. 356, K. 103.

³⁹⁴ Von Egill Skalla-Grimsson wird gesagt, dass er *skolbrúnn* („mit schrägen Augenbrauen“) war. Vgl. u. Anm. 422. Dieses Adjektiv ist etymologisch mit *skjálgr* („schielend“) verwandt. Vgl. Vries, Wörterbuch (1977), S. 497f. Aus dem Kontext der Egils saga Skalla-Grimssonar geht hervor, dass diese Bezeichnung mit dem wolfähnlichen Blick des berserkerartigen Egill zusammenhing (vgl. u. Anm. 433). Ähnliche Assoziationen könnten auch mit dem Namen Þrándr skjálgi verbunden gewesen sein. Immerhin stand er auf dem Kriegsschiff im Bereich der *rausn* beziehungsweise *söx*, wo der Haralds saga ins hárfagra zufolge die Berserker aufgestellt waren. Dass das Wort *skjálgr* in der altnordischen Literatur durchaus mit einer bewussten Art des provokativen beziehungsweise drohenden Blicks in Verbindung gebracht wurde, zeigt auch eine Stelle aus der *Fóstbrœðra saga*. Hier schenkte eine eifersüchtige Frau, die hörte, dass ihr Geliebter einer anderen Frau schöne Worte gemacht hatte, dem vermeintlichen Betrüger abschätzig und zugleich drohende Blicke: „(...) sie warf gelegentlich Seitenblicke und sah ein wenig über die Schulter zu Þormóðr (...) *hon skaut í skjálg augunum stundum ok sá nökkut um öxl til Þormóðar (...)*“. *Fóstbrœðra saga*, S. 172, K. 11. Die Formulierung *skaut í skjálg augunum* kann wörtlich mit „sie bewegte die Augen in ein Schielen“ wiedergegeben werden.

Schlacht vom Hafrsfjörðr soll König Haraldr seinen Männern „für ihr entschlossenes Vordringen im Kampf“ gedankt und insbesondere diejenigen gelobt haben, die „ihm [dessen] würdig schienen“. ³⁹⁶ Hierzu zählten die „Schiffsführer“ (*skipstjórnarmenn*), die „Männer am Vordersteven“ (*stafnbúar*) und die „anderen Männer im Vorderschiff“ (*aðr[ir] frambyggjar*). ³⁹⁷

Die königlichen Berserkereinheiten wirkten der Überlieferung nach allein aufgrund ihres Rufs, demzufolge sie als unbesiegbare und alles vernichtende Krieger galten, und ihres martialischen Auftretens so abschreckend auf ihre Gegner, dass diese schon die Flucht ergriffen haben sollen, bevor es überhaupt zu einer Konfrontation kam. Die apotropäische Wirkung der königlichen Tierkriegerverbände wird durch eine Schilderung der Grettis saga Ásmundarsonar exemplifiziert. Mitten im „härtesten Kampf“ (*hörðust[u] orrost[u]*), so heißt es dort, „ermunterte König [Haraldr hárfagri] seine Berserker zum Angriff (...) und als sie vordrangen, da gab es keinen Widerstand“. ³⁹⁸

³⁹⁵ Vgl. Ólafs saga Tryggvasonar, S. 345, K. 94. Zu den angeführten Übersetzungen der Namen, bei denen es sich lediglich um Vorschläge handelt, die in der Forschung diskutiert werden, vgl. die jeweiligen Einträge in Vries, Wörterbuch (1977). Um die Exklusivität der genannten Krieger im Bereich des Vorderschiffs zu unterstreichen, betonte der Verfasser der Saga, dass in dem Raum um den Mast in der Mitte des Schiffs zum Beispiel ein Mann stand, „der denen [der Besatzung] noch nicht fähig schien, weil er [erst] achtzehn Winter alt war“ (*(...) hann þótti þeim eigi hlutgengr, því at hann var átján vetra (...)*). Ebd., S. 346. Auch in der Egils saga Skalla-Grímssonar trugen diejenigen Männer, die „am Steven“ (*í stafni*) des königlichen Kriegsschiffs standen zum Teil Namen, die auf ihr berserkerartiges Kriegerwesen hinwiesen. So wird zum Beispiel Þórólfr Kveld-Úlfsson, der Onkel von Egill Skalla-Grímsson, erwähnt. Vgl. Egils saga Skalla-Grímssonar, S. 22, K. 9. Der theophore Name Þórólfr setzt sich zusammen aus dem Namen des Gottes Þórr und -ólfr/úlfr („Wolf“). Der Nachname Kveld-Úlfsson bedeutet „Sohn des Abend-Wolfes“ (zu Kveld-Úlfr vgl. u. S. 187). Zu dem Namen Þórólfr vgl. Müller, Studien (1970), S. 4-10.

³⁹⁶ (...) *þakkaði mönnum framgöngu sína (...) ok lagði þar mest loft til, er honum þótti makligir (...)*. Egils saga Skalla-Grímssonar, S. 23, K. 9.

³⁹⁷ Vgl. ebd.

³⁹⁸ *Þá hét konungr á berserki sína til framgöngu (...) en er þeir geystusk fram, þá helzk ekki við*. Grettis saga Ásmundarsonar, S. 5, K. 2.

Die altnordische Literatur berichtet aber nicht nur von elitären Berserkerreinheiten im Dienst skandinavischer Könige. Letztere sollen der Überlieferung nach nicht selten auch selbst über spezifische Merkmale und Fertigkeiten des Tierkriegers verfügt haben. Einen solchen Eindruck vermitteln zum Beispiel die Erzählungen über Haraldr *hilditönn* („Kampfpfahn“).³⁹⁹ Der dänische Geschichtsschreiber Saxo Grammaticus

³⁹⁹ Haraldr ist eine sagenhafte Königsfigur der paganen skandinavischen Vorzeit und der vermeintlich letzte große Herrscher aus dem dänischen Geschlecht der Skjöldungar. Der Name Hilditanr findet sich erstmals belegt in einem Gedicht, das der isländische Skalde Einarr Helgason *skálaglamm* („Schalenklang“) Ende des 10. Jahrhunderts auf den dänischen König Haraldr *blátönn* (Haraldr „Blauzahn“) gedichtet haben soll. Et digt om Haraldr blátand(?), in: Den norsk-islandske Skjaldedigtning. B I, ed. v. Finnur Jónsson, Kopenhagen 1973, S. 116f.; hier: S. 117. Einen ausführlicheren Bericht über Haralds Leben und Sterben liefern die um 1200 verfassten *Gesta Danorum* des Saxo Grammaticus und das *Sögubrot af nokkrum fornkonungum*. Vgl. Christoph LANDOLT, Haraldr hilditönn, in: RGA (Bd. 13), Berlin/New York 1999, S. 645-647; Heinrich BECK, Das Ebersignum im Germanischen. Ein Beitrag zur germanischen Tier-Symbolik (Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker / Neue Folge, Bd. 16), Berlin 1965, S. 32. Zu Etymologie und Historizität des Begriffs Skjöldungar vgl. Christoph LANDOLT, Skjöldungar und Siklingar, in: RGA (Bd. 29), Berlin/New York 2005, S. 7-13; Kristjánsson, *Eddas* (1994), S. 168. Die um 1200 abgefasste isländische Skjöldunga saga („Geschichte von den Skjöldungen“) berichtet ausführlich über dieses Herrschergeschlecht. Vermutlich handelt es sich hierbei um die erste schriftliche Aufzeichnung der Geschichte der ältesten dänischen Königsdynastie, beginnend mit Skjöldr, dem sagenhaften Sohn Óðins, bis zu dem historischen König Gormr *inn gamli* („der Alte“; gest. ca 945 n. Chr.). Der ursprüngliche Text ist verloren. Ein Großteil der Skjöldunga saga ist in den lateinischen *Rerum Danicarum fragmenta* des isländischen Gelehrten Arngrímur Jónsson aus dem Jahr 1596 tradiert, die dieser auf der Basis der verlorenen isländischen Handschrift verfasst haben soll. Darüber hinaus enthalten auch andere Quellen Teile der Skjöldungengeschichte. So ist das *Sögubrot af nokkrum fornkonungum* wahrscheinlich ein aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts stammendes Fragment einer jüngeren Fassung der Skjöldunga saga. Bruchstücke der Saga finden sich zum Beispiel auch in der *Snorra Edda*, der in der *Heimskringla* überlieferten *Ynglinga saga*, in der *Ólafs saga Tryggvasonar hin mesta* („der größten Geschichte Ólafr Tryggvasons“) und der *Jómsvíkinga saga* („Geschichte der Jómsvíkinger“). Im Zentrum der Skjöldunga saga stehen die Erzählungen von Hrólfkraki und der Brávallaschlacht. Eine in der Saga enthaltene Genealogie verbindet das isländische Häuptlingsgeschlecht von Oddi genealogisch mit den Skjöldungar. Dieses Geschlechterregister wurde vermutlich von dem isländischen Geschichtsschreiber Sæmundr Sigfússon *inn fróði* („der Weise“) entworfen. Es fand vor allem bei Saxo Grammaticus Verwendung. Formal kann die Skjöldunga saga den *Konunga sögur* zugeordnet werden, während sie inhaltlich eher den *Fornaldarsögur* zuzurechnen ist.

berichtet in seinen *Gesta Danorum*, dass der legendäre Dänenkönig, bei ihm Haraldus Hyldetan genannt, in vollem Vertrauen auf sein „(Kriegs-)Glück“ (*fortuna*) seinen Feinden „ungerüstet“ (*inermis*) entgegengetreten sein soll:

„(...) er schritt dem Feind entgegen, anstelle von Waffen dem stillen Bewusstsein des Glücks so sehr vertrauend, dass er eher für die Abhaltung eines festlichen Gastmahls als für die Kriegsführung ausgerüstet schien. Aber die Gesinnung entsprach nicht der Ausrüstung. Er trat nämlich ungerüstet und bloß mit den königlichen Insignien ausgestattet vor die bewaffneten Verbände und bot den stark tosenden Gefahren des Krieges die ungehinderte Kampfsmacht dar.“⁴⁰⁰

Schon seit Haralds frühester Kindheit soll eine enge Beziehung zwischen ihm und dem Gott Óðinn bestanden haben. Haldanus, Haralds Vater, brachte seine Frau Gyuritha, als er von ihrer „Unfruchtbarkeit“ (*sterilitas*) erfuhr, nach Uppsala, um dort bei Óðinn um deren „Fruchtbarkeit“ (*foecunditas*) zu bitten.⁴⁰¹

⁴⁰⁰ (...) *in hostem progreditur, ita armorum loco tacita fortunę conscientia fretus, ut coniuiali potius quam bellico cultu instructus uideretur. Sed nec apparatus ingenium respondit. Inermis siquidem ac regiis duntaxat insignibus ornatus coetus anteibat armigeros expeditamque pugnan- di copiam feruentioribus belli periculis obiectabat.* Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum*, Bd. 1, S. 494, Lib. 7, 10, 5. Die Bezeichnung „ungehinderte Kampfkraft“ (*expedita(...) pugnan- di copia(...)*) suggeriert, dass Haraldr seinen Widersachern „leichtbewaffnet“ (*expeditus*) – ohne schwere Rüstung – entgegentrat, wodurch seine „Kampffähigkeit“ (*pugnan- di copia*) unbeeinträchtigt war. An anderer Stelle heißt es von Haraldr, dass „er nur auf ein wollenes Unterhemd unter seinen Armen vertrauend die ungerüstete Brust den Waffen entgegen- hielt“. Vgl. o. Anm. 338.

⁴⁰¹ Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum*, Bd. 1, S. 492, Lib. 7, 10, 1. Vermutlich ging Saxo davon aus, dass Haldanus in einem paganen Heiligtum beziehungsweise Tempel um die Fruchtbarkeit seiner Frau bat. Nach dem Zeugnis verschiedener Quellen, die allesamt in nachheidnischer Zeit abgefasst wurden, soll in Uppsala eine derartige heidnische Kultstätte existiert haben. Von einem solchen Kultheiligtum in der Nähe Birkas im schwedischen Mälarseegebiet berichtet beispielsweise Adam von Bremen in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts. Er erwähnt in seinen *Gesta Hammaburgensis ecclesie pontificum* („Geschichte der Bischöfe von Hamburg“) einen Tempel, der zu seiner Zeit im schwedi- schen Uppsala existiert haben soll. Dort wurde angeblich noch zu Adams Zeiten heidni-

Sein Wunsch wurde ihm erfüllt und Gyuritha gebar ihm mit Óðins Hilfe einen Sohn, den zukünftigen König Haraldus Hyldetan.⁴⁰² Der Gott

schen Göttern, Adam nennt sie „Götzen“ (*ydola*), geopfert: „Wenn Seuche und Pest drohen, wird dem Götzen Thor geopfert, wenn Krieg droht, dem Wodan, wenn Hochzeiten zu feiern sind, dem Fricco [Fricco=Freyr]“ (*Si pestis et fames imminet, Thor ydolo lybatur, si bellum, Wodani, si nuptiae celebrandae sunt, Fricconi.*). Vgl. Magistri Adam Bremensis Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum, ed. v. Bernhard Schmeidler (MGH SSRG 2), Hannover/Leipzig 1917, S. 259, Lib. IV, 27, 5ff. Des Weiteren berichtet die hamburgische Kirchengeschichte von einem großen Opferfest, das alle neun Jahre in Uppsala als gemeinsames Fest aller schwedischen Ethnien gefeiert worden sein soll. Neben Hunden und Pferden wurden hier Adam von Bremen zufolge auch Menschen geopfert und in einem für die Heiden heiligen Hain aufgehängt: „Dort hängen sogar Hunde und Pferde zusammen mit Menschen“ (*Ibi etiam canes et equi pendent cum hominibus*). Vgl. ebd. S. 260, Lib. IV, 27, 5f. Die Existenz heidnischer Tempel im mittelalterlichen Skandinavien ist in der Forschung nach wie vor umstritten. Bei den schriftlichen Quellen, die von solchen Tempeln berichten, handelt es sich ausschließlich um Texte, die von Geistlichen oder bereits christianisierten Autoren des hohen und späten Mittelalters verfasst wurden. So ist auch durchaus fraglich, ob es einen heidnischen Tempel, wie Adam von Bremen ihn beschrieb, im schwedischen Uppsala jemals gegeben hat. Von archäologischer Seite gibt es zwar Indizien für die Existenz heidnischer Tempel, allerdings lassen die Befunde keine eindeutigen Schlüsse zu. Lindquist grub 1926 Pfostenreste im Querschiff und Chor der heutigen Steinkirche in Uppsala aus. Ob es sich dabei aber um die Reste eines hölzernen Tempels des 10. und 11. Jahrhunderts handelt oder ob die Pfosten einem Vorgängerbau der heutigen Kirche zuzuschreiben sind, ist umstritten. Vgl. S. LINDQUIST, Uppsala hednatempel och första katedral, in: Nordisk tidskrift för vetenskap, konst och industri 43 (1967), S. 236-242. Ein weiterer vermeintlicher Tempel wurde unter der Kirche von Mære in Trøndelag entdeckt. Der Befund ist dem von Altuppsala ähnlich: Es wurden vier Pfosten ergraben, die angeblich Götzenbilder gestützt haben könnten, aber ebenso auch als Hochsitzpfeiler gedeutet worden sind. Rings um die vier Pfosten lagen vereinzelt flache Goldplättchen, bei denen es sich um Votivgaben handeln könnte. Vgl. H.-E LIDÉN/W. HOLMQUIST/O. OLSEN, From Pagan Sanctuary to Christian Church. The Excavation of Mære in Trøndelag, in: Norwegian Archaeological Review 2 (1969), S. 3-32. Ebenso deutet nichts darauf hin, daß die vermeintlichen paganen Tempel groß oder kunstvoll waren. Der Bericht des Adam von Bremen über einen „ganz aus Gold gefertigten“ Tempel (*in hoc templo, quod totum ex auro paratum est*) (Magistri Adam Bremensis Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum, S. 258, Lib. IV, 26, 1f.) erscheint daher eher unglaubwürdig. Dennoch ist es möglich, dass die Bewohner des Nordens auf die intensiveren Christianisierungsbestrebungen der katholischen Kirche mit dem Bau größerer, tempelartiger Bauten reagierten. Vgl. Birgit SAWYER/Peter SAWYER, Die Welt der Wikinger (Die Deutschen und das europäische Mittelalter, Bd. 1), Berlin 2002, S. 99.

⁴⁰² Dass Haldanus in Uppsala Óðinn um Beistand bat, wird nicht ausdrücklich erwähnt. Allerdings heißt es an späterer Stelle: „(...) durch Óðins Orakel schien er [Haraldus] gebo-

war aber nicht nur für die Geburt Haralds verantwortlich, sondern verlieh dem Sohn des Haldanus außerdem noch Fähigkeiten, die für dessen spätere Herrschaftslegitimation von maßgeblicher Bedeutung sein sollten. So heißt es bei Saxo:

„(...) eine so große Gnade Óðins hatte er erfahren, dass sein Zustand der Unversehrtheit durch Eisen nicht erschüttert werden konnte. Davon kam es, dass Waffen, die bei anderen Wunden hinterließen, sich als untauglich erwiesen, ihm eine Verletzung zuzufügen.“⁴⁰³

Die enge Beziehung zwischen Haraldus und Óðinn und die Tatsache, dass der Dänenkönig von eisernen Waffen nicht verletzt werden konnte, erinnern an die typischen Eigenschaften des Tierkriegers wie sie die etwa dreißig Jahre nach den *Gesta Danorum* verfasste *Ynglinga saga* schildert. Auch sie führt die Unverwundbarkeit dieser Krieger auf deren besonderes Verhältnis zu Óðinn zurück.⁴⁰⁴ Auf die göttliche Gabe der Resistenz gegenüber eisernen Waffen nahm Saxo auch Bezug, als er berichtete, dass die Speere, die Haralds Gegner auf ihn warfen, keinerlei Wunden bei ihm hinterließen.⁴⁰⁵ Diese besondere Fähigkeit des Königs

ren (...).“ (*Othini (...) oraculo editus uidebatur (...)*). Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum*, Bd. 1, S. 492, Lib. 7, 10, 3.

⁴⁰³ (...) *tantam Othini (...) indulgentiam expertus fuerat, ut integritatis eius habitus ferro quassari non posset. Quo evenit, ut uulnifica aliis tela ad lesionem ei infligendam inhabilia redderentur.* Ebd., Bd. 1, S. 492; 494, Lib. 7, 10, 3.

⁴⁰⁴ Denn dort heißt es, dass „er [Óðinn] bewirken konnte, dass die Waffen [der Feinde] nicht mehr bisßen als Ruten“. Vgl. o. Anm. 155. In der Forschung wurde immer wieder betont, dass es sich bei der in der *Ynglinga saga* erwähnten Verbindung zwischen Óðinn und seinen Kriegern um den einzigen direkten Quellenbeleg für die narrative Darstellung einer derartigen Beziehung zwischen dem Gott und einer Gruppe von *berserkir* handelt: „Yet their association with Óðinn is mentioned only in *Heimskringla*.“ Liberman, *Berserkir* (2003), S. 337; vgl. o. Anm. 167.

⁴⁰⁵ Vgl. o. Anm. 341. In dem eddischen Götterlied *Hávamál* sagt Óðinn von sich: „Die Schneiden meiner Gegner mache ich stumpf.“ (...) *eggjar ec deyfi minna andscota (...)*. Das soll der Grund dafür gewesen sein, dass „weder Waffen noch Arglist“ (...) *vápn né velir (...)* ihn verwundeten. *Hávamál*, in: *Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern* (Bd. 1). Text, ed. v. Hans Kuhn/Gustav Neckel (Germanische Biblio-

erklärt schließlich auch seine Unbesiegbarkeit in Schlachten und die daraus resultierenden militärischen Erfolge, die es ihm der Legende nach ermöglichten, ein über Skandinavien hinausreichendes dänisches Großreich zu errichten.⁴⁰⁶

Auch wenn Óðinn in dem altisländischen Sögubrot af nokkrum fornkonungum („Sagabruchstück einiger Könige des Altertums“) nur eine marginale Bedeutung zukommt, so findet sich auch hier ein eindeutiger Hinweis darauf, dass Haraldr hilditönn unter dem besonderen Schutz des Gottes gestanden haben soll. Als der Dänenkönig erfuhr, dass Hringr, sein Gegner in der Schlacht von Brávíkr, erlernt hatte, wie man ein Heer in keilförmiger Schlachtordnung aufstellte, soll er sich wie folgt geäußert haben:

„Wer wird Hringr gelehrt haben, das Heer in einer keilförmigen Schlachtordnung aufzustellen? Ich nahm an, dass das keiner außer mir und Óðinn könne, oder wird Óðinn sich in der Sieggabe unzuverlässig mir gegenüber zeigen wollen? Das ist niemals vorher geschehen, und ich bitte ihn noch, dass er das nicht macht. Aber falls er mir jetzt nicht den Sieg geben will, da lasse er mich im Kampf fallen mit meinem ganzen Heer, wenn er nicht will,

thek, Reihe 4, Texte), 5., verb. Aufl. v. Hans Kuhn, Heidelberg 1983, S. 17-43; hier: S. 42, Str. 148. Weiterhin lehrt Óðinn, was mit einem jungen Mann geschehe, den er durch ein der Taufe ähnliches Initiationsritual zu seinem Schützling macht: „Wenn ich einen jungen Knaben mit Wasser begießen soll: Er wird nicht im Kampf fallen, wenn er auch in eine Schlacht gerät, dieser Mann fällt nicht von Schwertern.“ (*(...) ef ec scal þegn ungan verpa vatni á: munað hann falla, þótt hann fólc komi, hnígra sá halr fyr hiorom*). Ebd., S. 43, Str. 158.

⁴⁰⁶ Für diesen speziellen „Gnadenerweis“ (*beneficium*) Óðins musste Haraldr dem Gott jedoch all die Seelen derjenigen weihen, die er selbst mit dem „Schwert“ (*ferro*) erschlug. Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum*, Bd. 1, S. 494, Lib. 7, 10, 3. Die altnordischen Texte kennen hier die Version, dass diejenigen, die durch den Speer umkamen, Óðinn geweiht wurden. Vgl. dazu auch Schjødt, *Notion* (2006), S. 886-892.

dass die Dänen den Sieg haben wie zuvor, und jeden Gefallenen, der auf dem Schlachtfeld fällt, übergebe ich Óðinn.“⁴⁰⁷

Aus der kurzen Rede Haralds geht hervor, dass der dänische König seine Kenntnis über die Anordnung einer keilförmigen Schlachtordnung Óðinn verdankte. Mit diesem kampfstrategischen Wissen ging die göttliche „Sieggabe“ (*sigrgjöf*) einher, also die Gewähr, aus Schlachten als Sieger hervorzugehen. Óðinn scheint aber auch Hringr, Haralds schwedischem Kontrahenten, die Kompetenz zur Aufstellung einer solchen Schlachtordnung vermittelt zu haben, was letztlich zu dem Sieg der Schweden über den Dänenkönig und dessen Heer führte.

Das Sögubrot af nokkrum fornkönungum vermittelt also ebenso wie die Gesta Danorum die Idee, dass *fortuna* und *sigrgjöf* im Kampf nicht vorrangig auf eigene Fähigkeiten zurückzuführen waren, sondern von dem Einfluss einer höheren, göttlichen Instanz abhingen. Diese Vorstellung erklärt auch Haralds scheinbaren Todesmut, als er seinen Feinden „ungerüstet“ (*inermis*) und nur mit den „königlichen Insignien“ (*regiis (...) insignibus*) ausgestattet entgegentrat. Saxo assoziierte dieses scheinbar waghalsige Verhalten Haralds nicht etwa mit kampfswütiger Risikobereitschaft, sondern vermittelte vielmehr den Eindruck, dass der König in der „Gewissheit“ [*conscientia*] agierte, durch das von Óðinn verliehene Kampfglück und die damit verbundene Unbesiegbarkeit unbeschadet aus dem Gefecht hervorzugehen.

Einer solchen Vorstellung entsprechend findet sich in der altnordischen Literatur häufig das Motiv, dass vor allem Heerführer und Könige in Schlachten auf Schutzwaffen verzichtet und unter Missachtung sämtli-

⁴⁰⁷ *Hverr mun Hringi hafa kennt hamalt at fylkja? Ek hugða engan kunna nema mik ok Óðin, eða mun Óðinn vilja skjöplask í sigrgjöfinni við mik? Þat hefir aldri fyrr verit, ok enn bið ek hann, at hann geri eigi þat. En með því at hann vili nú eigi veita mér sigr, þá láti hann mik falla í orrostu með her minn allan, ef hann vill eigi, at Danir hafi sigr sem fyrr, ok allan þann val, sem féllr á þeima velli, gef ek Óðni.* Sögubrot af fornkönungum, in: Danakonunga sögur, ed. v. Bjarni Guðnason (ÍF 35), Reykjavík 1982, S. 46-71; hier: S. 62f., K. 8.

cher Vorsichtsmaßnahmen in vorderster Kampfreihe tapfer gefochten haben sollen.⁴⁰⁸ Die rein offensive Vorgehensweise erfüllte in solchen Erzählungen insbesondere zwei Funktionen. Zum einen sorgte sie für eine Stabilisierung in den eigenen Reihen, indem sie den Soldaten signalisierte, dass *fortuna* – im Altnordischen *hamingja*⁴⁰⁹ genannt – und *sigrgjöf* auf ihrer Seite lagen. Die daraus gewonnene Zuversicht sollte den Kampfmuth der eigenen Verbände stärken. Auf der anderen Seite verfolgte die jegliche Defensive außer Acht lassende Kampfweise das Ziel, den Gegner zu verunsichern und einzuschüchtern, da dieser annehmen musste, dem offen demonstrierten Kampfglück des Widersachers zu unterliegen.

Aber nicht nur die angesprochenen Merkmale des Tierkriegers, in einem Gefecht auf den Einsatz von Defensivwaffen zu verzichten und gegenüber Eisen und Feuer resistent zu sein, werden in der altnordischen Literatur oftmals als erlernbare und kontrolliert einsetzbare *íþróttir* von kriegsstrategischer Relevanz dargestellt. Auch diejenigen Charakteristika, die auf die besondere Tierähnlichkeit oder -affinität dieses Kämpfertyps hinweisen⁴¹⁰, konnten als kampftechnische Fertigkeiten verstanden werden. Doch wie darf man sich das tierähnliche Gebaren vorstellen, das es Óðinn ermöglicht haben soll, seinen Feinden „grimmig“ (*grimmigr*) zu erscheinen und sie „furchtsam“ (*óttafullir*) werden zu lassen?⁴¹¹ Und welche Assoziationen mag die Formulierung,

⁴⁰⁸ Vgl. zum Beispiel o. Anm. 391.

⁴⁰⁹ Zum altnordischen Quellenbegriff *hamingja* als „king’s luck“ vgl. Boulhosa, *Icelanders* (2005), S. 164.

⁴¹⁰ Hierzu zählen sowohl Óðins gestaltwandlerische Fähigkeiten als auch das animalische Verhalten seiner Männer, wie Hunde oder Wölfe zu rasen und in die Schilde zu beißen.

⁴¹¹ Kapitel sechs der *Ynglinga saga* verbindet Óðins grimmiges beziehungsweise wildes Auftreten im Heer mit dessen postulierten gestaltwandlerischen Fähigkeiten. Anhand späterer Ausführungen derselben *Saga* wird deutlich, dass Óðinn vermocht haben soll, sich in diverse Tiere zu verwandeln. „Óðinn konnte die Gestalt wandeln. Dann lag der Körper wie schlafend oder tot da, aber dann war er ein Vogel oder wildes Tier, Fisch oder eine Schlange (...).“ (*Óðinn skipti hömum. Lá þá búkrinn sem sofinn eða dauðr, en hann var þá fugl eða dýr, fiskr eða ormr (...)*). *Ynglinga saga*, S. 18, K. 7. Von der Erscheinung dieses

dass die Krieger Óðins sich „wie Hunde oder Wölfe“ verhielten, bei den zeitgenössischen Rezipienten des 13. Jahrhunderts bewirkt haben? Um diese Fragen besser beantworten zu können, sollen im Folgenden anhand von Quellenbeispielen zwei Formen des mimischen Ausdrucks näher untersucht werden, die sich unmittelbar an den Vorbildern tierischer Verhaltens-, Kommunikations- und Ausdrucksformen zu orientieren scheinen. Es handelt sich hierbei um den drohenden Blick und die agonistische Geste des Zähneweisens.

A. Der drohende Blick

Die in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts entstandene Egils saga Skalla-Grímssonar berichtet von der Geschichte des isländischen Skalden Egill Skalla-Grímsson und seiner Familie im 9. und 10. Jahrhundert. Für den Sagahelden Egill und einige seiner männlichen Vorfahren konstruiert die Erzählung eine klare Form der Tieraffinität. So trug Egils Großvater der Erzählung zufolge den Namen *Kveld-Úlfr* („Abend-Wolf“). *Kveld-Úlfs* Vater hieß *Bjálfi* („Pelz“), der Bruder seiner Mutter *Hallbjörn hálfroll* („Halbtroll“)⁴¹², sein Großvater mütterlicherseits *Úlfr inn óargi* („Úlfr [=„Wolf“] der Unfeige“) und sein Schwiegervater soll sogar Berserker gewesen sein.⁴¹³ Die der Saga zugrunde

Gottes in Adlergestalt spricht auch das *Skáldskaparmál* („Sprache der Dichtkunst“), das in der so genannten Prosa- oder Snorra-Edda aus dem ersten Drittel des 13. Jahrhunderts überliefert ist. Dort wird berichtet, dass Óðinn, nachdem er „Suttungs Met“ (*Suttungamjödhr*), der auch als Skaldenmet bezeichnet wird, errungen hatte, „sich in die Gestalt eines Adlers verwandelte“ (*braz hann iarnar ham*) und davonflog. *Skáldskaparmál*, in: Edda Snorra Sturlusonar, ed. v. Finnur Jónsson, Kopenhagen 1931, S. 78-212; hier: S. 85, K. 6. Es kann also angenommen werden, dass der Verfasser der *Ynglinga saga* die vermeintlich Furcht einflößende Wirkung Óðins auf dessen animalisches Erscheinungsbild und Verhalten zurückführte.

⁴¹² Das in *Hallbjörn* enthaltene Substantiv *björn* („Bär“) weist ebenfalls auf die implizierten tierischen Züge des Namenträgers hin.

⁴¹³ Egils saga Skalla-Grímssonar, S. 3f., K. 1.

liegende Namenwahl folgte also einem klaren Prinzip: Die Personen- und Beinamen Kveld-Úlfs und seiner Verwandten sollten dem Leser die animalischen Wolfs- beziehungsweise Berserkereigenschaften verdeutlichen, über die die Namenträger verfügten und die der Erzählung nach innerhalb der Familie vererbt wurden. So berichtet die Egils saga Skalla-Grímssonar von Kveld-Úlfr, dass er abends „abweisend“ (*styggur*) wurde.⁴¹⁴ Der Begriff *styggur* kann nicht nur mit „abweisend“ oder „unfreundlich“, sondern auch mit „verwildert“ oder „scheu“ wiedergegeben werden. In der letzten Bedeutung fungierte das Wort in der altnordischen Literatur insbesondere zur Indizierung eines spezifisch tierischen Verhaltens. Darüber hinaus heißt es von Egils Großvater, „dass er sehr fähig wäre, die Gestalt zu wechseln“, weshalb er „Abend-Wolf“ (Kveld-Úlfr) genannt worden sein soll.⁴¹⁵ Auch Kveld-Úlfs Sohn Skalla-Grímur besaß angeblich die Fähigkeit zum Gestaltwandel.⁴¹⁶ König Haraldr hárfagri soll ihm daher eine „wölfische Gesinnung“ (*úlfúð*) nachgesagt haben.⁴¹⁷

Besonders im Fall Egill Skalla-Grímsson werden die wolfähnlichen Züge in Verhalten und Erscheinung deutlich. Im Rahmen eines Zweikampfs soll er seinen Widersacher Atli *inn skammi* („der Kurze“) getötet haben, indem er ihn ohne Schwert und Schild mit bloßen Händen niederwarf und ihm die Kehle durchbiss.⁴¹⁸ Den dargestellten Kehlenbiss interpretiert Anne Holtsmark als die bewusste Adaption einer wölfi-

⁴¹⁴ Ebd., S. 4.

⁴¹⁵ (...) *at hann væri mjök hamrammr; hann var kallaðr Kveld-Úlfr*. Ebd. Anne Holtsmark bezeichnet Kveld-Úlfr daher auch als *úlfheðinn*. Vgl. Anne HOLTSMARK, On the Werewolf Motif in Egil's saga Skallagrímssonar, in: Scientia Islandica – Science in Iceland 1 (1968), S. 7-9; hier: S. 8.

⁴¹⁶ Vgl. Egils saga Skalla-Grímssonar, S. 69, K. 27. Anne Holtsmark schreibt dazu: „Skalla-grímur (...) is also *hamrammr* and irritable as evening draws near. (...) The characteristics of the wolf are clearly recognisable in Skallagrímur (...).“ Holtsmark, Werewolf (1968), S. 8; vgl. Blaney, Berserkr (1972), S. 36-63a.

⁴¹⁷ Egils saga Skalla-Grímssonar, S. 65, K. 25.

⁴¹⁸ Ebd., S. 210, K. 65.

schen Angriffstechnik.⁴¹⁹ Der Eindruck von Egils vermeintlich raubtierartigen Wesenszügen wird durch eine Szene aus Kapitel 55 der Egils saga Skalla-Grímssonar noch verstärkt. Es wird beschrieben, dass Egill den englischen König Aðalsteinn aufgesucht haben soll, um von ihm das Wergeld für den Tod seines Bruders Þórólfr einzufordern. Am königlichen Hof angekommen, setzte er sich während eines Festes dem König in voller Rüstung gegenüber, wobei er sich das Schwert demonstrativ auf die Knie legte und es immer wieder zur Hälfte aus der Scheide zog.⁴²⁰ Er saß „aufrecht“, hatte den Kopf „stark nach vorn geneigt“, war „von strengem Aussehen“, „wild“ und „zornig“.⁴²¹

„(...) aber als er saß, wie vorher geschrieben wurde, da bewegte er eine Augenbraue herunter auf die Wange und die andere hinauf zu den Haarwurzeln; Egill war dunkeläugig und hatte schräge Augenbrauen. Er wollte nicht trinken, obwohl es ihm angetragen worden war, aber abwechselnd hob und senkte er die Augenbrauen.“⁴²²

Auf das provokative Auftreten seines Gastes soll Aðalsteinn reagiert haben, indem „auch er sich das Schwert auf die Knie legte, und als sie so eine Weile saßen, da zog der König das Schwert aus der Scheide (...)“.⁴²³

Die Szene verdeutlicht, wie ein Konflikt zwischen zwei Parteien durch den gezielten Einsatz nonverbaler Kommunikationsformen auf rein

⁴¹⁹ Holtsmark, Werewolf (1968), S. 9; zum Motiv des Kehlenbisses in der altnordischen Literatur vgl. Blaney, Berserkr (1972), S. 47, Anm. 48.

⁴²⁰ „(...) und er legte sich das Schwert über die Knie und zog es hin und wieder zur Hälfte, aber darauf stieß er es zurück in die Scheide (...)“ ((...) ok lagði sverðit um kné sér ok dró annat skeið til hálf, en þá skelldi hann aprt í slíðrin (...)). Egils saga Skalla-Grímssonar, S. 143, K. 55.

⁴²¹ (...) upprétt (...) gneypt mjök (...) harðleitr (...) grimmligr (...) reiðr (...). Ebd.

⁴²² (...) en er hann sat, sem fyrr var ritat, þá hleypði hann annarri brúninni ofan á kinnina, en annarri upp í hárrætt; Egill var svarteygr ok skolbrúnn. Ekki vildi hann drekka, þó at honum væri borit, en ýmsum hleypði hann brúnunum ofan eða upp. Ebd., S. 143f.

⁴²³ (...) hann lagði ok sverð um kné sér, ok er þeir sátu svá um hríð, þá dró konungr sverðit úr slíðrum (...). Ebd., S. 144.

symbolischer Ebene ohne den Einsatz physischer Gewalt ausgetragen und beendet werden konnte. Interessant ist dabei, dass der Verfasser der Saga sich bei der Beschreibung der mimischen und gestischen Signale, die von beiden Seiten ausgesandt worden sein sollen, offenbar bewusst an dem Vorbild wölfischer Ausdrucksformen orientierte. Dorit Urd Feddersen-Petersen bezieht sich im Rahmen ihrer ethologischen Studien zu dem optischen Ausdrucksverhalten von Wölfen und Hunden auf eine so genannte „Threat-dominance“-Strategie“, nach der ein dominantes Tier im Falle einer Konfrontation mit einem rangniederen Artgenossen stets dazu neige, durch das Senden eindeutiger Drohsignale zu warnen und erst dann anzugreifen, wenn der Unterlegene sich nicht zurückzieht. Zu derartigen Drohgebärden gehören laut Feddersen-Petersen neben dem Kopfvorstrecken, Zähneblecken und Maulaufreißen insbesondere auch das „monokuläre beziehungsweise binokuläre Fixieren auf kurze oder lange Distanzen“. Der Rangniedere könne aber im Rahmen einer Auseinandersetzung gelegentlich auch bewusst dieselben Verhaltensweisen zeigen wie das dominante Tier, was dann als ‚bluffen‘ bezeichnet wird. Ziel einer solchen systematischen Übermittlung von Falschinformationen sei es, dem Gegner bei Rangordnungskämpfen Stärke, Größe und Überlegenheit vorzutäuschen. Die bewusste Einnahme einer dominanten Pose sowie die inszenierte Zurschaustellung vermeintlicher Kampfbereitschaft sollen das Gegenüber einschüchtern und es dem ‚Bluffer‘ ermöglichen, bestehende Rangordnungsverhältnisse zu manipulieren. Mittels einer „modifizierten ‚Threat-dominance“-Strategie“ mit kurzen Provokationen des Subdominanten durch das ranghöhere Tier könne ein derartiger Rangkonflikt hingegen schnell und zumeist ohne Verletzungen oder ernsthafte Attacken beendet werden.⁴²⁴

⁴²⁴ Vgl. Dorit FEDDERSEN-PETERSEN/Frauke OHL, *Ausdrucksverhalten beim Hund*, Jena 1995, S. 33f.; 101. Dorit Urd Feddersen-Petersen, Fachtierärztin für Verhaltenskunde und Tierschutzkunde am Zoologischen Institut für Haustierkunde der Christian-Albrechts-

Die Parallelen zwischen den beschriebenen Warnsignalen unter Wölfen und den in der Egils saga Skalla-Grímssonar dargestellten nonverbalen Drohgebärden sind offenkundig. Die Forderung des Sagaprotagonisten nach Wergeld gipfelte in einem ohne Waffengewalt ausgetragenen Kräftemessen beziehungsweise Rangstreit der beiden Kontrahenten. Egill, der sich aufgrund seiner Funktion als Aðalsteins Dienstmann in der Rolle des ‚Subdominanten‘ befand⁴²⁵, sandte eindeutige Drohsignale an sein Gegenüber: Er setzte sich Aðalsteinn auf kurze Distanz gegenüber und hob und senkte abwechselnd die Augenbrauen.⁴²⁶ Dieses ‚Spiel‘ mit den Augenbrauen kann mit der offensiv-aggressiven Geste des monokulären oder binokulären Fixierens verglichen werden, wie es für Wölfe typisch ist. Egils aufrechte Sitzhaltung, dessen „stark nach vorn

Universität in Kiel, beschäftigt sich im Rahmen ihrer haustierethologischen Forschungen unter anderem mit der sozialen Kommunikation unter Wölfen und Haushunden. Als einen Schwerpunkt untersucht sie die aggressive und mimische Kommunikation dieser Tiere.

⁴²⁵ Aðalsteinn hatte der Egils saga Skalla-Grímssonar zufolge nach seinem Vater Játvarðr die Königsherrschaft in England übernommen. Egill und sein Bruder Þórólfr sollen untereinander einig geworden sein, „dass sie Aðalsteins Männer werden“ ((...) *at þeir gerask menn Aðalsteins*). Außerdem sollen dreihundert ihrer Männer in den Dienst des Königs getreten sein. Egils saga Skalla-Grímssonar, S. 127-129, K. 50. Damit war ein klares Rangverhältnis zwischen Aðalsteinn und Egill geschaffen: Egill stand als „Landesverteidiger“ (*landvarnarmaðr*) in königlichem Dienst.

⁴²⁶ Dass Egill dem englischen König unmittelbar gegenüber gesessen haben soll, zeigt der Umstand, dass Aðalsteinn seinen Gast der Erzählung nach bei dessen Ankunft aufforderte, dass er „da im Hochsitz direkt gegenüber dem König sitzen sollte“ ((...) *at Egill skyldi sitja þar í öndvegi gegnt konungi*). Ebd., S. 143, K. 55. Das *öndvegi* bezeichnete sowohl den Hochsitz des Hausherrn (*öndvegi it æðra*: der höhere Hochsitz) als auch den diesem gegenüberliegenden Platz (*öndvegi it úæðra*: der niedrigere Sitz), der dem Ehrengast oder dem ersten Mann des Hausherrn vorbehalten war. Durch die Zuweisung dieses Ehrensitzes erhielt Egill kurzfristig gleichsam die Stellung eines *secundus a rege*. Diese herausgehobene Position macht verständlich, wieso eine Forderung nach Wergeld von den anderen Teilnehmern des Festes als Rangstreit wahrgenommen werden konnte und warum der König daher auf Egils Provokationen reagieren musste. Auch dieses Vorgehen lässt sich aus den aggressiven Kommunikationsformen unter Caniden erklären. Feddersen-Petersen betont zum Beispiel, dass es unter Wölfen vor allem dann zum demonstrativen Einsatz von Imponier- beziehungsweise Angriffsgesten kommt, wenn die Kontrahenten von affinem Status, das heißt von fast gleicher Ranghöhe, sind. Vgl. Feddersen-Petersen/Ohl (Hg.), *Ausdrucksverhalten* (1995), S. 101.

geneigter⁴²⁷ Kopf und das demonstrative Weisen des halbgezogenen Schwertes können als Parallelen zu den wölfischen Drohgebärden des Kopfvorstreckens und Maulaufreißens beziehungsweise Zähnebleckens verstanden werden.⁴²⁸ Die hierdurch kommunizierte scheinbare Gewaltbereitschaft wurde unterstützt durch den Auftritt in voller Rüstung. Außerdem heißt es von Egill, dass er „von hartem Aussehen“, „wild“ und „zornig“ war. Hinzu kommt die gezielte Ablehnung der ihm angebotenen Getränke, was einer Provokation des Gastgebers gleichkam.

Aðalsteinn, dem als englischem König und Dienstherrn Egils klar die dominante Funktion in dieser Begegnung zukam, erwiderte die aggressiven mimischen und gestischen Signale: Beide Kontrahenten saßen sich gegenüber, fixierten sich und zeigten sich ihre Waffen. Durch eine kurze, aber gezielte Provokation – das Ziehen des Schwertes – entschärfte der König die angespannte, zur Eskalation neigende Situation. Egils ‚Bluff‘ – die inszenierte Vortäuschung der eigenen Überlegenheit – wurde für alle Beteiligten klar erkennbar enttarnt. Für jeden der Anwesenden am königlichen Hof war offenbar, dass der König bereit und damit männlich genug war, das anmaßende und provokative Auftreten seines Gegenübers zu strafen. Wie der weitere Verlauf der Erzählung deutlich macht, zeigte Egill aber auf die offensive Aktion des Königs

⁴²⁷ Die in der Egils saga Skalla-Grímssonar verwandte Formulierung *gneypr mjök* beschreibt die Sitz- und Körperhaltung, die Egill einnahm, als er sich Aðalsteinn gegenüber setzte. Hier wird eine „schräge“ beziehungsweise „stark nach vorn geneigte“ Position Egils suggeriert. Da der Sagaprotagonist aber gleichzeitig aufrecht gesessen haben soll, scheint eine solche Deutung eher fraglich. Sigurður Nordal versteht die Formulierung wie folgt: „mit hängendem/(sich) duckendem Kopf“ („með lútandi höfði, slútandi“). Egils saga Skalla-Grímssonar, S. 143, K. 55, Anm. 1. Kurt Schier übersetzt daher: „(...) er saß aufrecht und hatte den Kopf stark nach unten gebeugt.“ Die Sage von Egil, hrsg. u. übers. v. Kurt Schier, Darmstadt 1978, S. 148. Unter Caniden würde die aufgerichtete Körperhaltung in Kombination mit nach unten gezogenem Kopf und einem drohenden Starren von unten nach oben als Indiz für defensives oder unsicheres Drohverhalten zu bewerten sein. Vgl. Renate JONES, Aggressionsverhalten bei Hunden. Auch nette Hunde streiten, Stuttgart 2003, S. 54; 71: 73.

⁴²⁸ Holtmark, Werewolf (1968), S. 8, schreibt zu Egils Auftreten gegenüber Aðalsteinn: „This is no ordinary man. The beast of prey grimaces at us (...).“

keine unmittelbare Reaktion.⁴²⁹ Daraus kann geschlossen werden, dass er trotz der von ihm eingesetzten Drohgebärden nicht gewillt war, den englischen König tatsächlich anzugreifen. Damit blieb der *status quo ante*, das vor der Konfliktsituation etablierte Rangverhältnis zwischen Aðalsteinn und Egill, gewahrt.⁴³⁰ Der König konnte nun herrschaftliche Milde zeigen, indem er dem Petenten die geforderte „Bruderbuße“ (*bróðurgjöld*) gab. Egill nahm die Gabe an und signalisierte ebenfalls auf symbolischem Weg Versöhnungsbereitschaft:

„(...) und da glitten seine Augenbrauen in die richtige Stellung; er legte da das Schwert und den Helm nieder und nahm das Tierhorn entgegen, das ihm gebracht worden war und trank daraus. (...) Von da an trank Egill seinerseits und sprach mit anderen Männern.“⁴³¹

Die These, dass der Verfasser der Egils saga Skalla-Grímssonar sich gerade bei dem Entwurf der Egill-Aðalsteinn-Episode bewusst am Beispiel mimisch-gestischer Ausdrucksformen des Wolfs orientierte, wird durch weitere Indizien gestützt. So wird Egils äußeres Erscheinungsbild in Kapitel 55 der Saga explizit mit dem eines Wolfs assoziiert, wenn es heißt, er habe „wolfgraues [*úlfgrátt*] und dichtes Haar“.⁴³² Ebenso wurde das zur Beschreibung von Egils Augenbrauen verwendete Adjektiv *skol-*

⁴²⁹ Egill soll sein Schwert erst gezogen haben, als er mit diesem einen Goldring von Aðalsteins Schwert annahm. Egils saga Skalla-Grímssonar, S. 144, K. 55.

⁴³⁰ Zum Begriff des *status quo ante* und zu dessen Bedeutung im Rahmen fehdähnlicher Konfliktsituationen vgl. Gerd ALTHOFF, Regeln der Gewaltanwendung im Mittelalter, in: Rolf Peter SIEFERLE/Helga BREUNINGER, Kulturen der Gewalt. Ritualisierung und Symbolisierung von Gewalt in der Geschichte, Frankfurt am Main/New York 1998, S. 154-170; hier: S. 163; 168.

⁴³¹ (...) ok þá fóru brýnn hans í lag; lagði hann þá niðr sverðit ok hjálminn ok tók við dýrshorni, er honum var borit, ok drakk af. (...) Þaðan af drakk Egill at sínum hlut ok mælti við aðra menn. Egils saga Skalla-Grímssonar, S. 143f., K. 55.

⁴³² (...) úlfgrát hárit ok þykkt (...). Ebd., S. 143.

brúnn in der Forschung häufig als Indiz für dessen Wolfsähnlichkeit verstanden.⁴³³

Die Annahme, der Autor habe bei der Beschreibung von Egils Erscheinung und Verhalten bewusst auf typische Merkmale des Wolfs Bezug genommen, ist also plausibel.⁴³⁴ Das Raubtier diente dem Autor als

⁴³³ Holtsmark, *Werewolf* (1968), S. 8, bringt das Wort etymologisch mit *skoll* („Sonnenwolf“) oder *skolli/skollr* („Fuchs“) in Verbindung und schreibt: „(...) this difficult word may also be a trait of the physiognomy of the wolf.“ Blaney, *Berserkr* (1972), S. 62: „The bushy eyebrows growing together on Egil’s forehead is a motif known throughout Europe as a sure way to recognize a werewolf in his human form (...)“

⁴³⁴ „Ch. 55 (...) gives a description of his [Egil’s] appearance which suggests the beast of prey.“ Holtsmark, *Werewolf* (1968), S. 8. Es ist anzumerken, dass der Verfasser sich vor allem am Beispiel des ranghöchsten, seine Stellung außer- wie innerhalb des Rudels verteidigenden Leitwolfs orientierte. Allerdings zeigt die Passage aus Kapitel 55 der Egils saga Skalla-Grímssonar, dass auch subdominante Tiere als Motiv dienen konnten: Rudelhierarchien sind nie fest, sondern werden von starken untergeordneten Rudeltieren immer wieder erprobt. Wie Guðmundsdóttir und Holtsmark zu Recht anmerken, gab es auf Island weder Wölfe noch Bären. Guðmundsdóttir, *Werewolf* (2007), S. 277; Holtsmark, *Werewolf* (1968), S. 7. Weshalb sollten sich mittelalterlich-isländische Autoren zur Beschreibung der Wesensart und des mimisch-gestischen Ausdrucksverhaltens ihrer literarischen Figuren also ausgerechnet an diesen Raubtieren orientieren? Besaßen sie überhaupt praktische Kenntnisse über das Verhalten von Wolf und Bär, auf die sie beim Entwurf ihrer Texte zurückgreifen konnten? Diese Fragen erscheinen durchaus berechtigt, lassen sich jedoch anhand einiger grundlegender Informationen in ihrer kritischen Schärfe zumindest einschränken. Bis ins 19. Jahrhundert hinein stellte insbesondere der Wolf eine Gefahr für das Vieh und damit auch für die Existenz skandinavischer Bauern dar. In seiner Eigenschaft als wildes und lebensbedrohendes Raubtier fand der Wolf auch Eingang in die frühe skandinavische (mündliche) Erzähltradition. Seit der Landnahmezeit brachten vor allem norwegische Siedler diese Überlieferung mit nach Island. So schreibt Holtsmark, S. 7: „The settlers brought to Iceland traditions of wolves, real as well as mythical.“ Durch die Skaldendichtung blieben diese Vorstellungen bewahrt und fanden so auch Eingang in die isländische Literatur des Hoch- und Spätmittelalters. Außerdem dürften die für das Mittelalter belegten intensiven Kontakte zwischen Island und Norwegen dazu beigetragen haben, dass die Isländer weiterhin einen lebendigen Eindruck von Wolf und Bär behielten. Hinzu kommt, dass die einheimische isländische Fauna wild lebende Säugtiere kannte, die ebenfalls eine ernstzunehmende Gefahr für Vieh und Einwohner darstellte. Hierzu zählt beispielsweise der Fuchs – im Altisländischen *refr* oder *melrakk* genannt –, der aufgrund seiner Zugehörigkeit zur Familie der Caniden in Erscheinung und Wesen große Ähnlichkeiten mit dem Wolf zeigt. Die Verhaltensweisen von Wolf und Hund weisen ebenfalls Parallelen auf. Zur Beschreibung wölfischen Verhaltens könnten isländische Schreiber sich also auch an Fuchs oder Hund orientiert haben. Beide waren

Leitmotiv bei der Konstruktion eines exemplarischen Männlichkeitsbildes, was nicht zuletzt durch den sinnbildlichen Namen deutlich wird, den Kveld-Úlfs Großvater getragen haben soll. Dieser hieß der Erzählung nach Úlfr *inn óargi*. Das Wort *óargi* ist die Negation des Adjektivs *argr* oder *ragr*. Die letzten beiden Begriffe wurden in der altnordischen Literatur des Mittelalters oft dazu verwandt, einen Mann als effeminiert und damit unmännlich zu charakterisieren.⁴³⁵ Die explizite Betonung, dass Úlfr eben nicht *argr* war, sollte dessen herausragende Männlichkeit hervorheben und legt gleichzeitig die Vermutung nahe, dass der „Wolf“ (*úlfr*) als ein besonders mutiges Tier galt: Úlfr *inn óargi* kann also mit „der mutige Wolf“ wiedergegeben werden. Der wolfgleiche Mut galt dem Verfasser der Saga demnach als eine vorbildliche maskuline Eigenschaft, die sich von Úlfr auf dessen Nachfahren übertragen haben und besonders gut am Verhalten Egils erkennbar gewesen sein soll.

Das Beispiel der Egils saga Skalla-Grímssonar zeigt, dass die Gesten des drohenden Blicks und des demonstrativen Zeigens der Angriffswaffe offenbar an agonistischen Verhaltensweisen wilder (Raub-)Tiere orientiert waren. Sie fungierten im literarischen Kontext als Drohsignale, die einen Gegner zum Einlenken veranlassen und dazu beitragen sollten, konfrontative Begegnungen möglichst gewaltfrei zu beenden. Diese de-eskalierende Funktion belegt auch eine Szene aus der Hrólfs saga kraka, in der der bereits erwähnte Böðvarr bjarki seinen Bruder Elg-Fróði in

auf Island bekannt und verbreitet. Dementsprechend betonen altisländische Quelle nicht selten, dass einige Menschen sich „wie Hunde oder Wölfe“ verhielten. Vgl. zum Beispiel o. Anm. 155. Darüber hinaus gibt es zeitgenössische Hinweise darauf, dass hin und wieder Eisbären (*hvítabirnir*) auf Treibeis von Grönland nach Island gelangen konnten. Auch in diesem Fall könnten praktische Erfahrungen beziehungsweise Beobachtungen die Grundlage für literarische Zu- und Beschreibungen gebildet haben. Vgl. Kirsten Hastrup, *Nature and Policy in Iceland 1400-1800. An Anthropological Analysis of History and Mentality*, Oxford 1990, S. 250f.; 318, Anm. 2.

⁴³⁵ Deimann/Hiltmann et al., *Gewalt* (2008), S. 443, Anm. 401. Vgl. u. Kapitel 3.2 Der effeminierte Mann.

dessen Haus aufsucht.⁴³⁶ Als Elg-Fróði nach Hause kommt, erkennt er seinen verummten Bruder zunächst nicht, „und wirft böse Blicke auf ihn“.⁴³⁷ Nachdem Böðvarr aber weder auf Blicke noch auf verbale Vorwürfe reagiert, „steht Elg-Fróði auf und zieht das kurze Schwert und stößt es danach [in die Scheide zurück], so dass es oben am Schaft klinget“.⁴³⁸ Da der Bruder auch auf das mehrmalige Wiederholen dieser Geste keine Reaktion zeigt, „richtet er jetzt [das gezogene Schwert] auf ihn“.⁴³⁹ Und als Elg-Fróði merkt, „dass der Mann sich keine Angst einjagen lässt (...)“, kommt es zu einer gewalttätigen Auseinandersetzung, die erst beendet wird, als Elg-Fróði Böðvarr erkennt.⁴⁴⁰

Im Sinne der unter Wölfen üblichen „Threat-dominance“-Strategie“ werden die Gesten des „bösen“ (*ill[r]*) oder drohenden Blicks und des Waffenweisens hier als klar erkennbare Drohsignale eingesetzt. Sie sollen dem vermeintlich fremden Besucher und Eindringling die Gefahr verdeutlichen, die von seinem Gegenüber ausgeht, und ihm die Möglichkeit einräumen, durch entsprechend eindeutige Signale der Unterordnung eine gewalttätige Eskalation zu vermeiden. Da dies trotz einer intentionalen Steigerung des Drohverhaltens nicht geschieht, greift Elg-Fróði seinen unerkannten Bruder an.⁴⁴¹

⁴³⁶ Elg-Fróði ist der Erzählung nach ebenso wie Böðvarr ein Sohn des Björn Hringsson. Auf beide Söhne sollen die animalischen Eigenschaften des Vaters vererbt worden sein (vgl. o. S. 153f.). Wie im Falle Egils kann also auch hier die postulierte Tieraffinität als Indiz dafür gewertet werden, dass der Verfasser der *Hrólfs saga kraka* sich bei dem Entwurf der Verhaltenweisen beider Sagafiguren bewusst auf tierische Vorbilder bezog.

⁴³⁷ (...) *ok rennir illa augum á hann*. *Hrólfs saga kraka*, S. 58, K. 31.

⁴³⁸ *Elg-Fróði stendr upp ok bregðr skálminni ok skellir síðan upp at heftinu* (...). Ebd.

⁴³⁹ (...) *stefnir nú at honum* (...). Ebd.

⁴⁴⁰ (...) *at sá maðr kunni ekki at hræðast* (...). Ebd.

⁴⁴¹ An anderer Stelle berichtet die *Hrólfs saga kraka* davon, dass Elg-Fróði seinen anderen Bruder, Þórir hundsfótr, auf die gleiche Art in seinem Haus empfangen haben soll. Þórir gab sich Elg-Fróði angeblich zuerst ebenso wenig zu erkennen wie Böðvarr. Elg-Fróði empfinden den unerkannten Bruder, indem er „den Ankömmling nicht freundlich anblickt[e]“ ((...) *lítr ekki hýrliga til ins komna manns* (...)), mit einem Schwert neben ihn hieb „und sehr wütend und grimmig“ wurde (*gerist mjök ólmr ok illiligr*). Ein derartiges Verhalten kann als bewusste Drohgebärde gedeutet werden, die dem vermeintlich Fremden, der sich während

Neben den erwähnten Textauszügen kennt das altnordische Quellenmaterial des Hoch- und Spätmittelalters noch weitere Beispiele, die den Eindruck vermitteln, dass der wolfsähnliche Blick eines Mannes gerade im kriegerischen Kontext als eine intendierte Geste mit apotropäischer Wirkung verstanden werden konnte.⁴⁴² So heißt es in der *Helgakviða Hundingsbana in fyrri* („Das erste Lied von Helgi dem Hundingstöter“) von Helgi, dem Sohn Sigmunds:

„Es steht in der Brünne Sigmunds Sohn,
(...)
Er schärft die Augen wie Krieger;
dieser ist ein Freund der Wölfe, lasst uns heiter sein.“⁴⁴³

der Abwesenheit des Hausherrn in dessen Haus begeben hatte, signalisieren sollte, dass er nicht willkommen war. Als *Elg-Fróði* erkannte, dass der Neuankömmling sein eigener Bruder war, veränderte sich sein Auftreten schlagartig. Er wurde freundlich und empfing den Gast herzlich. Vgl. ebd., S. 53f., K. 29.

⁴⁴² Michael Speidel schreibt: „Looks to frighten the foe were a widely used weapon.“
Speidel, *Warriors* (2004), S. 70.

⁴⁴³ *Stendr í brynio burr Sigmundar (...) hvessir augo sem hildingar; sá er varga vinr, við scolom teitir.* *Helgakviða Hundingsbana in fyrri*, in: *Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern* (Bd. 1). Text, ed. v. Hans Kuhn/Gustav Neckel (Germanische Bibliothek, Reihe 4, Texte), 5., verb. Aufl. v. Hans Kuhn, Heidelberg 1983, S. 130-139; hier: S. 131, Str. 6. Die *Helgakviða Hundingsbana in fyrri* gehört zu den eddischen Heldenliedern, die in der so genannten *Liederreda* überliefert sind. Dieser Liedercodex ist in einer Handschrift tradiert, die aufgrund ihres einstigen Aufbewahrungsortes in der Großen Königlichen Bibliothek von Kopenhagen zumeist als *Codex Regius* bezeichnet wird und wahrscheinlich um 1270 niedergeschrieben wurde. Bei dem *Codex Regius* handelt es sich um eine Abschrift. Anhand orthographischer und paläographischer Untersuchungen wurde die ursprüngliche Aufzeichnung der *Liederreda* in die Zeit zwischen 1210 und 1240 datiert. Der Entstehungsort und -zeitpunkt einzelner Götter- und Heldenlieder dieser Sammlung ist in der Forschung nach wie vor umstritten. Es wird oftmals vermutet, dass die ältesten Lieder des *Codex Regius* in ihrer tradierten Form bereits im 9. und 10. Jahrhundert in Norwegen entstanden. Die übrigen *kviður* sollen fast ausschließlich während des 10. bis 12. Jahrhunderts auf Island gedichtet worden sein. Die Entstehung der *Helgakviða Hundingsbana in fyrri* wird von einigen Forschern in das 11. Jahrhundert datiert. Da die Lieder der *Liederreda* jedoch allesamt anonym in einer Handschrift des 13. Jahrhunderts überliefert sind, lassen sich definitive Aussagen über eine eventuelle frühere Datierung nur schwer treffen.

Saxo Grammaticus beschreibt den dänischen König Olo Vegetus folgendermaßen:

„Olo (...) war von der Erscheinung her so wild, dass er das, was andere mit Waffen, mit den Augen gegen den Feind machte und den Tapfersten schüchterte er mit der glänzenden Schärfe der Augen ein.“⁴⁴⁴

Nach der Ólafs saga ins helga war das „Antlitz“ (*andlit*) des Königs Ólafr Haraldsson für seine Gegner in der Schlacht von Stiklarstaðir so Furcht einflößend und abschreckend, dass sie unfähig waren, den Kampf gegen ihn fortzusetzen.⁴⁴⁵ Und in den *Grímnismál* („Reden Grímnis“) wird Óðinn mit dem Namen *Báleygr* („der Flammenäugige“) bezeichnet.⁴⁴⁶

B. Das Zähneweisen

Die in der Heimskringla tradierte Ólafs saga ins helga berichtet davon, wie der gerade erst von England nach Norwegen gekommene Ólafr Haraldsson, der spätere Norwegerkönig Ólafr inn helgi, mit seinem Stiefvater König Sigurðr sýr („Sau“) und anderen Vertrauten eine Unterredung darüber führte, dass er plante, mit Gewalt die Alleinherrschaft über das norwegische Königreich zu beanspruchen. Diese stand ihm seiner Auffassung nach aufgrund der postulierten Abstammung von König Haraldr hárfagri rechtmäßig zu. Vor dieser Beratung soll es Ólafr bereits gelungen sein, einen seiner Kontrahenten, Hákon jarl Eiríksson, dem

⁴⁴⁴ (...) Olo (...) adeo uisu effērus erat, ut quod alii armis, ipse oculis in hostem ageret ac fortissimum quemque uibrante luminum acritate terreret. Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum*, Bd. 1, S. 498, Lib. 7, 11, 1.

⁴⁴⁵ Vgl. o. Anm. 343.

⁴⁴⁶ *Grímnismál*, in: Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern (Bd. 1). Text, ed. v. Hans Kuhn/Gustav Neckel (Germanische Bibliothek, Reihe 4, Texte), 5., verb. Aufl. v. Hans Kuhn, Heidelberg 1983, S. 56-68; hier: S. 67, Str. 47.

von seinem Vater Eiríkr jarl Hákonarson die Regierung über Norwegen übertragen worden war, gefangen zu nehmen und nach England zu verbannen.⁴⁴⁷ Als er seinen Stiefvater Sigurðr fragte, wie sein weiteres Vorgehen gegen seine Gegner am besten zu gestalten wäre, soll sich Ólafr wie folgt über die Gefangennahme und Vertreibung Jarl Hákons geäußert haben:

„Ich habe ja bereits ein wenig den Zahn an ihnen [den Gegnern] gerötet, als ich Jarl Hákon ergriff, und er ist jetzt aus dem Land geflohen und er gab mir mit feierlichem Eidschwur den Teil des Reichs, den er vorher hatte.“⁴⁴⁸

Die hier verwandte Formulierung *at rjóða tönn á einhverjum* („an jemandem den Zahn röten“) ist als metaphorische Umschreibung zu verstehen, die zum Ausdruck bringen soll, dass jemand einem anderen seine Überlegenheit demonstriert. Zu dieser Wendung schreibt Bjarni Aðalb-

⁴⁴⁷ An dieser Stelle ist von einer Regierung die Rede, da weder Eiríkr jarl noch sein Sohn Hákon jarl als Könige über Norwegen herrschten. Eiríkr hatte in der Schlacht von Svölð (Svolder) auf der Seite des Dänenkönigs Sveinn *tjúguskegg* („Gabelbart“) und des Schwedenkönigs Ólafr Eiríksson gegen Ólafr Tryggvason von Norwegen gekämpft. Nachdem Letzterer besiegt worden war, wurden Eiríkr und sein Bruder Sveinn im Rahmen der neuen Machtverteilung in Norwegen unter dem Einfluss des dänischen und des schwedischen Königs mit einer stellvertretenden Herrschaftsfunktion betraut. Diese Regierungsgewalt soll Eiríkr dann seinem Sohn Hákon jarl übertragen haben, als er von dem Dänenkönig Knútr *inn ríki* („der Große“) aufgefordert wurde, diesen auf einem Heereszug gegen England zu begleiten. Sverre Bagge macht darauf aufmerksam, dass die Episode darüber, dass Ólafr den jungen Jarl Hákon gefangengenommen und gezwungen habe, auf seine Herrschaftsansprüche in Norwegen zu verzichten, nicht originär dem Verfasser der Heimskringla zugeschrieben werden kann: „(...) the events of this story are taken from earlier authors.“ Bagge, Society (1991), S. 91. Die Konunga sögur begründen den Anspruch Ólafr Haraldsson's auf das norwegische Königtum mit seiner vermeintlichen und durchaus zweifelhaften Abstammung von Haraldr hárfagri. Vgl. Claus KRAG, Norge som odel i Harald hárfagres ætt: et møte med en giengange, in: Historisk tidsskrift 68, 3 (1989), S. 288-301.

⁴⁴⁸ *Hefi ek nú nökkut roðit tönn á þeim, er ek tók höndum Hákon jarl, ok er hann nú ór landi stökkinn, ok gaf hann mér með sverdögum þann hluta ríkis, er hann átti áðr.* Ólafs saga ins helga, S. 44f., K. 35.

jarnarson im kritischen Anmerkungsapparat seiner Heimskringla-Edition:

„Die Redewendung *at rjóða tönn á* e-m wird von dem Biss der Raubtiere abgeleitet.“⁴⁴⁹

Dass diese sprichwörtliche Formulierung im ursprünglichen altnordischen Sprachgebrauch eine derartige Konnotation gehabt haben mag, legen vergleichbare Verbalkonstruktionen in isländischen Skaldengedichten des 11. und 12. Jahrhunderts nahe.⁴⁵⁰ Die so genannten *Víkingarvísur* („Wikingerstrophen“) des Skalden *Sigvatr Þórðarson*, deren Entstehungszeit in das zweite Jahrzehnt des 11. Jahrhunderts datiert wird, beschreiben unter anderem eine Schlacht, die Ólafr Haraldsson im *Fetlafjörðr* gegen „Wikingen“ (*víkingar*) geführt haben soll. Dort heißt es, dass Ólafr „den Zahn der Wölfin im *Fetlafjörðr* rot färbte“.⁴⁵¹ Ähnlich äußerte sich der isländische Skalde *Einarr Skúlason* in einem um die Mitte des 12. Jahrhunderts abgefassten Gedicht über eine Schlacht des Königs *Eysteinn Haraldsson* im englischen *Hvítabyr* (*Whitby*), wo es heißt, „es rötete sich der Zahn der Wölfin“.⁴⁵² In beiden Beispielen wird die „Wölfin“ (*ylgr*) mit einem Raubtier identifiziert, dass sich an den Leibern der Gefallenen labt. Die um 1100 entstandene *Magnússdrápa* („Lobgedicht auf König *Magnús berfættr* [„Barfuß“]“) des *Björn krepphen-*

⁴⁴⁹ „Orðatiltækið ‚at rjóða tönn‘ á e-m mun dregið af biti rándýra“. Ebd., S. 45, Anm. 1.

⁴⁵⁰ Auch zur Abfassungszeit der in der Heimskringla tradierten Ólafs saga ins helga könnte diese Redewendung parallel zu ihrer sinnbildlichen Bedeutung noch die Assoziation an Beute reißende Raubtiere hervorgerufen haben.

⁴⁵¹ *Tönn rauð (...) ylgrar (...) í Fetla-firði (...)*. *Víkingarvísur*, in: *Den norsk-islandske Skjaldedigtning*. B I, ed. v. Finnur Jónsson, Kopenhagen 1973, S. 213-216; hier: S. 216, Str. 12.

⁴⁵² (...) *rauzk ylgrar tönn (...)*. *Runhenda*, in: *Den norsk-islandske Skjaldedigtning*. B I, ed. v. Finnur Jónsson, Kopenhagen 1973, S. 445-447; hier: S. 446, Str. 7.

di („Krummhand“) schreibt dieses Aasfresserverhalten auch dem männlichen Wolf zu.⁴⁵³

In der altnordischen Literatur wurde der Wolf häufig als Leichenfresser auf dem Schlachtfeld dargestellt. Insbesondere die Skaldendichtung machte daher nicht selten von einer *kenning* Gebrauch, die die Figur des kriegstüchtigen Königs oder Heerführers als „Fütterer der Wölfe“ umschrieb.⁴⁵⁴ Dementsprechend enthält eine in der Egils saga Skalla-Grímssonar tradierte Liedstrophe, deren Abfassung Egill Skalla-Grímsson selbst zugeschrieben wurde, die *kenning* „Wolfs Zahnfärber“ (*ulfs tannlituðr*), um den allgemeinen Terminus ‚Krieger‘ zu umschreiben.⁴⁵⁵

Der Wolf stellte ähnlich wie der Bär für die vorwiegend bäuerliche Gesellschaft Skandinaviens bis in das 19. Jahrhundert hinein eine außerordentliche Gefahr für die eigene Existenz dar.

„In Norway the wolf was the arch enemy of the farmers, and as late as last century wolves were a serious menace in Scandinavian forest regions.“⁴⁵⁶

Diese im kollektiven Bewusstsein der damaligen Menschen fest verankerte reale Bedrohung fand ihren Niederschlag aber nicht nur im alltäg-

⁴⁵³ Eine Strophe des Liedes, die einen Heereszug des Königs Magnús auf den Hebriden beschreibt, enthält die poetische Formulierung: „Der frohe Wolf rötete den Zahn in mancher Wunde (...)“ (*(...) tónn rauð (...) teitr vargr í ben margri (...)*). Magnússdrápa, in: Den norsk-islandske Skjaldedigtning. B I, ed. v. Finnur Jónsson, Kopenhagen 1973, S. 404-406; hier: S. 405, Str. 6. Anne Holtsmark betont ebenfalls die Eigenschaften des Wolfs als Raubtier und Aasfresser: „The wolf was a beast of prey, devourer of carrion (...)“ Holtsmark, *Werewolf* (1968), S. 7.

⁴⁵⁴ Anne Holtsmark schreibt demgemäß: „Scaldic poetry praises the kings as friends and feeders of the wolves, the beasts of the battlefield.“ Ebd., S. 7. Bei dem Wort *kenning* handelt es sich um einen altnordischen Ausdruck für „poetische Umschreibung“.

⁴⁵⁵ Egils saga Skalla-Grímssonar, S. 119, K. 47. Gemeint ist hiermit der Krieger, der im Kampf viele Gegner tötete, und dem Wolf in seiner Funktion als Leichenfresser damit Nahrung verschaffte.

⁴⁵⁶ Holtsmark, *Werewolf* (1968), S. 7.

lichen Leben, sondern auch auf literarischer Ebene.⁴⁵⁷ Als gefährlichstes und lebensbedrohendes Attribut des Wolfs kann dessen Gebiss gelten. Der „Zahn“ (*tönn*) dieses Tieres wurde von den mittelalterlichen Verfassern der altnordischen Texte im Sinn einer ‚pars pro toto‘ verwendet. Er stand sinnbildlich für die Gesamtheit der in einem Wolfsmaul enthaltenen Zähne, mit denen das Raubtier seine Beute erlegt und ‚reißt‘, und damit für den Wolf im Ganzen.

Ethologische Studien zeigen, dass das Zähneweisen oder Zähnefletschen zu den agonistischen Verhaltensweisen der Caniden und damit auch des Wolfs gehört. Ebenso wie das so genannte Fixieren⁴⁵⁸ wird diese Geste zu den typischen Drohgebärden dieses Tieres gezählt, die den Zweck verfolgen, das Gegenüber einzuschüchtern oder gar zu vertreiben. Ein solches Drohverhalten kann vor allem in Verbindung mit dem Erwerb oder der Verteidigung von Ressourcen beziehungsweise von Territorium auftreten. Das Zähneweisen signalisiert dem Kontrahenten eine potenzielle Angriffsbereitschaft, verfolgt aber vorrangig das Ziel, einen tatsächlichen Kampf zu vermeiden. Erst wenn das Gegenüber auf die aggressiven Ausdrucksformen nicht reagiert – also keine Bereitschaft zu Rückzug oder Flucht zeigt –, kommt es zum Angriff. Ein solches, einer tatsächlichen offensiven Auseinandersetzung vorgeschaltetes Verhalten soll es den Beteiligten ermöglichen, den Konflikt mit minimalem Energieaufwand und minimaler Verletzungsgefahr zu beenden.⁴⁵⁹

Unter der oben dargelegten Voraussetzung, dass der Wolf für die Einwohner des mittelalterlichen Skandinavien ein zwar gefürchteter, aber dennoch bedeutender Bestandteil ihres alltäglichen Lebens war, erscheint die Annahme plausibel, dass den Verfassern hoch- und spätmittel-

⁴⁵⁷ Im alltäglichen Leben äußerte sich der Umgang mit dieser Gefahr beispielsweise darin, dass alle Arten von Vieh, wie Schafe und Ziegen, gehütet werden mussten, um sie vor den Übergriffen von Wolf und Bär zu schützen. Vgl. Holtsmark, *Werewolf* (1968), S. 7.

⁴⁵⁸ Vgl. dazu o. Kapitel 2.4.1.A. Der drohende Blick.

⁴⁵⁹ Vgl. Jones, *Aggressionsverhalten* (2003), S. 61; 66; 71-74; 137.

telalterlicher altnordischer Texte Einzelheiten wölfischer Verhaltensweisen aufgrund empirisch gewonnener Erkenntnisse durchaus bekannt waren. Daher ist es nicht verwunderlich, dass die direkt mit dem Wolf und indirekt mit dem Krieger assoziierte poetische Formel *at rjóða tönn* in dem tradierten Quellenmaterial vornehmlich in kriegerischem Kontext Verwendung fand.⁴⁶⁰ In der oben zitierten Episode der Ólafs saga ins helga legte der Verfasser der Saga Ólafr dem Heiligen die Verwendung dieses metaphorischen Ausdrucks in den Mund. Demnach soll der Norwegerkönig seinen politischen Widersachern durch die Vertreibung Jarl Hákons einen Schaden zugefügt haben, der mit der Verletzung vergleichbar ist, die ein Raubtier beziehungsweise Wolf seiner Beute oder einem Rivalen durch einen Biss beibringt. Eine derartige Wunde zeigt dem Kontrahenten die potenzielle Gefahr, die von dem Angreifer ausgeht, und dient als Warnung. Sinnbildlich wird diese Warnung durch den Vergleich mit dem am Gegner geröteten Zahn zum Ausdruck gebracht.

Deutlicher wird der Bezug zur wölfischen Drohgebärde des Zähneweisens noch in dem eddischen Heldenlied *Völundarkviða* („Völundslid“).⁴⁶¹ Völundr, der Held des Liedes, wurde von einem schwedischen König namens *Níðuðr* eines kostbaren Rings und seines Schwerts beraubt. Den Ring schenkte der König seiner Tochter *Böðvildr*, das Schwert trug er selbst. *Níðuðs* Frau soll ihn daraufhin mit folgenden Worten vor Völunds Zorn gewarnt haben:

⁴⁶⁰ So heißt es hierzu in dem Isländisch-Deutschen Wörterbuch von Cleasby und Vigfusson: „(...) a standing phrase in the old war-songs (...)“, Art. *rjóða*, in: Cleasby/Vigfusson, Dictionary (1986), S. 500. Dasselbe gilt auch für die parallelen Formulierungen *at rjóða kló*, *fót*, *nef* („die Klaue, den Fuß [im Sinne von Klaue], den Schnabel/das Horn röt“). Vgl. ebd.

⁴⁶¹ Zum Codex der so genannten Liederreda, in der die *Völundarkviða* überliefert ist, und zu einer eventuellen früheren Entstehungszeit des Liedes vgl. o. Anm. 443.

„Die Zähne zeigen sich bei ihm, wenn ihm das Schwert dargeboten wird und er den Ring der Böðvildr erkennt (...).“⁴⁶²

Der Eindruck von der Intensität der erwarteten mimischen Drohgebärde wird noch durch die Gestik des aggressiven Fixierens verstärkt. Dementsprechend soll die Königin ihren Mann auch vor Völunds „feindlichen Augen“ gewarnt haben.⁴⁶³

Die Ólafs saga ins helga erzählt von einem gewissen Erlingr Skjálgsson, der auf eine Provokation durch einen Verwandten reagiert haben soll, indem er „ihn ansah und verächtlich lächelnd die Zähne zeigte“.⁴⁶⁴ In der Brennu-Njáls saga („Geschichte von der Verbrennung Njáls“) trat Skarphedinn, ein Sohn des Sagahelden Njáll, äußerst provokativ auf, wobei er einige Leute bewusst beleidigte. Sein äußeres Erscheinungsbild wird dabei als „unheilvoll“ (*ógæfusamligr*), „hart“ (*harðligr*), „gebieterisch“ (*mikilfengligr*) und „einem Troll ähnlich“ (*tröllsligr*) beschrieben. Außerdem soll er den Leuten verächtlich lächelnd die Zähne gezeigt und ihnen drohend die Axt entgegeng gehalten haben.⁴⁶⁵

⁴⁶² ‚Tenn hán um teygiaz, er hán om er téð sverð oc hann Böðvildar baug um þeccir (...).‘ Völundarkviða, in: Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern (Bd. 1). Text, ed. v. Hans Kuhn/Gustav Neckel (Germanische Bibliothek, Reihe 4, Texte), 5., verb. Aufl. v. Hans Kuhn, Heidelberg 1983, S. 116-123; hier: S. 119, Str. 17.

⁴⁶³ (...) *ámun ero augo* (...). Ebd. Die Annahme, dass der Verfasser der Völundarkviða Völundr bewusst mit dem Wolf und dessen Verhaltensweisen assoziieren wollte, wird dadurch bestärkt, dass er den Helden des Liedes in den *Úlfdalir* („Wolfstälern“) am *Úlfsiár* („Wolfssee“) wohnen ließ. Ebd., S. 116. Außerdem heißt es, dass Völundr am Lagerfeuer auf einem „Bärenfell“ (*berfjall*) lagerte. In Kombination mit den anderen Indizien könnte der Besitz eines solchen Felles darauf hinweisen, dass Völundr in der Völundarkviða als Tierkrieger im Sinne eines *úlfheðinn* oder *berserkr* dargestellt wurde. Vgl. ebd., S. 116; 118, Str. 10. Zur Übersetzung des Terminus *berfjall* als „Bärenfell“ vgl. See, Exkurs (1981), S. 315.

⁴⁶⁴ *Erlingr sá til hans ok glotti við tönn* (...). Ólafs saga ins helga, S. 197, K. 117.

⁴⁶⁵ „(...) er zeigt verächtlich lächelnd die Zähne und hat eine Axt geschultert.“ (*(...) glottir við tönn og hefir øxi reiðda um öxl.*). Brennu-Njáls saga, S. 298-300, K. 119. Das aggressive Zähneweisen wird hier verstärkt durch das demonstrative Präsentieren der geschulterten Angriffswaffe. Die in der Ólafs saga ins helga und der Brennu-Njáls saga benutzte Formel

Laut der in der Heimskringla tradierten Magnúss saga blinda ok Haralds gilla („Geschichte Magnús des Blinden und des Haraldr gilla“) soll der heidnische Wendenkönig Rettiburr mit einem großen Heer gegen norwegische Christen gezogen sein. Als im Lauf des Gefechts ein Wende durch einen Norweger zu Tode kam, „da heulten sie alle [die Wenden] wie Hunde oder Wölfe (...) und knirschten mit den Zähnen“.⁴⁶⁶ Das beschriebene Verhalten der Wenden erinnert an die typischen Merkmale des *berserksgangr*, wie sie die Ynglinga saga schildert. Dort wird behauptet, dass die Männer Óðins – die Berserker – „rasend waren wie Hunde oder Wölfe“.⁴⁶⁷ Außerdem heißt es von einem der wendischen Krieger in der Magnúss saga blinda ok Haralds gilla, „er war ohne Schild, aber er war so zauberkundig, dass keine Waffe an ihm haften“.⁴⁶⁸ Diese Unverwundbarkeit gegenüber Waffen gemahnt an die besondere Eigenschaft der *berserkir*, weder durch Feuer noch Eisen Schaden zu erleiden. Dementsprechend wurde der besagte Wendenkrieger der Erzählung nach auch wie ein *berserkr* durch „geweihtes Feuer“ (*vígðan eld*) getötet.⁴⁶⁹

Allem Anschein nach wollte der Verfasser der Magnúss saga blinda ok Haralds gilla bei den zeitgenössischen Lesern den Eindruck erwecken, dass es sich zumindest bei einem Teil der Gefolgsleute Rettiburs um

glotta við tönn („verächtlich lächelnd die Zähne zeigen“) findet auch in der so genannten Prosa- oder Snorra-Edda Verwendung. Vgl. Gylfaginning, S. 54, K. 29.

⁴⁶⁶ (...) *þá ýlðu þeir allir sem hundar eða vargar (...) ok gnístu*. Magnúss saga blinda ok Haralds gilla, in: Snorri Sturluson, Heimskringla, ed. v. Bjarni Aðalbjarnarson (ÍF 28), Reykjavík 1951, S. 278-302; hier: S. 293, K. 11. Das hier verwendete Verb *gnísta* kann sowohl „heulen“ als auch „knirschen“ bedeuten. In letzterem Fall ist insbesondere das Knirschen mit den Zähnen gemeint. In Anbetracht der Tatsache, dass *gnísta* hier in Kombination mit dem Verb *ýla* („heulen“) benutzt wird, ist der letzteren Bedeutung des Wortes Vorrang zu geben.

⁴⁶⁷ Vgl. o. Anm. 155.

⁴⁶⁸ (...) *var hann hlífðarlauss, en svá var hann fjölkunnigr, at ekki vápn festi á honum*. Magnúss saga blinda ok Haralds gilla, S. 293, K. 11.

⁴⁶⁹ Vgl. ebd. Zu der Vorstellung, dass Berserkerkrieger durch geweihtes Feuer verletzt werden konnten, vgl. u. Kapitel 2.4.2 Das negativ konnotierte Tierkriegerbild.

Berserker beziehungsweise Tierkrieger handelte. Daher kann angenommen werden, dass in diesem Fall neben dem hunde- oder wolfsartigen Heulen auch das Zähneknirschen zu den typischen Ausdrucksformen des *berserksgangr* gezählt wurde. Doch was genau hat man sich unter dieser speziellen Geste vorzustellen? Die akustische Wahrnehmung eines Knirschlautes dürfte inmitten des Kampflärms sicher nicht als möglich erachtet worden sein und wäre wohl kaum mit einer beeindruckenden Wirkung auf den Feind assoziiert worden. Eine solche Vorstellung ist daher auszuschließen. Wahrscheinlicher hingegen scheint die Annahme, dass das Verb *gnísta* hier ebenfalls eine Art des drohenden Zähneweisens beschreibt. Unter Berücksichtigung dieser Annahme sowie der oben gewonnenen Erkenntnisse über den aggressiv-offensiven und apotropäischen Charakter der Drohgebärde des Zähneweisens lässt sich auch eine weitere, vermeintlich typische Verhaltensweise des Tierkriegers besser verstehen. So berichten die Quellen häufig, dass die im *berserksgangr* befindlichen Krieger in ihre Schilde bissen. Von einem *berserkr* namens *Ljótr inn bleiki* („der Bleiche“) heißt es beispielsweise in der *Egils saga Skalla-Grímssonar*:

„Und als er vorging auf das Feld zur Holmgangsstätte, da kam der *berserksgangr* über ihn, er begann da fürchterlich zu heulen und biss in seinen Schild.“⁴⁷⁰

Ähnliche Beschreibungen finden sich auch in anderen Quellen. Auffällig ist dabei die formelhafte Kombination des ‚Heulens‘ mit dem ‚Schildbeißen‘.⁴⁷¹ Der Verfasser der *Magnúss saga blinda ok Haralds*

⁴⁷⁰ *Ok er hann gekk fram á völlinn at hólmsaðnum, þá kom á hann berserksgangr, tók hann þá at grenja illiliga ok beit í skjöld sinn.* *Egils saga Skalla-Grímssonar*, S. 202, K. 64.

⁴⁷¹ Vgl. entsprechende Formulierung in der *Ásmundar saga kappabana* („Geschichte Ásmunds des Kämpfertotschlägers“), in: *Fornaldar sögur Norðurlanda* (Bd. 1), ed. v. Guðni Jónsson, Reykjavík 1954, S. 403, K. 8. In der *Vatnsdæla saga*, S. 124, K. 46, wird das Heulen ähnlich wie in der *Ynglinga saga* und der *Magnúss saga blinda ok Haralds gilla* mit dem Verhalten von Hunden verglichen: „Sie heulten wie Hunde (...)“ (*Þeir grenjuðu sem*

gilla substituierte den zweiten Teil dieser toposartigen Formel durch die Geste des Zähneknirschens, das – wie oben dargelegt – auch als Zähneweisen verstanden werden kann. Die Vermutung liegt nahe, dass zeitgenössische Autoren und Rezipienten der erwähnten Texte diese beiden Verhaltensweisen – das Schildbeißen und das Zähneknirschen – also gar nicht voneinander trennten.

Diese Annahme wird durch einen archäologischen Fund bestärkt, der in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts auf der Isle of Lewis gemacht wurde. Dort fand man eine umfangreiche Zahl sehr gut erhaltener Schachfiguren aus Elfenbein, die vermutlich in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts in Norwegen hergestellt wurden und von denen einige die Figur eines Kriegers zeigen, der in seinen Schild beißt. Den Schild hält er mit der linken Hand schützend vor sich, während er mit der rechten Hand dem Betrachter drohend sein Schwert zeigt. Über den Schildrand hinweg ist deutlich die demonstrativ dargebotene obere Zahnreihe des Kriegers zu erkennen.⁴⁷² Hinter dem Motiv des ‚Schildbeißens‘ kann also die Vorstellung gestanden haben, dass der Kämpfer, der diese Geste ausführte, seinem Kontrahenten dadurch drohend die Zähne wies.⁴⁷³ Durch diese mimische Ausdrucksform, die an dem agonistischen Verhalten von Wolf und Hund orientiert war, soll der Tierkrieger seinem Gegenüber Angriffsbereitschaft und die von ihm ausge-

hundur (...). Lediglich die letzte Saga benutzt statt *grenja* das Verb *ýla*, um den hundebeziehungsweise wolfsartigen Laut, den die Tierkrieger ausgestoßen haben sollen, zu umschreiben.

⁴⁷² Vgl. Speidel, Warriors (2004), S. 78, Figure 5.4. James ROBINSON, The Lewis Chessmen, London 2004. Auch einige Schriftquellen sprechen explizit von einem Biss in den Schildrand: „(...) die Berserker bissen in Schildränder (...)“ ((...) *berserkir* (...) *bitu í skjaldarrendr* (...)). *Vatnsdæla saga*, S. 124, K. 46.

⁴⁷³ Michael Speidel schreibt dazu: „Four twelfth century chess sets, found on the Isle of Lewis in the Outer Hebrides, boast rooks who bite their shields like berserks to flaunt their readiness for reckless fighting (...)“ Speidel, Warriors (2004), S. 77. Die Verwendung des Wortes *gnísta* für diesen Vorgang in der *Magnúss saga blinda ok Haralds gilla* kann damit zusammenhängen, dass man davon ausging, dass der Biss in den Schildrand ein knirschendes Geräusch verursachte.

hende Gefahr signalisiert haben. Unterstützt und bekräftigt wurde diese symbolische Drohgebärde durch die Präsentation der eigentlichen Waffe, des gezogenen und für den Gegner lebensbedrohenden Schwertes.⁴⁷⁴

2.4.2 Das negativ konnotierte Tierkriegerbild

Der Tierkrieger, der der Überlieferung nach aufgrund seiner herausragenden, zum Teil an tierischen Vorbildern orientierten Eigenschaften und Fertigkeiten auch von Königen und anderen hochrangigen Persönlichkeiten als höfischer Elitekrieger angeworben worden sein soll, wurde in der altnordischen Literatur des Hoch- und Spätmittelalters nicht nur positiv bewertet. Die *Grettis saga Ásmundarsonar* erwähnt beispielsweise eine „Hausherrin“ (*húsfreyja*), die sich über eine Schar von zwölf Berserkern folgendermaßen geäußert haben soll:

„Ich zähle die nicht zu den freien Bauern oder guten Männern, da sie die schlimmsten Räuber und Übeltäter sind.“⁴⁷⁵

Zwei dieser *berserkir*, die „größer und stärker als andere Männer“ (*meiri ok sterkari en aðrir menn*) gewesen sein sollen, werden in der Saga namentlich erwähnt. Von ihnen heißt es:

„Sie gingen den Berserkergang und schonten nichts, wenn sie zürnten. Sie stahlen die Frauen und Töchter der Männer und hatten sie für eine Woche oder einen halben Monat zu ihrem Ge-

⁴⁷⁴ Auch der Beiname des legendären Dänenkönigs Haraldr *hilditönn* („Kampfzahn“) weist auf die agonistische Verhaltensweise des Zähneweisens hin.

⁴⁷⁵ *Ekki tel ek þá með bóndum eða góðum mönnum, því at þeir eru inir verstu ránsmenn ok illvirkjar* (...). *Grettis saga Ásmundarsonar*, S. 64, K. 19,

brauch und brachten sie später wieder denen zurück, die sie be-
saßen.“⁴⁷⁶

Weiter wird gesagt:

„Das dünkte den Leuten eine große Unsitte im Land, dass Unru-
hestifter oder Berserker anerkannte Männer auf einen Holm⁴⁷⁷
forderten um Geld oder Frauen. (...) und daher schaffte Jarl Eiríkr
alle Holmgänge [Zweikämpfe] in Norwegen ab. Er erklärte auch
alle Räuber und Berserker für friedlos, die Gewalttaten verüb-
ten.“⁴⁷⁸

Einer der beiden Berserkerbrüder hieß Ögmundr *illi* („der Schlechte“).
Anhand der Wahl des Beinamens wies der Sagaautor also bereits auf die
negative Konnotation der Tierkrieger hin. Ähnlich abwertend äußert
sich auch die Egils saga Skalla-Grímssonar über Ljótr inn bleiki, der als
berserkr und „Holmgangsmann“ (*hólmgöngumaðr*) „unbeliebt“ bezie-
hungsweise „verhasst“ (*óþokkasæll*) gewesen sein soll, weil er ebenfalls
versuchte, mittels Zweikampf eine Frau in seine Gewalt zu bringen.⁴⁷⁹

⁴⁷⁶ *Þeir gengu berserksgang ok eirðu engu, þegar þeir reiddusk. Þeir tóku á brott konur manna ok dætr ok höfðu við hönd sér viku eða hálfan mánuð ok færðu síðan apr þeim, sem áttu (...).* Ebd., S. 62.

⁴⁷⁷ Die Formulierung *skora einhverjum á hól*m („jemanden auf einen Holm fordern“) ist eine weit verbreitete Formulierung in den Sagas. Sie bezeichnet die Herausforderung zu einem Duell oder Zweikampf. Zu diesem Zweck soll ein Kontrahent den anderen auf einen Holm, eine kleine Insel, gefordert haben. Eine weitere und in den Quellen oft verwandte Bezeichnung für diese Art des Zweikampfs ist die *hólmganga* („Holmgang“). Häufig schreiben die Sagas Berserkern eine solche Vorgehensweise zu. Wie oben dargestellt, sollen sie andere Männer zu einem Holmgang herausgefordert haben, um deren Besitz und Frauen zu erlangen. Zur Häufigkeit dieses Motivs in der altisländischen Literatur vgl. Blaney, *Berserkr* (1972), S. 151-168.

⁴⁷⁸ *Þótti mönnum þat mikill ósiðr í landinu, at úthlaupsmenn eða berserkir skorðu á hól*m göfga menn til fjár eða kvenna; (...) ok því tók Eiríkr jarl af allar hólmgöngur í Noregi; hann gerði ok útlaga alla ránsmenn ok berserki, þá sem með óspeðir fóru. Grettis saga Ásmundarsonar, S. 61, K. 19.

⁴⁷⁹ Egils saga Skalla-Grímssonar, S. 201, K 64. Ein *hólmgöngumaðr* war ein Mann, der einen anderen zu einer *hólmganga* herausforderte. Vgl. o. Anm. 477.

Wie die angeführten Textbeispiele verdeutlichen, konnten *berserkir* also auch als „die schlimmsten Räuber“ (*hinir verstu ránsmenn*), „Übeltäter“ (*illvirkjar*) und „Seeräuber“ (*víkingar*)⁴⁸⁰ charakterisiert und als solche in Gegensatz zu „freien Bauern“ (*b[æ]ndr*) und „guten Männern“ (*góð[ir] m[enn]*) gestellt werden. Sie galten dann als „verhasste“ (*óþokkasæl[ir]*) „Unruhestifter“ (*úthlaupsmenn*), deren vermeintliche Angewohnheit, Männer um Geld oder Frauen zu einer *hólmganga* herauszufordern, als „Unsitte“ (*ósiðr*) verstanden wurde.

Das altnordische Substantiv *ósiðr* deutet an, dass die narrative Figur des *berserkr* ebenso wie der für diesen typische *berserksgangr* in der altnordischen Literatur auch in einen religiösen Kontext gestellt werden konnte. Der Begriff *siðr* hatte unter anderem die Bedeutung „Glaube“ oder „Religion“. Wendungen wie *inn forni siðr* („der alte Glaube“) und *inn nýi siðr* („der neue Glaube“) dienten im altnordischen Sprachgebrauch zur Bezeichnung des (alten) heidnischen und des (jungen) christlichen Glaubens.⁴⁸¹ In Verbindung mit dem negierenden Präfix *ó-* konnte *siðr* also nicht nur ein im moralischen Sinn sittenloses, sondern auch ein areligiöses Verhalten umschreiben. Unter Berücksichtigung des christlichen Entstehungskontextes der Sagaliteratur kann der Begriff *ósiðr* demnach auch als deskriptiver Terminus für eine vermeintlich unchristliche respektive heidnische „Unsitte“ verstanden werden. Die *berserkir*, die sich der Grettis saga Ásmundarsonar zufolge der Unsitte des Holmgangs schuldig machten, wurden also nicht nur einer unmoralischen, sondern

⁴⁸⁰ Vgl. Grettis saga Ásmundarsonar, S. 69, K. 19. Die Gunnlaugs saga ormstungu („Die Geschichte des Gunnlaugr Schlangenzunge“), die zu den jüngeren Íslendinga sögur gerechnet wird und vermutlich in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts entstand (vgl. Kristjánsson, Eddas (1994), S. 295), berichtet von einem *berserkr* namens Þórorrmr, der als „Räuber“ (*ránsmaðr*) und „Wikinger“ (*víkingr*) charakterisiert wird. Vgl. Gunnlaugs saga ormstungu, in: Borgfirðinga sögur, ed. v. Sigurður Nordal/Guðni Jónsson (ÍF 3), Reykjavík 1938, Neudr. 1972, S. 51-107; hier: S. 72, K. 7.

⁴⁸¹ Direktere Formulierungen waren *heiðinn siðr* und *kristinn siðr*. Vgl. Cleasby/Vígfusson, Dictionary (1986), Art. *siðr*, S. 526.

darüber hinaus auch einer pagan motivierten Handlungsweise bezichtigt.

Von einem solchen Berserkerverständnis zeugt beispielsweise eine Episode der Kristni saga.⁴⁸² Sie berichtet von einem Missionar mit Namen Þangbrandr, der von dem Norwegerkönig Ólafr Tryggvason nach Island entsandt worden sein soll, noch bevor die Isländer das Christentum im Jahr 999/1000 n. Chr. offiziell angenommen hatten.⁴⁸³ Der Erzählung nach wurde Þangbrandr auf dieser Missionsreise von einem „norwegischen berserkr“ (*norrcænn berserkr*) zu einer *hólmganga* herausgefordert. Als Þangbrandr die Herausforderung annahm, soll der *berserkr* zu ihm gesagt haben:

⁴⁸² Die Kristni saga beschreibt die Bekehrung Islands und enthält die Geschichte der ersten Bischöfe der Insel. Beginnend mit den frühen Missionsunternehmungen im späten 10. Jahrhundert schließt die Erzählung mit dem Ableben des Bischofs Gizurr Ísleifsson im Jahr 1118. Aufgrund einer Auslassung der Ereignisse der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts zerfällt die Saga in zwei Teile: zum einen den Zeitraum von 981-1000 und zum anderen den von 1056-1118. Der Text enthält den umfangreichsten erhaltenen Bericht über die isländische Bekehrungsgeschichte. Da sie jedoch kaum Quellen rezipiert, deren Entstehungszeitpunkt vor das Jahr 1200 datiert werden kann, wird ihr historischer Quellenwert für die isländische Missionsepoche im Allgemeinen als gering eingeschätzt. Tradiert ist die Kristni saga in der so genannten Hauksbók, einer Sammelhandschrift des 14. Jahrhunderts. Hierin ist allerdings nur ein Teil des Textes enthalten. Die vollständige Fassung ist in einer Abschrift erhalten, die in der Mitte des 17. Jahrhunderts von Jón Erleendsson verfasst wurde. Obwohl die Kristni saga anonym überliefert ist, gilt Sturla Þórðarson heute oft als Verfasser.

⁴⁸³ So berichtet es die Íslendingabók: „König Ólafr Tryggvason (...) sandte den Priester hierher in das Land, der Þangbrandr hieß, und er lehrte die Menschen hier das Christentum und taufte all die, die den Glauben annahmen. (*Ólafr rex Tryggvasonr (...) sendi hingat til lands prest þann, es hét Þangbrandr ok hér kenndi mönnum kristni ok skírði þá alla, es við trú tóku.*) Íslendingabók, S. 14, K. 7. Vgl. hierzu Lutz E. von PADBERG, Die Inszenierung religiöser Konfrontationen. Theorie und Praxis der Missionspredigt im frühen Mittelalter (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, Bd. 51), Stuttgart 2003, S. 64, Anm. 99; ders., Die Christianisierung Europas im Mittelalter, Stuttgart 1998, S. 132; Sawyer/Sawyer, Welt (2002), S. 214; Jenny JOCHENS, Late and Peaceful: Iceland's Conversion Through Arbitration in 1000, in: Speculum 74 (1999), S. 621-655; hier: S. 645; Klaus DÜWEL, Die Bekehrung auf Island. Vorgeschichte und Verlauf, in: Knut SCHÄFERDIEK, Die Kirche des früheren Mittelalters (Kirchengeschichte als Missionsgeschichte, Bd. 2,1), München 1978, S. 249-275; hier: S. 258f.

„Du wirst nicht wagen, gegen mich zu kämpfen, wenn Du meine Fertigkeiten siehst. Ich gehe mit nackten Füßen durch brennendes Feuer und ich lasse mich entblößt auf die Spitze meines Schwertes fallen und nichts von beidem verletzt mich.“⁴⁸⁴

Nun soll Þangbrandr das Feuer geweiht und ein Kreuzzeichen über dem Schwert gemacht haben. Das hatte zur Folge, dass der *berserkr* sich die Füße verbrannte, als er durch die Flammen schritt. Bei seinem demonstrativen Sturz in das Schwert soll er von diesem durchbohrt worden sein. Dabei fand er den Tod.⁴⁸⁵ Weiter heißt es nun in der *Kristni saga*:

„Darüber freuten sich viele gute Menschen, obwohl sie Heiden waren.“⁴⁸⁶

Einige Männer „ließen sich [sogar] mit dem Kreuz zeichnen“ (*prímsignask*).

Diese kurze Episode der *Kristni saga* erzählt im Stile einer Bekehrungsgeschichte davon, wie sich der in königlichem Auftrag agierende Missionar Þangbrandr in völligem Vertrauen auf Gott⁴⁸⁷ einem angeblich aus

⁴⁸⁴ „Eigi muntu þora at berjask við mik ef þú sér íþróttir mínar. Ek geng berum fótum um eld brennanda ok ek læt fallask berr á saxodð minn ok sakar mik hvárki.“ *Kristni saga*, S. 25, K. 9. Ähnlich wie in Kapitel sechs der *Ynglinga saga* zeichnet sich der Berseker auch hier durch spezifische, offensichtlich nur ihm eigene „Fertigkeiten“ (*íþróttir*) aus: Wie die Óðinsmänner besaß auch der norwegische Krieger angeblich eine Resistenz gegenüber Feuer und Eisen. Der Umstand, dass der Herausforderer hier vermocht haben soll, sich „entblößt“ (*berr*) in sein Schwert zu stürzen, ohne Schaden zu nehmen, deutet darauf hin, dass der Verfasser der *Kristni saga* sich einen *berserkr* als „barhemdigen“ Kämpfer vorstellte. Etymologisch verstand er den Terminus *berserkr* vermutlich als ein Kompositum aus den Begriffen *berr* und *serkr*. Vgl. o. S. 98.

⁴⁸⁵ *Þangbrandr vígði eldinn en gerði krossmark yfir saxinu. Berserkrinn brann á fótum er hann óð eldin, en er hann fell á saxit stóð þat í gegnum hann ok fekk hann af því bana.* *Kristni saga*, S. 25, K. 9.

⁴⁸⁶ *Þessu fögnuðu margir góðir menn þó at heidnir væri.* Ebd.

⁴⁸⁷ Als der *berserkr* versuchte, Þangbrandr mit seinen vermeintlichen Fähigkeiten einzuschüchtern, soll dieser geantwortet haben: „Gott wird darüber entscheiden.“ („*Guð mun því ráða.*“). Ebd.

Norwegen kommenden Berserkerkrieger entgegenstellte. Indem Þangbrandr „das Feuer weihte und das Kreuzzeichen über dem Schwert machte“⁴⁸⁸, nahm er den vermeintlich paganen „(Zauber-)Fertigkeiten“ (*íþróttir*) seines Herausforderers die Wirkung, weshalb dieser sein Leben ließ. Wie die Saga betont, freuten sich viele „gute Menschen“ (*goðir menn*) über diese Tat. Das Adjektiv *goðr* wurde hier verwandt, um die im christlichen Sinne verstandene Rechtschaffenheit der genannten Leute hervorzuheben. Dementsprechend wird erwähnt, dass diese „rechtschaffenen Menschen“ über Þangbrands Taten erfreut gewesen sein sollen, „obwohl sie Heiden waren“.⁴⁸⁹ Der Umstand, dass der Sagaverfasser es als gut erachtete, vom Tod des norwegischen Kriegers begeistert zu sein, zeigt, dass der Berserker als Inbegriff des negativ konnotierten Heidentums verstanden wurde. Dementsprechend sollen sich auch manche der vermeintlich rechtschaffenen Beobachter einer „vorläufigen Taufe“ (*þrímsigning*) unterzogen haben, um dadurch den als unrechtmäßig charakterisierten heidnischen Zauberfähigkeiten zu entsagen.

Von einem ähnlichen Ereignis erzählt auch die *Vatnsdœla saga*. Die Ablehnung von Berserkern durch Angehörige der isländischen Gesellschaft wird hier noch deutlicher hervorgehoben als im Falle des aus Norwegen stammenden Berserkers der *Kristni saga*. Die Geschichte konstruiert *berserkir* als fremde, der isländischen Gesellschaft nicht zugehörige Störer von Frieden und Sicherheit, deren Tötung als Befreiung und gute Tat inszeniert wird. Der Isländer Þorvaldr Koðránsón soll zu

⁴⁸⁸ Vgl. o. Anm. 485.

⁴⁸⁹ Die *Brennu-Njáls saga* erwähnt einen Berserker namens Ótryggr („der Unzuverlässige“), dessen appellativ verwandter Name bereits auf seinen Charakter schließen lässt. „Von ihm wurde derart Großes erzählt, dass er sich weder vor Feuer noch Schwert fürchtete und die Heiden waren sehr furchtsam.“ (*(...) frá honum var sagt svá mikít, at hann hræddisk hvárki eld né egg, ok váru heiðnir menn hræddir mjök.*). *Brennu-Njáls saga*, S. 267, K. 103. Die Angst vor den besonderen Fähigkeiten und der Unberechenbarkeit des Ótryggr wird in der *Brennu-Njáls saga* als so groß beschrieben, dass sich eine Schar von „zweihundert Heiden“ (*(...) tvau hundruð heiðinna manna (...)*) vor dem Erscheinen des Berserker gefürchtet haben soll. Ebd.

Beginn der 980er Jahre mit dem aus dem Sachsenland stammenden Bischof Friðrekr (Friedrich) nach Island gekommen sein.⁴⁹⁰ Unmittelbar nach ihnen erreichten auch zwei *berserkir* die Insel:

„(...) sie wurden unbeliebt bei den Menschen, da sie den Männern Frauen oder Besitz abzwangen, andernfalls forderten sie zur *hólmganga*. Sie heulten wie Hunde und bissen in Schildränder und gingen mit bloßen Füßen durch lohendes Feuer.“⁴⁹¹

Als die besagten *berserkir* auf einem Fest erschienen, auf dem auch der Bischof und Þorvaldr zugegen waren, „fürchteten sich die Leute sehr vor ihnen [den Berserkern]“.⁴⁹² Einer der anwesenden Isländer soll den Bischof sogar gefragt haben, „ob er helfen wollte, dass diese *berserkir* den Tod fänden“.⁴⁹³ Unter der Bedingung, dass die anwesende isländische Festgesellschaft sich taufen ließ, „erklärte er, dass er diese Schurken umbringen würde – „mit eurer Hilfe““.⁴⁹⁴ Daraufhin wurden drei Feuer errichtet, die der Bischof weihte⁴⁹⁵ und die „besten Männer“ (*m[enn]* (...) *beztir*) erhielten „Knüppel“ (*lurka*), „weil Eisen sie [die *berserkir*] nicht

⁴⁹⁰ Über den Isländer und vermeintlichen Laienprediger Þorvaldr Koðránsón und dessen Reise auf den Kontinent sowie seine Bitte an Bischof Friðrekr, ihn zu Missionszwecken mit in seine Heimat zu begleiten, berichtet die *Kristni saga*, S. 1-6, K. 1. Vgl. Padberg, Inszenierung (2003), S. 49, Anm. 44; Ekkehard EICKHOFF, Bischof Friederich und Thangbrand. Sächsische Glaubensboten im Hohen Norden, in: *Historisches Jahrbuch* 119 (1999), S. 41-51; Jochens, *Conversion* (1999), S. 643f.; G. A. PIEBENGA, *Fridrek, den første utenlandske misjonæren på Island*, in: ANF 99 (1984), S. 79-94; Düwel, *Bekehrung* (1978), S. 260-262.

⁴⁹¹ (...) *þeir urðu óvinsælir af mönnum, því at þeir buðu mönnum nauðung til kvenna eða fjár, ella buðu þeir hólmgöngu. Þeir grenjuðu sem hundar ok bitu í skjaldarrendr ok óðu eld brennanda berum fótum*. *Vatnsdæla saga*, S. 124, K. 46. Die Formulierung „sie heulten wie Hunde“ (*grenjuðu sem hundar*) erinnert an die sehr ähnliche Wendung der *Ynglinga saga*, wo es heißt: „sie waren rasend wie Hunde“ (*váru galnir sem hundar*). Vgl. o. Anm. 155. Das *Haraldskvæði* verwendet ebenfalls das Verb *grenja* in Zusammenhang mit Berserkern. Vgl. o. Anm. 154.

⁴⁹² (...) *kvíddu menn mjök við þeim*. *Vatnsdæla saga*, S. 125, K. 46.

⁴⁹³ (...) *ef hann vildi ráð til leggja, at berserkir þessir fengi bana*. Ebd.

⁴⁹⁴ (...) *hann kvazk mundu af ráða illmenni þessi, - "með yðrum atgangi"*. Ebd.

⁴⁹⁵ (...) *vígði byskup eldana*. Ebd.

beißen und man soll sie so zu Tode prügeln“.⁴⁹⁶ Als die Berserker durch die Feuer schritten, „verbrannten sie sich sehr und wurden nun über die Maßen furchtsam vor der großen Hitze des Feuers“.⁴⁹⁷ Bei dem Versuch zu entkommen, wurden sie von den anwesenden Männern mit Knüppeln erschlagen.⁴⁹⁸

Die vermeintliche Unverwundbarkeit und die daraus resultierende Bereitschaft des Berserkers, sich Feuer und Eisen ungeschützt auszusetzen, werden in den angeführten Quellenbeispielen ebenso wenig als herausragende Fertigkeiten eines exemplarischen Kriegercharakters dargestellt wie das hundegleiche Heulen und das Schildbeißen. Diese Eigenschaften erscheinen hier vielmehr als Ausdruck einer als ‚schlecht‘

⁴⁹⁶ (...) *því at þá bíta eigi járn, ok skal svá berja þá til bana*. Ebd.

⁴⁹⁷ (...) *brunnu þá mjök ok urðu nú furðuliga hræddir af eldshitanum* (...). Ebd. Das altnordische Adverb *furðuliga*, hier mit „über die Maßen“ übersetzt, impliziert ebenfalls die Bedeutung, dass etwas verwunderlich oder erstaunlich ist. Dadurch wird der Umstand, dass die *berserkir* Angst vor der Feuersglut hatten, als erstaunlich charakterisiert: Ihre ursprüngliche Fertigkeit der Feuerresistenz hatten sie der Saga nach durch die Feuerweihe eingeübt.

⁴⁹⁸ Die *Kristni saga* enthält eine kürzere Schilderung derselben Ereignisse. Die *berserkir* tragen hier beide den Namen Haukr. Vgl. *Kristni saga*, S. 9, K. 2. Da vermutet wird, dass die *Kristni saga* in der tradierten Version um die Mitte des 13. Jahrhunderts entstand, könnte die in ihr enthaltene Berserkerepisode als Vorlage für die entsprechende Darstellung der *Vatnsdæla saga* gedient haben, die wahrscheinlich zwischen 1260 und 1280 verfasst wurde. Zur Datierung der *Kristni saga* vgl. Thorgilsson, *Íslendingabók* (2006), S. xxxii-xxxv. Nach Lutz E. von Padberg handelt es sich bei dem in der *Vatnsdæla saga* geschilderten Verhalten des Bischofs Friðrekr ebenso wie bei Þangbrands vermeintlichem Vorgehen in der *Kristni saga* um eine typische Vorgehensweise mittelalterlicher Missionare. Sie kann somit zum festen Bestandteil zeitgenössischer christlicher Missionspraxis gerechnet werden. Eine direkte Konfrontation zwischen den Vertretern „konkurrierende[r] Religionen“ dürfte häufiger Bestandteil christlicher Missionstätigkeit gewesen sein. Ein Sieg innerhalb eines solchen religiösen Zweikampfs, wie Padberg diese Form der konfrontativen Begegnung bezeichnet, wirkte „als Machtbeweis und konnte die Menschen bereit machen, nun auch auf die missionarische Verkündigung der Christen zu hören“. Demnach nennt Padberg eine solche Art des praktischen Machtbeweises auch Predigt ohne Worte. Padberg, *Inszenierung* (2003), S. 276f. Den Quellen zufolge wurden diese Demonstrationen der Stärke und Überlegenheit des christlichen Glaubens von den zu Bekehrenden als „Wunder“ (*jarteinir*) wahrgenommen. Vgl. *Vatnsdæla saga*, S. 125, K. 46. Eine ähnliche Geschichte über Þangbrands missionarische Wundertätigkeiten beinhaltet auch die *Brennu-Njáls saga*, S. 267-269, K. 103. Auch hier ist die Rede von einem „Wunder“ (*jartegni*).

und verwerflich wahrgenommenen heidnischen Zauberkunst, die von paganen Tierkriegern eingesetzt worden sein soll, um Angst und Schrecken zu verbreiten und der den Sagas zufolge daher häufig nur durch den göttlichen Einfluss christlicher Missionare Einhalt geboten werden konnte.⁴⁹⁹

Zauberei erscheint auch in anderen nordischen Quellen des Hoch- und Spätmittelalters als negativ konnotierte Ursache für die vermeintlichen Fertigkeiten des Tierkriegers. Saxo Grammaticus erzählt in seinen *Gesta Danorum* beispielsweise von einem gewissen Harthbenus, der „es für eine Ruhmeshandlung hielt, gewaltsam entführte Königstöchter durch Schändung zu entehren“ und der „pflegte, jenen zu töten, von dem er daran gehindert würde, seiner Lust wie gewohnt nachzugehen“. ⁵⁰⁰ Von besagtem Harthbenus wird berichtet, dass er „in einem plötzlichen Anflug der Raserei“ durch Feuer geschritten sein soll⁵⁰¹ und „glühende Kohlen, die er eilig in den Mund genommen hatte, in die Tiefe des Magens hinunter schluckte“. ⁵⁰² Er soll auch von „zwölf Kämpfern“ (*duodecim athletę*) begleitet worden sein, deren Aufgabe es war, jedes Mal wenn die „zukunftsweisende Kampfesraserei“ (*pręsaga pugnę rabies*) ihn befiel, „den Ansturm der aufgekommenen Wut mit Hilfe von Fesseln abzuwehren“. ⁵⁰³ Diese „Wut“ (*furor*) wird bei Saxo als negative Folge einer

⁴⁹⁹ Dementsprechend schreibt Blaney: „Yet he [the berserk] is also a heathen devil who is destroyed by the power of God and the new Christian bishops in Bekehrungsgeschichten.“ Blaney, *Berserkr* (1972), S. 1; vgl. ebd. S. 1-8; 151-169; Beard, *Berserkir* (1978, Neudr. 1980), S. 99-114; Kuhn, *Kämpen* (1972), S. 521-531; Heinz DEHMER, *Primitives Erzählungsgut in den Íslendinga-Sögur*, Leipzig 1927, S. 86-91.

⁵⁰⁰ (...) *raptas regum filias stupro foedare glorię loco ducebat, illum perimere solitus, a quo peragendę ueneris usu prohiberetur* (...). Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum*, Bd. 1, S. 450, Lib. 7, 2, 11.

⁵⁰¹ „Harthbenus, von einem plötzlichen Anflug der Raserei ergriffen, durchschritt die knisternden Gefahren der Flammen.“ (...) *Harthbenus repentino furiarum afflatu correptus (...) crepitania flammaram pericula percurrit.* Ebd., S. 452, Lib. 7, 2, 11.

⁵⁰² (...) *raptas ore prunas in uiscerum ima transfudit* (...). Ebd.

⁵⁰³ (...) *uinculorum remedio oborti furoris impetum propulsare*. Ebd., S. 450, Lib. 7, 2, 11. Zu dem toposartigen Motiv, dass *berserkir* häufig in einer Gemeinschaft von zwölf Gefährten auftraten, vgl. o. Anm. 371. Ein weiteres Indiz für das vermeintlich tierkriegerische Wesen

unkontrollierten Affekthandlung verstanden. Dies zeigt sich daran, dass Harthbenus der Erzählung nach aufgrund eines plötzlichen Wutanfalls sogar sechs seiner eigenen Kampfgefährten tötete.⁵⁰⁴ Ein solches Verhalten wurde von Saxo als „Wahnsinn“ (*insania*) bezeichnet. Und an anderer Stelle wird die Fertigkeit, Kohlen zu schlucken und durch Feuer zu gehen, ebenso wie weitere charakteristische Tierkriegereigenschaften mit einer Form von „Zauberei“ (*uenefici[um]*) assoziiert.⁵⁰⁵

Die vermeintliche Waffenresistenz des Tierkriegers führen die Quellen nicht selten auch auf eine besondere Form des magischen Blicks zurück, durch den der Kämpfer scharfe Waffen stumpf zu machen vermochte. Von einem „Kämpfer mit Namen Wisinnus“, der von seinem Wohnsitz aus „benachbarte und weit entfernte Gebiete mit jeder Art von Gewalttat plünderte“,⁵⁰⁶ berichten die *Gesta Danorum*, „dass er sogar Ehefrauen berühmter Männer, nachdem er sie unter den Blicken der Ehemänner geraubt hatte, zur Unzucht zwang“.⁵⁰⁷ Ähnlich wie Haraldus Hyldetan in den *Gesta Danorum* oder Öðinn und dessen Männer in der *Ynglinga saga*⁵⁰⁸ soll auch Wisinnus über die Fähigkeit verfügt

des Harthbenus ist der Umstand, dass Saxo ihm eine übernatürliche, riesenhafte Körpergröße von neun Ellen zuschrieb. Vgl. Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum*, Bd. 1, S. 450, Lib. 7, 2, 11. Auch in der altnordischen Überlieferung wurden Tierkrieger oftmals mit Riesen verglichen oder identifiziert. „(...) the berserk (...) was essentially interchangeable with any other monstergiant, troll, etc. – especially in the märchen- or lygisögur.“ Blaney, *Berserkr* (1972), S. 179; Lily Weiser dazu: „Fast formel- und märchenhaft muten die Erzählungen von Mädchen, die von Berserkern, wie sonst von Riesen und Unholden, bedroht, von irgend einem Helden befreit werden, an.“ Weiser, *Jünglingsweißen* (1927), S. 44.

⁵⁰⁴ „Schließlich wandte er, nachdem er sich in jeder Art der Wut ausgetobt hatte, die Waffe mit wütender Hand gegen die Brust von sechs seiner Kämpfer.“ (*Ad postremum omni sevitie genere debacchatus in sex athletarum suorum precordia furente manu ferrum conuertit.*). Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum*, Bd. 1, S. 452, Lib. 7, 2, 11.

⁵⁰⁵ Ebd., S. 448, Lib. 7, 2, 7.

⁵⁰⁶ (...) *gladiator nomine Wisinnus (...) uicinas longinquasque provincias omni iniurie genere uexauit.* Ebd., S. 386, Lib. 6, 5, 14.

⁵⁰⁷ (...) *ut etiam illustrium uirorum coniuges maritis spectantibus raptas ad stuprum pertraheret.* Ebd., S. 388, Lib. 6, 5, 14.

⁵⁰⁸ Vgl. o. Anm. 155; 341.

haben, die auf ihn gerichteten Waffen zu ‚entschärfen‘ und damit für ihn unschädlich zu machen:

„Dieser war gewöhnt, jede Schärfe von Waffen mit einem einzigen Blick in den Zustand der Abstumpfung zurückzubringen.“⁵⁰⁹

Starcatherus, der Wisinnus im Zweikampf bezwang, „bedeckte allerdings [sein] Schwert komplett mit einer feinen Haut, damit es dem Zauberer nicht auffiele“.⁵¹⁰ Der Umstand, dass Wisinnus hier als „Zauberer“ (*pręstigiator*) bezeichnet wird, weist darauf hin, dass sein Waffen entschärfender Blick als magische Fertigkeit verstanden wurde.

Die vermutlich zwischen 1270 und 1280 verfasste Gunnlaugs saga ormstungu erwähnt einen Berserker namens Þórormr, der „jede Waffe stumpf macht[e]“.⁵¹¹ Gunnlaugr, der Held der Erzählung, soll daher in einem Zweikampf mit zwei Schwertern gegen Þórormr angetreten sein. Während er ein Schwert verdeckt hielt und erst im eigentlichen Gefecht offenbarte, setzte er das andere zum Zweck der Täuschung bereits vor dem Kampf Þórorms Waffen vernichtendem Blick aus:

„Gunnlaugr hieb gleich zurück mit der Königsgabe [seinem Schwert], aber der Berserker widerstand ohne Schild und dachte,

⁵⁰⁹ *Hic omnem telorum aciem ad hebetudinis habitum solo conspectu redigere solebat.* Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum*, Bd. 1, S. 386; 388, Lib. 6, 5, 14. Die Vorstellung, dass der Blick eines Kriegers Waffen stumpf zu machen vermochte, findet sich in den *Gesta Danorum* häufiger. Vgl. ebd., Bd. 1, S. 452, Lib. 7, 2, 13; S. 488, Lib. 7, 9, 13. Auch die altnordische Texttradition kannte dieses Motiv. So berichtet Óðinn in den bereits erwähnten *Hávamál*, dass ein Wurfspieß, der in einer Schlacht abgeschossen wird, „nicht so stark fliegt, dass ich ihn nicht aufhalten kann, wenn ich ihn mit den Augen erblicke“. ((...) *flýgra hann [fleinn] svá stint, at ec stöðvigac, ef ec hann síonum séc.*). *Hávamál*, S. 42, Str. 150.

⁵¹⁰ *Ferrum quippe, ne pręstigiatori conspicuum foret, tenui admodum pelle contextit.* Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum*, Bd. 1, S. 388, Lib. 6, 5, 14.

⁵¹¹ (...) *deyfir hvert vápn.* Gunnlaugs saga ormstungu, S. 73, K. 7. Zu Þórormr vgl. o. Anm. 480.

dass er [Gunnlaugr] dasselbe Schwert hätte wie er [zuvor] zeigte, aber Gunnlaugr versetzte ihm sofort den Todesschlag.⁵¹²

Aber nicht nur die tierkriegerspezifische Eigenschaft, gegenüber Feuer und Eisen unverwundbar zu sein, wurde in einigen Quellen negativ assoziiert. Auch die vermeintlich tierähnliche oder -identische Wesensart dieses Kämpfertyps erfuhr des Öfteren eine abwertende Darstellung. In der Vatnsdœla saga machen sich zum Beispiel zwei *berserkir* nicht nur dadurch bei den Menschen unbeliebt, dass sie andere Männer zur *hólmganga* herausforderten. Auch ihre animalischen Angewohnheiten, wie Hunde zu heulen und in Schildränder zu beißen, fielen negativ auf.⁵¹³ Und die Eyrbyggja saga berichtet über einen in Wut geratenden Berserker namens Halli, dass „ihn Wolfssinn [*úlfúð*] und Bosheit [*illska[a]*] überkamen“.⁵¹⁴ Anders als im Falle der Egils saga Skalla-Grímssonar, in der Skalla-Gríms *úlfúð* durchaus auch als positiv konnotierter Bestandteil seines tierkriegerischen Wesens verstanden werden konnte,⁵¹⁵ wird Hallis Wolfssinn mit dem Substantiv *illska* in Verbindung gebracht. In der Eyrbyggja saga gilt die *úlfúð* also als Ausdruck eines bösen und verderblichen Wesens.

Dieses Verständnis vom „Wolfssinn“ hängt mit dem ambivalenten Bild des Wolfs und seiner charakteristischen Attribute in der altnordischen Literatur zusammen. Einerseits konnte – wie oben erläutert – die Adap-

⁵¹² *Gunnlaugur hjó þegar í mót með konungsnaut, en berserkrinn stóð hlífjarlauss fyrir ok hugði, at hann hefði it sama vápn ok hann sýndi; en Gunnlaugur hjó hann þegar banahögg.* Ebd. Eine ähnliche Geschichte erzählen die Gesta Danorum. Ein heroischer Kämpfer mit Namen Haldanus trat hier in einem Duell gegen einen gewissen Grimmo an, um die Tochter eines Häuptlings Hatherus aus dessen Gewalt zu befreien. Im Verlauf der Auseinandersetzung „warf er [Haldanus] das Schwert zu Boden, wissend, dass es infolge des feindlichen Blickes stumpf wurde [eigentlich: „erstarrte“]“ (*(...) ensem (...) ad hostilem sciens obri-guisse conspectum humi deiecit (...)*). Darauf zog er ein zweites Schwert, mit dem er Grimmo besiegte. Vgl. Saxo Grammaticus, Gesta Danorum, Bd. 1, S. 452, Lib. 7, 2, 13.

⁵¹³ Vgl. o. Anm. 471f.

⁵¹⁴ (...) *sló hann á sik úlfúð ok illsku (...)*. Eyrbyggja saga, S. 63, K. 25.

⁵¹⁵ Vgl. o. Anm. 417; u. S. 460.

tion agonistischer Ausdrucksformen dieses Tieres durchaus positiv bewertet werden, da sie einen Mann als ‚wilden‘, bedrohlichen und daher auch vorbildlichen Krieger erscheinen ließen. Auf der anderen Seite war die reale und Existenz bedrohende Gefahr, die für Bauern und ihr Vieh vom Wolf ausging, Grund dafür, dass sowohl das Tier selbst als auch solche Menschen, deren Erscheinung, Gebaren oder Verhalten mit ihm assoziiert waren, in der Literatur negativ dargestellt wurden. Das 1274/75 von König Magnús Hákonarson erlassene norwegische Reichsrecht, die so genannten „Landesgesetze“ (Landslög), bestimmt, dass „es jedem, der will, erlaubt sein soll, Bär und Wolf in jedermanns Bezirk zu jagen“.⁵¹⁶ Es war demnach gestattet, ja sogar erwünscht, diese Raubtiere zu erlegen, um sich der von ihnen ausgehenden Bedrohung für Leib und Leben zu entledigen. Dieser Wahrnehmung des Wolfs entsprechend bezeichnet die isländische Gesetzessammlung „Graugans“ (Grágás) einen Mörder auch als „Mordwolf“ (*morð vargr*).⁵¹⁷ Ein solcher sollte „so weit hin wie Menschen Wölfe nur jagen [können] ein zu vertreibender und gejagter Wolf [sein]“.⁵¹⁸ Der „Friedlose“ (*útlagi*), der einen Mord begangen hatte, wurde also mit einem „Wolf“ (*vargr*) gleichgesetzt und sollte ebenso wie dieser von jedem gejagt werden dürfen.⁵¹⁹ Daher hießen solche Leute auch „Waldgangsmenschen“ (*skóggangs-*

⁵¹⁶ *Biorn oc ulfr skal i hvers manz morku veiðande vera hverium sem vil (...)*. Den nyere Landslov, in: Norges gamle love indtil 1387 (Bd. 2), ed. v. Rudolph Keyser/P. A. Munch, Oslo 1848, S. 1-178; hier: S. 142, VII, 58.

⁵¹⁷ (...) *er morð vargr sa er menn hefir myrða*. Grágás. Staðarhólsbók, S. 348, K. 313.

⁵¹⁸ (...) *scal hann sva víða vargr rækr oc rekin sem menn víðazt varga reka*. Grágás. Konungsbók, Bd. 1, S. 206, K. 115.

⁵¹⁹ Das Altnordische kannte insbesondere zwei Begriffe für den Wolf: *úlfr* und *vargr*. Während *úlfr* eher zur Bezeichnung des Tieres verwandt wurde, bezog sich *vargr* häufiger auf den Friedlosen. Dennoch lässt sich keine eindeutige Unterscheidung in der Verwendung der beiden Worte treffen. Vgl. Guðmundsdóttir, Werewolf (2007), S. 283; Michael JACOBY, Wargus, vargr, „Verbrecher“, „Wolf“. Eine sprach- und rechtsgeschichtliche Untersuchung (Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Germanistica Upsaliensia, Bd. 12), Stockholm 1974; Mary Roche GERSTEIN, Warg: The Outlaw as Werewolf in Germanic Myth, Law, and Medicine, Diss., Los Angeles 1972.

menn), weil sie aus der Gesellschaft ausgestoßen und wie Wölfe in die Wälder vertrieben wurden.⁵²⁰

Von einer solch pejorativen Perspektive auf den Wolf scheinen literarische Darstellungen inspiriert worden zu sein, denen zufolge (jungen) Männern zur Steigerung ihrer Maskulinität Wolfsherzen zu essen gegeben wurden. Als eine Nebenwirkung dieser Methode sollen diese Männer dann ein ‚böses‘ und brutales Wesen entwickelt haben. Die Ynglinga saga erzählt beispielsweise von einem Königssohn namens Ingjaldr *inn illráði* („der Arglistige“), der im Alter von etwa sechs Jahren einem anderen, etwa gleichaltrigen Königssohn „in einem Kampfspiel“ (*í leiknum*) unterlag.⁵²¹ Der Umstand, dass Ingjaldr daraufhin „sehr weinte“ (*grét*

⁵²⁰ Vgl. Grágás. Konungsbók, Bd. 1, S. 206, K. 115.

⁵²¹ Ynglinga saga, S. 63f., K. 34. Dass es sich bei diesen „Knabenspielen“ (*sveinaleikar*) um Kampfspiele handelte, die die kriegerische Welt der Erwachsenen nachahmten, wird darin erkennbar, dass während des Spiels „jeder der beiden [Jungen] seine Schar [*lið*] befehligen sollte“ ((...) *skylði hvárr ráða fyrir sínu liði*). Der Begriff *lið* hat im militärischen Kontext die Bedeutung „Kriegsvolk“, „Kriegsschar“. Die Darstellung der Ynglinga saga impliziert demnach die Vorstellung, dass die beiden Königssöhne spielerisch an die künftigen militärischen Aufgaben herangeführt werden sollten, die mit ihrer späteren Führungsfunktion verbunden sein würden. Weitere Beispiele der altnordischen Literatur legen die Vermutung nahe, dass das Interesse, das ein Knabe bereits im Kindesalter für das Kriegswesen entwickelte, als Anzeichen für sein maskulines Wesen verstanden wurde. Der zeitgenössischen Auffassung zufolge, wäre ein solcher Junge im Mannesalter in besonderem Maße zur Übernahme einer Führungsposition geeignet. Einen solchen Eindruck vermittelt eine Episode der in der Heimskringla tradierten Ólafs saga ins helga. Der Norwegerkönig Ólafr Haraldsson unterzog hier seine drei Brüder Guthormr, Hálfán und Haraldr, die alle noch im Knabenalter waren, einer Art Männlichkeitstest. Zu diesem Zweck soll er unter anderem ihre Art zu spielen beobachtet haben. Die beiden ersten Jungen hatten sich vermutlich aus Erde „große Höfe und Scheunen“ (*bæir stórir ok kornhlöður stórar*) errichtet. Als sie von Ólafr gefragt wurden, was sie am liebsten zu besitzen wünschten, antworteten sie, dass sie gerne einmal über weite „Getreidefelder“ (*akrar*) und viele „Kühe“ (*kýr*) verfügen wollten. Ólafs Urteil zufolge trachteten sie danach, als freie und Land besitzende „Bauern“ (*bændr*) eine „große bäuerliche Wirtschaft“ (*Bú stór*) zu besitzen. Haraldr, der dritte Bruder, spielte hingegen mit Holzschelten, von denen er sagte, es seien „seine Kriegsschiffe“ (*herskip sín*). Außerdem soll er sich gewünscht haben, einmal über so viele „Dienst-“ beziehungsweise „Gefolgsleute“ (*húskarlar*) zu verfügen, dass sie mit einem Mal alle Kühe seiner Brüder aufessen könnten. Daraufhin „lachte“ (*hló*) König Ólafr und sagte zu seiner und der Knaben Mutter: „[Mit dem] hier wirst du einen König groß ziehen, Mutter.“ („*Hérmuntu konung upp fæða, móðir.*“). Vgl. Ólafs saga ins helga, S.108, K. 76.

mjök) und sich „im Spiel schwächer und weniger tapfer“ (*ósterkari ok óþróttkari í leiknum*) als sein Rivale gezeigt hatte, wurde ihm von seinem Ziehvater als „große Schande“ (*mikil skómm*) ausgelegt. Daher erhielt Ingjaldr das „Herz aus einem Wolf“ (*hjarta ór vargi*) zu essen. Dies soll bewirkt haben, dass er „von da an von allen Menschen der wildeste und in der Sinnesart der böseste wurde“.⁵²²

Diese negativ konnotierte Wahrnehmung des Wolfs nahmen einige Quellenautoren zum Anlass, die vermeintliche Wolfs- beziehungsweise Tierähnlichkeit des Berserkers als äußere Anzeichen eines krankhaften Wesens zu konstruieren. So erzählt die *Vatnsdæla saga* von einem Þórir Ingimundarson, „über den gelegentlich der *berserksgangr* kam“. „Man hielt das da für einen großen Schaden bei einem solchen Mann, weil das für ihn nicht von Vorteil war.“⁵²³ Das hier verwandte Substantiv *mein* kann nicht nur mit „Schaden“, sondern auch mit „Krankheit“ oder „körperliches Leiden“ übersetzt werden. Der *berserksgangr*, das vermeintliche Hauptmerkmal des *berserkr*, wurde also vom Verfasser der *Vatnsdæla saga* als ein krankhaftes körperliches Leiden verstanden. Zu seinem Bruder Þorsteinn soll Þórir daher gesagt haben:

⁵²² (...) *þaðan af varð hann allra manna grimmastr ok verst skaplundaðr*. *Ynglinga saga*, S. 64, K. 34. Auch die *Hrólfs saga kraka* berichtet des Öfteren davon, dass der Verzehr des Fleisches oder des Herzen ebenso wie das Trinken des Bluts eines wilden Tieres dazu führte, dass die ‚wilden‘ Eigenschaften und Fähigkeiten des Tieres auf den Menschen übertragen wurden. Vgl. *Hrólfs saga kraka*, S. 51, K. 27; S. 59, K. 31; S. 67-69, K. 35. Vgl. Weiser, *Jünglingsweihen* (1927), S. 45; 55. In der *Örvar-Odds saga* („Geschichte des Pfeile-Oddr“), die zu den *Fornaldarsögur* zählt und vermutlich in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts verfasst wurde, soll ein gewisser Hjálmar den Verzehr „rohen“ (*hrátt*) Fleisches abgelehnt haben, da er diese Angewohnheit für eine der Sitten hielt, „die eher für Wölfe [*varg[ar]*] als für Menschen geeignet sind“ ((...) *er líkari eru vörgum en mönnum*). *Örvar-Odds saga*, in: *Fornaldar sögur Norðurlanda* (Bd. 2), ed. v. Guðni Jónsson, Reykjavík 1954, S. 234, K. 9.

⁵²³ *Á Þóri kom stundum berserksgangr; þótti þat þá með stórum meinum um þvílíkan mann, því at honum varð þat at engum frama*. *Vatnsdæla saga*, S. 83, K. 30.

„(...) der *berserksgangr* kommt immer dann über mich, wenn ich es am wenigsten will, und ich wünschte, Bruder, du machtest etwas dagegen.“⁵²⁴

Die Wendung *gera at einhverju* („etwas dagegen unternehmen“) bedeutet in Verbindung mit dem Substantiv *mein* so viel wie „jemanden heilen“, „jemandes Krankheit behandeln“ (*gera at meini einhvers*).⁵²⁵ Þórir bat also seinen Bruder, ihm bei der Behandlung seiner ‚Krankheit‘ zu helfen. Einem solchen Verständnis entsprechend soll Þorsteinn es bedauert haben, dass sein Verwandter „nicht wie andere Männer über sein natürliches Wesen“ verfügte.⁵²⁶

Auf Anraten seines Bruders nahm Þórir nun ein fremdes Kind auf, welches ausgesetzt worden war und infolgedessen beinahe zu Tode gekommen wäre. Weiter heißt es:

„(...) er zog den Jungen auf (...); und der *berserksgangr* kam fortan nie mehr über Þórir (...).“⁵²⁷

Die scheinbare Wunderheilung, durch die Þórir von seiner vermeintlichen Krankheit, dem *berserksgangr*, kuriert worden sein soll, hing offenbar damit zusammen, dass die Aufnahme eines ausgesetzten Kindes als eine christliche Tat erachtet wurde. Einen solchen Eindruck vermitteln zumindest die Schilderungen einiger anderer altisländischer Quellen, in denen die Kindesaussetzung als pagane Sitte gekennzeichnet wird. So berichtet die im 12. Jahrhundert entstandene *Íslendingabók* von der Annahme des Christentums auf dem isländischen Allthing des Jahres

⁵²⁴ (...) á mik kemr berserksgangr jafnan, þá er ek vilda sízt, ok vilda ek, bróðir, at þú gerðir at. Ebd., S. 97, K. 37.

⁵²⁵ Vgl. Baetke, Wörterbuch (2008), Art. *gera*, S. 192.

⁵²⁶ „(...) es scheint mir auch ein großer Schaden, dass du nicht wie andere Männer über dein natürliches Wesen verfügst.“ (...) þykkir mér ok með stórum meinum, at þú ert eigi í eðli þínu sem aðrir menn.). *Vatnsdæla saga*, S. 97, K. 37.

⁵²⁷ (...) hann fæddi upp sveininn (...); en berserksgangr kom aldri síðan á Þóri (...). Ebd., S. 98.

999 oder 1000. Einem allgemeinen öffentlichen Entschluss folgend „sollten alle Menschen Christen sein und die Taufe annehmen“ und „alle sollten ein [christliches] Gesetz haben“.⁵²⁸

„Hinsichtlich der Kindesaussetzung und des Pferdefleischverzehr sollten hingegen die alten [heidnischen] Gesetze in Geltung bleiben. (...) Dieser heidnische Brauch wurde jedoch nach wenigen Wintern ebenso abgeschafft wie der Rest [des Heidentums].“⁵²⁹

Einer solchen Vorstellung entsprechend berichtet die *Gunnlaugs saga orms tungu*:

„Und damals, als das Land ganz und gar heidnisch war, war es ein Brauch, dass die Menschen, die arm waren (...), ihre Kinder aussetzen ließen; aber es galt doch immer als schlechte Tat.“⁵³⁰

Der hoch- und spätmittelalterlichen isländischen Überlieferung zufolge galt „Kindesaussetzung“ (*barnaútburðr*) also ebenso wie der „Verzehr von Pferdefleisch“ (*hrossakjötsát*) und „Götzenverehrung“ (*skurðgoðavilla*)⁵³¹ als „heidnischer Brauch“ (*heiðni*). Sie wurde daher den so genannten „alten Gesetzen“ (*en fornu lög*) zugerechnet. Die Bereitschaft des Þór-

⁵²⁸ (...) *allir skyldi ein lög hafa (...) allir menn skyldi kristnir vesa ok skírnr taka (...)*. Íslendingabók, S. 17, K. 7.

⁵²⁹ (...) *en of barnaútburðr skyldu standa en fornu lög ok of hrossakjötsát. (...) En síðarr fám vetrum vas sú heiðni af numin sem önnur*. Ebd. Ebenso soll erlaubt gewesen sein, dass die Menschen im Geheimen weiterhin opfern durften. Falls diese Opfertätigkeit jedoch durch Zeugen publik gemacht würde, sollten die Opfernden mit einer dreijährigen Landesverweisung, dem so genannten „Lebensringzaun“ (*fförbaugsgarðr*), bestraft werden. In der *Brennu-Njáls saga* heißt es, dass die Praktiken der Kindesaussetzung und des Verzehr von Pferdefleisch nur dann „straflos“ (*vítislaus*) sein sollten, wenn sie ebenso wie die „Götzenverehrung“ (*skurðgoðavilla*) „heimlich“ (*leyniliga*) vollzogen wurden. Aber auch hier wird erwähnt, dass dieser vermeintlich „heidnische Brauch“ (*heiðni*) bereits nach einigen Jahren abgeschafft worden sein soll. Vgl. *Brennu-Njáls saga*, S. 272, K. 105.

⁵³⁰ *Ok þat var þá siðvandí nokkurr, er land var allt alheiðit, at þeir menn, er fēlitilr váru, (...) létu út bera börn sín, ok þótti þó illa gört ávallt*. *Gunnlaugs saga orms tungu*, S. 56, K. 3.

⁵³¹ Vgl. o. Anm. 529.

ir Ingimundarson, ein ausgesetztes Kind aufzunehmen und zu erziehen, kann demnach als eine christliche Tat verstanden werden. Auch wenn der Verfasser der *Vatnsdæla saga* keine explizite Kausalität zwischen der Kindesaufnahme und der Wunderheilung Þóris herstellte, so suggeriert die postulierte Gleichzeitigkeit dieser beiden Ereignisse dennoch einen Zusammenhang. Demnach wurde Þórir von seinem Leiden befreit, weil er christlich gehandelt hatte.

Die *Eyrbyggja saga* erzählt von einem Mann namens Þrándr:

„Von ihm wurde gesagt, dass er die Gestalt wechseln konnte, solange er heidnisch war. Aber damals fand die Zauberkraft bei den meisten ein Ende, als sie getauft wurden.“⁵³²

Þrándr wurde als *eigi einhamr* („nicht von einer Gestalt“) charakterisiert. Diese Wendung impliziert den Gedanken, dass der so Bezeichnete nicht nur gestaltwandlerische, sondern allgemein übermenschliche Kräfte besaß. Daher erwähnt die *Saga* auch, dass Þrándr von allen Männern der größte, stärkste und schnellfüßigste war.⁵³³ Über seine spezifischen Fähigkeiten soll er allerdings nur verfügt haben, solange er „heidnisch“ (*heiðinn*) war. Mit der Taufe und der daraus resultierenden Annahme des Christentums verlor er seine „Zauberkraft“ (*trollskapr*).⁵³⁴

Die Formulierung *eigi einhamr* und die mit ihr assoziierte Vorstellung des Gestaltwandels diente in der altnordischen Literatur häufig zur Charakterisierung des Berserkers.⁵³⁵ Þrándr erscheint also als ein *berserkr*,

⁵³² (...) hann (...) var kallaðr eigi einhamr, meðan hann var heiðinn, en þá tók af flestum trollskapr, er skírðir váru. *Eyrbyggja saga*, S. 165, K. 61.

⁵³³ Þrándr var manna mestr ok sterkastr ok manna fóthvatastr (...). Ebd.

⁵³⁴ Das Wort *trollskapr* bedeutet wörtlich „Trolltum“ beziehungsweise „Wesen eines Trolls“.

⁵³⁵ So heißt es in der *Eyrbyggja saga*, derselben *Saga*, die auch von Þrándr berichtet: „Die Berserker gingen am Abend nach Hause und waren sehr müde, wie es die Art der Männer ist, die nicht von einer Gestalt sind, dass sie überaus schwach werden, wenn der *berserksgangr* von ihnen geht.“ (*Berserkirnir gengu heim um kveldit ok váru móðir mjök, sem hátr er*

der mit der Taufe auch seine spezifischen Berserkerfertigkeiten verlor. Ein ähnlicher Gedanke könnte auch der Episode über die wundersame Heilung des Þórir Ingimundarson in der *Vatnsdæla saga* zugrunde gelegen haben. Die vermeintlich christlich motivierte Kindesaufnahme wäre demnach als Äquivalent zum Sakrament der Taufe zu verstehen. Durch diese Tat entsagte Þórir dem Heidentum und nahm zugleich eine christliche Lebensweise an. Ebenso wie Þrándr in der *Eyrbyggja saga* nach der Taufe seine heidnischen Berserkerfähigkeiten verlor, wurde Þorsteins Bruder in der *Vatnsdæla saga* von dem ‚krankhaften‘ *berserks-gangr* geheilt.

Wie in diesem Kapitel gezeigt werden konnte, transportieren die altnordischen Quellen also auch eine negativ konnotierte Sichtweise auf den Tierkrieger, der zufolge dieser Kämpfertyp nicht als idealisierte heroische Figur, sondern als Vergewaltiger, Plünderer und Räuber erscheint. Sie konstruieren ihn als einen außerhalb der isländischen Gesellschaft lebenden Fremden, der aufgrund seiner zu Gewalt und Zweikämpfen neigenden Wesensart von den Isländern als Störer von Frieden und Sicherheit wahrgenommen wurde. Bei so genannten „guten Menschen“ soll er daher „unbeliebt“, „verhasst“ und gefürchtet gewesen sein. Die vermeintliche Resistenz gegenüber Feuer und Eisen galt nicht mehr länger als Ausdruck einer vorbildlichen psychophysischen Selbstkontrolle, sondern als Folge einer paganen Zauberfertigkeit, die aus christlicher Perspektive negativ zu bewerten war. Den pejorativen Tierkriegerdarstellungen zufolge waren die postulierten animalischen Verhaltensweisen und Eigenschaften dieses Kämpfertyps – die in den altnordischen Texten auch häufig mit dem *berserks-gangr* assoziiert wurden – nicht auf eine bewusste Imitation tierischer Vorbilder zurückzuführen. Sie wurden vielmehr als eine Form unkontrollierter und unbeherrschter Raserei

þeira manna, sem eigi eru einhama, at þeir verða máttlausir mjök, er af þeim gengr berserks-gangrinn.). *Eyrbyggja saga*, S. 74, K. 28; vgl. dazu Blaney, *Berserkr* (1972), S. 46-52.

begriffen, in der sich der Rasende sowohl gegen Feind als auch Freund gewendet haben soll und die dem zeitgenössischen Verständnis gemäß auch krankhafte Züge annehmen konnte. Dementsprechend schreibt Benjamin Blaney über das negativ konnotierte Tierkriegerbild in der altnordischen Literatur:

„(...) the berserk as a pirate soon degenerated into a stereotyped monster who was essentially interchangeable with any other monster – giant, troll, etc. – especially in the märchen- or lygisögur. In this role the berserk roamed the countryside challenging nobles and farmers alike for their women and/or wealth.“⁵³⁶

Eine solche Wahrnehmung hatte auch Auswirkungen auf den Topos des elitären, in königlichen Diensten stehenden Berserkerkriegers. Während einerseits Könige und andere hochrangige Persönlichkeiten Berserker aufgrund ihrer herausragenden kriegerischen Fertigkeiten als Elitekrieger angeworben haben sollen, waren es auf der anderen Seite gerade die von Feinden so gefürchtete außergewöhnliche Stärke und die wilde Gesinnung der Ausnahmekämpfer, die der Überlieferung nach auch für die adligen Auftraggeber zu einer unberechenbaren Gefahr werden konnten.⁵³⁷ Diese Vorstellung findet sich häufiger in der altnordischen Literatur und lässt sich besonders gut am Beispiel der Eyrbyggja saga demonstrieren. Hier wird von zwei schwedischen Brüdern berichtet, die sich im Gefolge des im 10. Jahrhundert lebenden norwegischen Jarls Hákon Sigurðarson (gestorben um 990) befunden haben sollen:

„Einer hieß Halli und der andere Leiknir. Sie waren viel größere und stärkere Männer, als dass man zu dieser Zeit ihresgleichen

⁵³⁶ Blaney, Berserkr (1972), S. 179. Bei Speidel heißt es: „Good or bad, berserks held a large place in the popular imagination as wild, howling, reckless fighters, huge, strong, blood-sucking, and mad. Some were giants.“ Speidel, Warriors (2004), S. 74.

⁵³⁷ In der Heiðarvíga saga werden Berserker aufgrund ihrer exzeptionellen Kampfkraft sogar „Übermenschen“ (*afarm[enni]*) genannt. Vgl. o. Anm. 369.

in Norwegen oder weit und breit an einem anderen Ort finden konnte. Sie gingen den *berserksgangr* und hatten dann kein menschliches Wesen, wenn sie zornig waren, und sie verhielten sich rasend wie Hunde und fürchteten sich weder vor Feuer noch Eisen, aber für gewöhnlich waren sie nicht schwierig im Umgang, wenn nicht gegen sie vorgegangen wurde, aber sobald wurden sie die aufbrausendsten Männer, wenn man begann, ihnen Widerstand zu leisten.“⁵³⁸

Als Vermundr, ein „hochgeborener“ (*stórættaðr*) Isländer, der am Hof Hákons zu Besuch war, den Jarl ersuchte, die beiden Berserker als Gefolgsleute (*eptirgöngumenn/fylgðarmenn*) mit nach Island nehmen zu dürfen, soll Hákon geantwortet haben:

„Da begehrtest du das, was, wie mir scheint, dir keinen Nutzen bringen wird, wenn ich es auch gewähre; ich nehme an, dass sie sich dir abweisend und hochmütig zeigen, sobald ihr miteinander verhandelt; ich erachte das als ein zu schwieriges Unterfangen für die meisten Bauernsöhne, sie im Zaum oder in Furcht zu halten, auch wenn sie mir im Gefolgschaftsdienst ergeben gewesen sind.“⁵³⁹

Der Verfasser der *Eyrbyggja saga* macht in den beiden zitierten Abschnitten also deutlich, welche Vorzüge, aber auch Nachteile es aus seiner Sicht haben konnte, Berserker in sein Gefolge aufzunehmen.

⁵³⁸ (...) hét annarr Halli, en annarr Leiknir; þeir vǫru menn miklu meiri ok sterkari en í þann tíma fengisk þeira jafningjar í Nóregi eða víðara annars staðar; þeir gengu berserksgang ok vǫru þá eigi í mannligu eðli, er þeir vǫru reiðir, ok fóru galnir sem hundar ok óttuðusk hvárki eld né járn, en hversdagliga vǫru þeir eigi illir viðreignar, efeigi var í móti þeim gört, en þegar inir mestu orskiptamenn, er þeim tók við að horfa. *Eyrbyggja saga*, S. 61, K. 25.

⁵³⁹ „Þar beiddisk þú þess, er mér sýnisk, at þér muni engi nytsemd í verða, þó at ek veita þér; hygg ek, at þeir verði þér stírðir ok skapstórir, þegar er þér kaupizk við; hygg ek þat flestum bón-dasonum ofrefli, at stýra þeim eða halda hræddum, þó at þeir hafi mér hlýðnir verit í sinni þjónustu.“ Ebd., S. 62.

Die *Heiðarvíga saga* („Geschichte vom Hochlandkampf“), in der die Erzählung von den beiden Berserkern Halli und Leiknir mit geringen Abweichungen ebenfalls tradiert ist, erwähnt außerdem:

„(...) würden sie gereizt oder zornig, hielt nichts ihnen stand, und dann überfiel sie ein solcher *berserksgangr*, dass kein Mensch sich [mit ihnen] messen konnte (...).“⁵⁴⁰

⁵⁴⁰ (...) *væri þeir eggjaðir eða reiðir, stóð ekki fyrir þeim, ok kom þá at þeim slíkr berserksgangr, at engir menn stóðusk (...)*. *Heiðarvíga saga*, S. 217, K. 3. Einige Forscher sind der Ansicht, dass es sich bei der *Heiðarvíga saga* um die älteste aller tradierten *Íslendinga sögur* handelt. Als Entstehungsdatum wird die Zeit der letzten Jahrzehnte des 12. Jahrhunderts diskutiert. Diese frühe zeitliche Einordnung stößt jedoch nicht nur auf Zustimmung. So datiert Bjarni Guðnason die *Saga* um 1260 und Ingigerd Fries vermutet sogar eine Entstehung erst im ausgehenden 13. Jahrhundert. Die Frage nach der Datierung der ersten Verschriftlichung der *Heiðarvíga saga* ist also wie bei vielen weiteren *Íslendinga sögur* äußerst umstritten und nach wie vor offen. Hinzu kommt, dass die *Saga* nur sehr lückenhaft überliefert ist. Das einzige aus dem Mittelalter tradierte Manuskript stammt vermutlich aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts. Die ersten zwölf Blätter dieser unvollständig erhaltenen Handschrift – sowohl der einleitende Teil als auch eines der letzten Blätter des Textes fehlten aller Wahrscheinlichkeit nach schon, als die *Saga* im 17. Jahrhundert zur Aufbewahrung nach Stockholm geschickt wurde – verbrannten im Jahr 1728 sowohl im Original als auch in der Abschrift. Sie sind daher nur noch in Form einer aus der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts stammenden Nacherzählung des Jón Ólafsson erhalten. Zu diesem lediglich in rekonstruierter Form tradierten Teil der *Saga* gehören auch die beiden hier erwähnten Kapitel zu den Berserkern Halli und Leiknir. Da unklar ist, inwiefern diese Nacherzählung des 18. Jahrhunderts der mittelalterlichen Fassung entspricht, ist ihr Aussagegewert für die Untersuchung isländischer Mentalitäten im 13. Jahrhundert sehr fragwürdig. Daher wird die Episode über die Berserkerbrüder Halli und Leiknir in der vorliegenden Arbeit auch vorwiegend anhand der Version der *Eyrbyggja saga* untersucht werden. Die erste schriftliche Fassung dieser *Saga* wird ebenfalls in das 13. Jahrhundert datiert – diskutierte Datierungsvorschläge schwanken auch hier zwischen dem Beginn und der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts. Allerdings ist der Überlieferungszustand der *Eyrbyggja saga* besser als der der *Heiðarvíga saga*. Auch wenn der Autograph wie im Falle der *Heiðarvíga saga* nicht überliefert ist, so liegt die *Saga* dennoch in zahlreichen mittelalterlichen Handschriften und frühneuzeitlichen Abschriften mittelalterlicher Manuskripte vor. Die älteste erhaltene Handschrift wird um 1300 oder wenig früher datiert. Dennoch wird die *Heiðarvíga saga* in dieser Arbeit gelegentlich herangezogen, um markante Aussagen der *Eyrbyggja saga* zu stützen. In solchen Fällen sind die intentionalen Tendenzen beider *Sagas* so konform, dass auch für die zitierten Stellen der *Heiðarvíga saga* eine Entstehung im 13. Jahrhundert zumindest plausibel erscheint. Vgl. Alison FINLAY, *Two Borgfirðinga sögur. The Oldest or the Youngest Íslendingasögur?* (*Sagas and Societies*; Section 5: *Sagas*

Diese Eigenschaften der ‚wilden‘ Elitekämpfer verschafften dem, in dessen Diensten sie standen, einen wichtigen Vorteil im Rahmen politischer und kriegerischer Auseinandersetzungen. Daher betont die *Heiðarvíga saga*, dass „der Jarl [Hákon] sie [die Berserker] für große Taten brauchte“.⁵⁴¹ Und in der *Eyrbyggja saga* bat Vermundr den Jarl, ihm die schwedischen Brüder „zu [seinem] Schutz“ (*til trausts*) zu geben. Da er Rechtsstreitigkeiten mit seinem Bruder hatte, erhoffte er sich, dass dieser auf eine offene Konfrontation mit ihm verzichten würde, „wenn er solche Gefolgsmänner hätte wie es diese Brüder waren“.⁵⁴² Dem zeitgenössischen Verständnis entsprechend war also der Kampf die eigentliche Berufung der *berserkir*. Und so scheint es konsequent, wenn die *Heiðarvíga saga* erwähnt, dass Halli und Leiknir sich bei Vermundr darüber beklagten, dass dieser sie „zur Hofarbeit“ (*til heimilisstarfa*) statt zum Kriegshandwerk verdingte.

„Bald zeigte sich das an dem Charakter der Berserker, dass sie nicht zur Arbeit geeignet, aber zu Totschlag und großen Taten bereit waren. Sie sagten Vermundr, der Jarl hätte sie ihm zum Schutz gegen seine Feinde und nicht zur Arbeit übergeben.“⁵⁴³

and Manuscripts, 2) 2004 (<http://w210.ub.uni-tuebingen.de/dbt/volltexte/2004/1084/> [Zuletzt geprüft am: 3.7.2011]); Richard PERKINS, *Heiðarvíga saga*, in: RGA (Bd. 14), Berlin/New York 1999, S. 138-141; ders., *Eyrbyggja saga*, in: RGA (Bd. 8), Berlin/New York 1994, S. 49-57; Kristjánsson, *Eddas* (1994), S. 232f.

⁵⁴¹ *Hafði jarlinn þá til stórvirkja* (...). *Heiðarvíga saga*, S. 217, K. 3. Der Saga nach waren die Berserker besonders leistungsbereit und -fähig, „da sie tüchtige Männer waren, stolz und stärker als andere Männer“. (...) *því þeir váru menn miklir fyrir sér, skapstórir ok sterkari öðrum mönnum* (...). Ebd.

⁵⁴² (...) *ef hann hefði slíka fylgðarmenn sem þeir bræðr váru*. *Eyrbyggja saga*, S. 62, K. 25.

⁵⁴³ *Brátt fannsk þat á skapi berserkjanna, at þeir váru eigi fellðir til vinnu, en váru fúsir til manndrápa ok stórvirkja; sögðu þeir Vermundi, at jarlinn hefði selt sik honum í hendr til trausts móti fjanðmönnum hans, en eigi til vinnu* (...). *Heiðarvíga saga*, S. 218, K. 3.

Sie wollten „mehr zur Rache als zur Hausarbeit“ eingesetzt werden.⁵⁴⁴ Und als Vermundr die *berserkir* später an seinen Bruder zu verschenken beabsichtigte, pries er sie bei diesem mit folgenden Worten an:

„(...) ich weiß von keinen Männern, dass sie die Entschlossenheit dazu haben werden, gegen dich zu streiten, wenn du solche Begleiter hast, wie sie es sind.“⁵⁴⁵

Allerdings machte der Autor der Saga auch explizit darauf aufmerksam, dass Halli und Leiknir zu „den gewalttätigsten Männern“ (*inir mestu orskiptamenn*) werden konnten, wenn etwas gegen ihren Willen geschah. In solchen Situationen wandten sie sich sogar gegen ihren Dienstherrn. Dieses als problematisch charakterisierte Verhalten und die daraus resultierende Vorsicht, die im Umgang mit den Berserkern angeraten war, mahnte der Erzählung nach bereits der Schwedenkönig Eiríkr *inn sigrsæli* („der Siegreiche“; ca. 945-995) an, als er Hákon jarl Sigurðarson die beiden schwedischen Brüder als Geschenk sandte.

„(...) er [König Eiríkr] sprach die Warnung aus, dass er [Hákon jarl Sigurðarson] gut zu ihnen sein sollte, und sagte, wie es war, dass er die größte Unterstützung an ihnen haben könnte, falls ihre Sinnesart berücksichtigt würde.“⁵⁴⁶

Die typische, zu ekstatischen Wutausbrüchen neigende Sinnesart der Berserker „unter Kontrolle zu halten“ (*stýra*), überstieg aber Jarl Hákon zufolge die Fähigkeiten der „meisten Bauernsöhne“ (*flest[ir] bón-*

⁵⁴⁴ (...) til mannhefnda meir en bússýslu. Ebd., S. 219.

⁵⁴⁵ (...) veit ek eigi þeira manna ván, at traust muni til hafa at stríða þér, ef þú hefir slíka sporgöngumenn sem þeir eru. Eyrbyggja saga, S. 63f. K. 25. In der Heiðarvíga saga heißt es: „Das spricht sich weit herum, dass Vermundr die Berserker von dem Jarl empfangen hat; Vermunds Feinden dünkt es nun doppelt so schwierig, ihn anzugreifen, wie vorher.“ (*Þetta spyrsk víða, at Vermundr hefir þegit berserkina af jarlinum; þykkir nú óvinum Vermundar hálfu verra á hann at ráða en áðr.*). Heiðarvíga saga, S. 218, K. 3.

⁵⁴⁶ (...) setti varnað á, at hann skyldi gera vel til þeira, ok sagði, sem var, at it mesta fullting mátti at þeim verða, ef til yrði gætt skapsmuna þeira. Eyrbyggja saga, S. 61, K. 25.

*das[ynir]*⁵⁴⁷: „Denn er [Hákon] kennt die Gemütsart der Berserker so, dass es Bauern nicht liege, diese zu führen, wenn nicht nach ihrem Willen gehandelt wird.“⁵⁴⁸ Daher glaubte Hákon auch nicht, dass Halli und Leiknir dem Isländer Vermundr, der zwar „hochgeboren“ aber dennoch ein Bauernsohn war, von „Nutzen“ (*nytsemð*) sein würden. Diese „in Furcht zu halten“ (*halda hræddum*) – sich also gleichsam bei ihnen Respekt zu verschaffen – das konnte nur einem adligen Gefolgsherrn gelingen. Dennoch erhielt Vermundr die beiden Berserker von dem Jarl zum Geschenk, allerdings erst, nachdem er sie auf dessen Geheiß hin gefragt hatte, ob sie mit ihm nach Island fahren und „ihm Gefolgschaft und Unterstützung leisten wollten“.⁵⁴⁹ Die Brüder wollten jedoch wissen, ob es dort „Häuptlinge“ (*höfðingjar*) gab, „denen zu dienen ihnen angemessen erschien“.⁵⁵⁰ Außerdem drohten sie dem Isländer, dass sie es übel aufnahmen, falls er ihnen das verweigerte, was sie verlangten. Daraufhin versprach Vermundr, „ihnen in den Angelegenheiten Gutes zu tun, die ihnen selbst wichtig zu sein schienen“.⁵⁵¹

In dieser kurzen Episode zeigt sich der spezielle Charakter der Berserkerkrieger, den es zu berücksichtigen galt, wenn sie ihrem Herrn im Gefolgschaftsdienst „ergeben“ (*hlýðnir*) sein sollten. Sie selbst suchten sich den Herrn aus, dem zu dienen sie bereit waren. Dieser musste „sie gut behandeln“ (*gera vel til þeira*) und ihnen alles erfüllen, „was sie ihm [an Wünschen] mitteilen konnten“ (*er (...) þeir kynni honum til at segja*).⁵⁵² Da ihre Wünsche nicht nur monetärer Art waren, sondern sich auch auf andere Bereiche wie das Arrangieren von Hochzeiten erstrecken konnten, stellten sie ihre Dienste am liebsten hochrangigen

⁵⁴⁷ Vgl. o. Anm. 539.

⁵⁴⁸ (...) *því hann þekki svá skaplyndi berserkjanna, at eigi sé bóndum hent at halda þá, ef eigi er at þeira skapi gört (...)*. Heiðarvíga saga, S. 217, K. 3.

⁵⁴⁹ (...) *ef þeir vildi (...) veita honum fylgð og sporgöngu (...)*. Eyrbyggja saga, S. 62, K. 25.

⁵⁵⁰ (...) *er þeim þætti sér hent at þjóna (...)*. Ebd.

⁵⁵¹ (...) *at gera vel til þeira um þá hluti, er þeim þætti sik varða (...)*. Ebd.

⁵⁵² Ebd., S. 61f.

„Häuptlingen“ zur Verfügung. Diese waren aufgrund ihrer Stellung, ihres Besitzes und ihres Einflusses am ehesten fähig, die ausgefallenen Ansprüche zu erfüllen. Im Gegenzug stellten die Berserker ihrem Auftraggeber ihre außergewöhnlichen Kräfte und kriegerischen Fertigkeiten zur Verfügung und waren diesem dadurch „die größte Hilfe“ (*it mesta fullting*). Erhielten sie jedoch nicht, was sie forderten, wurden sie „abweisend“ (*stirðir*) und „hochmütig“ (*skapstórir*) und waren dann weder von „Nutzen“ (*framkvæmð*) noch von „Vorteil“ (*auðna*) für ihren Herrn.⁵⁵³ Dann waren sie sogar bereit, ihre besondere Stärke und Kampffähigkeit auch gegen den Auftraggeber einzusetzen.

Die konsequente Bereitschaft der Berserker, im Falle der Missachtung ihrer Forderungen Gewalt anzuwenden, zeigt sich deutlich am Beispiel Vermunds. Auf Island angekommen lehnte er Hallis Ansinnen ab, ihm eine „sehr würdige Hochzeit“ (*kvánfang mjök sæmiligt*) zu arrangieren.⁵⁵⁴

„Aber als Halli das erfuhr, überkam ihn wölfische Gesinnung und er wurde böse und es kam da zu völliger Entzweiung zwischen ihnen. Die Berserker verhielten sich hochmütig und feindselig gegen Vermundr. Da begann Vermundr zu bereuen, dass er die Berserker in Dienst genommen hatte.“⁵⁵⁵

Und in der Heiðarvíga saga reagierten die schwedischen Brüder auf den Umstand, dass sie zu Arbeits- statt zu Kriegsdiensten eingesetzt wurden, indem sie „abweisend“ wurden und „sich jetzt zu einer Übermacht entwickelten, die Vermunds Kräfte überstieg“.⁵⁵⁶

⁵⁵³ Ebd., S. 61, 62, 64.

⁵⁵⁴ Der Eyrbyggja saga zufolge bestand keine Hoffnung darauf, dass eine Frau „aus guter Familie“ (*af góðum ættum*) „sich an einen berserkr binden würde“ (*sik myndi binda við berserk*). Berserker wurden also demnach nicht als gute Partie für Frauen erachtet. Eyrbyggja saga, S. 63, K. 25; vgl. ebd., S. 70f., K. 28.

⁵⁵⁵ *En er Halli fann þat, sló hann á sik úlfúð ok illsku, ok fór þá allt í þverúð með þeim; gerðu berserkir sik stóra ok ómjúka við Vermund; tók Vermundr þá at iðrask, at hann hafði berserkina á hendr tekizk.* Ebd., S. 63.

⁵⁵⁶ (...) *váru þeir skapstirðir ok gerðusk nú ofrefli Vermundar.* Heiðarvíga saga, S. 218, K. 3.

Styrr, Vermunds Bruder, äußerte sich daher vorwurfsvoll: „Denn jetzt erweist du dich nicht als der Mann, [der fähig ist,] sie zu führen, aufgrund ihrer Sinnesart.“⁵⁵⁷ Als Vermundr realisierte, dass er als Dienstherr zweier Berserker überfordert war, erkannte er seine einzige Möglichkeit zur Entschärfung der Situation darin, Halli und Leiknir an Styrr abzutreten.⁵⁵⁸ Aber dieser hatte nach anfänglichen Erfolgen ähnliche Probleme mit den beiden Berserkern wie sein Bruder. Ganz und gar unfähig, Hallir und Leiknir Einhalt zu gebieten – sie waren aufgrund ihrer überlegenen Kraft und Kampffertigkeiten zu einer unkontrollierbaren Gefahr für ihren Herrn geworden – lockte Styrr die Brüder in einen Hinterhalt und tötete sie.⁵⁵⁹ Durch diesen Ausgang der Berserkerpisode wird sowohl in der Eyrbyggja saga als auch in der Heiðarvíga saga der Eindruck vermittelt, dass Jarl Hákon mit seiner Behauptung Recht hatte: Bauernsöhne wie Vermundr und Styrr waren demnach tatsächlich nicht in der Lage, derart gefährliche und selbstbestimmte Krieger wie die schwedischen Berserkergeschwister als Gefolgsleute zu kontrollieren und zu führen.

Noch deutlicher bringt die Hrólfs saga kraka zum Ausdruck, dass Berserker aufgrund ihrer herausragenden Kampfkraft zu einer unkontrollierbaren Gefahr für ihren Gefolgsherrn werden konnten. Der Erzählung zufolge waren sich die zwölf *berserkir* im Gefolge des Dänenkönigs Hrólfr kraki ihrer physischen Überlegenheit voll bewusst. Mit ihrem provokativen und zugleich intimidierenden Auftreten sollen sie sogar dem König signalisiert haben, dass er ihnen unterlegen war. Wie es heißt, war es „ihre Gewohnheit, wenn sie nach Hause zur königlichen Gefolgschaft k[am]en, vor jeden Mann zu treten und zuerst vor den Kö-

⁵⁵⁷ (...) því nú finnr þú þik eigi mann at halda þá fyrir þeira skapsmuna sakar. Ebd., S. 219.

⁵⁵⁸ Ebd., S. 218f.

⁵⁵⁹ Eyrbyggja saga, S. 70-75, K. 28; Heiðarvíga saga, S. 219-224, K. 4.

nig und zu fragen, ob er sich für ebenso tüchtig hielt wie sie [es waren]“.⁵⁶⁰ Darauf soll Hrólfr geantwortet haben:

„Das ist schwer zu sagen, so kräftige Männer wie ihr seid [und] so wie ihr euch in der Südhälfte ebenso gut wie in der Nordhälfte der Welt in Kämpfen und Blutvergießen gegen verschiedene Völker hervorgetan habt.“⁵⁶¹

Diese scheinbar diplomatische Antwort des Königs kommentierte der Verfasser der Saga wie folgt:

„Und der König antwortet ihnen auf diese Art mehr aus Tapferkeit als aus unmännlichem Verhalten, da er ihre Hilfe anerkennt und sie dem König einen großen Sieg und viel Reichtum gewinnen.“⁵⁶²

Der Saga zufolge handelte es sich bei dieser Befragung um ein festes Ritual, das immer dann öffentlich inszeniert worden sein soll, wenn die *berserkir* nach längerer Abwesenheit an den Königshof zurückkehrten. So wird erwähnt, dass diese Elitekrieger Hrólfr nach ihrer Ankunft „mit denselben Worten“ fragten „wie sie es gewöhnt“ waren.⁵⁶³ Und der König soll ihnen „der Gewohnheit entsprechend“ (*eftir vanda*) geantwortet haben.⁵⁶⁴ Der repetitive Charakter dieses formelhaften Frage-Antwort-Spiels zeigt sich auch daran, dass ein solcher Ablauf gleich zweimal innerhalb desselben Kapitels der Saga erwähnt wird.⁵⁶⁵

⁵⁶⁰ (...) vandi þeira at ganga fyrir sérhvern mann, er þeir koma heim til hirðarinnar, ok fyrst fyrir konunginn ok spyrja, ef hann teldist jafnsnjallr þeim. Hrólfs saga kraka, S. 69, K. 37.

⁵⁶¹ Vant er þat at segja, jafnhraustir menn sem þér eruð, þar sem þér hafið framið yðr í bardögum ok blóðsúthellingum við ýmsar þjóðir svá vel í suðrálfu heimsins sem norðrálfunni. Ebd., S. 69f.

⁵⁶² (...) ok svarar konungr þessu þeim meir af hugþrýði en lítilmennsku, því at hann þekkir sinni þeira, ok þeir vinna konunginum mikinn sigr ok mikit fé. Ebd., S. 70.

⁵⁶³ (...) þeir (...) spyrja hann somu orða, sem þeir eru vanir. Ebd., S. 71.

⁵⁶⁴ Ebd., S. 70.

⁵⁶⁵ Ebd., S. 70-72

Aus der Perspektive der Berserker war das Ziel eines derartigen Ankunftsrituals die öffentlich inszenierte Demonstration überlegener Macht und Stärke. Wenn selbst der König nicht in der Lage war, auf die Frage, ob er sich als ebenso tüchtig und mutig wie seine Berserker einschätzte, eine klare Antwort zu geben, so konnte dies als Zeichen von Unterlegenheit ausgelegt werden. Die Tatsache, dass Hrólfr seine Ausnahmekrieger sogar öffentlich als „kräftige Männer“ (*hraustir menn*) bezeichnete, die sich bei „Kämpfen und Blutvergießen“ (*bardögum ok blóðsúthellingum*) in der ganzen Welt hervorgetan hätten, verstärkt diesen Eindruck noch. Auch der Kommentar des Quellenverfassers, dass der König dies „mehr aus Tapferkeit als aus unmännlichem Verhalten“ (*meir af hugprýði en lítilmennsku*) gesagt hatte, zeigt, dass es für den zeitgenössischen Leser durchaus denkbar, wenn nicht sogar üblich war, eine solche Reaktion als unmännlich und für einen Anführer von königlichem Rang als unwürdig zu bewerten. Böðvarr bjarki bezeichnete die königlichen Gefolgsmänner, die es ablehnten, sich mit den Provokateuren zu messen, als eine „geringwertige Mannschaft“ (*lítit drengjaval*), „da sie alle als Feiglinge vor den Berserkern gelten woll[t]en“.⁵⁶⁶ Umso erstaunter reagierten die Berserker, als sie bei der Durchführung ihres Befragungsrituals feststellten, dass einer der Anwesenden sich „nicht minderwertig“ (*ekki lítill fyrir sér*) verhielt.⁵⁶⁷ Hierbei handelte es sich um den genannten Böðvarr bjarki.

Die Formulierung *ekki lítill fyrir sér* bringt zum Ausdruck, dass jemand von einem nicht geringen Wert beziehungsweise Rang ist. Die Tatsache, dass es befremdlich und verwunderlich erschien, dass einer der Anwesenden von hohem Wert und Rang war, zeigt, dass die übrigen Königs-

⁵⁶⁶ (...) *at allir skuli bera bleyðiorð fyrir berserkjum*. Ebd., S. 70.

⁵⁶⁷ „Und ihnen [den Berserkern] scheint einer von denen [den königlichen Gefolgsmännern] nicht minderwertig, und es wird gesagt, dass das den, der ihnen [den Berserkern] vorstand, etwas wunderlich anmutete.“ ((...) *ok lízt þeim hann ekki lítill fyrir sér annarr þeira, ok er sagt, at þeim hafi brugðit nokkut undarliga við, þeim sem fyrir þeim gekk.*). Ebd.

männer von den Berserkern als unbedeutend und ihnen nicht ebenbürtig erachtet wurden. Als Böðvarr gefragt wurde, ob er sich für „ebenso tapfer“ (*jafnsnjallr*) hielt wie die Berserker, attackierte er sein Gegenüber und warf ihn zu Boden.⁵⁶⁸

König Hrólfgr griff ein und trennte die Streitenden, indem er Böðvarr und seinem Begleiter Hjalti, der ebenfalls einen Berserker niedergehen hatte, befahl, die Zwistigkeiten zu beenden. In der nun folgenden Szene machte der Autor der Hrólfssaga kraka deutlich, dass sich die Einstellung des Dänenkönigs gegenüber seinen vermeintlich übermächtigen Elitekriegern aufgrund dieser kurzen Auseinandersetzung grundlegend und nachhaltig geändert hatte:

„König Hrólfgr hielt nun eine große ermahrende Ansprache vor ihnen [den Berserkern], dass sie nun sehen könnten, dass gar nichts so hervorragend, stark oder groß wäre, dass man nicht etwas Gleichartiges finden könnte. „Ich verbiete euch, in meiner Halle irgendwelche Feindseligkeiten zu erregen, und wenn ihr davon abweicht, dann soll das euer Leben kosten, so wild“⁵⁶⁹ ihr

⁵⁶⁸ Ebd., S. 71.

⁵⁶⁹ Der Verfasser der Saga benutzte zur Beschreibung des Berserkerverhaltens das altnordische Adjektiv *ólmr* („wild“, „wütend“, „rasend“). Dieser Begriff diente in der altnordischen Literatur vorwiegend zur Kennzeichnung animalischen Verhaltens. Dementsprechend wurde *ólmr* häufig mit Worten wie „Hund“ (*hundr*), „Tier“ (*kykvendí/dýr*) in Verbindung gebracht. Die Grágás erwähnt zum Beispiel, dass „wilde Hunde“ (*olm[ir] hund[ar]*) von ihren Besitzern anzubinden waren und dass es unter Acht verboten war, einen „wilden Hund“ (*hund[r] olm[r]*) auf andere Leute zu hetzen. Vgl. Grágás. Konungsbók, Bd. 1, S. 156, K. 88; Bd. 2, S. 187, K. 241. Ebenso soll es untersagt gewesen sein, andere Menschen zu solchen Plätzen zu führen, an denen „wilde Tiere“ (*olm kykvende*) waren. Ebd., Bd. 1, S. 184, K. 108. Grettir Ásmundarson soll während eines Handgemenges gesagt haben, man brauche ihn nicht zurückzuhalten „wie einen rasenden Hund“ (*sem ólmum hundi*). Grettis saga Ásmundarsonar, S. 44, K. 15. Eine Bemerkung in dem eddischen Lied Grímnismál verdeutlicht, dass das Adjektiv *ólmr* nicht bloß die Funktion hatte, zwischen „wild“ lebenden und domestizierten Tieren zu differenzieren. Vielmehr diente es zur Beschreibung eines „wilden“ und rasenden Gemütszustandes, in dem sowohl Tiere als auch Menschen bereit waren, andere anzugreifen. In den Grímnismál wird daher ein König Geirroðr vor einem Zauberer gewarnt, der daran zu erkennen gewesen sein soll, „dass kein Hund so rasend war, dass er ihn angreifen würde“ (*(...) at engi hundr var svá*

auch werdet, wenn ich mich mit meinen Feinden auseinandersetzen muss, und so sehr ihr euch einsetzt für Ansehen und Ehre.⁵⁷⁰ Ich habe nun die Auswahl von Kämpfern, dass ich mich nicht vor euch in Acht nehmen brauche.“⁵⁷¹

Vor der rituellen Unterwerfung der Berserker durch Böðvarr und Hjalti war der Dänenkönig von seinen Elitekriegern abhängig gewesen. Zur Aufrechterhaltung und Verteidigung seiner herrschaftlichen Autorität war er auf deren „Unterstützung“ (*sinni*) angewiesen, da sie ihm aufgrund ihrer herausragenden kriegerischen Fertigkeiten „Sieg“ (*sigr*), „Reichtum“ (*fé*) sowie „Ansehen“ (*heiðr*) und „Ehre“ (*sæmd*) zu erringen und garantieren vermochten. Auf der anderen Seite ließen die Berserker Hrólfr ihre Überlegenheit spüren, indem sie ihn und sein Gefolge öf-

ólmr, at á hann mundi hlaupa). Grímnismál, S. 57. Die Hrólfs saga kraka suggeriert, dass ein vergleichbar „wildes“ Gebaren auch von Menschen bewusst adaptiert und eingesetzt werden konnte, um auf ein Gegenüber eine ähnlich bedrohliche und abschreckende Wirkung zu haben wie aggressive Tiere. So berichtet die Saga von Elg-Fróði, der halb Elch und halb Mann gewesen sein soll, dass er sich gegenüber Fremden *ólmr* verhielt, um ihnen zu signalisieren, dass sie nicht willkommen waren. (vgl. o. Anm. 441). Eine weitere Episode der Hrólfs saga kraka schildert wie Böðvarr bjarki, ein Bruder Elg-Fróðis, der fähig gewesen sein soll, die Gestalt eines Bären anzunehmen, im Zuge einer Racheat *„da so rasend [ólmr] war, dass der König nicht wagte, sich mit ihm auseinanderzusetzen“ (Böðvarr var þá svá ólmr við at eiga, at konungr þorði ekki at fást við hann)*. Hrólfs saga kraka, S. 53f., K. 29; S. 55f., K. 30. Alexander Jóhannesson macht darauf aufmerksam, dass im Norwegischen das Verb *ólma* so viel bedeutet wie „grimmig blicken“ oder „eine finstere Miene haben“. Vgl. Jóhannesson, Wörterbuch (1956), S. 162. Diese Wortbedeutung demonstriert den bewussten Charakter einer intentionalen Geste: Der grimmige Blick kann sowohl als unkontrollierter Ausdruck eines emotionalen Zustands als auch als absichtlich und kontrolliert eingesetzte Geste verstanden werden. Dementsprechend kann die mediopassivische Verbform *ólmast* nicht nur mit „vor Wut rasen“, sondern auch mit „sich wild/wütend verhalten beziehungsweise geben“ wiedergegeben werden. Vgl. Cleasby/Vigfusson, Dictionary (1986), S. 471.

⁵⁷⁰ Hiermit ist sowohl die Ehre der Berserker als auch die des Königs gemeint.

Vgl. o. Anm. 380.

⁵⁷¹ *Taldi Hrólfr konungr fyrir þeim miklar fortölur, at þeir mætti nú sjá þat, at eigi væri neitt svá ágætt, sterkt eða stórt, at ekki mætti þvilíkt finna. „Fyrirbyð ek ykkur at vekja nokkur vandræði í minni höllu, en ef þit bregðið út af þessu, þá skal þat gilda ykkar líf, en verið sem ólmastir, þá ek á við óvini mína at skipta, ok vinnið svá til heiðrs ok sæmdar. Hefi ek nú þat kappaval, at ek þarf ekki upp á yðr at synjast.“* Hrólfs saga kraka, S. 71, K. 37.

fentlich erniedrigten und sich am Hof des Königs verhielten wie es ihnen beliebte. Der oben zitierte Vorfall führte jedoch zu einer klaren Wende. Hrólfr hatte nun mit Böðvarr und Hjalti nach eigener Auffassung eine „Kämpferauswahl“ (*kappaval*), die es ihm ermöglichte, sich nicht länger vor seinen Berserkern „in Acht nehmen“ (*synjask*) zu müssen. Die Bezwingung der dominant auftretenden und willkürlich handelnden Ausnahmekämpfer hatte eine Verschiebung der etablierten Rangverhältnisse herbeigeführt: Die neuen „Kämpen“ (*kappar*) versetzten den König in die Lage, den Berserkern die Erregung von „Feindseligkeiten“ (*vandræði*) in seiner Halle zu untersagen und ihnen sogar die Todesstrafe anzudrohen, falls diese Regel missachtet würde. In diesem Sinne heißt es auch in der Saga, Hrólfr hätte es befürwortet, wenn Böðvarr oder Hjalti „einen von ihnen [den Berserkern] erschlagen hätte“.⁵⁷² Als Anerkennung für ihre besonderen Leistungen und Dienste gegenüber dem König wurden beide *kappar* mit besonderen Ehren ausgezeichnet und zu den bedeutendsten Gefolgs Männern am Hof erhoben.⁵⁷³

⁵⁷² (...) en konungi þótti várkunn, þótt hann hefði (...) drepit einhvern þeira. Ebd., S. 72.

⁵⁷³ „Böðvarr war sehr hoch geschätzt und saß zur rechten Hand des Königs und ihm am nächsten (...)“ ((...) Böðvarr var mest metinn ok haldinn, ok sat hann upp á hægrri hönd konunginum ok honum næst (...)). „(...) Hjalti der mutige, und der König gab ihm diesen Namen, da er mutig heißen durfte (...)“ ((...) Hjalti inn hugprúði, ok gaf konungur honum þat nafn. Því mátti hann hugprúðr heita (...)). „Und Böðvarr erwies sich als der allerbeste von dessen Kämpfern [*kappar*] (...) und er kam zu so großen Würden bei König Hrólfr, dass er dessen herausragende Tochter Drífa bekam.“ (*Ok reyndist Böðvarr allra mestr hans kappu (...) ok í svá miklar virðingar komst hann hjá Hrólfi konungi, at hann eignaðist hans einkadóttur, Drífu.*). Ebd.

2.4.3 Das altnordische Tierkriegermotiv als literarisches Konstrukt

Wie im Kapitel 2.1 dieser Arbeit bereits erläutert wurde, stützte sich die bisherige Forschung bei der inhaltlichen Interpretation der aus dem Frühmittelalter überlieferten germanischen (Tier-)Kriegerabbildungen vorwiegend auf religiös-mythische respektive kultische Deutungsansätze. Dieses Verständnis basierte maßgeblich auf Schilderungen altnordischer Texte des Hoch- und Spätmittelalters, in denen „Wolfspelz-“ (*úlfhednar*) oder „Bärenfellkrieger“ (*berserkir*) nicht selten als Vertreter eines magischen, mit göttlichen Mächten in Verbindung stehenden Kämpfertyps der mythischen Vorzeit konstruiert werden. Da eine volkssprachige Schriftlichkeit im nordeuropäisch-skandinavischen Raum erst allmählich im Lauf des 12. Jahrhunderts einsetzte, ist eine umfangreiche kritische Auseinandersetzung mit den spärlichen frühmittelalterlichen Bildzeugnissen anhand des altnordischen Textmaterials allerdings allein aufgrund der differentiellen Zeitstellung der beiden ungleichen Quellengattungen kaum möglich.⁵⁷⁴ Dennoch wurden insbesondere in der

⁵⁷⁴ Das erste volkssprachige Werk der isländisch-norwegischen Geschichte, die *Íslendingabók* des Ári Þorgilsson, entstand zwischen 1122 und 1132 auf Island. Das älteste in Norwegen abgefasste historiographische Werk in Landessprache ist das um 1190 ver-schriftlichte, aber nur in einer isländischen Handschrift des 13. Jahrhunderts erhaltene *Ágrip af Nóregs konunga sögum*. Für diese und viele weitere, zeitgleich oder später abge-fasste altnordische Texte wird oftmals ein längerer Zeitraum der oralen Tradierung vermutet. Insbesondere für einige Skalden- und Eddalieder wird daher eine ursprüngliche Ent-stehung im 9. oder 10. Jahrhundert angenommen. Eine solche Annahme scheint zwar gelegentlich plausibel, führt aber nicht zu methodisch verwertbaren Aussagen über die Realität der postulierten Abfassungszeiten. Auch das zu Beginn dieser Arbeit erwähnte und in der Berserker- beziehungsweise Tierkriegerforschung häufig zitierte *Haraldskvæði*, dessen Entstehung häufig in das späte 9. Jahrhundert datiert wurde, ist in seiner schriftli-chen Form erst in Texten des Hochmittelalters überliefert. Für die Geschichte Nordeuro-pas vor dem 12. Jahrhundert bilden zumeist kontinentaleuropäische und angelsächsische Quellen die Basis der Untersuchungen (Gesten, Heiligenviten, Annalenwerke, Chroniken, Briefe, Urkunden, Translationsberichte). Hier wären zum Beispiel die in der zweiten Häl-fte des 9. Jahrhunderts entstandene *Rimberti Vita Anskarii* und die *Gesta Hammaburgen-*

älteren Forschung die relativ jungen altnordischen Textzeugnisse immer wieder zur Deutung des wesentlich älteren archäologisch-kunsthistorischen Materials herangezogen. So berichten beispielsweise verschiedene hoch- und spätmittelalterliche Schriftzeugnisse, dass der bereits erwähnte Þórir hundr und dessen Gefolge in der Schlacht von Stiklarstaðir gegen König Ólafr den Heiligen von Finnern verzauberte Rentierfelle oder Wolfshautwämser getragen haben sollen, die sie gegen Schnitte unverletzbar machten.⁵⁷⁵ Derartige Topoi nahm Otto Höfler als Beleg dafür, dass es schon in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts, dem Zeitpunkt der Schlacht von Stiklarstaðir und der angeblichen Entstehungszeit der *Erfidrápa Ólafs helga*⁵⁷⁶, einen Glauben an „berserkerartige Dämonenkrieger“ gab, der „in alten kultischen Vorstellungen und

sis ecclesiae pontificum des Adam von Bremen aus der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts zu nennen. Beide Texte sind vor allem für die Untersuchung der Missions- und Kirchengeschichte des früh- und hochmittelalterlichen Skandinavien aus der Perspektive des Erzbistums Hamburg-Bremen von Relevanz. Vgl. z. B. R. STAATS, Missionsgeschichte Nordeuropas. Eine geistesgeschichtliche Einführung, in: Michael MÜLLER-WILLE, Rom und Byzanz im Norden. Mission und Glaubenswechsel im Ostseeraum während des 8.-14. Jahrhunderts (Bd. 1) (Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse 1997, Nr. 3, 1), Stuttgart 1997, S. 9-33; hier: S. 9f.

⁵⁷⁵ Vgl. o. Anm. 319-321. Die ‚Legendarische Saga‘ erwähnt wie die *Ólafs saga ins helga* der Heimskringla, dass Þórir und seine Leute in Wolfshautwämser gekleidet waren, „die Finnern ihnen mit großer Zauberfähigkeit gemacht hatten“ ((...) *er Finnar hafðu gort þæim með mikilli fjolkyngi*). *Ólafs saga hins helga*. Die ‚Legendarische Saga‘ über Olaf den Heiligen, S. 194f., K. 81.

⁵⁷⁶ Diese *erfidrápa* („Preislied auf einen Verstorbenen“) soll etwa 1040 von dem isländischen Skalden Sigvatr Þórðarson (ca. 995-1045) auf Ólafr den Heiligen verfasst worden sein. Hierin wird unter anderem beschrieben „wie überaus starke Zauber zauberkundiger Finnern Þórir retteten“ ((...) *hvé galdrar (...) meginrammir fjölkunnigra Finna (...) barg Þóri* (...)). *Ólafs saga ins helga*, S. 383, K. 228; *Erfidrápa Ólafs helga*, in: Den norsk-islandske Skjaldedigtning. B I, ed. v. Finnur Jónsson, Kopenhagen 1973, S. 239-245; hier: S. 242, Str. 16. Dieses Gedicht wird in verschiedenen Prosatexten über das Leben Ólafs des Heiligen zitiert. Da diese Texte frühestens ein bis zwei Jahrhunderte nach dem vermeintlichen Entstehungsdatum der *erfidrápa* verfasst wurden und ein Original des Skalden Sigvatr nicht erhalten ist, entstehen berechtigte Zweifel am Alter und an der Zuschreibung des Preisliedes.

Bräuchen“ wurzelte.⁵⁷⁷ „Der Glaube an eine zauberische Unverwundbarkeit des Tier(masken)kriegers“ sei durch die genannten Quellenauszüge „sicher bezeugt“. Man könne von einer „kultischen ‚Sympathie‘“ sprechen, die einzelne germanische gentes zu derartigen Tieren wie Wolf, Bär, Hund oder auch Eber gehabt haben dürften.⁵⁷⁸ Gerade die scheinbar charakteristischsten Merkmale des *berserkr* beziehungsweise *úlfhedinn*, nämlich der vermeintlich ekstatische und wilde Kampفزorn und die Verwandlungsfähigkeit, verstand Höfler als eindeutige Indizien für den mythisch-kultischen Ursprung dieser Kämpfer. Daher führte er die in der Egils saga Skalla-Grímssonar beschriebene „Tierdämonie“ und „Ekstase“, wie sie der Erzählung nach für die Familie des Sagahelden typisch zu sein scheint, nicht auf die künstlerische Gestaltungsfreiheit des Verfassers, sondern auf angeblich alte und ursprüngliche Glaubensvorstellungen zurück⁵⁷⁹:

„Es wird also das Berserkertum als eine westnordische Sonderentwicklung eines Tiermaskenbrauches zu beurteilen sein, der in uralten Maskenkulten wurzelt.“⁵⁸⁰

Die These vom hohen Alter des postulierten Tiermaskenbrauchs versuchte Höfler ebenso wie auch andere Wissenschaftler anhand der süd- und nordgermanischen Darstellungen maskierter Tierkrieger aus dem 6. und 7. Jahrhundert n. Chr. zu verifizieren. Der altnordische Göttername Óðinn leitet sich etymologisch vom germanischen *Wōðanaz* ab. Beide Worte enthalten Silben – germanisch *wōð-* und altnordisch *óðr -*,

⁵⁷⁷ Vgl. Höfler, Cangrande (1940), S. 111-114.

⁵⁷⁸ Höfler, Berserker (1976), S. 301. Dort heißt es auch, dass die Geschlechternamen Hundingar und Ylfingar ebenso auf eine solche Affinität hinwiesen wie das angelsächsische Wort *beorn* („Bär“) für ‚Krieger‘ oder das altnordische *jöfurr* („Eber“) für ‚Fürst‘.

⁵⁷⁹ „Diese Beziehungen der (sozial hochangesehenen) Sippe Egils zur Tierdämonie und Ekstase können nicht etwa als sekundäre Ausschmückung abgetan werden, sondern entsprechen alten und ursprünglichen Glaubensvorstellungen.“ Ebd., S. 302f. Zu den Berserkervorstellungen in der Egils saga Skalla-Grímssonar vgl. o. S. 186-194.

⁵⁸⁰ Höfler, Berserker (1976), S. 303.

die einen Zustand ekstatischer Wut beschreiben können. Daher sieht Höfler auch in der Rückführung des *berserksgangr* auf die Einwirkung Óðins, wie dies in der *Ynglinga saga* geschieht, ein Indiz für eine „echte alte Tradition“, da schon im Namen Óðinn „die Bezeichnung dieses Gottes zur Ekstase bezeugt ist und dieser Gott auch selbst in Bärenge-
stalt gedacht werden konnte“.⁵⁸¹

„Die Zeugnisse über das altnordische Berserkertum lassen sich also in einen Typus einfügen, der durch historische Gegenstücke gesichert erscheint.“⁵⁸²

Auch Inga Hägg, die sich bei ihren Untersuchungen zu den im Hafen von Haithabu entdeckten wikingerzeitlichen textilen Maskenfragmenten zwar bewusst von einer rein mythisch-religiösen Interpretation distanz-
ziert, stützt sich in ihren Deutungsversuchen dennoch immer wieder auf jüngere altnordische Textzeugnisse.⁵⁸³

Neben dem Versuch, die frühmittelalterlichen Kriegerbildnisse mittels altnordischer Texte des Hoch- und Spätmittelalters als Zeugnisse eines vermeintlich ‚uralten‘ kultischen Tiermaskenbrauchs zu deuten, wurden in der Forschung aber auch Anstrengungen unternommen, die Kämpferdarstellungen anhand der genannten Schriftquellen im Sinne der antiken *barritus*- und *tripudium*-Beschreibungen als pagane Waffen-
tänzer zu interpretieren. Das eddische Götterlied *Hávamál* („Reden des Hohen“), welches in der tradierten Form trotz eventueller älterer Ur-
sprünge vermutlich im 13. Jahrhundert entstand, ist eine Sammlung

⁵⁸¹ Ebd., S. 303f.; See, Exkurs (1981), S. 314; Vries, Wörterbuch (1977), S. 416.

⁵⁸² Höfler, Berserker (1976), S. 304.

⁵⁸³ Sie kommt zu dem Schluss, dass der zur Herstellung der Masken verwendete Filzstoff im wikingerzeitlichen Norden vornehmlich in Verbindung mit Schutzwaffen verarbeitet wurde. Diese These begründet Hägg unter anderem damit, dass die hoch- und spätmittel-
alterlichen Quellen den pelzernen oder härenen Gewändern häufig abwehrende Eigen-
schaften zusprachen. Darüber hinaus seien sie, wie das altnordische Textmaterial belege,
mit magisch-defensiven Vorstellungen verknüpft gewesen, weshalb sie auch anstelle von
Brünnen getragen worden seien. Hägg, Textilfunde, Offa (1984), S. 182.

von Spruchweisheiten, die im Text selbst dem Gott Óðinn in den Mund gelegt werden.⁵⁸⁴ In Strophe 156 des Liedes heißt es:

„Das kenne ich als elftes,
wenn ich alte Freunde in den Kampf führen soll:
unter Schilden schreie ich,
und sie ziehen mit Macht heil in den Kampf,
heil aus dem Kampf,
sie bleiben heil, woher sie auch kommen.“⁵⁸⁵

⁵⁸⁴ Vgl. Klaus von SEE, Disticha Catonis und Hávamál, in: DERS., Edda, Saga, Skaldendichtung. Aufsätze zur skandinavischen Literatur des Mittelalters (Skandinavistische Arbeiten, Bd. 6), Heidelberg 1981, S. 27-44; ders., Die Gestalt der Hávamál. Eine Studie zur eddischen Spruchdichtung, Frankfurt am Main 1972.

⁵⁸⁵ *Þat kann ec íþ ellipta, ef ec scal til orrosto leiða langvini: undir randir ec gel, enn þeir með ríki fara heilir hildar til, heilir hildi frá, koma þeir heilir hvaðan.* Hávamál, S. 43, Str. 156. Diese und ähnliche Strophen der Hávamál wurden in der Forschung gelegentlich als mögliche Vorlage für das Konstrukt einer angeblichen Beziehung der *berserkrir* zu Óðinn – wie in der Ynglinga saga enthalten – betrachtet: „The author of the Yngl. S. attributes the berserks-gangr to Odin and his followers, but this is a sheer misinterpretation, or perhaps the whole passage is a rude paraphrase of Hm. [Hávamál] 149 sqq.“ Cleasby/Vigfusson, Dictionary (1986), Art. berserkr, S. 61. Auch Anatoly Liberman lehnt die Existenz einer kultischen Verbindung zwischen den Berserkerkriegerern und Óðinn im vorchristlichen Skandinavien kategorisch ab. Jens Peter Schjødt hält es jedoch durchaus für möglich, dass es einen solchen paganen Mythos von Óðins Berserkern gegeben habe. Vgl. o. Anm. 167; 404. Einen ähnlichen Ritus lässt eine Beschreibung aus der ebenfalls in der Lieder-Edda überlieferten Lokasenna („Wortstreit Lokis“) vermuten: Als Loki während eines „Gastmahls“ (*veizla*) einen Mann erschlägt, „da schüttelten die Asen ihre Schilde und erhoben Geschrei gegen Loki (...)“ (*Þa scóco æsir scioldo sína oc æþþo at Loca (...)*). Locasenna, in: Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern (Bd. 1), Text, ed. v. Hans Kuhn/Gustav Neckel (Germanische Bibliothek, Reihe 4, Texte), 5., verb. Aufl. v. Hans Kuhn, Heidelberg 1983, S. 96-110; hier: S. 97. Das hier verwendete Verb *æpa* („Geschrei erheben“) kann auch eine animalische Konnotation haben. Im Hárbarðsljóð („Hárbarðslied“) droht Þórr dem Hárbarðr: „Ich denke, dass du lauter als ein Wolf heulen (*æpa*) wirst, wenn du einen Schlag vom Hammer erleidest.“ („(...) *úlfi hæra hygg ec at þú æpa munir, ef þú hlýtr af hamri högg.*“). Hárbarðzlióð, in: Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern (Bd. 1), Text, ed. v. Hans Kuhn/Gustav Neckel (Germanische Bibliothek, Reihe 4, Texte), 5., verb. Aufl. v. Hans Kuhn, Heidelberg 1983, S. 78-87; hier: S. 85, Str. 47. Eine Assoziation mit dem Heulen des Windes ist ebenfalls möglich. Vgl. Alvíssmál, in: Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern (Bd. 1), Text, ed. v. Hans Kuhn/Gustav Neckel (Germanische Bibliothek, Reihe 4, Texte), 5., verb. Aufl. v. Hans

In dieser knappen Darstellung meint Michael Speidel, das Ritual des von Tacitus beschriebenen *barditus* zu erkennen. Unter Schlachtgesängen führe Óðinn hier seine „alten Freunde“ (*langvini*) in den Kampf. Er „schreit“ (*gel[r]*) „unter Schilden“ (*undir randir*), was, wie in der *Germania* dargestellt, den „Ausgang des künftigen Kampfs“ (*futurae (...) pugnae fortunam*)⁵⁸⁶ beeinflussen sollte.⁵⁸⁷ Indem er für die gesamten *Hávamál* eine Entstehung nicht nach dem Jahr 1000 annimmt, schreibt Speidel dem Lied pagane Ursprünge zu.⁵⁸⁸ Dementsprechend vermutet er, dass die im skandinavischen Raum lebenden Menschen des 10. Jahrhunderts ebenso wie die in der *Germania* beschriebenen Südgermanen des 1. Jahrhunderts glaubten, dass die Aufführung eines heidnisch-kultischen Tanz- und Gesangsrituals den Sieg in einer Schlacht prophezeien konnte.⁵⁸⁹ Ebenso versteht Speidel auch die schon früher erwähnten Figuren auf der bronzenen Zierplatte des Valsgårdehelms⁵⁹⁰ und auf dem Osebergteppich als Krieger, die einen Waffentanz aufführen und dabei den *barritus/barditus* singen.⁵⁹¹

Die bisherige, insbesondere ältere Forschung zeichnet sich also vor allem dadurch aus, dass sie den in altnordischen Quellen des Hoch- und Spätmittelalters intensiv thematisierten Tierkrieger, der in der Literatur häufig durch die Verwendung der Begriffe *berserkr* oder *úlfheðinn* als solcher kenntlich gemacht wurde, auf alte, mythisch-kultische Ursprünge einer weitgehend unbekanntem paganen Vergangenheit zurückzu-

Kuhn, Heidelberg 1983, S. 124-129; hier: S. 127, Str. 20. Die Wendung *œpa heróp* findet in der altisländischen Literatur häufiger Erwähnung und bedeutet „Kriegsgeschrei erheben“.

⁵⁸⁶ Vgl. o. Anm. 209.

⁵⁸⁷ So betont die Strophe der *Hávamál*, dass die (Óðins-)Krieger aus jeder Schlacht unbeschadet hervorgehen.

⁵⁸⁸ „The poem, heathen and hence from no later than the tenth century (...)“ Speidel, *Warriors* (2004), S. 113. Zur Datierung der *Hávamál* vgl. o. Anm. 584.

⁵⁸⁹ „Tenth-century warriors, like those of Tacitus in the first century, thus held that a strong battle cry foretells victory.“ Speidel, *Warriors* (2004), S. 113.

⁵⁹⁰ „The two warriors (...) give Woden’s cry. Imitating the god, they act out an opening-of-battle ritual (...)“ Ebd., S. 112.

⁵⁹¹ Vgl. o. Anm. 258; 261.

führen versuchte. Dabei stützte sie sich maßgeblich auf archäologisch-kunsthistorische Quellen des frühen Mittelalters. Diese liegen aber nur in verhältnismäßig geringer Zahl vor und entstammen häufig unterschiedlichen Fundmilieus, die darüber hinaus nicht selten auch in ihrer räumlichen und zeitlichen Verortung erheblich voneinander differieren können. Außerdem weisen all diese Fundstücke ein wesentlich höheres Alter auf als die um einige Jahrhunderte jüngeren volkssprachigen Textzeugnisse des mittelalterlichen Nordeuropa. Eine realhistorische Verifikation der in der altnordischen Literatur konstruierten vorchristlich-heidnischen Wurzeln des Tierkriegers respektive des Berserkers anhand des genannten archäologisch-kunsthistorischen Quellenmaterials ist daher methodisch äußerst fragwürdig. Eine solche Vorgehensweise ist als anachronistisch abzulehnen, da sie die verhältnismäßig jungen Tierkriegerbeschreibungen der nordischen Quellen losgelöst von ihrem individuellen zeitgenössischen Entstehungskontext zur Deutung der wesentlich früher entstandenen Bildzeugnisse heranzieht. Dabei wurde bisher auch weitgehend der Umstand außer Acht gelassen, dass mangels ausreichender kontemporärer Schriftüberlieferung heutzutage kaum sichere Aussagen über den Inhalt und die Bedeutung getroffen werden können, die die frühmittelalterlichen Kriegerdarstellungen zur Zeit ihrer Anfertigung gehabt haben könnten. Ebenso muss auch der argumentative Wert antiker Schriftquellen in Frage gestellt werden. Sie dienten in der Forschung oftmals dazu, die scheinbar ‚uralten‘ Wurzeln eines angeblich paganen Tierkriegerkults über das germanische Frühmittelalter hinaus in antike Zeiten zurückverfolgen zu können. Wie im Falle des altnordischen Quellenmaterials blieben auch hier die zeitgenössischen Motive, die zur literarischen Etablierung eines Barbarenkriegertopos beitrugen, unberücksichtigt. Außerdem wurde stillschweigend vorausgesetzt, dass die postulierten Kampfpraktiken antiker germanischer und gallischer Krieger über Jahrhunderte hinweg unverändert tradiert wurden.

Auch von philologischer Seite wurde versucht, ein hohes Alter des angeblich in paganer Zeit begründeten Tierkriegerkults nachzuweisen. Der im Altnordischen nicht belegte Begriff **berr/beri*, auf den die im Substantiv *berserkr* enthaltene Silbe *ber-* häufig zurückgeführt wurde, fungierte dabei als ein Beweis für die scheinbar vormittelalterliche Bildung des Kompositums.⁵⁹² Klaus von See argumentiert jedoch gegen ein hohes Alter des Wortes *berserkr*. Ihm zufolge enthalte das möglicherweise am Ende des 9. Jahrhunderts entstandene Haraldskvæði den mit Abstand ältesten Beleg für diesen Begriff. Danach fehle für einen Zeitraum von nahezu 250 Jahren jeglicher Nachweis in der schriftlichen Überlieferung Nordeuropas. Erst ab dem 12. Jahrhundert erscheint das Wort dann wieder relativ häufig in der eddisch-skaldischen Dichtung und der altnordischen Prosaliteratur.⁵⁹³ Den Grund für eine derartige Diskrepanz zwischen der isoliert stehenden und nicht sicher datierbaren Ersterwähnung der *berserkr* und der erst einige Jahrhunderte später einsetzenden umfangreichen literarischen Berserkertradition findet von See darin, dass das Wort im Gegensatz zur bisherigen Auffassung gar kein alter und im Norden weit verbreiteter Terminus technicus gewesen sei, den bereits der Verfasser des Haraldskvæði vorfand. Vielmehr habe es sich bei dem Ausdruck ebenso wie bei den *úlfheðnar* um eine Erfindung des Dichters gehandelt, mit denen er zum Ausdruck bringen wollte, dass die von ihm erwähnten Kämpfer in Tierfelle gekleidet waren. Daraus schließt von See, dass die Kriegerfigur des Berserkers faktisch ein literarisches Konstrukt des 12. Jahrhunderts ist, das auch in den nachfolgenden Jahrhunderten weite Verbreitung in der altnordischen Überlieferung fand. Einen traditionellen nordeuropäischen Kämpfertyp,

⁵⁹² Vgl. o. Anm. 162; 175.

⁵⁹³ Von See betont, dass es für die ältere frühmittelalterliche Zeitstufe neben dem vermeintlichen Beleg des Haraldskvæði auch keinerlei Nachweise in den recht zahlreichen Runeninschriften des nordeuropäischen Mittelalters gebe. Ab dem 12. Jahrhundert sei das Wort *berserkr* dann aber sowohl im eddisch-skaldischen Bereich als auch in der isländischen Prosaliteratur häufig belegbar. See, Exkurs (1981), S. 313.

der die technische Bezeichnung *berserkr* oder auch *úlfheðinn* führte, habe es seiner Ansicht nach nie gegeben.⁵⁹⁴

Die Strophen des Haraldskvæði sind allesamt in Prosatexten tradiert, deren Abfassung in das 13. und 14. Jahrhundert datiert.⁵⁹⁵ Auch wenn philologische Untersuchungen eine Entstehung des Liedes oder zumindest einiger Strophen desselben am Ende des 9. Jahrhunderts plausibel erscheinen lassen, so muss dennoch festgehalten werden, dass sich das Kompositum *berserkr* anhand des schriftlich überlieferten Quellenmaterials sicher erst für das 13. oder frühestens für das 12. Jahrhundert belegen lässt. Der Begriff selbst muss also ebenso wie die mit ihm in den Texten assoziierten Vorstellungen und Konnotationen als ein Produkt des ausgehenden 12. beziehungsweise des 13. Jahrhunderts verstanden werden. Auch wenn das Haraldskvæði in seiner überlieferten Form tatsächlich aus dem 9. Jahrhundert stammen sollte, so kann mit von See dennoch festgehalten werden, dass es sich bei dem frühen *berserkr*-Zeugnis dieses Liedes um einen isolierten Einzelbeleg handelt.⁵⁹⁶ Die große Zahl der altnordischen Berserker- beziehungsweise Tierkriegerbelege ist demnach nicht im Kontext einer nahezu unbekanntenen vorchristlichen skandinavischen Vergangenheit, sondern als Teil einer literarischen Textproduktion zu betrachten, die vor allem auf isländische Verfasser des 13. und 14. Jahrhunderts zurückzuführen ist.

⁵⁹⁴ So sagt er, „dass das Wort „Berserker“ schon während des Mittelalters mehr in der dichterischen Tradition als im wirklichen Leben zu Hause war.“ Vgl. ebd., S. 311; 313-317. Es soll hier aber nicht grundsätzlich die mögliche Existenz spezieller Tierfellkämpfer bestritten werden. Es wird lediglich konstatiert, dass keine hinreichenden Indizien dafür vorliegen, dass es eine Art Kriegerkaste gab, die eine solche technische Bezeichnung führte.

⁵⁹⁵ Zu den altnordischen Prosatexten, in denen Strophen des Haraldskvæði enthalten sind, vgl. Skaldic Project Homepage (<http://skaldic.arts.usyd.edu.au/db.php?table=poems&id=436> [Zuletzt geprüft am: 3.7.2011]).

⁵⁹⁶ „Die Überschau ergibt, daß das *berserkr*-Zeugnis des Haraldskvæði am Ende des 9. Jahrhunderts gänzlich isoliert dasteht (...).“ Vgl. See, Exkurs (1981), S. 313.

Wie in den vorangegangenen Kapiteln dieser Arbeit gezeigt werden konnte, vermittelt das untersuchte altnordische Quellenmaterial – im Fokus standen dabei insbesondere die den Vergangenheitssagas zuzuordnenden *Íslendinga* und *Konunga sögur*⁵⁹⁷ – eine durchaus ambivalente Perspektive auf das Bild des Tierkriegers. Zum einen erscheinen die vermeintlichen Eigenschaften und Fähigkeiten dieses Kriegertyps als konstitutive Bestandteile eines exemplarischen Männlichkeitsideals, zum anderen dienen dieselben Charakteristika und Fertigkeiten zur Konstruktion eines abschreckenden Antihelden ohne jedwedes Identifikationspotenzial. Auffällig ist in diesem Zusammenhang, dass der appellativ verwandte Terminus *berserkr* sich in der altnordischen Literatur nahezu ausschließlich auf den Typ des negativ konnotierten Tierkriegers bezieht. So heißt es bei Hans Kuhn diesbezüglich:

„Nach der in der Isländersaga herrschenden Vorstellung sind die Berserker ein gewalttätiges Pack gewesen, das durch die Gaue zog, einzeln oder in kleinen Gruppen, von der Bevölkerung erpreßte, was es begehrte – meist Frauen und Mädchen –, und die zum Zweikampf forderte, die ihm das Verlangte nicht herausgeben wollten. Im Kampfe machten viele von ihnen die Waffen des Gegners durch üblen Zauber unbrauchbar, während sie selber unverwundbar waren. Dazu kam dann die bekannte Berserkerwut mit Gebrüll und Raserei (*berserks-gangr*), so daß nur wenige es wagten, sich ihnen zum Kampf zu stellen.“⁵⁹⁸

Über das positiv konnotierte Bild des Tierkriegers äußert sich derselbe Autor folgendermaßen:

„Es hat aber auch andere und sympathischere Vorstellungen von den Berserkern gegeben, die dem Bilde nahekommen, das frühe Geschichtsquellen und Sage von den Kämpen geben. In den Is-

⁵⁹⁷ Daneben wurden aber auch vereinzelt Vorzeitsagas wie die *Hrólfs saga kraka* herangezogen.

⁵⁹⁸ Kuhn, *Kämpen* (1972), S. 526.

ländersagas merkt man von ihnen kaum andres, als daß sie tüchtige Haudegen oder Draufgänger nicht nur große Kämpen, sondern manchmal auch große Berserker nennen, und zwar auch solche aus guten Geschlechtern, die sie keineswegs mit den echten Berserkern auf eines Stufe stellen wollen.⁵⁹⁹

In der Forschung wird bis heute versucht, diese ambivalenten und zugleich auch konkurrierenden Männlichkeitsentwürfe der altnordischen Sagaliteratur anhand eines Erklärungsmodells zu erläutern, demzufolge es sich bei dem Tierkrieger respektive *berserkr* um einen alten, der paganen Vergangenheit entstammenden indoeuropäischen Kriegertyp gehandelt haben soll, der im Laufe von Antike und Mittelalter durch die Einführung innovativer militärischer Techniken und Strategien von einer neuen, defensiver ausgerichteten und rationaler handelnden Kriegerform abgelöst worden sei.⁶⁰⁰ Besonders lange soll das Berserkertum nach Michael Speidel im mittelalterlichen Skandinavien praktiziert worden sein.⁶⁰¹ Doch im Zuge der Missionierung und Christianisierung des skandinavischen Raums, die schwerpunktmäßig zwischen dem 9. und 11. Jahrhundert erfolgte, fand die Kampfpraxis der Tierkrieger aufgrund ihrer angeblich heidnischen Ursprünge auch hier ihr endgültiges Ende. Benjamin Blaney schreibt daher:

⁵⁹⁹ Ebd., S. 526f.

⁶⁰⁰ Vgl. o. Anm. 159. Durch die Einführung technischer Innovationen und neuer Kampfstrategien – insbesondere durch den verstärkten Einsatz von Bogenschützen und stärkeren Bögen im Kampf und durch die Ausrüstung der Soldaten mit besseren und dickeren Rüstungen bis hin zum Plattenharnisch – sei der Tier- beziehungsweise Berserkerkrieger im Lauf von Antike und Mittelalter allmählich obsolet geworden und verdrängt worden: „This belief came ever harder to uphold, and so the berserks’ role in battle shrank.“ Während noch in der Bronzezeit so genannte „mad attackers“ äußerst erfolgreich gefochten haben sollen, „later they fared badly against disciplined troops, above all those with archers in their ranks (...)“ Speidel, *Warriors* (2004), S. 73f.; vgl. Blaney, *Berserkr* (1972), S. 149; Weiser, *Jünglingsweißen* (1927), S. 44 ff.

⁶⁰¹ „Berserk fighting survived longest in small-troop fighting or single combat as in medieval Scandinavia.“ Speidel, *Warriors* (2004), S. 74.

„The berserk’s character changed radically with the advent of Christianity. He was seen by the missionaries as a heathen devil, and Christian kings no longer wanted his services. (...) Once the church became well established, the berserk was occasionally viewed as a sick man afflicted with a terrible disease.“⁶⁰²

Für Island wird dieser paradigmatische Perspektivenwechsel häufig in die Zeit um 1000 datiert, als die Isländer der hoch- und spätmittelalterlichen Überlieferung zufolge das Christentum als öffentlichen Kultus angenommen haben sollen. Eine Bestimmung des *Kristinna laga þátttr* („Abschnitt der Christenrechte“), der in der altisländischen Rechtsammlung *Grágás* enthalten ist, diente dabei als maßgeblicher Beleg für diese These. Dort heißt es:

„Wenn ein Mann den *berserksgangr* geht, steht ihm darauf Lebensringzaun.“⁶⁰³

Für die hier zitierte *Konungsbók*-Version der *Grágás* wird allgemein eine Entstehungszeit in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts angenommen.⁶⁰⁴ Dennoch führen einige Forscher die Ursprünge der darin enthaltenen Bestimmung bezüglich des *berserksgangr* auf die Zeit um 1000 zurück. Demnach sei der *berserksgangr* im Zuge der öffentlichen Annahme des Christentums durch die Isländer als ein Relikt heidnischer Kult- und Kampfpraktiken verboten worden.⁶⁰⁵ Blaney folgert aus dieser Verordnung zur Abschaffung des *berserksgangr*, dass „[t]he Icelan-

⁶⁰² Blaney, *Berserkr* (1972), S. iv.

⁶⁰³ *Ef máþr gengr berserks gang, oc varþar honum þat fiorbaugs garþ*. *Grágás*. *Konungsbók*, Bd. 1, S. 23, K. 7. Zur Strafe des *fjörbaugsgarðr* („Lebensringzaun“) – einer dreijährigen Landesverweisung – vgl. u. Anm. 701.

⁶⁰⁴ Vgl. o. Anm. 8.

⁶⁰⁵ „In AD 1000, when the Icelanders turned Christian, they forbade the “berserksgangr” as a heathen cult practice.” Speidel, *Warriors* (2004), S. 74. „But it is the *Kristinna laga þátttr*, the section of Christian laws contained in the Icelandic lawbook *Grágás*, which has preserved the actual law forbidding berserksgangr.” Blaney, *Berserkr* (1972), S. 149. Vgl. Weiser, *Jünglingsweihen* (1927), S. 44.

dic law attacked the [heathen] berserk from the attitudes and beliefs of the Christian faith“.⁶⁰⁶

Michael Speidel zufolge fand die Zeit der „true wolf-warriors, bear-warriors, or naked mad fighters“ mit dem Erlass des vermeintlich christlich motivierten Verbots ihr Ende. Von nun an wurde der Tierkrieger, der aufgrund seiner angeblich elitären kriegerischen Fertigkeiten in der paganen skandinavischen Vergangenheit als Vorbild idealer Männlichkeit fungiert haben soll, ein Teil der literarischen Erinnerungskonstruktion. Lediglich einzelne Zeugnisse der eddischen und skaldischen Dichtung⁶⁰⁷, für die in der Forschung oftmals eine vorchristliche Entstehungszeit angenommen wird, vermitteln nach Speidel hin und wieder einen Eindruck von dem „true berserk warrior style“ der paganen Vorzeit.⁶⁰⁸ Die prosaischen Sagatexte seien hingegen als Zeugnisse einer christlich geprägten Schriftkultur zu verstehen, die eine „somewhat foggy view“ auf die vorchristlichen Tierkrieger boten.⁶⁰⁹ Blaney schreibt dazu:

⁶⁰⁶ Blaney, *Berserkr* (1972), S. 150.

⁶⁰⁷ Für viele Skalden- und Eddalieder wird vermutet, dass sie älter als die Handschriften sind, in denen sie tradiert sind. Sie werden in die Zeit zwischen dem 9. und 13. Jahrhundert datiert, wobei als wichtigste Entstehungsperiode häufig das 10. und 11. angenommen wird. Die Datierung skaldischer wie eddischer Dichtung ist jedoch alles andere als sicher. Die erhaltenen Eddalieder sind allesamt anonym überliefert, weshalb definitive Aussagen über die Dauer einer eventuellen mündlichen Tradition nur schwer zu treffen sind. Skaldengedichte sind zumeist innerhalb einer sie umgebenden Prosaliteratur überliefert. Diese Prosatexte enthalten oftmals auch Angaben über die vermeintlichen Lieddichter, die Skalden. Solche Namen gelten als wichtiger Anhaltspunkt für die Datierung der Gedichte. Dabei ist jedoch zu bedenken, dass die Quellen, die Strophen einzelner Skaldenlieder enthalten, insbesondere nach literarischen und nicht historischen Gesichtspunkten verfasst wurden, weshalb die tradierten Strophen nicht zwangsläufig von den angegebenen Autoren stammen müssen, sondern diesen nur zugeschrieben worden sein können. Vgl. Kristjánsson, *Eddas* (1994), S. 25-83; 85-117.

⁶⁰⁸ Hans Kuhn schreibt diesbezüglich: „Es ist vielleicht nur diesen Strophen zu danken, daß die Überlieferung den Berserkern hier die Stellung gelassen hat, die sie einst innehateten.“ Kuhn, *Kämpen* (1971), S. 527.

⁶⁰⁹ Speidel, *Warriors* (2004), S. 74.

„But the advent of Christianity caused radical changes in the character and functions of the berserk. The warrior, who had long been highly esteemed both as a tutor of the young warriors and as the epitome of courage and battle prowess, suddenly found himself under attack as a heathen devil who should be cast out of society or destroyed.“⁶¹⁰

Die einstigen elitären Tierkrieger entwickelten sich im Zuge des allmählichen Christianisierungsprozesses angeblich zu „pirates and robbers“.

„In this role the berserk roamed the countryside challenging nobles and farmers alike for their women and/or wealth.“⁶¹¹

Hans Kuhn spricht davon, dass im Rahmen der religiös-kulturellen, sozialen und politischen Entwicklungen, die sich während der Christianisierung im skandinavischen Raum vollzogen, klar erkennbar würde, „wie sich das Bild von den Berserkern in der Überlieferung gewandelt hat“.⁶¹² Einer solchen Auffassung folgend sei die in der altnordischen Sagaliteratur transportierte ambivalente Sichtweise auf die Charakteristika und Fertigkeiten des Tierkriegers maßgeblich auf einen christlich bedingten Perspektivenwandel zurückzuführen. Dieser Wandel hätte angeblich zur Konsequenz gehabt, dass der genannte Kriegertyp nicht mehr länger wie in heidnischer Zeit als ein heroischer und sozial etablierter Ausnahmekämpfer, sondern als moralisch degenerierter und gewalttätiger Plünderer und Räuber wahrgenommen wurde. Aus diesem Grund sprächen laut Speidel manche Sagas von Berserkern als „loathsome bullies“, andere bezeichneten sie hingegen als „outstanding warriors“.⁶¹³ Diese ebenso ambivalenten wie kontradiktorischen Männlichkeitsentwürfe seien – so Blaney – die Folge eines „logical and gradu-

⁶¹⁰ Blaney, Berserkr (1972), S. 178.

⁶¹¹ Ebd., S. 179.

⁶¹² Kuhn, Kämpfen (1971), S. 527.

⁶¹³ Speidel, Warriors (2004), S. 74.

al development“, in dessen Verlauf sich der Berserker von einem kultischen Tierkrieger der paganen skandinavischen Vergangenheit zu einer literarischen Figur des christlichen Hoch- und Spätmittelalters entwickelt habe. Die modernen Vorstellungen von den vermeintlichen Ursprüngen „of the berserk from the cultic rituals and the use of masks in the Germanic tribes“ würden dabei insbesondere „supported by archaeological discoveries and literary references by foreign contemporaries and by the sagas themselves“.⁶¹⁴

Wie bereits eingehend erläutert wurde, sind Versuche, das literarisch konstruierte kriegerische Männlichkeitsbild altnordischer Quellen anhand eines zeitlich und räumlich disparaten und vielfach heterogenen Quellenmaterials auf vermeintlich realhistorische Ursprünge einer heidnischen skandinavischen Frühzeit zurückzuführen, methodisch durchaus fragwürdig und daher abzulehnen. Außerdem tragen derartige Unternehmungen wenig dazu bei, eine Antwort auf die Frage zu finden, warum der Tierkrieger ausgerechnet in den altnordischen respektive altisländischen Quellen des Hoch- und Spätmittelalters so häufig zum Gegenstand der Erzählungen gemacht wurde. Es könnte sicherlich argumentiert werden, dass es sich hierbei um eine mehr oder weniger zufällige Koinzidenz handelte. Da eine volkssprachige Schriftkultur im skandinavischen Raum sich erst im Lauf des 12. Jahrhunderts allmählich zu entwickeln begann, lassen sich die darin präsentierten Vorstellungen über das altnordische Männerbild auch erst seit dieser Zeit belegen. Einer solchen Argumentation zufolge könnte unabhängig von der Überlieferungslage angenommen werden, dass die in den Texten enthaltenen Männlichkeitsentwürfe keine narrativen Konstruktionen des 12. bis 14. Jahrhunderts waren, sondern dass es sich hierbei um die spätere Aufzeichnung alter paganer (Tier-)Kriegertraditionen handelte.

⁶¹⁴ Blaney, *Berserkr* (1972), S. iii; 8.

Gegen eine solche Annahme spricht jedoch die von der jüngeren Forschung vertretene These, dass die Konjunktur der Verschriftlichung im hoch- und spätmittelalterlichen Island daraus resultierte, dass die zeitgenössischen Isländer aufgrund ihrer Erfahrungen während der Sturlungaöld und wegen der wachsenden Einflussnahme des norwegischen Königiums auf die isländischen Verhältnisse ihre eigene Geschichte niederzuschreiben begannen. Die bewusste Bezugnahme auf eine mythisierte Epoche der isländischen Landnahme und Besiedlung hatte die vorrangige Aufgabe, eine gemeinsame Vergangenheit zu kreieren und dadurch eine eigene isländische Identität und einen unabhängigen isländischen Status zu begründen.⁶¹⁵ Das in den Vergangenheits- und auch einigen Vorzeitsagas transportierte ambivalente Tierkriegerbild ist demnach als integrativer Bestandteil eines isländischen Vergangenheitsmythos zu verstehen, wie er insbesondere in Quellen des 13. und auch 14. Jahrhunderts konstruiert wurde. Die narrativen Männlichkeits- und Kriegerentwürfe der Sagaliteratur scheinen dabei auf stereotype Darstellungsformen zu rekurrieren, die sich bis auf die toposhaften Schilderungen gallo-germanischer Kampfpraktiken in antiken römischen Quellen zurückverfolgen lassen. Diese antiken Texte entwarfen das Bild von einem ‚barbarischen‘ – insbesondere germanischen – Individualkämpfer, der sich nach der Art wilder Tiere verhalten, sich in Tierfelle, -masken oder -helme gekleidet und zur Abschreckung seiner Feinde *barditus/barritus* und *tripudium* ausgeübt haben soll. Das literarische Motiv des wilden und gefährlichen Barbarenkriegers konnte in den antiken Schriftzeugnissen je nach Verfasserintention eine positive oder negative Wertung erfahren. Der ethnologische Topos von den sprichwörtlich gewordenen germanischen Eigenschaften – zu denen insbesondere *violentia*, *ira* und *furor* zählten – diente einerseits zur Idealisierung einer vermeintlich autonomen und selbstbestimmten germani-

⁶¹⁵ Vgl. o. Anm. 107.

schen Lebensform und Freiheitsliebe, die die Barbarenkrieger mit allen Mitteln gegen die römischen Invasoren zu verteidigen bereit gewesen sein sollen. Ziel eines solchen Germanenbildes war nicht die wahrheitsgetreue Vermittlung eines faktischen ethnographischen Wissens, sondern die indirekte Kritik antiker Autoren an den zeitgenössischen römischen Verhältnissen. Auf der anderen Seite vermittelten antike Quellen den Eindruck, dass gerade das angeblich wilde, stürmische, ungeordnete, unbeherrschte und irrationale Kampfverhalten germanischer Verbände der Grund dafür gewesen sein soll, dass sie den Militäreinheiten Roms unterlegen waren. Basierend auf solchen stereotypen Darstellungen entwickelte sich die Vorstellung von einer Überlegenheit der vermeintlich römischen Tugenden *ratio* und *disciplina* gegenüber der postulierten nordbarbarischen Disziplinlosigkeit. Die in römischen Textzeugnissen transportierte ambivalente Perspektive auf das Bild des wilden Germanen kann also nur im Rahmen zeitgenössischer sozialpolitischer Entwicklungen und Strömungen richtig verstanden werden.

Die Idee von der spezifisch germanischen Kampfwut – dem *furor* – entwickelte sich im Lauf der antiken und spätantiken Überlieferung zu einem Mythos. Wie oben bereits eingehend dargelegt wurde, erscheint es durchaus plausibel anzunehmen, dass die positiv konnotierten mythischen Vorstellungen vom kampfwütigen Germanenkrieger im süd- und nordgermanischen Raum mit dem Wissen um die militärischen Trachtbestandteile und Funktionen des römischen Feldzeichenträgers – des sogenannten *signifer* – und die Rang indizierenden römischen Maskenhelme kombiniert wurden und so die Entstehung der in diesem Gebiet entdeckten frühmittelalterlich-wikingerzeitlichen (Tier-)Kriegermotive beeinflussten. Diese Kämpferabbildungen fanden sich allesamt auf solchen Gegenständen, die Teil einer reichen Grabausstattung höhergestellter Persönlichkeiten waren. Die meisten dieser Gegenstände – Helme oder Schwertscheiden – gehörten zur kriegerischen Ausrüstung eines Mannes. Sowohl die Motivik als auch die archäologischen Fundzusammenhänge lassen also darauf schließen, dass die frühmittelalter-

lichen Tierkriegerbildnisse von einer idealisierenden Perspektive auf den in römischer Zeit begründeten Germanentopos beeinflusst waren.

Es konnte ebenfalls gezeigt werden, dass das narrative Konstrukt vom germanischen *furor* im Zuge einer intensiven Rezeption antiker Schriften auch Eingang in die Literatur und die politische Polemik des Mittelalters und sogar der Moderne fand. Der Nachweis von Tierkriegerabbildungen im vendel- und wikingerzeitlichen Skandinavien und die oftmals bewusste Bezugnahme auf kontinentale mittelalterliche und antike Vorbilder in der norrönen Literatur lassen darauf schließen, dass den überwiegend isländischen Verfassern altnordischer Schriftzeugnisse des 12. bis 14. Jahrhunderts das Stereotyp des wilden Germanenkriegers und die damit assoziierten ambivalenten Wahrnehmungsmuster und antagonistischen Bewertungen durchaus bekannt gewesen sein dürften.⁶¹⁶ Die zahlreichen offenkundigen Parallelen zwischen den antiken Barbarentopoi und den Tierkriegerbeschreibungen der altnordischen Literatur machen eine direkte oder indirekte Adaption römischer Vorlagen durch nordeuropäische Autoren des Hoch- und Spätmittelalters wahrscheinlich. So scheint die Idee von einer nordbarbarischen Kampfwut, die seit dem 1. Jahrhundert n. Chr. in antiken Quellen vornehmlich durch die Begriffe *furor* und *ira* gekennzeichnet wurde, ihre direkte Entsprechung im norrönen Konzept des *berserksgangr* gefunden zu haben. Die vermeintlich „offene“ (*apertus*) Kampfweise germanischer Krieger äußerte sich den Schilderungen antiker Autoren zufolge darin, dass sie „wild“ (*feri*), „stürmisch“ (*turbidi*), „nackt“ (*nudi*) – das heißt mit ungerüstetem Oberkörper – und unter „Gebrüll“ (*clamor*) in den Kampf zogen. Ihr „grimmiges“ beziehungsweise „furchtbares“ (*trux*) Erschei-

⁶¹⁶ Zur Antikenrezeption in der norrönen Literatur vgl. exemplarisch Stefanie WÜRTH, Der „Antikenroman“ in der isländischen Literatur des Mittelalters. Eine Untersuchung zur Übersetzung und Rezeption lateinischer Literatur im Norden, Basel 1998; Sabine SCHMIDT, Íðavölr. Ein Beispiel für Antikenrezeption in der norrönen Literatur, in: Saeculum 42 (1991), S. 150-163.

nungsbild soll sich auch in der Mimik – also dem „Gesichtsausdruck“ (*vultus*) und den „Blicken“ (*oculi*) – der nordbarbarischen Ausnahmekämpfer gezeigt haben. Der Eindruck von der apotropäischen Wirkung der Germanen wird in den römischen Schriftzeugnissen noch dadurch verstärkt, dass sie als „kräftig“ (*robusti*) und „groß“ (*celsi*) beschrieben werden. Der Überlieferung nach versuchten sie, mittels ihres wilden und martialischen Auftretens im Kampf „allen Widerstand zu zerstören“ (*opposita omnia deleturi*).

Nahezu identische Schilderungen finden sich in den norrönen Quellen über die charakteristischen Verhaltensweisen und Eigenschaften des Tierkriegers. Der Kampfstil des *berserkr* wird als „grimmig“ beziehungsweise „wild“ (*grimmligr*) und „rasend“ (*galinn*) geschildert. Sie sollen „ohne Brünne“ (*brynjulausir*) gekämpft haben und oftmals heißt es, dass sie in der Schlacht „brüllten“ (*grenjuðu*) und „heulten“ (*emjuðu*). Der vermeintlich bedrohliche Blick und das Furcht erregende „Antlitz“ (*andlit*) der elitären Tierkämpfer hatten angeblich die Funktion, deren abschreckende Wirkung zu intensivieren. Nicht selten sprachen nordische Autoren ihnen auch eine überdurchschnittliche Physis zu, indem sie sie als besonders „groß und stark“ (*miklir ok sterkir*) beschrieben. Legendenhaften Erzählungen zufolge „gab es keinen Widerstand“ (*helzk ekki við*), wenn die Tierkrieger in den Kampf stürmten.

Die phänomenologischen Ähnlichkeiten zwischen antikem Germanenmythos und norrönem Tierkämpfertopos, die hier nur in komprimierter und überblicksartiger Form wiedergegeben wurden, weisen darauf hin, dass das insbesondere in der altisländischen Sagaliteratur transportierte Kriegerbild nicht wie oftmals behauptet als Reminiszenz an einen paganen Tierkriegerkult, sondern als ein literarisches Konstrukt des 13. und 14. Jahrhunderts – dem Höhepunkt der isländischen Sagaproduktion – zu verstehen ist. Die ambivalenten und zum Teil konkurrierenden Wahrnehmungs- und Deutungsmuster der altnordischen Quellen erinnern an die Ambivalenz des römischen Nordbarbarenbildes. Da der antike Germanenmythos nicht losgelöst von den sozialpolitischen Verhält-

nissen und Tendenzen seiner Entstehungszeit betrachtet und begriffen werden kann, ergeben sich aus komparatistischer Sicht mehrere Fragen, deren Beantwortung für das Verständnis der altnordischen Tierkriegerbeschreibungen von grundlegender Bedeutung sind:

1. Warum gehört das Tierkriegerbild zu den zentralen Motiven der altisländischen Sagas – insbesondere der Vergangenheits- und Vorzeitsagas?
2. Gibt es eine kausale Beziehung zwischen der Entstehung altnordischer Tierkriegermythen und der Konjunktur der altisländischen Schriftproduktion im 13. und 14. Jahrhundert?
3. Lassen sich Zusammenhänge zwischen den ambivalenten Darstellungen und antagonistischen Bewertungen altnordischer Männlichkeitsentwürfe und den sozialen und politischen Entwicklungen auf Island im 13. und 14. Jahrhundert erkennen?

Eine Beantwortung dieser Fragen kann erst am Ende der vorliegenden Arbeit erfolgen. Zuvor sollen noch zwei weitere Themenkomplexe näher untersucht werden, die für eine Kontextualisierung der Tierkriegerbeziehungsweise Männlichkeitskonstrukte in der altisländischen Literatur des Hoch- und Spätmittelalters von besonderer Relevanz sind: Zum einen ist zu analysieren, welchen Einfluss die sozialen Kategorien ‚Ehre‘ und ‚Schande‘ den Quellen nach zu urteilen auf die Konstituierung von Männlichkeit hatten. Zum anderen soll die Funktion und Bedeutung verschiedener mann-männlicher Vergemeinschaftungsformen in der altisländischen Literatur näher betrachtet und erläutert werden.

3 Männlichkeit zwischen Ehre und Schande

3.1 Gewalt, Ehre und Männlichkeit

Dem modernen Verständnis nach wird die mittelalterliche isländische Gesellschaft, so wie sie die altnordischen Sagatexte konstruieren, im Allgemeinen als eine exzessiv gewalttätige und sogar Gewalt verherrlichende Gesellschaft erachtet.⁶¹⁷ Der Begriff der Gewalt ist jedoch in seinen diversen politischen, juristischen, soziologischen, historischen, philosophischen oder auch psychologischen Bedeutungsvarianten und den damit verbundenen, ebenso unterschiedlichen wie vielfältigen Implikationen und Wertungen nur schwer zu erfassen oder gar allgemein zu definieren. Üblicherweise wird heute zwischen einer direkten, von konkreten Akteuren ausgeübten personalen, und einer indirekten, von spezifischen Personen unabhängig existierenden, strukturellen und kulturellen Gewalt unterschieden. Im allgemeinen Sprachgebrauch dient der Terminus ‚Gewalt‘ jedoch vorrangig zur Beschreibung personaler Gewaltformen, die sich darin äußern, dass ein oder mehrere konkrete Individuen durch ein vorsätzlich destruktives Verhalten die physische oder psychische Integrität eines Lebewesens schädigen.⁶¹⁸ Die zumeist negative Konnotation eines solchen Gewaltverständnisses lässt sich exemplarisch an Begriffen wie ‚Gewaltverbrechen‘, ‚Gewalttat‘ oder auch ‚Vergewaltigung‘ zeigen.⁶¹⁹

⁶¹⁷ Miller, *Humiliation* (1993), S. 54.

⁶¹⁸ Daneben kann sich Gewalt aber auch gegen Sachen richten.

⁶¹⁹ Selbstverständlich gibt es auch neutrale oder positiv aufgeladene Anwendungen des Gewalt-Begriffs. Dies zeigt sich beispielsweise am Kompositum ‚Gewaltenteilung‘ oder auch an umgangssprachlichen Wendungen wie ‚eine gewaltige Leistung erbringen‘. In beiden Fällen ist eine negative Wertung auszuschließen.

Eine etymologische Betrachtung des Wortes ‚Gewalt‘ zeigt jedoch, dass dessen moderne, vorwiegend pejorative Verwendung nicht zwangsläufig in der ursprünglichen Bedeutung des Begriffs begründet ist. Das neuhochdeutsche Substantiv leitet sich von althochdeutsch ‚giwalt‘ ab, was wiederum ein Verbalabstraktum zum althochdeutschen Verb ‚walten‘ ist. Dieses Wort bedeutet so viel wie „stark sein“, „herrschen“ oder „beherrschen“. Das Substantiv ‚giwalt‘ kann daher mit „Macht“, „Vollmacht“ oder „Herrschaft“ wiedergegeben werden.⁶²⁰ In seiner ursprünglichen Bedeutung umschreibt der neuhochdeutsche Begriff ‚Gewalt‘ also das Vermögen, Macht und Herrschaft auszuüben, ohne dabei jedoch ein ethisch-moralisches Urteil über die Legitimität dieser Fähigkeit abzugeben. Eine Gewalt ausübende Person wäre demnach ein Mensch, der es vermag, so auf das Verhalten und Denken anderer Menschen einzuwirken, dass diese sich ihm unterordnen und ihm Gehorsam entgegenbringen.

Dieses in seinem inhaltlichen Kern vorerst wertfreie Verständnis des Gewaltbegriffs soll im Folgenden auch der Untersuchung altnordischer Quellentexte zugrunde gelegt werden. Die in den Schriftzeugnissen geschilderten Formen von Gewalt erhalten ihre positive oder negative Wertung erst durch differente, in den jeweiligen Texten transportierte Perspektivierungen. Hinsichtlich der Wahrnehmung und Wertung verschiedener Gewaltformen unterscheidet Miller zwischen drei grundlegenden Sichtweisen: der des „Opfers“ („victim“), der des „Täters“ („victimizer“) und der des „Beobachters“ („observer“).⁶²¹ Zu den Perspekti-

⁶²⁰ Vgl. Friedrich KLUGE, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, bearb. v. Elmar Seebold, 24., durchges. und erw. Aufl., Berlin/New York 2002, Art. Gewalt, S. 334f.; ebd., Art. walten, S. 971; Wolfgang PFEIFER, *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen* (dtv, Bd. 3358), 2. ungek. u. durchges. Aufl., München 1995, Art. Gewalt, S. 444.

⁶²¹ Wendet man Millers Gliederung auf die Schriftquellen an, so kann man die Perspektive des Beobachters noch einmal in die des internen und des externen Beobachters unterteilen. Der interne „observer“ ist in diesem Fall der Quellenautor selbst, der durch die narratoriale Perspektive eine direkte oder indirekte Wertung des Erzählten vornimmt. Oft übt er auch einen erheblichen Einfluss auf die figurale Perspektive aus. Er hinterlässt „bei der

ven oder Rollen von Opfer und Täter lässt sich allgemein anmerken, dass Letzterer durch ein aktives und Ersteres durch ein passives Auftreten gekennzeichnet ist. In Bezug auf das Phänomen der Gewalt bedeutet dies, dass der Täter Gewalt ausübt, während das Opfer Gewalt erduldet. Laut Miller ist die Rolle des aktiven, initiativ auftretenden „victimizer“ einer heute weit verbreiteten Ansicht nach eher männlich, die des passiven „victim“ hingegen weiblich besetzt.⁶²² Dieser Auffassung folgend wird Gewalt beziehungsweise die Bereitschaft und Fähigkeit zur Ausübung derselben als eine genuin maskuline Eigenschaft verstanden, während Gewaltlosigkeit weiblich konnotiert ist. ‚Gewalt(tätigkeit)‘ erscheint als ein Geschlechtsspezifikum.⁶²³ Sie wird zu einer distinktiven Größe und damit zu einer Ordnungskategorie, der nach Männer als gewalttätig und Frauen als gewaltlos zu verstehen sind. Darüber hinaus kann Gewalttätigkeit aber auch als eine geschlechtskonstitutive Eigenschaft fungieren. Für die soziale Rolle des Mannes bedeutet dies, dass er in der Position des Täters zwar als männlich gilt, übernimmt er jedoch die Rolle des passiven Opfers, so wird er als effeminiert und damit in seiner gesellschaftlichen Funktion eher als Frau denn als Mann wahr-

Wiedergabe der inneren Figurenrede nicht selten Spuren einer Umakzentuierung, einer axiologischen Überdeterminierung, d. h. Zeichen ihrer zusätzlichen Wertung, die der der Figur widerstreitet. Signifikanten dieser Wertungsposition sind die Auswahl, Konkretisierung, Kombination und sprachliche Realisierung einzelner Segmente des Figurentextes.“ Vgl. Wolf SCHMID, *Elemente der Narratologie* (De-Gruyter-Studienbuch), 2., verb. Aufl., Berlin 2008, S. 80. Im Rahmen narrativer Texte können also auch die vermeintlichen Sichtweisen von „victim“ und „victimizer“ in erheblichem Maße von der Autorenperspektive geprägt sein. Ebenso entwickelt der Verfasser durch Auswahl und Kombination der Elemente des vermittelten Geschehens eine spezifische Perspektive auf das Erzählte. Die Sichtweise des externen Beobachters ist in diesem Fall die des Rezipienten. Sein Textverständnis ist ebenso wie die Wahrnehmung der textimmanenten Geschehnisse von der Autorensicht beeinflusst. Miller, *Humiliation* (1993), S. 55.

⁶²² Vgl. ebd.

⁶²³ Der Begriff ‚Gewalttätigkeit‘ ist hier in einem wertfreien Kontext zu verstehen. Er dient lediglich zur neutralen Beschreibung des Umstands, dass Gewalt in seinen verschiedenen Facetten von ‚gewalttätigen‘ oder ‚gewaltaktiven‘ Personen ausgeführt wird, unabhängig davon, ob diese positiv oder negativ wahrgenommen werden.

genommen.⁶²⁴ Daher schreibt Miller: „A male victim is a feminized male.“⁶²⁵ In diesem Fall bestimmt also nicht mehr das biologische Geschlecht darüber, wer Gewalt ausübt, sondern die Handlung bestimmt das soziale Geschlecht.⁶²⁶

Ausgehend von diesem theoretischen Ansatz wird klar, dass – im Gegensatz zum heute weit verbreiteten Verständnis – Gewalt beziehungsweise deren Ausübung keinesfalls per se negativ assoziiert sein muss. William Ian Miller macht darauf aufmerksam, dass es Gesellschaftsformen gab und gibt, „in which being recognized as a victimizer is status enhancing“. Er spricht von so genannten „honor based societies“, die von einer Ethik geprägt seien, die er mit formelhaften Wendungen wie „in-your-face“, „toughest guy around“ oder „fastest gun in the West“ belegt⁶²⁷, und über die er schreibt:

⁶²⁴ Umgekehrt gilt natürlich auch, dass Frauen in der Rolle des Täters als männlich wahrgenommen werden können.

⁶²⁵ Miller, *Humiliation* (1993), S. 55.

⁶²⁶ Vgl. Wiebke DEIMANN/Heiko HILTMANN, Gewalt und Geschlecht. Einleitung, in: Michael BORGOLTE/Juliane SCHIEL/Bernd SCHNEIDMÜLLER, et al., *Mittelalter im Labor. Die Mediävistik testet Wege zu einer transkulturellen Europawissenschaft (Europa im Mittelalter, Bd. 10)*, Berlin 2008, S. 433-443; hier: S. 433f. Zur Differenzierung zwischen biologischem und sozialem Geschlecht vgl. Birgit STUDDT, Helden und Heilige. Männlichkeitsentwürfe im frühen und hohen Mittelalter, in: *HZ* 276 (2003), S. 1-36; hier: S. 1, Anm. 2; Joan Wallach SCOTT, *Gender and the Politics of History*, New York 1999, S. 3-49; auch Carol J. CLOVER, *Regardless of Sex. Men, Women, and Power in Early Northern Europe*, in: *Speculum* 68 (1993), S. 363-387. Lena Norrman schreibt zu Clover: „Clover further argues for a one-sex cultural model of gender where the focus is on the binary opposites of power/powerless instead of the question of male/female.“ Lena NORRMAN, *Woman or Warrior? The Construction of Gender in Old Norse Myth*, in: Geraldine BARNES/Margaret Clunies ROSS, *Old Norse Myths, Literature and Society. Proceedings of the 11th International Saga Conference, 2-7 July 2000, University of Sydney, Sydney 2000*, S. 375-385; hier: S. 376.

⁶²⁷ Miller, *Humiliation* (1993), S. 57f.

„In honor-based societies people are more likely to be extraordinarily sensitive to anything that might be deemed a harm or an insult (...).“⁶²⁸

Dementsprechend definiert Miller ‚Ehre‘ als eine besonders ausgeprägte Sensibilität für solche Erfahrungen wie „Demütigung“ („humiliation“) und „Scham“ beziehungsweise „Schande“ („shame“).⁶²⁹ In einer „auf Ehre beruhenden Gesellschaftsordnung“ kann derjenige, der andere demütigt oder beschämt, Ehre erwerben; wer hingegen gedemütigt oder beschämt wird, verliert Ehre. Ehre fungiert demnach als eine Art Maßeinheit für öffentliches Ansehen und ist daher untrennbar mit Publizität verbunden. Denn Ehre kann nicht von selbst generiert werden. Sie kann einer Person lediglich aufgrund eines vermeintlich ehr- oder unehrbar Handelns zu- beziehungsweise abgesprochen werden.⁶³⁰

Der Grad der Ehr- beziehungsweise Unehhrbarkeit einer Person ist zugleich ein Indikator für deren gesellschaftlichen Status.⁶³¹ Das Urteil über die Honorabilität eines spezifischen Verhaltens ist dabei in hohem Maße von den soziokulturellen Normen der bewertenden Gesellschaft abhängig.⁶³² Während eine normenkongruente Handlungsweise mit einem Ehrgegninn verbunden ist, bewirkt ein normendeviantes Verhalten das Gegenteil. Um jedoch den sozialen Status einer Person ermes-

⁶²⁸ Ebd., S. 57.

⁶²⁹ Ebd., S. 84.

⁶³⁰ Erving Goffman konstatiert, dass Ehre und das damit verbundene Selbstwertgefühl einer Person nicht unabhängig von öffentlicher Anerkennung und Bestätigung entwickelt werden können. Das Ehrgefühl eines Menschen basiert daher seiner Ansicht nach auf einem „Pflichtgefühl gegenüber größeren sozialen Gruppen“. Erving GOFFMAN, Interaktionsrituale. Über Verhalten in direkter Kommunikation (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, Bd. 594), 3. Aufl., Frankfurt am Main 1994, S. 15; vgl. Miller, Humiliation (1993), S. 116.

⁶³¹ Diese Reziprozität zwischen Ehre und Status kann auch umgekehrt verstanden werden, wie Miller schreibt: „Your status in this group was the measure of your honor (...).“ Miller, Humiliation (1993), S. 116.

⁶³² „Honor was then not just a matter of the individual; it necessarily involved a group (...).“ Ebd.

sen zu können, muss der Grad der ihr zugesprochenen Ehr- beziehungsweise Unehrlbarkeit in Relation zur Honorabilität anderer Mitglieder der beurteilenden Gesellschaft gesetzt werden. Ehre ist kein absolutes, sondern ein relatives Kriterium zur Bewertung sozialer Reputation. Die gesellschaftliche Wertigkeit und die davon abhängige hierarchische Positionierung einer Person sind also maßgeblich davon abhängig, ob ihre Handlungsweise im Vergleich zu anderen Gesellschaftsmitgliedern als mehr oder weniger ehrbar erachtet wird. Die Angehörigen einer „honor-based society“ leben demnach in beständigem Vergleich und dauerhafter Konkurrenz mit ihren Mitmenschen.⁶³³

William Ian Miller, der sich eigenen Worten zufolge einen Großteil seines Lebens mit der Untersuchung der „bloodfeuding culture of saga Iceland“ befasste, sagt über die literarische Gattung der altisländischen Sagas: „The sagas, after all, are stories of feud, vengeance and honor.“⁶³⁴ Seiner Auffassung folgend konstruiert das tradierte altnordische Quellenmaterial das Bild einer mittelalterlichen isländischen Gesellschaft, die nach den Regeln einer „honor-based society“ lebte.⁶³⁵ Die Texte präsentieren ein soziales Gefüge, welches von einem starken Konkurrenz- und Wettbewerbsdenken geprägt war. Insbesondere Männer scheinen sich demzufolge ständig miteinander gemessen und ihre Fertigkeiten

⁶³³ „(...) the mathematics of honor usually meant you could never be just like someone else without taking what he had, appropriating his status to yourself. (...) The shortest road to honor was thus to take someone else's (...).“ Ebd.

⁶³⁴ Ebd., S. 54; vgl. William Ian MILLER, *Bloodtaking and Peacemaking. Feud, Law, and Society in Saga Iceland*, Chicago 1990. Die diversen Konflikte, die insbesondere in der altisländischen Sagaliteratur beschrieben werden, sind in der Forschung häufig als Fehden interpretiert worden. Vgl. hierzu neben Miller zum Beispiel Jesse L. BYOCK, *Medieval Iceland. Society, Sagas and Power*, Berkeley 1988; ders., *Feud in the Icelandic Saga*, Berkeley 1982. In der jüngeren Forschung wurde die Anwendbarkeit dieses Begriffs auf die isländischen Verhältnisse des Mittelalters des Öfteren in Frage gestellt oder zumindest relativiert. Vgl. exemplarisch Karlsson, *History* (2003), S. 59; Helgi ÞORLÁKSSON, *Hvað er blóðhefnd?*, in: Gísli SIGURDSSON, *Sagnaþing helgað Jónasi Kristjánssyni sjötugum* 10. apríl 1994 (Bd. 1), Reykjavík 1994, S. 389-414.

⁶³⁵ „The sagas (...) reveal that medieval Icelanders [were] living in an honor-based culture (...).“ Miller, *Humiliation* (1993), S. 83.

untereinander verglichen zu haben. Für eine derartige Form des kompetitiv-komparativen und zugleich Status generierenden Verhaltens kannte das Altnordische sogar einen eigenen Begriff, das Substantiv *mannjafnaðr* („Männervergleich“).⁶³⁶

Wer während eines solchen öffentlich ausgetragenen Männervergleichs in der Lage war, andere Männer mittels diverser Arten der Gewaltausübung in eine passive (Opfer-)Rolle zu zwingen, konnte für sich selbst Ehre und damit Anerkennung und Ansehen gewinnen. Anders als im christlich geprägten Verständnis der modernen westlichen Gesellschaften erschien es einem isländischen Zeitgenossen des 13. Jahrhunderts daher offenbar vorteilhafter, andere zu demütigen und zu beschämen,

⁶³⁶ Vgl. ebd., S. 58; 124. Nach Miller bedeutet dieser Begriff wörtlich soviel wie „the comparing, matching, ‚evening‘ or balancing of men“. In den tradierten altnordischen Quellen wurde er in zwei verschiedenen inhaltlichen Kontexten verwandt. Zum einen bezeichnete er die Abschätzung der in einem Kampf Gefallenen zwecks Verrechnung der Bußen. Zum anderen handelte es sich bei dem *mannjafnaðr* um einen verbalen Wettstreit, der von zwei oder mehr Männern öffentlich – zum Beispiel im Rahmen von Trinkgelagen – ausgetragen worden sein soll. Die Opponenten verglichen hier ihre Fertigkeiten und Leistungen miteinander, um auf diese Weise eine relative Superiorität gegenüber ihren Kontrahenten etablieren zu können. Derjenige, der als überlegen erachtet wurde, konnte im Vergleich zu seinen Widersachern an Ehre und Rang gewinnen. So heißt es bei Miller auch: „In each case the worth of a man, the condition of his honor, was weighed and quantified.“ Miller, *Bloodtaking* (1990), S. 301f. Marcel Bax und Tineke Padmos bringen den *mannjafnaðr* mit der *senna* („Wortstreit“) in Verbindung: „[*senna* and *mannjafnaðr*] refer to hostile verbal matches in which two or more contenders by boasts and insults, imputations and rebukes, or other degrading devices try to injure each other’s honor, or encroach upon each other’s social prestige.“ Vgl. Marcel M. H. BAX/Tineke PADMOS, *Senna – Mannjafnaðr*, in: Phillip PULSIANO, *Medieval Scandinavia. An Encyclopedia*, New York 1993, S. 571-573; hier: S. 571. Der kompetitive *mannjafnaðr* konnte aber nicht nur auf verbaler, sondern auch auf physischer Ebene ausgetragen werden, so zum Beispiel durch sportliche Wettkämpfe wie Schwimmen, Ballspiele, Zweikämpfe, Schach u.ä. Der Überlieferung nach scheinen derartige Männervergleiche in der altisländischen Gesellschaft, die nahezu keine formale Rangordnung kannte, als eine Möglichkeit zur Etablierung und Visualisierung hierarchischer Strukturen gedient zu haben. Vgl. Miller, *Bloodtaking* (1990), S. 277. Neben dieser maskulinen Form des Vergleichs kennen die Quellen aber auch ähnliche Verhaltensweisen unter Frauen.

als selbst gedemütigt oder beschämt zu werden.⁶³⁷ Ein solches Verhalten wurde sogar als erstrebenswert erachtet, da es Status und Anerkennung des Täters vermehren konnte, während es Stellung und Ansehen des Opfers verringerte. Dabei machen die Quellen keinen qualitativen Unterschied zwischen physischen und verbalen Angriffen auf eine Person. Körperliche Attacken konnten auf das Opfer ebenso ehrvermindernd wirken wie Verbalinjurien.⁶³⁸ Die Ehrbarkeit und die damit verbundene soziale Position einer Person hingen untrennbar mit dem Ansehen zusammen, das diese in der Öffentlichkeit genoss. Aus diesem Grund war es, den Quellen nach zu urteilen, von grundlegender Bedeutung, dass Personen, die coram publico beschämt und erniedrigt worden waren, ihre Verleumder und Ehrabschneider ebenfalls öffentlich schmähten und herabsetzten, sofern sie ihr gesellschaftliches Prestige und ihren Rang behaupten wollten.⁶³⁹

Doch warum war das Konzept von publizierter, also öffentlich gemachter Ehre für die Autoren der tradierten altnordischen Texte von so großer Relevanz? Vom 10. bis zum 13. Jahrhundert hatte Island eine Verfassung, die in der Forschung häufig mit den anachronistischen, da modernen Begriffen Freistaat, Republik, Commonwealth oder þjóðveldi

⁶³⁷ Sicherlich ist auch den heutigen westlichen Gesellschaften die Vorstellung nicht fremd, die Rolle des (Gewalt-)Täters der des (Gewalt-)Opfers vorzuziehen. Dennoch ist gerade der Einsatz von Gewalt als Mittel der Demütigung und Beschämung aus der gegenwärtigen, christlich geprägten Perspektive negativ konnotiert. Dementsprechend schreibt Miller: „(...) violence, as we usually understand it, is anticulture, anticivilization. (...) Thus we see violence as sudden, instinctual, primal, insistent, as erupting, tumultuous, disordering – as raw, visceral, and following the law of the jungle.“ Miller, *Humiliation* (1993), S. 78f.

⁶³⁸ Allerdings macht Miller darauf aufmerksam, dass diese qualitative Gleichheit körperlicher und verbaler Angriffe auf Initiativhandlungen bezogen blieb. Reaktionen beziehungsweise Rachemaßnahmen auf derartige Attacken waren den Quellen zufolge eher physischer denn verbaler Natur, unabhängig von der Art des Erstangriffs. Vgl. ebd., S. 83; 222, Anm. 67.

⁶³⁹ Dagegen stellt Miller die Perspektive der modernen westlichen Kultur(en), nach der „honor lies less in showing signs of acute sensitivity to wrongs done you, which might type you as a whiner or as unduly sensitive, than by showing how much you can take without complaining“. Ebd., S. 57.

belegt wurde.⁶⁴⁰ Dieser vermeintliche Freistaat kannte kein Königtum. Klar und fest definierte hierarchische Strukturen, wie sie sich zur selben Zeit in den europäischen Königreichen ausbildeten und etablierten, gab es nicht. Von der Idee her war das isländische þjóðveldi so verfasst, dass es rechtlich keine Unterschiede unter freien Männern gab. Faktisch kannte aber auch die altisländische Gesellschaft hierarchisch organisierte Strukturen. Die überlieferten Texte vermitteln den Eindruck, dass sozialer Rang nicht per se – zum Beispiel durch die Geburt in ein Adelsgeschlecht – begründet wurde, sondern im Rahmen politischer, juristischer oder kriegerischer Auseinandersetzungen erworben werden musste.⁶⁴¹ Gesetzgebende und rechtsprechende Instanzen existierten zwar, eine zentrale exekutive Gewalt wie das Königtum fehlte jedoch. Dies hatte zur Folge, dass die „Viertelgerichte“ (*fjórðungsdómar*) und das „Fünfte Gericht“ (*fimtardómur*), die judiziellen Organe des Allthings, ebenso wie die Gerichte der regionalen Thinge zwar Urteile fällten, deren Umsetzung aber vor allem in der Verantwortung der Streitenden selbst lag. Daher wurden Rechtsstreitigkeiten auf Island eher durch Waffengewalt denn durch Thingbeschlüsse entschieden. Die stärkere Partei, die über mehr kampffähige Gefolgsleute verfügte, entschied den Fall zumeist für sich. Als Sieger einer solchen außergerichtlichen Auseinandersetzung konnte sie öffentliches Ansehen, Ehre und sozialen Status erwerben.⁶⁴² Die unterlegene Partei erlitt einen Ehrverlust und eine soziale Degradierung, der nach sie sich zumindest der Superiorität

⁶⁴⁰ Vgl. o. S. 30-34.

⁶⁴¹ Selbstverständlich hatten sich auch auf Island schon früh besonders einflussreiche Familien herausgebildet, die sich aufgrund ihrer sozialen und politischen Vorrangstellung gegenüber anderen Familien eine adelsgleiche Position erworben hatten. Vor allem gegen Ende der so genannten Freistaatzeit konzentrierte sich die politische Gewalt nur noch in den Händen einiger weniger Familien.

⁶⁴² Eine derartige außergerichtliche Auseinandersetzung musste nicht zwangsläufig durch den tatsächlichen Einsatz von Waffengewalt entschieden werden. Oftmals genügte scheinbar auch die bloße Inszenierung überlegener Stärke, um einen Gegner zum Einlenken zu zwingen. Vgl. Althoff, Regeln (1998), S. 154-170; ders., Spielregeln (1997).

des Siegers unterordnen musste. Wer nicht imstande war, Angriffe jedweder Art auf Ehre und Ansehen in Eigeninitiative abzuwehren, musste damit rechnen, an gesellschaftlicher Reputation einzubüßen.

Ehre, sozialer Status und Publizität waren also dependente Größen. Der öffentliche Raum bot einer Person die Möglichkeit, einer Vielzahl an Menschen zu demonstrieren, welche Position sie innerhalb einer relativen Rangfolge einnahm oder einzunehmen beanspruchte.⁶⁴³ Aktivitäten, die dem eigenen Ehrgeiz und dem Ehrverlust anderer dienen sollten, bedurften eines Publikums, da die Honorabilität und die damit verbundene soziale Stellung einer Person maßgeblich von der öffentlichen Affirmation oder Negation ihres Handelns abhängig waren.

Einen Eindruck davon, welchen Einfluss der altnordischen Literatur zufolge die öffentliche Erwartungshaltung auf das Handeln eines Mannes im mittelalterlichen Island gehabt haben konnte, gibt die Brennu-Njáls saga. Als Þórhallr Ásgrímsson erfuhr, dass sein Ziehvater Njáll in seinem Haus verbrannt worden war, „erregte es ihn so, (...) dass er vollkommen anschwell und ein Blutstrom aus beiden Ohren brach (...) und er in Ohnmacht fiel (...). Danach stand er auf und sagte, dass er sich unmännlich gezeigt habe – und das wünschte ich, dass ich an denen, die ihn [Njáll] im Haus verbrannten, das rächen könnte, was mir nun widerfahren ist.“⁶⁴⁴ Die scheinbar emotional bedingte körperliche Reaktion, die Þórhallr überkommen haben soll, als er vom Tod seines Ziehvaters hörte, bezeichnete er als „kleinmütig“ beziehungsweise „unmännlich“ (*lítillmannliga*).⁶⁴⁵ Zugleich empfand er es als Schande und

⁶⁴³ Vgl. Miller, Humiliation (1993), S. 85f.

⁶⁴⁴ Þórhalli Ásgrímssyni brá svá við, (...) at hann þrútnaði allr ok blóðbogi stóð ór hvárritveggju hlustinni (...) ok féll hann í óvit (...). Eptir þat stóð hann upp ok kvað sér lítillmannliga verða, - „ok þat munda ek vilja, at ek hefnda þessa á þeim, er hann brenndu inni, er nú hefir mik hent.“ Brennu-Njáls saga, S. 344f., K. 132.

⁶⁴⁵ Zum Verständnis und zur Interpretation von Beschreibungen vermeintlich emotionaler Ausdrucksformen in altnordischen Sagas vgl. das Kapitel „In Search of Emotion“ in Miller, Humiliation (1993), S. 98-108. Miller äußert sich zu „the difficulty of getting at emotions

Demütigung, ein solches Verhalten gezeigt zu haben. Daher war es auch weniger Njáls Verbrennung, die Þórhallr zu rächen hoffte. Vielmehr wollte er Rache an denen üben, die ihn durch die Tötung seines Ziehvaters dazu genötigt hatten, in der Öffentlichkeit eine derartig beschämende Reaktion zu zeigen.⁶⁴⁶ Denn auch wenn Þórhallr von seinen Vertrauten beteuert wurde, „dass niemand ihm dies als Schande [*skömm*] anrechnen würde“⁶⁴⁷, so war er selbst doch davon überzeugt, „nicht verhindern zu können, was Leute sprachen“.⁶⁴⁸ Þórhallr war der Auffassung, dass er die ihm öffentlich zugefügte Schande wieder ausgleichen musste. Tat er dies nicht, würde ihm das zum Nachteil gereichen. Es würde schlecht über ihn gesprochen werden, was zwangsläufig eine Verminderung von Ansehen, Ehre und sozialem Status zur Folge hätte.

Häufig übernehmen Frauen in den altnordischen Sagatexten die Funktion, Männer daran zu erinnern, dass sie zur Erlangung ebenso wie zum Erhalt von Ansehen, Ehre und Rang aktiv auftreten mussten. Wurden Männer in die passive Rolle des Opfers gedrängt, ohne sich anschließend entschieden zur Wehr zu setzen, konnte dies zur Konsequenz haben, dass sie und ihre Angehörigen, für die sie verantwortlich waren, in die gesellschaftliche Randständigkeit oder gar Bedeutungslosigkeit ab-

across time, language, and geographic, moral, and cultural space” folgendermaßen: „The risk of misidentifying the emotions we assume are required to motivate action is greater when the actor is not our cultural and social contemporary and when the text in which the actor resides is reticent about talking about motivation explicitly.” Die Gefahren bei der Interpretation vermeintlich emotionaler Ausdrucksformen und Zustände sieht Miller in einer „assumed timelessness“ und einer „transparency of emotional and moral life across time and space“ und warnt daher vor „universalizing tendencies in our own culture“. Vgl. ebd., S. 112.

⁶⁴⁶ „He feels himself humiliated by what he felt to be the unseemliness of his body’s reaction, and swears to avenge it on those who burned his foster-father.” Ebd., S. 102.

⁶⁴⁷ „(...) *at engi mundi virða honum þetta til skammar* (...)“ Brennu-Njáls saga, S. 345, K. 132.

⁶⁴⁸ „(...) *ekki mega taka fyrir þat, hvat menn mælti*.” Ebd.

glitten.⁶⁴⁹ Um ein solches Schicksal zu verhindern, tritt in den Sagas immer wieder die Figur der mahnenden (Ehe-)Frau auf, die zögerliche und passive Männer zu entschlossenem Handeln antreibt. Die Brennu-Njáls saga berichtet zum Beispiel von einer Frau namens Bergþóra, die versuchte, ihren Ehemann und ihre Söhne zu einer Rache tat zu motivieren, da sie allesamt Opfer einer ernsthaften Ehrbeleidigung geworden waren. Ihr Sohn Skarpheðinn lehnte ihr Gesuch jedoch mit den Worten ab, dass es eher der „Sinnesart von Frauen“ (*kvenna skap*) entspreche, „über alles in Zorn zu geraten“ (*reið[ask] við öllu*).⁶⁵⁰ Daraufhin „tobte [Bergþóra] sehr“.⁶⁵¹ Sie hielt ihren Söhnen vor, dass ein Mann namens Gunnarr, der sonst als „gutmütig“ (*skapgóðr*) galt, aufgrund der erwähnten Schmähungen bereits in Zorn geraten war, obwohl ein solches Verhalten viel eher von ihnen, Bergþóras Söhnen, zu erwarten gewesen wäre.⁶⁵² Denn – so sagte sie – „wenn ihr in diesem Fall nicht euer Recht betreibt, dann werdet ihr gar keine Schande [*skömm*] rächen“.⁶⁵³

Die zitierte Episode der Brennu-Njáls saga verdeutlicht ebenso wie andere, ähnlich konstruierte Beispiele aus der altnordischen Literatur, dass in der isländischen Gesellschaft des Hoch- und Spätmittelalters die Vorstellung existierte, dass Männer die Aufgabe hatten, sowohl ihre eigene Ehre als auch das Ansehen ihrer Familien zu schützen und zu verteidigen.⁶⁵⁴ Frauen hatten nicht die Möglichkeit, Ehrverletzungen auf direk-

⁶⁴⁹ „The person who could or would not respond to challenges eventually lost all honor and thus all his moral being by being condemned to the invisibility of the pariah or servant.“ Vgl. Miller, *Humiliation* (1993), S. 117.

⁶⁵⁰ Brennu-Njáls saga, S. 114, K. 44.

⁶⁵¹ (...) *geisaði mjök*. Ebd.

⁶⁵² „Doch Gunnarr wurde an eurer statt zornig (...).“ („*Reiddisk Gunnarr þó fyrir yðra hönd* (...)“). Ebd.

⁶⁵³ „(...) *ef þér rekið eigi þessa réttar, þá munuð þér engrar skammar reka*.“ Ebd.

⁶⁵⁴ Dem zeitgenössischen Verständnis nach hing das Ansehen eines Mannes unmittelbar mit dem seiner Familie zusammen. Gegen ihn gerichtete Beleidigungen und Angriffe betrafen auch seine Familie und umgekehrt.

tem Weg durch den Einsatz physischer Gewalt zu ahnden.⁶⁵⁵ Daher waren sie den tradierten Quellen zufolge darauf angewiesen, die Männer ihrer Verwandtschaft an deren Pflicht zur familiären Ehrenrettung und Standeswahrung zu gemahnen. Waren diese jedoch nicht gewillt, ihrer Aufgabe nachzukommen, blieb den Frauen nur die Alternative, die Männer explizit darauf hinzuweisen, dass sie im Falle einer Verweigerung mit dem Vorwurf der Unmännlichkeit zu rechnen hatten. Die Androhung eines potenziellen Männlichkeitsverlustes sollte sie dazu antreiben, sich den an sie gerichteten sozialen Erwartungen gemäß zu verhalten⁶⁵⁶: Sie hatten sich aktiv dafür einzusetzen, für die Ehrkränkungen, die sie selbst oder andere Mitglieder ihres Verwandten- beziehungsweise Freundeskreises erlitten hatten, Genugtuung zu erlangen. Dabei scheint sich die Bereitschaft, status- wie ehrvermindernde Angriffe physischer oder verbaler Natur zu rächen, vor allem in der Aussendung eindeutiger akustischer oder optischer Signale gezeigt zu haben, die vom Betrachter als Ausdruck eines wütenden beziehungsweise zornigen Gemütszustands gedeutet werden konnten. Zeigte ein Mann, der Opfer einer Ehrverletzung geworden war, keinerlei Reaktion, die von

⁶⁵⁵ Die altnordischen Quellen vermitteln den Eindruck, dass sowohl das Waffentragen als auch die Anwendung physischer Gewalt in der mittelalterlichen isländischen Gesellschaft als genuin maskuline Eigenschaften erachtet wurden. Vgl. Deimann/Hiltmann et al., *Gewalt* (2008), S. 433-466; vor allem S. 433-443; 449-454 (Hier auch entsprechende Quellenangaben und weiterführende Literatur). Aus diesem Grund dürfte es den Frauen der altisländischen Gesellschaft nur schwer oder in Ausnahmefällen möglich gewesen sein, Ehrverletzungen an ihnen oder ihren Familienmitgliedern persönlich zu verfolgen. Jenny Jochens schreibt daher: „Under normal circumstances, however, women did not carry weapons for the simple reason that they were not expected to fight.“ Jochens, *Images* (1996), S. 109.

⁶⁵⁶ Die meisten Textbeispiele berichten, dass Frauen den Vorwurf der Unmännlichkeit vor Publikum vortrugen. Die dadurch evozierte öffentliche Erwartungshaltung dürfte die antreibende Wirkung verstärkt haben. Zur literarischen Figur der „Hetzerin“ beziehungsweise des „whetter“ vgl. Rolf HELLER, *Die literarische Darstellung der Frau in den Isländersagas*, Halle (Saale) 1958; Jochens, *Images* (1996), S. 162-203; Theodore M. ANDERSON, *The Displacement of the Heroic Ideal in the Family Sagas*, in: John Tucker, *Sagas of the Icelanders. A Book of Essays* (Garland Reference Library of the Humanities, Bd. 758), New York 1989, S. 40-70.

Anwesenden als Ausdruck emotionaler Erregung verstanden werden konnte, so wurde ihm dies womöglich als Gleichgültigkeit ausgelegt. Ein solches Verhalten galt als Indiz für eine fehlende Bereitschaft, erlittene Demütigungen zu ahnden, was wiederum als ein Mangel an Männlichkeit gewertet wurde. Dementsprechend bezichtigte die Bergþóra der Brennu-Njáls saga ihre Söhne implizit der Unmännlichkeit, als sie ihnen vorhielt, dass der ansonsten „gutmütige“ Gunnarr sich genötigt sah, an ihrer Stelle „zornig zu werden“ (*reiðask*).⁶⁵⁷ Damit brachte sie zum Ausdruck, dass ihre Söhne in ihren Reaktionen nicht nur zu langsam waren, sondern dass ihr offensichtlich gleichgültiges Verhalten sogar von einem friedlichen Mann wie Gunnarr als derart unzureichend empfunden wurde, dass er sich gezwungen sah, an ihrer statt Wut über die vollzogenen Ehrenkränkungen zu zeigen. Um ihre Söhne dennoch zu einer angemessenen, wenn auch verspäteten Rachehandlung anzutreiben, warf sie ihnen vor, dass sie sich vor jedermann als unfähig erwiesen, irgendeine „Schande“ zu rächen, wenn sie nicht in diesem Fall ihr Recht betrieben. Nach Ansicht ihrer Mutter konnte sie nur ein schnelles Agieren davor bewahren, ihres männlichen und damit ehrbaren Ansehens in der Öffentlichkeit verlustig zu werden.⁶⁵⁸

Auf ähnliche Art und Weise berichtet auch die Laxdoela saga von einer rituellen Form der „Anstachelung“ beziehungsweise „Aufreizung“ (*brýning*), wie sie vor allem von Frauen praktiziert worden sein soll, um männliche Familienmitglieder zu Rachehandlungen zu animieren. Eine Frau namens Þorgerðr spornte demnach ihre Söhne dazu an, an einem

⁶⁵⁷ Vgl. o. Anm. 652. In diesem Fall bleibt unklar, auf welchem Weg dem Betrachter der Gemütszustand des Zorns vermittelt wurde. Waren es optische Signale, die mittels Gestik und Mimik zum Ausdruck kommen konnten, und/oder akustische Signale, die sich zum Beispiel in einer lauten Stimme äußern konnten? Die altnordische Literatur lässt die Farbe des Gesichts häufig als Spiegel angeblicher emotionaler Zustände erscheinen. Vgl. Lars LÖNNROTH, Kroppen som själens spegel. Ett motiv i de isländska sagorna, in: *Lychnos* (1963-1964), S. 24-61.

⁶⁵⁸ Vgl. Miller, *Humiliation* (1993), S. 105.

gewissen Bolli, dem Mörder ihres Sohnes Kjartan, Rache zu üben. Zu diesem Zweck ritt sie zusammen mit ihren Söhnen an Bollis Hof vorbei und gemahnte sie mit folgenden Worten an ihre Rachepflicht:

„(...) hier wohnt euer Brudermörder Bolli und ihr zeiget euch euren ausgezeichneten Verwandten sehr unähnlich, wenn ihr einen solchen Bruder, wie Kjartan es war, nicht rächen wollt und Egill, der Vater eurer Mutter, würde nicht so handeln und es ist schlimm, Söhne ohne Tatkraft zu haben. Und ich glaube sicher, dass ich euch eher dafür geeignet hielte, dass ihr Töchter eures Vaters und verheiratet wäret. (...) und mir ist das Unglück Ólafs ganz offensichtlich, dass ihm der Sohnesbesitz so sehr fehlschlug. (...) Nun können wir umkehren und es war dies das größte Anliegen, euch an dies [alles] zu erinnern, wenn ihr nicht schon vorher dran dachtet.“⁶⁵⁹

Mit ihrer ‚Hetzrede‘ erreichte Þorgerðr, dass „der Zorn gegen Bolli erheblich anschwell“⁶⁶⁰ in ihren Söhnen und sie sich rüsteten, „um gegen Bolli zu ziehen“.⁶⁶¹ Als die rachewilligen Brüder versuchten, ihre Mutter davon abzubringen, sie zu begleiten, soll sie geantwortet haben, dass sie bestimmt mitzöge, da sie ganz genau wisse, dass ihre Söhne des „Ansporns“ (*brýning*) bedurften.⁶⁶²

⁶⁵⁹ „(...) hér býr Bolli, bróðurbani yðvarr, ok furðu ólíkir urðu þér yðrum frændum göfgum, er þér vilið eigi hefna þvílks bróður, sem Kjartan var, ok eigi myndi svá gera Egill, móðurfaðir yðvarr, ok er illt at eiga dáðlausa sonu; ok víst ætla ek yðr til þess betr fellða, at þér værið dætr fðður yðvars ok værið giptar. (...) ok sú er mér auðsæst ógipta Ólafs, at honum glapðisk svá mjök sonaeignin. (...) Nú munu vér aprtr snúa, ok var þetta örendit mest, at minna yðr á þetta, ef þér myndið eigi áðr.“ Laxdæla saga, S. 162, K. 53. Þorgerðr bedauerte, dass sie Söhne hatte, die „ohne Tatkraft“ (*dáðlaus[ir]*) waren. Ebenso befürchtete Njáll in der Brennu-Njáls saga, dass von seinen Söhnen gesagt werden könnte, sie „seien zu träge zum Handeln“ ((...) *se seinir til atgerða* (...)). Brennu-Njáls saga, S. 226, K. 91.

⁶⁶⁰ (...) *þrútnaði* (...) *mjök móðr til Bolla*. Laxdæla saga, S. 162, K. 53.

⁶⁶¹ (...) *at fara at Bolla* (...). Ebd., S. 163, K. 54.

⁶⁶² „(...) ich weiß, dass ihr den Ansporn braucht.“ („(...) *ek veit* (...) *at þurfi þér brýningina*.“). Ebd., S. 164. Die Íslendinga sögur bieten zahlreiche weitere Beispiele für ein solches Verhalten von Frauen. Die Eyrbyggja saga berichtet beispielsweise von einem Mann namens Þórarinn. Als dieser auf eine ihm zugefügte Beleidigung nicht mit Waffengewalt reagierte,

Der in den altnordischen Sagas häufig beschriebene Zorn, den Männer idealerweise als Reaktion auf einen ehr- und statusverletzenden Angriff zeigen sollten, ist jedoch nicht zwangsläufig als Ausdruck eines tatsächlichen Gemütszustandes zu deuten. Erwähnungen vermeintlich emotionaler Ausdrucksformen konnten in den Texten einen rein metaphorischen Charakter haben. Sie sind demnach nicht notwendigerweise als Beschreibungen wirklich empfundener Gefühlsregungen zu verstehen, sondern fungierten vielmehr als ein literarisches Zugeständnis an gesellschaftliche Erwartungshaltungen.⁶⁶³ Wurde ein Mann Opfer einer Demütigung, so wurde von ihm eine ‚zornige‘ Reaktion erwartet. Dabei war es jedoch nicht von grundlegender Bedeutung, ob er auch tatsächlich Wut empfand. Viel wichtiger war, dass er sich so verhielt, dass seine Mitmenschen ihn für zornig erachteten. Erst dann waren sie bereit zu glauben, dass er willens war, für eine erlittene Schmähung Genugtuung zu verlangen.⁶⁶⁴

wurde ihm von seiner Mutter vorgeworfen, er hätte „mehr das Wesen einer Frau als eines Mannes“ (*meir (...) kvenna skap en karla*). Erst als er sich mit Waffengewalt für die „Schande“ (*skömm*) rächte, „befreite er sich von dem Vorwurf der Unmännlichkeit“ (*Afsér rak Þórarinn ragmælit*). *Eyrbyggja saga*, S. 33-40, K. 18. Die *Grœnlendinga saga* („Geschichte von den Bewohnern Grönlands“) erzählt von einer Frau namens Freydís Eiríksdóttir, die von ihrem Mann verlangte, sich an ihren Brüdern zu rächen, da diese sie angeblich missandelt hatten. Um ihn zu dieser Tat anzutreiben, warf sie ihm Feigheit vor: „Aber du, unnützer Kerl, wirst weder meine noch deine Schande rächen wollen“ (*(...) en þú, vesall maðr, munt hvárki vilja reka minnar skammar né þinnar(...)*). Sie drohte sogar, ihren Mann zu verlassen, falls er nicht bereit wäre, die Schande zu rächen. „Da ertrug er ihre Vorwürfe nicht mehr länger“ (*nú stózk hann eigi átölur hennar*) und befahl seinen Leuten, „ihre Waffen zu nehmen“ (*taka vápn sín*), um Vergeltung zu üben. *Grœnlendinga saga*, in: *Eyrbyggja saga*, ed. v. Einar Ólafur Sveinsson/Matthías Þórðarson (ÍF 4), Reykjavík 1935, Neudr. 1985, S. 239-269; hier: S. 266, K. 8. Weitere Beispiele vgl. Sarah M. ANDERSON/Karen SWENSON (Hg.), *Cold Counsel. Women in Old Norse Literature and Mythology. A Collection of Essays*, New York/London 2002; Jochens, *Images* (1996), S. 109f.; 162-203.

⁶⁶³ Miller, *Humiliation* (1993), S. 101.

⁶⁶⁴ So heißt es bei Miller, dass von gedemütigten Männern erwartet wurde, „to produce anger (...), spite, vengefulness, a most punctilious sense of duty, and violent action“. Ebd., S. 107.

Wie die Sagatexte vermuten lassen, gab es also Formen rituellen Verhaltens, die als Indikator für emotionale Zustände wahrgenommen wurden, unabhängig davon, ob diese tatsächlich empfunden wurden oder nicht. Eine Episode der Laxdoela saga bestätigt den Eindruck, dass die öffentlich vollzogene rituelle Demonstration einer den sozialen Erwartungen entsprechenden emotionalen Ausdrucksform wichtiger war als die wirkliche Empfindung des zur Schau gestellten Gefühls.⁶⁶⁵ Dort heißt es von einem Jungen namens Bolli Bollason, der das Mannesalter noch nicht erreicht hatte, dass er ausritt, um den Totschlag an seinem Vater zu rächen. Den Menschen, die ihn auf seiner Rachefahrt sahen, schien es, „als wäre er ganz von Kummer erfüllt“.⁶⁶⁶ Neben dem vermeintlichen Gemütszustand erwähnt der Text ansonsten nur sichtbare äußerliche Merkmale Bollis, wie Kleidung, Haarfarbe, Körperbau und -haltung, die Aufschluss über dessen Erscheinung gaben.⁶⁶⁷ Daher ist

⁶⁶⁵ Ähnliche Verhaltensweisen finden sich auch heutzutage. So entspricht es beispielsweise einer sozialen Norm, auf Beerdigungen als äußerlich erkennbares Zeichen der Trauer schwarze Kleidung zu tragen. Ob die anwesenden Personen dabei tatsächlich um den oder die Verstorbene(n) trauern, ist schwer nachprüfbar und von untergeordneter Bedeutung. Die öffentliche Demonstration einer gesellschaftlich präsupponierten Gefühlsregung ist dabei wichtiger als die tatsächliche Empfindung. Handelt man entgegen einer solchen sozialen Konvention, kann dies zu erheblichen Konflikten führen, denen sogar Ausgrenzung und Ausschluss aus einer Gemeinschaft folgen können. Heute werden rituelle Verhaltensweisen dieser Art häufig negativ bewertet. Sie sind jedoch für das Funktionieren einer Gesellschaft von grundlegender Bedeutung. Emotionen sind ein rein subjektives Phänomen und rational kaum fassbar. Aussagen über die Gefühlswelt anderer Leute basieren daher lediglich auf Vermutungen und bleiben immer unsicher. Die angebliche Echtheit emotionaler Regungen wird stets anhand objektiv greifbarer Ausdrucksformen zu bewerten versucht. Körpersprachliche Signale wie Gestik und Mimik, aber auch akustische Signale, die vor allem auf stimmlichen Intonationsvariationen beruhen, oder auffällige Verhaltensweisen, wie zum Beispiel intro- oder extrovertiertes Auftreten, gelten dabei als messbare Parameter für die Intensität emotionaler Zustände. Die Bewertung solcher äußerer Indikatoren basiert dabei auf Kriterien, die je nach kulturellem oder sozialem Hintergrund stark variieren können. Kann es dabei schon innerhalb derselben Kultur oder Gesellschaft zu Missverständnissen kommen, so ist das Risiko von Fehlinterpretationen auf interkultureller oder gar Zeit übergreifender Ebene umso größer. Vgl. o. Anm. 645.

⁶⁶⁶ (...) *sem þrúttinn mundi vera af trega*. Laxdoela saga, S. 187, K. 63.

⁶⁶⁷ Vgl. ebd.

anzunehmen, dass auch die Bemerkung über den angeblichen „Kummer“ (*tregi*) des Jungen auf äußerliche, visuell wahrnehmbare Merkmale zurückzuführen war, die von Beobachtern als Anzeichen emotionaler Betroffenheit gedeutet wurden. Betrachtet man die angeführte Episode allerdings im Gesamtkontext der Sagahandlung, so wird deutlich, dass diese externen Indikatoren offensichtlich nicht als Hinweis auf den tatsächlichen Gemütszustand des jungen Totschlagrächers zu verstehen sind. Sie weisen lediglich auf ein von diesem inszeniertes rituelles Verhalten hin.

Der Erzählung nach war Bolli nämlich zum Zeitpunkt der Ermordung seines Vaters noch gar nicht geboren. Es erscheint also durchaus vorstellbar, dass der Knabe in seinem Leben eine Vaterfigur vermisst haben könnte. Ob ihm jedoch der Tod seines Vaters, den er niemals kennengelernt hatte, viele Jahre nach dessen Erschlagung tatsächlich Kummer bereitete, ist durchaus fragwürdig. Bolli entsprach mit der öffentlichen Demonstration emotionaler Betroffenheit vielmehr einer sozialen Konvention: Ein junger Mann hatte auf die Erschlagung seines Vaters mit Kummer zu reagieren. Die inszenierte Betrübtheit diente zugleich auch als visualisiertes Argument für die Rechtmäßigkeit der unternommenen Rachehandlung. Der Junge war dazu berechtigt, den Harm, der ihm durch den Verlust des Vaters zugefügt worden war, am Totschläger zu rächen. Indem er seinen angeblichen Kummer offen zur Schau stellte, wies er auch auf die Legitimität seiner Handlung hin.⁶⁶⁸

Wie die tradierten altisländischen Quellen erkennen lassen, war das isländische Bewusstsein zur Entstehungszeit der Texte maßgeblich von dem Konzept der Ehre beherrscht. Sozialer Rang und das mit ihm kohärente Selbstwertgefühl einer Person hingen unmittelbar von der Wertschätzung ab, die andere ihr entgegenbrachten. Private Erfolge wurden erst zu solchen, wenn sie in der Öffentlichkeit Anerkennung fanden.

⁶⁶⁸ Vgl. Miller, *Humiliation* (1993), S. 108.

Ehrverlust oder Ehrgegninn waren also keine Angelegenheit des Einzelnen, sondern der sozialen Gemeinschaft, der ein Mensch angehörte. Die hierarchische Stellung, die eine Person innerhalb dieser Gruppe innehatte, diente zugleich auch als Maßeinheit für das Ansehen beziehungsweise die Ehre, die sie sich innerhalb der Sozietät erworben hatte. Da in einer ehrbasierten Gesellschaft Status vorwiegend auf Kosten anderer Mitglieder des eigenen Sozialverbandes errungen werden konnte, waren diese Mitglieder auch Konkurrenten, die sich in einem dauerhaften Wettbewerb um öffentliche Anerkennung, Ehre und Rang befanden. Der direkte Weg zu Ehre und Status war demnach, sie einem anderen streitig zu machen. Daher mussten solche Menschen, die als ehrbar anerkannt wurden, immer gegenüber möglichen Verletzungen ihrer Honorabilität aufmerksam sein. Je ehrwürdiger ein Mensch war, umso größer war auch die Gefahr, dass es Konkurrenten gab, die ihn herausforderten und seinen Status für sich beanspruchten. Zugleich konnte die Zahl an ‚Neidern‘, die eine Person hatte, als Indiz für das Maß an Ehre gelten, das sie erworben hatte. Nur derjenige, der Ziel von Ehrverletzungen war, wurde auch als Mensch von Rang wahrgenommen. Regelmäßige Herausforderungen und Provokationen waren demnach ein äußeres Zeichen für die Ehrbarkeit des Adressaten. Allerdings musste diesen Ehrangriffen auch entschieden und aktiv entgegengewirkt werden. Denn nur wer als Sieger aus derartigen Wettbewerben hervorzugehen vermochte, konnte öffentliches Ansehen gewinnen und behaupten. Verlierern drohten Ehr- und Statusverlust.⁶⁶⁹

Das hoch- und spätmittelalterliche altnordische Quellenmaterial erweckt also den Eindruck, dass die freien männlichen Mitglieder der zeitgenössischen isländischen Gesellschaft sich in einem dauerhaften Spannungsfeld zwischen Ehre und Schande befanden.⁶⁷⁰ Schande ist dabei

⁶⁶⁹ Vgl. ebd., S. 116f.

⁶⁷⁰ Die üblichen altnordischen Termini für „Ehre“, „Ansehen“, „angesehene Stellung“, „Wertschätzung“ oder „Würde“ waren *virðing*, *sæmd* und *heiðr*. Dementsprechend wurden

als Ehrverlust zu verstehen, der dadurch zustande kam, dass die sozialen Erwartungen, die an eine ehrwürdige Person gerichtet wurden, nicht erfüllt wurden. Ehrverlust ist ebenso wie Ehrgegninn maßgeblich von dem Urteil anderer Gesellschaftsmitglieder abhängig. Wie die Schriftzeugnisse vermuten lassen war die Honorabilität eines Mannes in der altisländischen Gesellschaft vor allem durch solche Maßnahmen zu verletzen, die ihn als unmännlich und effeminiert erscheinen ließen. Ein Mann, der sich den geltenden sozialen Normen nach zu urteilen wie eine Frau verhielt, wurde nicht mehr länger als Mann erachtet und verlor zusammen mit dem Habitus der Männlichkeit auch an Reputation und Status. Ihm drohte sogar der vollkommene Ausschluss aus der Gesellschaft.

So galt es zum Beispiel als Ausdruck unmännlichen Verhaltens, wenn Männer zu einem Zweikampf, zu dem sie herausgefordert worden waren, nicht erschienen. Dies verdeutlicht exemplarisch eine Episode der *Finnboga saga* („Geschichte Finnbogis“), einer vermutlich erst im 14. Jahrhundert entstandenen *Íslendingasaga*. Sie erzählt von zwei Männern, Finnbogi *rammi* („der Starke“) und Bergr, die aufgrund einer Totschlagsangelegenheit beide zu einem Zweikampf herausgefordert wurden. Dalla, Bergrs Frau, gedachte jedoch, die Fahrt zu besagtem Duell zu verhindern, da sie sich sorgte. Als Finnbogi davon erfuhr „bat er sie, das nicht zu tun“, denn:

vermeintlich honorige Männer, die sich in ehrenvollen Stellungen befunden haben sollen, auch als *virðinga-*, *sæmdar-* oder *heiðrsmenn* bezeichnet. Die geläufigen Begriffe für „Schande“, „Schmach“, „Kränkung“, „Erniedrigung“ waren *skömm*, *sneyppa*, *klæki* und *hneisa*. Daneben wurde das Phänomen der Schande aber auch durch bloße Negation der Ehrbegriffe zum Ausdruck gebracht. Hier wären zum Beispiel die Worte *ó-virðing*, *sví-virðing* und *ó-sæmd* zu nennen. Den Quellen zufolge ist Schande also maßgeblich als das Gegenteil oder der Verlust von Ehre zu verstehen. Vgl. ebd., S. 119; 229, Anm. 44; Helgi ÞOR-LÁKSSON, *Sæmdarmenn. Um heiður á Þjóðveldisöld*, Reykjavík 2001; Auður MAG-NÚSDÓTTIR, *Sæmdarmenn. Um heiður á Þjóðveldisöld*, in: *Saga* 2, 40 (2002), S. 268-275.

„(...) diese Schande [*skömm*] würde für alle Zeiten bestehen bleiben, wenn sie ihre Gelübde brächen, und [das] würde ihnen als Mutlosigkeit angerechnet.“⁶⁷¹

Dennoch gelang es Dalla, die Reisepläne zu vereiteln. Da Finnbogi und Bergr nicht am vereinbarten Austragungsort des Zweikampfs erschienen, wurde „dort wo sie sich getroffen haben sollten“ eine „besonders schimpfliche Hohnstange“ [*níð allhæðiligt*] errichtet.⁶⁷²

„Diese Neuigkeit wird nun bekannt und es scheint den Menschen doch allzu wahrscheinlich, dass dies Finnbogi geschadet habe und ein großer Rückschlag für sein Ansehen [*virðing*] wäre. Ihm selbst schien das so schlecht, dass ihm nichts widerfahren war, das er schlechter abwenden konnte (...).“⁶⁷³

Finnbogi erlitt hier „einen großen Rückschlag“ (*aptrdrepa mikil*) für seine „Ehre“ (*virðing*), da er etwas getan hatte, was den zeitgenössischen sozialen Konventionen nach als Zeichen der „Mutlosigkeit“ (*hugleysi*) galt. Interessant ist jedoch, dass die Ehrminderung nicht automatisch in dem Moment eintrat, als Finnbogi und Bergr es unterließen, zum vereinbarten Duell zu erscheinen, noch zu dem Zeitpunkt, als Finnbogis Herausforderer diesem eine Hohnstange errichtete. Erst als diese Neuigkeit allgemein bekannt und damit publik wurde, hatte die Unterlassungshandlung auch eine negative Wirkung auf Finnbogis und – wenn auch nicht explizit erwähnt – Bergs Ansehen und Status.

⁶⁷¹ *Finnbogi bað hana eigi þat gera, kvað þá skömm mundu alla ævi uppi vera, ef þeir gengi á heit sín, ok mundi þeim virt til hugleysis.* Finnþoga saga, in: Kjalnesinga saga, ed. v. Jóhannes Halldórsson (ÍF 14), Reykjavík 1959, S. 251-340; hier: S. 311, K. 34.

⁶⁷² (...) *þar sem þeir skyldu fundízt hafa.* Ebd. Der Terminus *níð* bedeutet wörtlich „Verhöhnung“. In Kombination mit dem Verb *reisa* („errichten“) kann er jedoch mit „Hohnstange“ wiedergegeben werden. Vgl. u. Anm. 707; S. 297.

⁶⁷³ *Spyrjast nú þessi tíðendi, ok þykir mönnum allmjök þetta hafa á orðit fyrir Finnþoga ok aptrdrepa mikil hans virðingar. Sjálfum honum þótti þetta svá illt, at engan hlut hafði honum þann til handa borit, at hann yndi verr við (...).* Finnþoga saga, S. 311f., K. 34.

Die Finnboga saga gibt hier einen Einblick in die gesellschaftlichen ‚Spielregeln‘ der Ehre, die im mittelalterlichen Island scheinbar angewandt wurden.⁶⁷⁴ Demnach erlitt ein ehrbarer Mann nicht in dem Moment, in dem er Opfer einer Demütigung wurde, einen Ehrverlust. Wie oben bereits erwähnt, war die reine Tatsache, dass die Ehre einer Person angegriffen wurde, sogar ein Indiz für deren Honorabilität. Solange man provoziert und herausgefordert wurde, galt man als ein Mitstreiter und ernst zu nehmender Konkurrent im Wettkampf um Ansehen und Ehre. Ein Mann wurde erst dann als unmännlich und unehrenhaft wahrgenommen, wenn er nicht fähig oder bereit war, auf eine erlittene Ehrenkränkung den gesellschaftlichen Erwartungen gemäß zu reagieren. Dadurch erst bestätigte er den Eindruck, den die Demütigung in der Öffentlichkeit bewirken sollte. Die Folgen waren Ehrverlust, soziale Degradierung und mögliche Exklusion aus der Gemeinschaft. Miller schreibt daher über die altisländischen Ehrvorstellungen:

„Nothing is more honorable than reclaiming one’s honor, than paying back affronts, humiliations, and shames. (...) the honora-

⁶⁷⁴ Zu dem Terminus „Spielregeln“ und seiner modernen geschichtswissenschaftlichen Anwendung zur Beschreibung sozialen Verhaltens in mittelalterlichen Gesellschaften vgl. Althoff, *Spielregeln* (1997); ders., *Spielen die Dichter mit den Spielregeln der Gesellschaft?*, in: DERS., *Inszenierte Herrschaft. Geschichtsschreibung und politisches Handeln im Mittelalter*, Darmstadt 2003, S. 251-273; ders., *Das Nibelungenlied und die Spielregeln der Gesellschaft im 12. Jahrhundert*, in: Gerold BÖNNEN, *Der Mord und die Klage. Das Nibelungenlied und die Kulturen der Gewalt; Dokumentation des 4. Symposiums der Nibelungenliedgesellschaft Worms e.V. vom 11. bis 13. Oktober 2002* (Schriftenreihe der Nibelungenlied-Gesellschaft Worms, Bd. 3), Worms 2003, S. 83-121; ders., *Rituale und ihre Spielregeln im Mittelalter*, in: Horst WENZEL/Wilfried SEIPEL/Gotthart WUNBERG, *Audiovisualität vor und nach Gutenberg. Zur Kulturgeschichte der medialen Umbrüche* (Schriften des Kunsthistorischen Museums, Bd. 6), Wien 2001, S. 51-61; ders., *Wolfram von Eschenbach und die Spielregeln der mittelalterlichen Gesellschaft*, in: Wolfgang HAUBRICH/ Eckart C. LUTZ/Gisela VOLLMANN-PROFE, *Aspekte des 12. Jahrhunderts. Freisinger Kolloquium 1998* (Veröffentlichungen der Wolfram-von-Eschenbach-Gesellschaft, Bd. 16), Berlin 2000, S. 102-120.

ble person (...) must (...) occasionally suffer shame or remain forever untested.”⁶⁷⁵

Von dem Zeitpunkt an, in dem ein Mann beschämt wurde, stand er unter dem öffentlichen Druck, die aus der beschämenden Handlung resultierende Schande innerhalb eines gewissen Zeitraums beheben zu müssen. Tat er dies nicht, so bestand die Gefahr, dass er nicht mehr länger als honorige Person wahrgenommen wurde. Allerdings suggerieren die tradierten altnordischen Texte, dass es noch eine Zwischeninstanz gab, die zögerliche Menschen an ihre sozialen Verpflichtungen erinnern und vor einem endgültigen Ansehens- und Statusverlust bewahren konnte. Hierbei handelte es sich zumeist um enge Verwandte des Gedemütigten wie dessen Ehefrau, Schwester, Mutter oder Vater. Mittels ritualisierter Formen der Verbalinjurie versuchten sie, das Familienmitglied zu ehrenrettenden Maßnahmen zu animieren.⁶⁷⁶ Diese innerfamiliären ‚Beleidigungen‘ verfolgten aber nicht das Ziel, dem bereits vorher öffentlich gedemütigten Verwandten seine Schande nachhaltig vor Augen zu führen und dadurch zu intensivieren. Sie hatten vielmehr die Funktion, ihn an die Konsequenzen seines Verhaltens zu erinnern, durch das er nicht nur sein eigenes, sondern auch das Ansehen seiner sämtlichen Angehörigen gefährdete. Der Beleidigte war also neben sich selbst auch seinen Verwandten gegenüber zur Rettung und Wahrung von Ehre, Reputation und Rang verpflichtet.⁶⁷⁷ Daher heißt es auch in der im 14. Jahrhundert verfassten Svarfdœla saga:

⁶⁷⁵ Miller, Humiliation (1993), S. 120f.

⁶⁷⁶ Vgl. dazu ebd., S. 122; S. 225, Anm. 19.

⁶⁷⁷ Ebd., S. 122.

„Es scheint (...) eine größere Ehre [sæmd] [zu sein] (...) zu sterben, als in Schande [skömm] und Erniedrigung [hneisa] weiterzuleben.“⁶⁷⁸

Und in der *Grettis saga Ásmundarsonar* wird erwähnt, dass nur „ein Feigling [*argr*] sich niemals rächt“.⁶⁷⁹

3.2 Der effeminierte Mann

Die beiden synonymen Adjektive *argr* und *ragr* dienten ebenso wie die mit ihnen verwandten Substantive *ergi* („Wollust“, „Schamlosigkeit“) und *regi* („Unnatur“, „Perversität“) in der altnordischen Literatur des Hoch- und Spätmittelalters vorrangig zur Beschreibung eines sexuell devianten und gleichzeitig negativ konnotierten Verhaltens. In Bezug auf einen Mann implizierten insbesondere die genannten Adjektive und das von ihnen abgeleitete mediopassivische Verb *ergjask*⁶⁸⁰ die Vorstellung, dass dieser geneigt gewesen sein soll, im Rahmen homosexueller Handlungen die passive Rolle zu übernehmen.⁶⁸¹ Wie das tradierte

⁶⁷⁸ (...) þykki (...) meiri sæmd at deyja (...) en lifa við skömm ok hneisu eptir. *Svarfðœla saga*, in: *Eyfirdinga sögur*, ed. v. Jónas Kristjánsson (ÍF 9), Reykjavík 1956, S. 127-211; hier: S. 135, K. 4. Ähnliche Formulierungen finden sich in ebd., S. 136-140, K. 5; *Bjarnar saga Hítðœlakappa*, in: *Borgfirðinga sögur*, ed. v. Sigurður Nordal/Guðni Jónsson (ÍF 3), Reykjavík 1938, Neudr. 1972, S. 111-211; hier: S. 121, K. 4; *Brennu-Njáls saga*, S. 330, K. 129. Bei der *Svarfðœla saga* handelt es sich um eine Íslendingasaga, von der es vermutlich eine ältere Fassung im 13. Jahrhundert gegeben haben dürfte. Sie weist teilweise Einflüsse der *Fornaldarsögur* auf und ist nur unvollständig überliefert.

⁶⁷⁹ (...) hefnisk, en argr aldri. *Grettis saga Ásmundarsonar*, S. 44, K. 15. Zu dem Begriff *argr* vgl. u. Kapitel 3.2 Der effeminierte Mann.

⁶⁸⁰ *Ergjask* heißt so viel wie „*argr* oder *ragr* werden“. Vgl. Preben MEULENGRACHT SØRENSEN, *The Unmanly Man. Concepts of Sexual Defamation in Early Northern Society* (The Viking Collection, Bd. 1), Odense 1983, S. 18.

⁶⁸¹ Zur Bedeutung der Begriffe *ragr/argr*, wenn sie auf Frauen angewandt wurden, und zu ihrer Verwendung und Interpretation in einem spezifisch magischen Kontext. Vgl. ebd.,

Quellenmaterial vermuten lässt, galt ein solches Verhalten in der altisländischen Gesellschaft des Hoch- und Spätmittelalters als genuin weiblich und damit unmännlich.⁶⁸² Männer, denen eine derartige sexuelle Praxis zugeschrieben wurde, standen daher in dem Ruf, ein ebenso effeminiertes wie unmoralisches Verhalten zu zeigen.

Die so genannten Gulathinglög („Gesetze des Gulathing“) – eine westnorwegische Rechtssammlung, die nach dem Gerichtsbezirk des Gula-

S. 18f.; Else EBEL, Sittlichkeitsdelikte, in: RGA (Bd. 28), Berlin/New York 2005, S. 515-522; hier: S. 518. Während eine Bereitschaft zur Passivität im gleichgeschlechtlichen Verkehr unter Männern in den Quellen durchweg negativ konnotiert ist, erfährt die Übernahme der aktiven Rolle eine durchaus ambivalente Bewertung.

⁶⁸² „The man who is *argr* is willing or inclined to play or interested in playing the female part in sexual relations.“ Meulengracht Sørensen, *Man* (1983), S. 18; vgl. Valentine A. PAKIS, Honor, Verbal Duels, and the New Testament in Medieval Iceland, in: *Tijdschrift voor Skandinavistiek* 26, 2 (2005), S. 163-185; hier: S. 173. Folke Ström macht darauf aufmerksam, dass vor allem das Adjektiv *ragr* dazu diene, den „indecent or carnal aspect“ der Begriffe *ergi* und *regi* zum Ausdruck zu bringen. Diese Funktion lässt sich besonders gut an einer Passage der *Íslendinga saga* des Sturla Þórðarson aufzeigen, in der ein gewisser Loftr seinen Gegner als *rassragr maðr* bezeichnet, was mit „perverser“ oder „unzüchtiger“ Mann wiedergegen werden kann. Das Kompositum *rassragr* setzt sich aus den Worten *rass* und *ragr* zusammen. Das Substantiv *rass* ist synonym mit *ars* und bedeutet „Arsch“. Loftr wirft seinem Widersacher also ganz offen und eindeutig homosexuelles Verhalten vor. Vgl. *Íslendinga saga*, S. 279, K. 39; Folke STRÖM, *Nið, Ergi and Old Norse Moral Attitudes*. The Dorothea Coke Memorial Lecture in Northern Studies Delivered at University College London 10 May 1973 (The Dorothea Coke Memorial Lecture in Northern Studies, Bd. 6), London 1974, S. 6. Der pejorative Umgang mit Männern, von denen gesagt wurde, dass sie sich im Rahmen gleichgeschlechtlicher Handlungen passiv verhielten, ist Gegenstand altnordischer Texte, deren Entstehungszeit vor allem in das 13. und 14. Jahrhundert datiert wird. Obwohl die Quellen häufig den Anspruch erheben, Ereignisse und Inhalte aus einer vor- oder frühchristlichen Zeit des mittelalterlichen Skandinavien zu vermitteln, lässt sich eine soziale Relevanz dieser literarisch transportierten Vorstellungen jedoch, wenn überhaupt, nur für den Zeitraum der Abfassung des überlieferten Textmaterials vermuten. Versuche, aus den tradierten hoch- und spätmittelalterlichen Schriftzeugnissen mentalitätsgeschichtliche Aussagen über eine mehrere Jahrhunderte zurückliegende, vielleicht sogar heidnische Vergangenheit treffen zu können, mögen zwar interessant erscheinen, führen jedoch zu keinerlei methodisch verwertbaren Aussagen. Gegen derartige Deutungsversuche argumentiert beispielsweise Meulengracht Sørensen, *Man* (1983), S. 54f.; dafür Neil PRICE, *Sexualität*, in: RGA (Bd. 28), Berlin/New York 2005, S. 244-257; hier: S. 248-251; 254-257.

things benannt wurde – enthalten eine Bestimmung, der zufolge der sexuelle Verkehr zwischen Männern als Straftatbestand galt:

„Und wenn zwei Männer sich miteinander in Leibeslust vermengen und darin bekannt und überführt werden, da sind sie beide Verbrecher, deren Tat nicht mit Geld gebüßt werden kann.“⁶⁸³

Wie Else Ebel betont, handelt es sich bei dieser Bestimmung um die einzige Stelle in den tradierten altnordischen Gesetzestexten des Mittelalters, die gleichgeschlechtlichen Verkehr von Männern unter Strafe stellte.⁶⁸⁴ Allerdings enthält die altisländische Rechtssammlung Grágás („Graugans“), die möglicherweise nach dem Vorbild der oben zitierten Gulapingsbók entworfen wurde,⁶⁸⁵ Rechtssatzungen, die einen ähnlichen Umgang mit homosexuell handelnden Männern vermuten lassen. Dort heißt es, dass „Männer, die eine Frauensitte annehmen“ (*carlar þeir er kuena sið hafá*) ebenso wie Frauen, die eine „Männersitte“ (*carla sið*) ausüben, sich „außerhalb der Sitten verhalten“ (*geraz (...) af siða*).⁶⁸⁶ Im

⁶⁸³ *En ef karlar tveir blandasc likams losta saman oc verða kunnir oc sanner at því. þa ero þeir báðer ubotamenn.* Den ældre Gulathing-Lov, in: Norges gamle love indtil 1387 (Bd. 1), ed. v. Rudolph Keyser/P. A. Munch, Oslo 1846, S. 1-110; hier: S. 20, K. 32. Der Haupttext der Gulapingslög wurde um die Mitte des 13. Jahrhunderts niedergeschrieben. Er fasst zwei ältere Redaktionen zusammen. Die älteste Redaktion des Textes wird Ólafr dem Heiligen (ca. 995-1030), die jüngere König Magnús Erlingsson (1162-1184) zugeschrieben. Eine schriftliche Fixierung des Olafstextes erfolgte wahrscheinlich stückweise seit der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts. Der jüngere Magnustext entstand vermutlich in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts als Überarbeitung der älteren Redaktion. Die Gulapingslög zählen zu den ältesten tradierten Rechtstexten Norwegens. Sie dienen als Vorlage bei der Abfassung der Járnsiða, einem im Jahr 1271 von König Magnús Hákonarson erlassenen neuen Gesetzbuch für Island. Außerdem wurden zahlreiche Gesetze des Gulathingrechts bei der Abfassung des norwegischen Reichsrechts, den Landslög, im Jahr 1274 übernommen. Vgl. Dieter STRAUCH, Gulapingsbók, in: RGA (Bd. 13), Berlin/New York 1999, S. 184-189.

⁶⁸⁴ Vgl. Ebel, Sittlichkeitsdelikte (2005), S. 518. Ebel ergänzt, dass diese Bestimmung eindeutig kirchlich beeinflusst war.

⁶⁸⁵ Alison FINLAY, Monstrous Allegations. An Exchange of “ýki” in Bjarnar saga Hítöelakappa, in: Alvimsmál 10 (2001), S. 21-44; hier: S. 22.

⁶⁸⁶ Grágás. Konungsbók, Bd. 2, S. 47, K. 155.

selben Absatz wird ein derartiges, als deviant erachtetes Verhalten mit dem Terminus *breytni* bezeichnet und mit der Strafe des *fjörbaugsgarðr* belegt. Der letztgenannte Begriff, der mit „Lebensringzaun“ wiedergegeben werden kann, beschrieb im altisländischen Strafrecht eine dreijährige Landesverweisung.⁶⁸⁷ Das altnordische Substantiv *breytni* hatte in diesem Kontext die Funktion, ein vom Gewöhnlichen abweichendes und daher als sonderbar empfundenenes Verhalten zu beschreiben. Ein viriles Gebaren von Frauen wurde demnach ebenso wie weibliches Verhalten von Männern als ein von der Norm abweichendes und den zeitgenössischen sozialen Erwartungen nicht entsprechendes Verhalten wahrgenommen, das mit einem befristeten Ausschluss aus der Gesellschaft geahndet wurde.⁶⁸⁸

⁶⁸⁷ Vgl. ebd., Bd. 1, S. 89-92, K. 53; Konrad von MAURER, Altisländisches Strafrecht und Gerichtswesen (Vorlesungen über altnordische Rechtsgeschichte, Bd. 5), Leipzig 1910, Neudr. Osnabrück 1966, S. 158-164; Paul MERKER, Das Strafrecht der altisländischen Grágás. Ein Beitrag zur germanischen Rechtsgeschichte, Altenburg 1907, S. 44-48. Zur näheren Erläuterung des Rechtsbegriffs *fjörbaugsgarðr* vgl. u. Anm. 701.

⁶⁸⁸ In der geschilderten Bedeutung scheint der Begriff *breytni* in der Grágás als fester Rechtsterminus fungiert zu haben. Neben der oben erwähnten Passage findet er in dem altisländischen Rechtskorpus nur noch ein einziges Mal Erwähnung. Auch hier beschreibt er das Phänomen des cross-gender-Verhaltens: Wenn eine Frau „sich in Männerkleidung kleidet[e]“ (*klæðiz karl klæðom*), „sich die Haare schn[jitt]“ (*scer ser scavr*) oder „Waffen mit sich führt[e]“ (*fer með vápn*), dann galt dies als „abnormes Verhalten“ (*breytni*) und sollte mit *fjörbaugsgarðr* bestraft werden. Vgl. Grágás. Konungsbók, Bd. 2, S. 203f., K. 254. In einer vergleichbaren, aber nicht identischen Bedeutung findet der Begriff in der *Vatnsdæla saga* Verwendung. In dieser Saga, die vermutlich in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts abgefasst wurde, bezeichnete ein Heide, der mittels Taufe zum Christentum bekehrt werden sollte, die Annahme des neuen Glaubens als *breytni*. Das Wort beschreibt in diesem Fall eine „Veränderung“ beziehungsweise einen „Wandel“, vor dessen Auswirkungen sich der Katechumene fürchtete. Aus seiner Sicht stellte das Christentum ebenfalls eine absonderliche, vom Gewohnten abweichende ‚Sitte‘ dar. Vgl. *Vatnsdæla saga*, S. 126, K. 46.

In einem Rechtsabschnitt „über Dichtkunst“ (*um scaldscap*) heißt es in der Konungsbók-Version der Grágás:

„Wenn einer in der Dichtung ein Wort hört, durch das ein Mann Totschlagsrecht erhält, dass er weibisch oder pervers sei, [und] rächt er [das] mit Totschlag oder Körperverletzungen, dann kann er [vor Gericht] um Verleumdung klagen.“⁶⁸⁹

In Verbindung mit dem weiter oben zitierten Passus über „abnormes Verhalten“ (*breytni*) bei Männern und Frauen deutet dieser Absatz darauf hin, dass die altisländische Grágás einen ähnlichen Umgang mit homosexuellem Verhalten unter Männern pflegte wie die norwegischen Gulapingslög. Männer, die sich nicht den sozialen Erwartungen an ein maskulines Rollenverhalten gemäß benahmten, mussten damit rechnen, bestraft und aus der Gesellschaft ausgeschlossen zu werden. Sie standen in dem Ruf der Unmännlichkeit und Unmoral. Dementsprechend verstand die Grágás die bloße Anschuldigung, dass ein Mann sich in sexueller oder anderer Hinsicht „weibisch“ (*ragr*) oder „pervers“ (*stroðen*) zeige, als Straftatbestand. Wurde eine solche Behauptung nicht bewiesen, galt sie als „Verhöhnung“ (*háðung*), „üble Nachrede“ (*ill mæle*) oder „Verleumdung“ (*bac mæle*), für die der Verleumder mit „Waldgang“ (*skóggangr*), einer Form der Friedlosigkeit, bestraft werden konnte.⁶⁹⁰ Der Verleumdete erhielt der Überlieferung nach das Recht, die Beleidigung mit Totschlag zu erwidern:

„Dies sind drei Worte, wenn sich die Redeweisen unter Männern so sehr verschlimmern, die alle Waldgang als Strafe nach sich ziehen, wenn ein Mann einen anderen *ragr* oder *stroðinn* oder *sorðinn* nennt. Und man soll [sie] gerichtlich so belangen wie an-

⁶⁸⁹ *Ef maðr heyrir iscallscap orð þat er maðr a vígt um. at hann se ragr eða stroðen. hefnir hann víge eða averkom oc scal hann um ill mæle søkia.* Grágás. Konungsbók, Bd. 2, S. 183f., K. 238.

⁶⁹⁰ Grágás. Konungsbók, Bd. 2, S. 182-184, K. 237f. Zum Begriff *skóggangr* vgl. u. Anm. 701.

dere vollbüßbare Worte, und ein Mann hat das Totschlagsrecht als Antwort auf diese drei Worte. (...) und der Mann, der diese Worte spricht, kann getötet werden, ohne dass Buße gezahlt werden muss (...).“⁶⁹¹

Die hier erwähnten Adjektive *ragr*, *stroðinn* und *sorðinn*⁶⁹² hatten alleamt die Funktion, negativ konnotierte Formen sexueller Devianz zu beschreiben. Wie das tradierte altnordische Quellenmaterial zeigt, scheinen die genannten Begriffe vorrangig auf Männer angewandt worden zu sein. Einem Mann, von dem es hieß, er sei *ragr*, *stroðinn* oder *sorðinn*, wurde jedoch nicht nur in sexueller Hinsicht eine Neigung zu Passivität und Effemination zugeschrieben. Sein vermeintlich emaskuliertes Wesen soll sich dem zeitgenössischen Verständnis nach ebenso in einem ‚feigen‘ und ‚weibischen‘ Charakter offenbart haben.⁶⁹³ Dementsprechend heißt es bei Sørensen:

„In ancient Icelandic consciousness, the idea of passive homosexuality was so closely linked with notions of immorality in general that the sexual sense could serve to express the moral sense.“

⁶⁹¹ *Þau ero orð þriú ef sva mioc versna máls endar manna. er scog gang varða aull. Ef maðr kallar man ragan eða stroðin. eða sorðin. Oc scal sva sökia sem aunor full rettis orð. enda a maðr vígt ígegn þeim orðum þrimr. (...) oc fellr sa maðr oheilagr er þesi orð mælr (...). Grágás. Staðarhólsbók, S. 392, K. 376.*

⁶⁹² Die beiden letzten Worte sind Partizipialadjektive von den Verben *streða* und *serða*, wobei *streða* sich durch Metathese aus *serða* entwickelte. In Bezug auf einen Mann signalisierten diese Begriffe, dass er im Rahmen homosexueller Handlungen – willentlich oder nicht – die passive Rolle übernahm. Die norwegische Gulapingsbók kannte als Verstärkung die Form *sannsorðinn*. Vgl. Meulengracht Sørensen, *Man* (1983), S. 16-18.

⁶⁹³ Ebd., S. 19f. Pakis meint, dass die Anwendung der drei Worte einer „emasculatation of the insulted“ gleichkamen. Pakis, *Honor* (2005), S. 173.

In diesem Sinn übersetzt Sørensen die Adjektive *ragr* und *argr* unter anderem mit „cowardly, unmanly, effeminate“ und fügt erläuternd hinzu:

„The line of thought behind this association (which is not confined to the Old Icelandic world) is that a man who subjects himself to another in sexual affairs will do the same in other respects (...).“⁶⁹⁴

Einer solchen Auffassung gemäß betrachtete das altisländische Strafrecht es als eine schwerwiegende Form der Ehrenkränkung, einen der drei Begriffe auf einen Mann anzuwenden. Sie galten als „vollbüßbare Worte“ (*fullréttisorð*). Hierbei handelte es sich um Verbalinjurien, die einen Rechtsanspruch des Verletzten auf volle Bußleistung nach sich zogen. In der Konungsbók-Version der Grágás heißt es dazu:

„Und das ist Vollbüßbares, wenn einer über einen anderen etwas sagt, das man nicht zum Guten verstehen kann.“⁶⁹⁵

Daneben gab es auch noch „halbbüßbare Worte“ (*hálfvéttisorð*). Hierzu gehörten solche Äußerungen, „die sowohl zum Guten als auch zum Schlechten“ verstanden werden konnten.⁶⁹⁶ Ursprünglich scheint es sich dabei um minder schwere Formen der verbalen Beleidigung gehandelt zu haben, die mit halber Buße bestraft wurden. Zur Zeit der Abfassung der Grágás war diese ehemalige Wortbedeutung jedoch offensichtlich nicht mehr von juristischer Relevanz. Den Bestimmungen der altisländischen Rechtssammlung zufolge blieb das halbbüßbare

⁶⁹⁴ Meulengracht Sørensen, Man (1983), S. 20.

⁶⁹⁵ *En þat er full rétte ef maðr mælir þat við man er eigi ma ráða til goðs.* Grágás. Konungsbók, Bd. 2, S. 181, K. 237.

⁶⁹⁶ *Hálfvéttir er þat. er ræðr til hvárstvegia. goðs oc illz.* Ebd. Vgl. Maurer, Strafrecht (1910), S. 175. Zu den Rechtsbestimmungen über *fullréttisorð* und *hálfvéttisorð* vgl. auch Grágás. Staðarhólsbók, S. 390f., K. 375.

Vergehen im Regelfall straflos.⁶⁹⁷ Im Gegensatz dazu gehörten die Begriffe *argr/ragr*, *stroðinn* und *sorðinn* zur Kategorie der schweren, vollbüßbaren Injurien. Diese konnten mit hohen Strafen – „Buße“ (*réttr*), „Landesverweisung“ (*ffjörbaugsgarðr*), „Waldgang“ (*skóggangr*), „Körperverletzung“ (*áverki*) oder „Totschlag“ (*víg*) – belegt werden.⁶⁹⁸

Die Intensität der angedrohten Strafmaßnahmen verdeutlicht, dass die in der Grágás aufgeführten injuriösen Bezeichnungen zu den schwerwiegenden Formen der verbalen Ehrenkränkung zu rechnen waren. Für eine solche Art der Invektive, die darauf abzielte, dem Adressaten der Beleidigung sowohl auf sexueller als auch moralischer Ebene Unmännlichkeit zu unterstellen, kannte das Altnordische eigene Bezeichnungen, die Begriffe *níð* („Schmähung“) und *ýki* („übertriebene/falsche Beschuldigung“).⁶⁹⁹ Diese Worte sind in ihrer Bedeutung nur schwer differen-

⁶⁹⁷ So heißt es dort, dass „Halbbüßbares in keiner Weise als Hindernis zwischen den Menschen zu stehen hat“ (*hálfrette (...) ahvergi at standa amillom manna (...)*). Eine Ausnahme von der Straffreiheit des halbbüßbaren Vergehens sollte nur dann zutreffen, wenn es von einem „Knecht“ (*griðmaðr*) gegenüber einem „Hausherrn“ (*bóndi*) oder von einem „Sklaven“ (*bræll*) gegenüber einem „Freien“ (*fiðjál maðr*) verübt wurde. Dann waren diese Worte so zu handhaben, „als sei Vollbüßbares gesprochen worden“ (*(...) sem fullrette se mælt.*). Grágás. Konungsbók, Bd. 2, S. 181, K. 237; vgl. auch Grágás. Staðarhólsbók, S. 390, K. 375. In der Konungsbók-Version der Grágás heißt es von den *hálfrettisorð* zwischen Knecht und Hausherr, dass es sich hierbei um den einzigen durch Worte verursachten halbbüßbaren Rechtsfall handelte, um den man klagen durfte. Grágás. Konungsbók, Bd. 1, S. 136, K. 80. Vgl. Maurer, Strafrecht (1910), S. 175.

⁶⁹⁸ Der *ffjörbaugsgarðr* wurde nicht nur für das Vergehen des „abnormen Verhaltens“ (*breytni*; vgl. o. Anm. 687; 688) verhängt. In dem bereits zitierten Absatz zu den *fullréttisorð* werden auch folgende Delikte mit der Landesverweisung geahndet: „Verleumdung“ (*bakmæli*), „Schimpf“ (*brigzli*), „Verhöhnung“ (*háðung*), „falsche/übertriebene Beschuldigung“ (*ýki*) und „Schmähung“ (*níð*). Grágás. Konungsbók, Bd. 2, S. 182, K. 237. Die Strafen der Buße, Landesverweisung und des Waldgangs scheinen alle im Rahmen einer jurisdiktionellen Handlung öffentlich verhängt worden zu sein. Bei der Körperverletzung und dem Totschlag handelte es sich jedoch nicht um Strafmaßnahmen, die ausschließlich gerichtlich angeordnet wurden. Vielmehr sprachen die zitierten Bestimmungen dem Opfer einer der oben genannten Ehrverletzungen das Recht zu, seinem Verleumder physischen Schaden zuzufügen oder ihn gar zu erschlagen, ohne dafür Bußeleistungen erbringen zu müssen.

⁶⁹⁹ Zu dem Versuch der Differenzierung dieser beiden nicht eindeutig voneinander zu unterscheidenden Termini vgl. Finlay, Allegations (2001), S. 21-44; hier insbesondere S. 21-28; Finlay, Nið (1991); Ebel, Sittlichkeitsdelikte (2005), S. 515-522. Finlays Definiti-

zierbar. Sie dienten beide zur Beschreibung eines Straftatbestandes, der „zum Zwecke der Verhöhnung“ (*til háðungar*) eines Mannes ausgeübt wurde.⁷⁰⁰ Diese Vergehen konnten mit *fjörbaugsgarðr* oder sogar *skóggangr* bestraft werden.⁷⁰¹ Die Definitionen des Wortes *níð* in den altnor-

onsversuchen folgend könnten die Worte *níð* und *ýki* mit den modernen juristischen Begriffen Beleidigung, Üble Nachrede und Verleumdung verglichen werden, wie sie im deutschen Strafgesetzbuch geregelt sind. Die Beleidigung ist demnach „die nach außen gerichtete Kundgabe der Nichtachtung oder Nichtbeachtung eines anderen“. Die Üble Nachrede „meint in Beziehung auf einen anderen behauptete oder verbreitete Tatsachen, welche geeignet sind, denselben verächtlich zu machen oder in der öffentlichen Meinung herabzuwürdigen, wenn nicht diese Tatsache erweislich wahr ist“. Diese Definitionen tragen zum Verständnis des altnordischen *níð*-Begriffs bei. Dem heutigen Rechtsverständnis gemäß könnte das *níð* also als eine injuriöse Straftat begriffen werden, die sowohl Elemente der Üblen Nachrede als auch der Beleidigung in sich vereinte. Das *ýki* umschrieb jedoch solche Formen der Injurie, die über einen anderen das behaupten „which cannot be“ (vgl. Finlay, Allegations (2001), S. 22). Damit weist der altnordische Begriff Ähnlichkeiten zum modernen Rechtsterminus der Verleumdung auf: „Eine Verleumdung begeht derjenige, der wider besseres Wissen in Beziehung auf einen anderen eine unwahre Tatsache behauptet oder verbreitet, welche denselben verächtlich zu machen oder in der öffentlichen Meinung herabzuwürdigen oder dessen Kredit zu gefährden geeignet ist.“ Zu den Definitionen der juristischen Begriffe Beleidigung, Üble Nachrede und Verleumdung vgl. Rechtswörterbuch (<http://www.rechtswörterbuch.de/recht/v/verleumdung/weitere/> [Zuletzt geprüft am: 3.7.2011]).

⁷⁰⁰ „Das ist *ýki*, wenn ein Mann von einem anderen Mann oder irgendeinem aus dessen Besitz das sagt, was nicht sein kann, und ihm das zur Verhöhnung antut.“ (*Þat er ýki ef maðr segir þat frá avðrom manne eða frá eign hans nokore er eigi ma vera ok görir þat til háþungar honom.*) Grágás. Staðarhólsbók, S. 392, K. 376. In der Konungsbók-Version der Grágás wird das Wort *níð* auch mit einem Vergehen assoziiert, das „zur Verhöhnung“ (*til háðungar*) eines anderen diente. Grágás. Konungsbók, Bd. 2, S. 184, K. 238.

⁷⁰¹ Zu dem Strafmaß der dreijährigen „Landesverweisung“ (*fjörbaugsgarðr*) vgl. Grágás. Konungsbók, Bd. 2, S. 182, K. 237; Grágás. Staðarhólsbók, S. 392, K. 376. Abhängig von Ort und Zielperson der Verhöhnung konnte den Täter auch die ungemilderte und vollständige Form der Friedlosigkeit, der „Waldgang“ (*skóggangr*), treffen. Dies war zum Beispiel dann der Fall, wenn die Straftat „am Gesetzesfels“ (*at lögbergi*) auf dem isländischen Allthing oder gegenüber einem der skandinavischen Könige verübt wurde. Grágás. Konungsbók, Bd. 2, S. 184, K. 238. Der *fjörbaugsgarðr* ist als eine mildere Form des Waldgangs zu verstehen. Der *fjörbaugsmaðr*, das heißt der zu dreijähriger Landesverweisung Verurteilte, konnte sich durch die Zahlung einer Geldsumme, des so genannten „Lebensrings“ (*fjörbaugr*), den Schutz des eigenen Lebens erkaufen: Bis zu dem gesetzlich festgelegten Zeitpunkt seiner Ausreise wurden dem Geächteten drei „Heimstätten“ (*heimili*) im Inland, das heißt auf Island, zugewiesen, an welchen er sich sicher aufhalten konnte. Darüber hinaus genoss er diesen Rechtsschutz auch im Ausland. Außerhalb Islands eben-

dischen Rechtstexten waren ebenso wie dessen Anwendungen und Kontextualisierungen in den literarischen Quellen schon häufig Gegenstand der älteren wie jüngeren Forschung.⁷⁰² Eine klare und eindeutige Begriffsbestimmung lässt sich anhand des tradierten Textmaterials jedoch nicht geben. Die altnorwegischen Gulapingslög kennen zwei verschiedene Arten des *níð*, das *tunguníð* („Sprachschmähung“) und das *trénið* („Holzschmähung“). Sie unterscheiden damit zwischen einer Verbal- und einer Realinjurie. Das *tunguníð* konnte offenbar sowohl in Vers- als auch in Prosaform vorgetragen werden. So verwendet die Staðarhólsbók-Version der Grágás die Formulierung „eine Schmähung oder eine Verhöhnung dichten“ (*yrkjja níð eða háþung*).⁷⁰³ Und wie Preben Meulen-

so wie innerhalb der Grenzen seiner drei *heimili* war der *fjörbaugsmaðr* ein *æll*, einer, dem Kost und Unterhalt gewährt werden durften, und ein *ferjandi*, einer, der befördert werden durfte. Außerdem galt er dort als „unverletzlich“ beziehungsweise „friedheilig“ (*heilagr*). Vgl. Grágás. Konungsbók, Bd. 1, S. 87-89; 96; 118, K. 51; 52; 55; 67. Der „Waldmann“ (*skógarmaðr*) war dagegen „friedlos“ (*óheilagr*) und durfte daher im In- wie Ausland von Isländern ohne Zahlung einer Buße getötet werden. Außerdem galt er als *óæll*, einer, dem weder Kost noch Unterhalt gewährt werden durften, und *óferjandi*, einer, der nicht befördert werden durfte. Vgl. ebd., S. 96, K. 55; Maurer, Strafrecht (1910), S. 157-160.

⁷⁰² Vgl. Finlay, Allegations (2001), S. 21-44; ders., *Níð* (1991), S. 158-178; Stefanie SCHNURBEIN, The Function of Loki in Snorri Sturluson's "Edda", in: History of Religions 40, 2 (2000), S. 109-124; hier vor allem S. 120f.; William SAYERS, Sexual Defamation in Medieval Iceland: Gera meri ór einum "Make a Mare of Someone", in: North-Western European Language Evolution (NOWELE) 30 (1997), S. 27-37; Clover, Sex (1993), S. 372-377; Marvin TAYLOR, Verbal Aggression in Early Germanic Prose: Content, Style, Composition (2 Bde.), Diss., Minnesota 1992; Karen SWENSON, Performing Definitions. Two Genres of Insult in Old Norse Literature (Studies in Scandinavian Literature and Culture, Bd. 3), Columbia 1991; Kari Ellen GADE, Homosexuality and Rape of Males in Old Norse Law and Literature, in: Scandinavian Studies 58, 2 (1986), S. 124-141; Meulengracht Sørensen, Man (1983); Joaquín MARTÍNEZ PIZARRO, Studies on the Function and Context of the Senna in Early Germanic Narrative, Diss., Harvard 1976; Bo ALMQVIST, Norrön niddiktning: Traditionshistoriska studier i versmagi (2 Bde.) (Nordiska texter och undersökningar, 21; 23), Stockholm 1965-1974; Ström, *Níð* (1974); Erik NOREEN, Om niddigtning, in: DERS., Studier i fornvästnordisk diktning: Andre samlingen (Uppsala universitets årsskrift: Filosofif, språkvetenskap och historiska vetenskaper, Bd. 44), Uppsala 1922, S. 37-65.

⁷⁰³ Grágás. Staðarhólsbók, S. 393, K. 377. Die Konungsbók-Version enthält an dieser Stelle nur die Formulierung „eine Verhöhnung dichten“ (*yrkjja háþung*). Vgl. Grágás. Konungsbók, Bd. 2, S. 184, K. 238. Auch Gerd Wolfgang Weber betont, dass das Verb *yrkja* im Alt-

gracht Sørensen konstatiert, enthalten viele altnordische Rechtstexte, die in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts verfasst wurden, einheitlich die Wendung „wenn ein Mann über einen Mann etwas dichtet, das von Menschen als Verhöhnung [*háðung*] oder Schmähung [*níð*] angesehen wird“.⁷⁰⁴ In der Grágás erscheint das Substantiv *níð* aber auch als Objekt zu dem Verb *kveða* („sagen“; „sprechen“)⁷⁰⁵, was von Meulengracht Sørensen als Indiz dafür gewertet wird, dass diese Art der Verbalinjurie auch in Prosaform vorgetragen werden konnte.⁷⁰⁶ Das Wort *tunguníð* umschrieb demnach also eine spezielle Art der Schmähung oder Ehrenkränkung, die sowohl in gebundener als auch ungebundener Form dar-
geboten wurde.

Der Terminus *tréníð* wird durch einen in der Staðarhólsbók-Version der Grágás enthaltenen Rechtspassus näher erläutert. Hier heißt es:

„Das sind Schmähungen [*níð*], wenn ein Mann einem Mann eine Holzschmähung [*tréníð*] schneidet oder einem Mann eine Schmähsange [*níðstöng*] schnitzt oder errichtet.“⁷⁰⁷

nordischen vor allem das dichterische Element betont und daher speziell auf die Skaldenkunst bezogen bleibt. Vgl. Weber, Fact (1972), S. 190-192.

⁷⁰⁴ *Ef maðr yrkir um mann þat er mönnum virðisk til háðungar eða níðs*. Vgl. Meulengracht Sørensen, Man (1983), S. 30.

⁷⁰⁵ „Wenn ein Mann am Gesetzesfelschen Schmähung über einen Mann spricht, dann steht darauf Waldgang (...).“ (*Ef maðr queðr níð um man at logbergi oc varðar scog gang (...)*). Grágás. Konungsbók, Bd. 2, S. 184, K. 238; vgl. Grágás. Staðarhólsbók, S. 393, K. 377.

⁷⁰⁶ Auch wenn die bisherige Forschung davon ausging, dass *níð* üblicherweise in Versform erklärt wurden, stellt Meulengracht Sørensen unter Anführung literarischer Quellenbeispiele fest: „There seem to be no serious reasons for limiting the term *níð* to versified insults.“ Vgl. Meulengracht Sørensen, Man (1983), S. 30. Die von Meulengracht Sørensen angeführte Unterscheidung zwischen den Verben *yrkja* und *kveða* ist aber kein abschließender Beweis für die Annahme, dass es üblich war, *tunguníð* auch in Prosaform vorzutragen. Denn das Verb *kveða* konnte insbesondere in Verbindung mit Substantiven wie *kvæði* („Lied“; „Gedicht“) auch den lyrischen Vortrag bezeichnen.

⁷⁰⁷ *Þat ero níð ef maðr sker tré níð mane. eða rístr eða reísir manne níð stauung*. Grágás. Staðarhólsbók, S. 392, K. 376.

Es gab also neben der gesprochenen Schmähung auch eine nonverbale, symbolische Form der Ehrverletzung. Die Rechtssammlung differenziert zwischen einem *trénið* und einer *níðstöng*. Bei beiden Schmäharten scheint es sich um plastische Darstellungen mit eindeutig injuriösem Charakter gehandelt zu haben, die aus Holz oder einem ähnlichen Material gefertigt wurden.⁷⁰⁸ Nähere Informationen über Art und Beschaffenheit dieser skulpturalen *níð*-Versionen lassen sich anhand der altnordischen Gesetzestexte jedoch nicht gewinnen. Allerdings vermitteln die tradierten literarischen Quellen des Hoch- und Spätmittelalters einen Eindruck davon, was sich der zeitgenössische Isländer unter einer „Holzschmähung“ oder einer „Schmähstange“ vorgestellt haben könnte. Die vermutlich um die Mitte des 13. Jahrhunderts verfasste *Gísla saga Súrssonar* berichtet zum Beispiel davon, dass ein gewisser *Hólmgöngu-Skeggi* („Zweikampf“-*Skeggi*) seinem Gegner Kolbjörn und Gísli, dem Helden der Erzählung, „zum Zwecke der Verhöhnung“ (*til háðungar*) eine „Figur“ (*mannlíkan*) anfertigen ließ, die die beiden Männer offenbar beim gleichgeschlechtlichen Verkehr gezeigt haben soll.⁷⁰⁹ Diese figürliche Darstellung homosexueller Handlungen unter Männern wird in der *Saga* als *níð* bezeichnet.⁷¹⁰

⁷⁰⁸ Das Kompositum *trénið* setzt sich aus den Substantiven *tré* („Baum“; „Holz“) und *níð* zusammen. Die Verwendung des Materials Holz liegt für diese Art der Schmähung also nahe. Im Falle der *níðstöng* lässt das in der *Grágás* benutzte Verb *rista*, was so viel wie „ritzen“ oder „schnitzen“ bedeutet, auf Holz oder einen vergleichbaren Werkstoff schließen.

⁷⁰⁹ Auch in dem altisländischen Rechtscorpus *Grágás* findet sich die Definition, dass *níð* (ebenso wie *ýki*) „zur Verhöhnung“ (*til háðungar*) einer anderen Person dienen. Vgl. o. Anm. 700. Diese Übereinstimmung in Definition und Wortwahl könnte als Hinweis darauf gewertet werden, dass der Verfasser der *Gísla saga Súrssonar* bei seiner inhaltlichen Beschreibung des *níð*-Begriffs eventuell bewusst auf die zeitgenössischen Rechtstexte Bezug nahm.

⁷¹⁰ Die *Gísla saga Súrssonar* erzählt, dass *Hólmgöngu-Skeggi* seinen Opponenten Kolbjörn und Gísli eine solche Figur anfertigen ließ, als diese zu einem verabredeten „Zweikampf“ (*hólmganga*) nicht erschienen: „Refr hieß ein Mann, der war ein Handwerker *Skeggis*. Er [*Skeggi*] bat, dass Refr eine Figur machen sollte, die Gísli und Kolbjörn nachempfunden war, – und einer soll hinter dem anderen stehen und die Schmähung [*níð*]

Der Grad der Ehrenkränkung, die den Injurierten durch eine solche *níð*-Figur entstehen konnte, hing dabei von der relativen Position ab, die die dargestellten Männer zueinander einnahmen. Dementsprechend erwähnt die *Bjarnar saga Hítðælakappa* („Geschichte des Björn Hítðæla-„Kämpfer“), die wahrscheinlich in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts verfasst wurde, einen „Gegenstand“ (*hlutr*), den der Skalde Björn für seinen Rivalen Þórðr angefertigt haben soll. Dieser zeigte angeblich „zwei Männer“ (*karlar tveir*), die „vornübergebeugt“ und „einer hinter dem anderen“ standen.⁷¹¹

„Und die Leute sagten, dass die Lage für keinen der beiden, die dort standen, gut wäre, aber noch schlechter [wäre die Lage] dessen, der vorne stand.“⁷¹²

In der Forschung ist die Ansicht weit verbreitet, dass im mittelalterlichen Nordeuropa lediglich das passive homosexuelle Verhalten eines

soll ihnen zur Verhöhnung immer stehen.“ (*Refr hét maðr, er var smíðr Skeggja. Hann bað, at Refr skyldi gera mannlíkan eptir Gísla ok Kolbírni, - „ok skal annarr standa aptar en annarr, ok skal níð þat standa ávallt, þeim til háðungar.“*). Vgl. *Gísla saga Súrssonar*, S. 10, K. 2. Bei dem angegebenen Entstehungszeitpunkt der *Gísla saga Súrssonar* handelt es sich um eine Vermutung, die in der Forschung allgemein anerkannt ist. Die Saga ist in zwei unterschiedlichen Versionen, M und S, tradiert, die beide von dem verlorenen Original abhängig zu sein scheinen. Die M-Version entstammt einer Handschrift, die in die zweite Hälfte des 15. Jahrhunderts datiert wird; von der längeren S-Version wird allgemein angenommen, dass sie vor der Mitte des 14. Jahrhunderts entstand. Über die Frage, welche der beiden Versionen dem Original näher stehe, herrscht in der Forschung Uneinigkeit. Ebenso lassen sich keine genauen Aussagen darüber geben, inwiefern die überlieferten Fassungen in Form und Inhalt mit dem verlorenen Original übereinstimmen. Es kann lediglich konstatiert werden, dass es im 13. Jahrhundert bereits eine Saga über das Leben des Gíslis Súrsson gab. Vgl. Meulengracht Sørensen, *Man* (1983), S. 45; 95-97; Simek/Pálsson, *Lexikon* (2007), S. 114f.

⁷¹¹ (...) *þeir stóðu lítir, ok horfði annarr eptir öðrum*. *Bjarnar saga Hítðælakappa*, S. 154f., K. 17. Die *Bjarnar saga Hítðælakappa* ist unzureichend überliefert. Das früheste überlieferte Manuskript stammt aus der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts. Weite Teile der Saga sind jedoch nur aus Papierabschriften verlorener Pergamente bekannt. Vgl. Meulengracht Sørensen, *Man* (1983), S. 56; Kristjánsson, *Eddas* (1994), S. 266-269.

⁷¹² (...) *ok mæltu menn, at hvárskis hlutr væri góðr, þeira er þar stóðu, ok enn verri þess, er fyrir stóð*. *Bjarnar saga Hítðælakappa*, S. 155, K. 17.

Mannes als Ausdruck eines effeminierten und unmännlichen Wesens verstanden wurde. Im Gegensatz dazu soll ein Mann, der im Rahmen gleichgeschlechtlicher sexueller Handlungen die aktive Rolle übernahm, sogar als Inbegriff exemplarischer Virilität erachtet worden sein. Durch seine sexuelle Initiativgewalt nötigte er einen anderen Mann zur Passivität. Aus zeitgenössischer Sicht kam diese Form der ‚phallischen Aggression‘ einer Unterwerfung gleich.⁷¹³ Carol Clover schreibt daher, dass „[t]he charge of *níð* devolves solely on the penetrated man – the *sorðinn* or *ragr* man.“⁷¹⁴

Die Saga des Björn Hítðælakappi berichtet, dass Þórðr es als „böses Vorgehen“ (*ill tiltekja*) und „Erniedrigung“ (*hneisa*) empfunden haben soll, „dass auf seinem Land eine Schmähung [*níð*] errichtet wurde“.⁷¹⁵ Die Formulierung „eine Schmähung errichten“ (*reisa níð*) weist ebenso wie das Substantiv „Schmäherrichtung“ (*níðreising*) klare Parallelen zu

⁷¹³ Einer solchen Ansicht folgend konnte der aktive Mann keines effeminierten Verhaltens bezichtigt werden. Nach Folke Ström bieten die Quellen genügend Beispiele dafür, dass der aktive gleichgeschlechtliche Verkehr unter Männern zumindest in der Literatur die Funktion hatte, „to humiliate a defeated foe and destroy his social reputation“. Das (passive) Opfer einer solchen Form der sexuellen Gewalt verlor seinen „masculine status“ und galt „once and for all as a female creature“. Ström spricht von einem Nebeneinander „of cowardice – passive homosexuality, unmanly conduct – sexual femininity“. Demnach konnte es auch keinen Zweifel an der Maskulinität einer aktiven (homo)sexuellen Handlungsweise geben, „for as the active partner in a homosexual relationship his male role was evident and unquestionable“. Vgl. Ström, *Níð* (1974), S. 14; 16; 18. Bei Carol Clover heißt es, dass im mittelalterlichen Nordeuropa nicht homosexuelles Verhalten an sich angeklagt wurde, „for the role of the penetrator is regarded as not only masculine but boastworthy regardless of the sex of the object“. Vgl. Clover, *Sex* (1993), S. 374f. Zur umfangreichen Literatur zu diesem Thema in modernen wie vormodernen Kulturen vgl. exemplarisch ebd., S. 375, Anm. 46. Zum Konzept der „phallic aggression“, die im Zuge homo- und heterosexueller Handlungen ausübt worden sein soll, vgl. z. B. Finlay, *Allegations* (2001), S. 25, Anm. 5; S. 26, Anm. 7; S. 40; Gade, *Homosexuality* (1986); Meulengracht Sørensen, *Man* (1983), S. 28; 52; 57; Thorkil VANGAARD, *Phallos. A Symbol and It's History in the Male World*, London 1972; hier vor allem die Kapitel über „Phallic Aggression“, S. 101-112 und „The Relationship between Peers“, S. 117-123.

⁷¹⁴ Clover, *Sex* (1993), S. 375.

⁷¹⁵ *Þórði þótti ill sú tiltekja ok hneisa, er níð var reist í landi hans (...)*. Bjarnar saga Hítðælakappa, S. 155, K. 17.

der in der Staðarhólsbók-Version der Grágás enthaltenen Umschreibung „eine Schmähsänge errichten“ (*reisa níðstöng*) auf.⁷¹⁶ Damit vermittelt die Bjarnar saga Hítðlakappa ähnlich wie die zitierte *níð*-Episode aus der Gísla saga Súrssonar⁷¹⁷ einen Eindruck davon, wie eine *níðstöng* oder auch ein *trénið* ausgesehen und welche Funktion eine derartige skulpturale Darstellung gehabt haben könnte. Preben Meulengracht Sørensen versteht die in beiden Sagas erwähnten figürlichen Formen des *níð* als eine bildliche Ausgestaltung der Verbalinjurie, des *tunguníð*, durch die ein Mann auf sprachlicher Ebene als *ragr/argr* bewertet werden konnte.⁷¹⁸ Das Besondere ist jedoch, dass in der Bjarnar saga Hítðlakappa ebenso wie in der Gísla saga Súrssonar sowohl das passive als auch das aktive homosexuelle Verhalten zwischen Männern mit dem *níð*-Begriff assoziiert wurde. Beide Männer – sowohl der vorne als auch der hinten positionierte – galten als *ragr/argr* und wurden mit den negativ konnotierten Begriffen *ergi* („Wollust“; „Schamlosigkeit“) und *regi* („Unnatur“; „Perversität“) in Verbindung gebracht. Daher ist zu vermuten, dass im mittelalterlichen Island sowohl passives als auch aktives homosexuelles Verhalten als „shameful“ erachtet werden konnte.⁷¹⁹

So heißt es in der Bjarnar saga Hítðlakappa über die besagte Schmähsfigur, „dass die Lage für keinen der beiden [Männer] gut wäre“. Und die Gísla saga Súrssonar erwähnt, dass Skeggi das *níð* anfertigen ließ, um beide Kontrahenten – Kolbjörn und Gísli – zu verhöhnen. Anders als von Clover konstatiert, galt also nicht nur der penetrierte, sondern auch der penetrierende Mann als „despicable and morally unacceptable“.⁷²⁰ In den angeführten Sagabeispielen erfährt auch das in vielen anderen Tex-

⁷¹⁶ Vgl. ebd.; o. Anm. 707.

⁷¹⁷ Vgl. o. Anm. 710.

⁷¹⁸ Vgl. Meulengracht Sørensen, Man (1983), S. 56-58.

⁷¹⁹ Vgl. ebd., S. 54; Almqvist, Niddiktning (1965-1974), Bd. 2, S. 26-38.

⁷²⁰ Vgl. Meulengracht Sørensen, Man (1983), S. 58.

ten positiv bewertete Konzept der ‚phallischen Aggression‘ eine negative Konnotation. Meulengracht Sørensen führt diesen Umstand auf die Ambiguität der Worte *ragr/argr* zurück:

„The man in front is *argr* both in the literal sense, effeminate, and in the extended sense, perverse or lewd. The man behind is despicable only in the latter sense (...). For this reason it is held that the first plays a worse part than the second.“⁷²¹

Wie im Kapitel „Gewalt, Ehre und Männlichkeit“ gezeigt werden konnte, war es den Regeln einer „honor-based society“ zufolge für einen ehrbaren Mann von entscheidender Bedeutung, jedwedem Angriff auf seine Honorabilität entschieden entgegenzuwirken. Ein solches Ehrkonzept entwerfen die altnordischen Quellen auch für die mittelalterliche isländische Gesellschaft: Der Injuriat, der Opfer einer öffentlich inszenierten Ehrverletzung wurde, musste demnach seinerseits öffentlich demonstrieren, dass er gewillt war, vom Injurianten angemessene Genugtuung zu verlangen. Signalisierte er keine Handlungsbereitschaft – der innerhalb eines gewissen zeitlichen Rahmens auch tatsächliche Rehabilitationsmaßnahmen folgen mussten –, konnte ihm diese Passivität als effeminiertes und unmännliches Verhalten ausgelegt werden. Zeigte der Injuriat auch auf derartige Vorwürfe keinen Reaktionswillen, waren Ehr-, Reputations- und Statusverlust und möglicherweise auch soziale Exklusion die Folge. Dementsprechend berichtet die *Bjarnar saga Hítðelakappa*, dass Þórðr für das auf seinem Land errichtete *níð* „Genugtuung“ (*yfirbót*) von Björn, seinem Ehrabschneider, verlangt haben soll. Er lud ihn auf das Allthing, wo sie sich darauf einigten, dass Björn für die „Schmäherrichtung“ und das Dichten einer „(Spott-)Strophe“ (*vísa*) eine Buße an Þórðr zahlen musste.⁷²²

⁷²¹ Ebd.

⁷²² *Bjarnar saga Hítðelakappa*, S. 155, K. 17.

Gísli, der Held der *Gísla saga Súrssonar*, zog es jedoch vor, der ihm und Kolbjörn – seinem Schwager in *spe* – zugefügten Ehrenkränkung mit physischer Gewalt zu begegnen. Wie Miller bemerkt, galt diese Form der Vergeltung in der altisländischen Sagawelt gegenüber ihrer verbalen Alternative als „greatly preferred“ und somit ehrenhafter.⁷²³ Hólm-göngu-Skeggi hatte Kolbjörn vor der Errichtung des *níð* zu einem Zweikampf herausgefordert, da er in ihm einen Konkurrenten bei der Brautwerbung um Gíslis Schwester Þórdís erkannte. Kolbjörn nahm die Herausforderung anfänglich an, da er der Ansicht war, dass er „nicht wert sei Þórdís zu haben, wenn er nicht wagte, gegen Skeggi zu kämpfen“.⁷²⁴ Als es jedoch so weit war, zog er es vor, nicht zum Zweikampf zu erscheinen. Gísli bezeichnete Kolbjörn daraufhin als „äußerst erbärmlich“ (*armast[r]*) und offenbarte ihm, dass sein Verhalten allen „zur Schande“ (*at skömm*) gereiche und er daher an seiner Stelle zum Zweikampf gehen werde.⁷²⁵ Gísli erschien jedoch zu spät am vereinbarten Kampfplatz. Als er feststellte, dass Skeggi eine Schmähschlange errichten lassen wollte, um ihn und seinen potenziellen Schwager zu verhöhnen, soll er seinen Injurianten mit folgenden Worten zum Duell herausgefordert haben:

„(...) und hier kannst du den sehen, der es wagt, gegen dich zu kämpfen.“⁷²⁶

Seinen eigenen Worten zufolge besaß Gísli also im Gegensatz zu Kolbjörn den „(männlichen) Mut“ (*boran*), sich für die erlittene „Schande“ durch den Einsatz körperlicher Gewalt Genugtuung zu verschaffen. Er

⁷²³ „Although, in saga Iceland, physical and verbal wrongs were equally offending, when it came time for the return move physical vengeance was greatly preferred to verbal vengeance. Verbal insults were much more likely to be responded to by physical reprisal than physical violence was by a verbal countermove.“ Miller, *Humiliation* (1993), S. 222, Anm. 67.

⁷²⁴ (...) *eigi verðr at eiga Þórdísi, ef hann þyrði eigi at berjask við Skeggja*. *Gísla saga Súrssonar*, S. 9, K. 2.

⁷²⁵ Vgl. ebd.

⁷²⁶ (...) *ok máttu hér þann sjá, er þorir at berjask við þik*. Ebd., S. 10.

besiegte Skeggi, indem er ihm das Bein abhieb. Die Leute glaubten nun, dass „Gísli durch diese Angelegenheiten sehr an Ansehen gewonnen hat“.⁷²⁷ Während Kolbjörns Verhalten als „erbärmlich“, schändlich und unmännlich galt, gewann Gísli durch seine positiv bewertete offensive und gewalttätige Handlungsweise an Reputation, Ehre und dadurch letztlich auch an Status.

Eine andere Sichtweise bietet eine Erzählung über den Isländer Þorvaldr *inn víðförli* („der Weitgereiste“) Koðránsson und den sächsischen Bischof Friðrekr, bei denen es sich der Überlieferung nach um die ersten beiden christlichen Missionare auf Island handelte, die im ausgehenden 10. Jahrhundert dort aktiv gewesen sein sollen. Die Episode über ihre missionarischen Tätigkeiten ist in zwei Versionen tradiert, die sich leicht voneinander unterscheiden. Die erste Quelle ist der so genannte Þorvalds þátrr víðförla („Erzählung des Þorvaldr víðförli“). Hierbei handelt es sich um einen Íslendingaþátrr, der vermutlich um 1200 verfasst wurde und in der gegen Ende des 13. Jahrhunderts entstandenen Ólafs saga Tryggvasonar hin mesta überliefert ist. Die zweite Version ist in der Kristni saga enthalten. Beide Erzählungen erwähnen, dass Þorvaldr vom Bischof beauftragt wurde, auf dem Allthing „den Leuten am Gesetzesfelsen den Glauben zu verkündigen“.⁷²⁸ Dem Þorvalds þátrr víðförla zufolge soll ein Mann namens Heðinn Þorbjarnarson als erster auf die Missionspredigt reagiert haben. Er wird als „heidnisch“ (*heidinn*) und „grimmig“ (*grimmr*) beschrieben. Wie es heißt, sprach er „manch Übles“ (*mart illt*) gegen Þorvaldr und „lästerte sehr gegen Gott“ (*guðlastaði mjök*) und „gegen den heiligen Glauben“ (*í móti heilagri trú*). „Mit seiner Böswilligkeit“ (*með sinni illgirnd*) soll er erreicht haben, dass die „feindselige Nachstellung und der Haß der Heiden“ (*illviljafull ofsókn ok hatr heiðingja*) gegenüber den beiden Missionaren derart anwuchsen, dass sie

⁷²⁷ (...) Gísli mikit hafa vaxit af þessum málum. Ebd., S. 11.

⁷²⁸ (...) telja trú fyrir mönnum at lögbergi (...). Kristni saga, S. 12, K. 4; vgl. Þorvalds þátrr víðförla, S. 78, K. 6.

einen Skalden damit beauftragten, ein „Schmäh(-gedicht)“ (*níð*) folgenden Inhalts auf sie zu verfassen⁷²⁹:

„Der Bischof hat neun Kinder geboren, von denen allen Þorvaldr der Vater ist.“⁷³⁰

Wegen dieses Spottgedichts „erschlug Þorvaldr zwei Männer“⁷³¹, woraufhin die Heiden ihn und den Bischof „nach heidnischem Gesetz in die Acht brachten“.⁷³² Friðrekr erduldet jedoch „alle Kränkungen mit der größten Gemütsruhe“.⁷³³ Als er Þorvaldr fragte, warum dieser die Totschläge begangen habe, soll dieser geantwortet haben:

„Ich ertrug nicht, dass sie uns unmännlich/pervers [*ragfir*] nannten.“⁷³⁴

Darauf entgegnete der Bischof:

„Ein Christ sollte selbst nicht danach streben, sich zu rächen, auch wenn er mit Haß geschmäht wurde, [er sollte] eher um Gottes willen Schande und Kränkungen erdulden.“⁷³⁵

In der *Kristni saga* löste Bischof Friðrekr die Gemeinschaft mit Þorvaldr auf, da Letzterer „rachsüchtig“ (*heiptrækr*) war.⁷³⁶

⁷²⁹ Vgl. Þorvalds þáttur víðförla, S. 78f., K. 6.

⁷³⁰ *Hefir börn borit biskup níu, þeira er allra Þorvaldr faðir.* *Kristni saga*, S. 12, K. 4; vgl. Þorvalds þáttur víðförla, S. 79, K. 6.

⁷³¹ (...) *vá Þorvaldr tvá menn.* *Kristni saga*, S. 12, K. 4; vgl. Þorvalds þáttur víðförla, S. 80, K. 6.

⁷³² (...) *heidnir menn (...) gerðu (...) þá seka at heidnum lögum.* *Kristni saga*, S. 12, K. 4. Zum Begriff *sekr* und seiner Bedeutung in den altnordischen Rechtstexten vgl. u. Anm. 793.

⁷³³ (...) *allar meingörðir með inni mestu hógværi.* vgl. Þorvalds þáttur víðförla, S. 80, K. 6.

⁷³⁴ *Ek þolða eigi at þeir kölluðu okkr raga.* Ebd.

⁷³⁵ *Eigi skyldi kristinn maðr sjálfir leita at hefna sín, þó at hann væri hatrliga smáðr, heldr þola fyrir Guðs sakir brigzli ok meingörðir.* Ebd., S. 80f.

⁷³⁶ (...) *þat er hann var heiptrækr.* *Kristni saga*, S. 13, K. 4.

Sowohl der Þorvalds þátr víðförla als auch die Kristni saga bieten in ihrer Episode über die beiden Missionare Þorvaldr und Friðrekr eine andere Perspektive auf den Umgang mit der ehrverletzenden Wirkung des *níð* als die Gísla saga Súrssonar oder auch die Bjarnar saga Hítðælakappa. In den letzten beiden Quellen erfährt das Streben des Injurierten nach Vergeltung beziehungsweise Genugtuung eine positive Bewertung. Die Gísla saga Súrssonar bringt sogar explizit zum Ausdruck, dass es einem Mann „zur Schande“ gereichte, wenn er auf eine Ehrverletzung oder Herausforderung keine Reaktion zeigte. Durch sein passives und „erbärmliches“ Verhalten erwies er sich der Erzählung nach als *ragr*, also effeminiert und unmännlich. Die Bereitschaft, erlittene Schmähungen durch den Einsatz von Gewalt zu ahnden, galt hingegen als probates Mittel für einen Mann, Ansehen, Ehre und Status zu generieren und zu wahren. In dem Þorvalds þátr víðförla und der Kristni saga erhält jedoch genau dieses Verhalten eine negative Bewertung. Die Verfasser beider Texte stellten die *níð*-Thematik und die mit ihr verbundene Ehrproblematik in einen religiösen Kontext. Sie konstruierten das *níð* als eine heidnische Tradition.⁷³⁷

Ebenso wie der Brauch der Ächtung wurde auch die injuriöse Intention der öffentlichen „Schmähung“ mit einer vermeintlich paganen Rechtsvorstellung assoziiert. Dementsprechend wurde auch das Bestreben, auf derartige Formen der Injurie violente Reaktionen zu zeigen, auf ein an-

⁷³⁷ Dabei sollte betont werden, dass es keinerlei Hinweise darauf gibt, dass der vermeintliche Brauch des *níð* und die mit ihm assoziierten Konsequenzen tatsächlich auf pagane Ursprünge zurückzuführen sind. Das tradierte altnordische Quellenmaterial, das diesbezügliche Informationen enthält, datiert in das Hoch- und Spätmittelalter. Daher ist zu vermuten, dass die textimmanenten Vorstellungen über derartige soziale Praktiken und Gewohnheiten weniger als Erinnerung an heidnische Gewohnheiten einer vorchristlichen Vergangenheit, sondern eher als Ausdruck einer zeitgenössischen, christlich geprägten Mentalität zu verstehen sind. Meulengracht Sørensen erklärt: „The story about the *níð*-strophe and its results must thus be regarded as an expression of Christian thought in the high Middle Ages, rather than of any heathen or early Christian attitude.“ Meulengracht Sørensen, Man (1983), S. 56.

geblich heidnisches Gerechtigkeitsempfinden zurückgeführt. Kristni saga und þátrr entwickeln eine pejorative Sicht auf dieses Konstrukt paganer Rechtsgewohnheiten. Schmähung, Gewalt und Totschlag werden hier – anders als in vielen anderen Texten der altnordischen Literatur – als „Böswilligkeit“, „feindselige Nachstellung“ und „Haß der Heiden“ begriffen. Dem stellten die Autoren beider Quellen die postulierten Moralvorstellungen des christlichen Bischofs Friðrekr entgegen. Der gebürtige Isländer Þorvaldr Koðránsón war den Erzählungen zufolge selbst Heide, bis er auf seinen Reisen in „Sachsen“ (*Saxland*) Bischof Friðrekr traf, „von dem er die Taufe und den rechten Glauben empfang“.⁷³⁸ Das Ehrverständnis des jungen Christen scheint aber nach wie vor auf den vermeintlich „heidnischen Gesetzen“ (*heið[fin] lög*) seines Heimatlandes basiert zu haben. Als er und Friðrekr in einem auf sie abgefassten *níð* öffentlich als *ragir* bezeichnet wurden, sah Þorvaldr die einzige Möglichkeit zur Ehrenrettung beider Injurierten darin, die Verleumder zu erschlagen. Der Bischof lehnte ein solches Verhalten jedoch kategorisch ab. Ein „Christ“ (*kristinn maðr*) dürfe sich nicht nach Art der Heiden „rachsüchtig“ zeigen, sondern habe vielmehr „um Gottes willen“ (*fyrir Guðs sakir*) „Schande“ (*brigzli*) und „Kränkungen“ (*meingörðir*) „mit der größten Gemütsruhe“ (*með inni mestu hógværi*) zu ertragen.⁷³⁹

Die Verfasser des Þorvalds þátrr víðförla und der Kristni saga konstruieren also durch die religiöse Kontextualisierung der *níð*-Thematik einen Antagonismus zwischen scheinbar heidnischen respektive christlichen Moralvorstellungen und Rechtsgewohnheiten. Während aktive Vergeltungsmaßnahmen als Inbegriff paganer Tradition verstanden und daher abgelehnt wurden, erfuhr die passive Hinnahme injuriöser Übergriffe

⁷³⁸ (...) *tók af honum skírn ok trú rétta* (...). Kristni saga, S. 4, K. 1; vgl. Þorvalds þátrr víðförla, S. 60, K. 3.

⁷³⁹ Zur modernen Relevanz dieser christlichen Moral des ‚Erduldens‘ vgl. o. Anm. 637; 639. Dass es sich hierbei um eine spezifisch christliche Perspektive handelte, betont auch Meulengracht Sørensen, Man (1983), S. 55f.; 58.

auf die eigene Person als Zeichen christlicher Gottesliebe und Demut positive Bewertung.

3.3 Ehre und Schande am Beispiel des Þorsteins þátr stangarhöggs

Der Þorsteins þátr stangarhöggs („Erzählung von Þorsteinn Stangenschlag“) wurde etwa 1270 als Alternativdarstellung zu den letzten Kapiteln der um die Mitte des 13. Jahrhunderts entstandenen Vápnfirðinga saga („Geschichte der Bewohner des Waffenfjords“) verfasst. Ebenso wie diese erzählt auch der kurze, nur wenige Seiten umfassende þátr von Ereignissen, die sich gegen Ende des 10. Jahrhunderts zugetragen haben sollen.⁷⁴⁰ Im Fokus der Handlung stehen drei Männer, Þórarinn, dessen Sohn Þorsteinn und Bjarni. Über Þórarinn wird berichtet:

„Ein Mann hieß Þórarinn (...), [er war] ein alter und schwachsichtiger Mann. In seiner Jugend war er ein großer Seeräuber gewesen. Er war kein friedlicher Mensch, obwohl er alt war. (...) Þórarinn war ein eher armer Mann, aber er hatte eine große Anzahl an Waffen.“⁷⁴¹

⁷⁴⁰ Vgl. Paul SCHACH, Some Observations on the Generation-Gap Theme in the Icelandic Sagas, in: Harald SCHOLLER, The Epic in Medieval Society. Aesthetic and Moral Values, Tübingen 1977, S. 361-381; hier: S. 361. In der Standardedition umfasst der Þorsteins þátr stangarhöggs elf, in den Íslendinga sögur vierzehn Seiten. Vgl. Þorsteins þátr stangarhöggs, in: Austfirðinga sögur, ed. v. Jón Jóhannesson (ÍF 11), Reykjavík 1950, S. 69-79; Þorsteins þátr stangarhöggs, in: Íslendinga sögur (Bd. 10), ed. v. Guðni Jónsson, Reykjavík 1949, S. 63-76. Im weiteren Verlauf des Beitrags wird der Þorsteins þátr stangarhöggs immer nach der Ausgabe Jóhannessons zitiert.

⁷⁴¹ *Maðr hét Þórarinn (...), gamall maðr ok sjónlítill. Hann hafði verit raudavíkingr í æsku sinni. Hann var eigi dældarmaðr, þótt hann væri gamall. (...) Þórarinn var heldr féltill maðr, en vel margt átti hann vápna.* Þorsteins þátr stangarhöggs, S. 69.

Alle Charakteristika weisen also auf einen streitbaren und gewalttätigen Menschen hin. Þórarins Sohn Þorsteinn galt hingegen als ein „großer“ (*mikill*), „starker“ (*öflugr*), aber dennoch „wohl beherrschter“ (*vel stilltr*) Mann, der lieber harte Hofarbeit verrichtete als Konflikte auszutragen.⁷⁴² Bjarni von Hof wird als „mächtiger Mann“ (*ríkismaðr*) und „Hauptling“ (*höfðingi*) beschrieben.⁷⁴³ Bjarnis „Pferdeknecht“ (*hrossamaðr*) Þórðr soll ein Mann gewesen sein, „der sehr dazu neigte, andere zu kränken“ (*ójafnaðarmaðr mikill*)⁷⁴⁴ und „der viele spüren ließ, dass er Knecht eines mächtigen Mannes war“⁷⁴⁵. Dementsprechend selbstsicher und übermütig trat er auch gegenüber Þorsteinn auf. Sie hatten sich zu einem Pferdekampf verabredet, zu dem beide Männer Pferde mitbrachten, welche sie dann gegeneinander „aufhetzten“ (*öttu*). Als sich zeigte,

⁷⁴² „Er war ein großer, starker und wohl beherrschter Mann und er arbeitete so auf dem Hof seines Vaters, dass die Arbeit dreier anderer Männer nicht nützlicher [gewesen sein] würde.“ (*Hann var mikill maðr ok öflugr ok vel stilltr ok vann svá fyrir búi föður síns, at eigi mundi þriggja verk manna annarra hallkvæmara.*). Ebd.

⁷⁴³ Ebd., S. 69; 77. Das Wort *ríki* kann im Deutschen unter anderem mit „Ansehen“ wiedergegeben werden. Das Kompositum *ríkismaðr* bezeichnete also einen Mann von Ansehen. Nach den oben diskutierten Vorstellungen von Reputation, Ehre und Rang handelte es sich demnach um eine Person, die aufgrund ihrer öffentlichen Anerkennung Ehre und sozialen Status errungen hatte. Diesem Begriffsverständnis entspricht der Umstand, dass das Substantiv *ríki* neben dem Wort *mannaforráð* in den altnordischen Quellen zur Bezeichnung der Macht diente, die die isländischen „Goden“ (*goðar*) – also die mächtigsten Männer Islands, die während der Freistaatzeit faktisch die Regierungsgewalt über die Insel innehatten – in ihren „Godentümern“ (*goðorð*) besaßen. Ebenso wie der Begriff *ríkismaðr* weist aber auch das Wort *höfðingi* darauf hin, dass es sich bei Bjarni der Erzählung nach um eine der führenden isländischen Persönlichkeiten seiner Zeit handelte. Das letztgenannte Substantiv wird in den tradierten Texten auch synonym zu *goði* verwandt. Im Þorsteins þáttur stangarhöggs fungierte dieses Vokabular dazu, dem damaligen Leser den hohen sozialen Rang und die damit verbundene Ehrbarkeit Bjarnis von Hof zu demonstrieren. Vgl. Ebel, Gode (1998), S. 260-263.

⁷⁴⁴ Der altnordische Quellenbegriff *ójafnaðarmaðr* setzt sich aus den Worten *ójafnaðr* („Ungleichheit“; „Ungerechtigkeit“; „Gewalttätigkeit“) und *maðr* („Mann“) zusammen. Ein *ójafnaðarmaðr* war also ein Mann, der andere ungerecht behandelte beziehungsweise kränkte. Þórðr tat dies offensichtlich, indem er auf die Ständesungleichheit hinwies, die seiner Auffassung nach zwischen ihm und anderen bestand.

⁷⁴⁵ (...) *lét hann marga þess ok kenna, er hann var ríkismanns húskarl*. Þorsteins þáttur stangarhöggs, S.69.

dass Þórðs Tier „schlechter“ (*verr*) kämpfte und sogar floh, „da johlten die Menschen mit Eifer“⁷⁴⁶. Daraufhin soll Þórðr dem Þorsteinn mit einem „Pferdestab“ (*hestastaffr*) einen Hieb auf die Braue versetzt haben.⁷⁴⁷

Diese in der Þorsteins þáttur stangarhöggs nur knapp beschriebene Ereignisfolge ist von ausschlaggebender Bedeutung für den gesamten Rest der Erzählung. Der Pferdekampf oder die Pferdehatz, auf Altnordisch *hestaat* genannt, war eine Art des Wettkampfs, in dem zwei Männer⁷⁴⁸ ihre Pferde – vornehmlich junge Hengste – unter Benutzung von Stangen gegeneinander antrieben, um zu eruieren, wessen Pferd das stärkere war.⁷⁴⁹ John Martin zufolge hatte der Ausgang eines solchen Tierkampfes jedoch auch „wider social repercussions even going so far as to restructure standing political alliances“.⁷⁵⁰ Diese Form des „public sporting“ fungierte als ein „Männervergleich“ (*mannjafnaðr*) unter den Pferdebessitzern.⁷⁵¹ Sieg oder Niederlage des Pferdes bedeuteten zugleich auch Sieg oder Niederlage für dessen Besitzer.⁷⁵² Þórðr und Þorsteinn

⁷⁴⁶ (...) *æpðu menn þá með kappi*. Ebd., S. 69f.

⁷⁴⁷ Ebd., S. 70.

⁷⁴⁸ Der Pferdekampf wurde in der altisländischen Gesellschaft als ein männliches Betätigungsfeld erachtet. Dies lässt sich exemplarisch an einer Episode der vermutlich um die Mitte des 13. Jahrhunderts entstandenen *Víga-Glúms saga* demonstrieren. Hier spricht ein Mann mit Namen Bárð einem gewissen Vigfúss die Männlichkeit ab, indem er ihm mangelnde Erfahrung bei Pferdekämpfen vorwirft: „(...) und es erweist sich nun, dass du öfter am Regal in der Vorratskammer gestanden und mit deiner Mutter über Essenszubereitung beraten haben wirst als dass du zu Pferdekämpfen gegangen sein wirst, und auf diese Weise kommt es, dass dein Bart weniger farbig ist.“ *Víga-Glúms saga*, in: *Eyfirðinga sögur*, ed. v. Jónas Kristjánsson (ÍF 9), Reykjavík 1956, S. 1-98; hier: S. 62, K. 18.

⁷⁴⁹ John D. MARTIN, „Svá lýkr hér hverju hestaðingi“. *Sports and Games in Icelandic Saga Literature*, in: *Scandinavian Studies* 75, 1 (2003), S. 25-44; hier: S. 27.

⁷⁵⁰ Ebd., S. 28.

⁷⁵¹ Zu dem altnordischen Begriff *mannjafnaðr* vgl. o. Anm. 636.

⁷⁵² So erzählt die *Víga-Glúms saga* von einem Kampf zwischen den Pferden eines gewissen Ingólfr und eines Mannes mit Namen Kálfr. Vor dem eigentlichen Pferdekampf provozierte Kálfr seinen Kontrahenten, indem er ein vermeintlich altes Sprichwort zitierte, welches besagt, „dass das Vieh seinem Herrn gleiche“ (*at fé sé dróttni glíkt*). Dadurch wollte er zum Ausdruck bringen, dass Ingólfs Pferd über ebensowenig (Kampf)geist verfügte

waren demnach Initiatoren eines öffentlich ausgetragenen sportlichen Wettstreits, dessen Ausgang direkte Konsequenzen für ihr eigenes Ansehen, ihre Ehre und ihren gesellschaftlichen Status hatte. Nach John Martin boten Pferdekämpfe in einem „system of honor and shame“, wie es auf Island existiert haben soll, eine „public arena“, die es dem Halter des siegreichen Tieres ermöglichte, seinen Status auf Kosten der unterliegenden Partei zu erhöhen, Sympathien und neue Verbündete zu gewinnen und dadurch sein „social capital“ zu vermehren.⁷⁵³ Der Verlierer

wie sein Halter. *Víga-Glúms saga*, S. 43, K. 13. Den Quellen nach zu urteilen konnten aber auch andere Sportarten in der altisländischen Gesellschaft von vergleichbarer sozialer und politischer Relevanz sein. Hierzu gehörten zum Beispiel Ballspiele wie *knattleikr*, und Brettspiele wie *hnefatafl* und „Schach“ (*skáktafl*). Vgl. Martin, *Sports* (2003), S. 25-44.

⁷⁵³ Der Begriff des „sozialen Kapitals“ geht auf den französischen (Kultur-)Soziologen Pierre Bourdieu zurück, der sich im Rahmen empirisch-ethnologischer Feldforschungen in Algerien in den Jahren 1958 bis 1961 intensiv mit den Strukturen und der Logik des Handelns sowie den Ehrvorstellungen in der Berbergesellschaft der Kabylen auseinandersetzte. Die soziale Praxis der Berber ist demnach maßgeblich davon bestimmt, einerseits das Ehrgefühl (*nif*) anderer Mitglieder der Gesellschaft herauszufordern und andererseits auf Herausforderungen der eigenen Ehre zu reagieren. Basis dieses wechselseitigen ‚Spiels‘ aus Herausforderung und Erwidern bilden nicht etwa die Regeln eines formal kodifizierten Normenkatalogs, sondern die verinnerlichten Strukturen eines impliziten Ehrhabitus. Dieser auf spezifischen Wahrnehmungs- und Denkschemata beruhende Habitus generiert wiederum Dispositionen des Handelns, die es einem Akteur ermöglichen, in unterschiedlichen Situationen der gesellschaftlich determinierten Ehrlogik gemäß zu agieren. Ehre dient somit der Bewertung gesellschaftlichen Handelns. Bourdieu zufolge fungiert sie gerade in homogenen Gesellschaften wie der kabyliischen maßgeblich als strukturierendes Merkmal sozialer Differenzierung. Ehrbares, das heißt normkonformes Handeln wird von der Gesellschaft durch Anerkennung, Ehrzuweisung und Prestige honoriert. Regelwidriges Verhalten hat hingegen einen Verlust an Honorabilität und Ansehen zur Folge. Einen solchen, nach wirtschaftlichen Prinzipien organisierten ‚Handel‘ mit Ehre belegt Bourdieu in Anlehnung an die Logik des ökonomischen Kapitals mit dem Begriff des „sozialen“ oder „symbolischen Kapitals“: Durch honoriges Verhalten kann Ehre generiert und akkumuliert werden. Dieser Zuwachs an Ehre bewirkt wiederum eine Zunahme an sozialer Reputation. Ehre, Prestige und gesellschaftlicher Rang fungieren als „symbolisches Kapital“, welches bewusst und gezielt in die Etablierung und Erhaltung nutzbringender gesellschaftlicher Beziehungsnetzwerke investiert werden kann. Nach Bourdieu kann immaterielles soziales Kapital jederzeit zum Vorteil seines Inhabers in andere, materielle Kapitalformen – zum Beispiel „ökonomisches Kapital“ – konvertiert werden. Pierre Bourdieu, *Sociologie de l'Algérie* (Que sais-je?, Bd. 802), Paris 1958; ders., *Esquisse d' une théorie de la pratique. Précédé de trois études d' ethnologie kabyle* (Trav-

erlitt hingegen eine öffentliche Demütigung, die dessen Ansehen und Rang gefährdete, da er aus Sicht des zeitgenössischen Betrachters durch die Niederlage auch seine kämpferische Unfähigkeit und damit seine Unmännlichkeit unter Beweis stellte. Wenn er nicht in der Lage war, diesen Eindruck möglichst umgehend auf Kosten seines Schmähers ebenfalls vor Publikum zu korrigieren, war seine gesamte soziale Existenz bedroht.⁷⁵⁴

Der im Þorsteins þáttur stangarhöggis dargestellte Pferdekampf diente also vorrangig dem Vergleich zwischen Þorsteinn und Þórðr. Daher war Letzterer nicht bereit hinzunehmen, dass sein Tier unterlag und er selbst dadurch beschämt wurde. Um dies zu verhindern, versetzte er Þorsteins Pferd einen „starken Schlag“ (*mikit högg*), woraufhin Þorsteinn dem Tier seines Gegners im Sinne des Wettstreits einen „umso größeren Schlag“ (*heldr meira högg*) gab, so dass dieses Reißaus nahm.⁷⁵⁵ Das

aux de droit, d'économie, de sociologie et de sciences politiques, Bd. 92), Genève: Droz 1972 (dt.: Pierre Bourdieu, Entwurf einer Theorie der Praxis auf der Grundlage der kabyliischen Gesellschaft, Frankfurt am Main 1979); Pierre Bourdieu, *Le sens pratique* (Le sens commun), Paris 1980 (dt.: Pierre Bourdieu, Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft, Frankfurt am Main 1987). Vgl. auch Stéphane Voell, *Das nordalbanische Gewohnheitsrecht und seine mündliche Dimension*, Diss., Universität Marburg 2003 (Reihe Curupira, Bd. 17), Marburg/Lahn 2004, S. 59-73.

⁷⁵⁴ Nach Martin fungierten Pferdekämpfe daher in der altisländischen Literatur auch „as a public vehicle for a feud“. Vgl. ebd., S. 30f.

⁷⁵⁵ Þorsteins þáttur stangarhöggis, S. 69f. Interessant sind hier die gewählten Formulierungen für den Schlag, den beide dem Tier des anderen versetzt haben sollen. Þórðr teilte einen „starken“ oder „großen“ Hieb aus. Das verwendete Adjektiv *mikit* steht hier im Positiv. Þorsteinn antwortete auf diesen ‚normalen‘ Angriff mit einem härteren Konter, indem er Þórðs Pferd einen „umso größeren Schlag“ versetzte. Die hier benutzten Worte *heldr* und *meira* sind beides Komparativ-Formen. In dieser Aufeinanderfolge der Steigerungsformen Positiv und Komparativ kommt der vergleichende Wettbewerbscharakter des veranstalteten Pferdekampfs zum Ausdruck. Wollten die Männer ihr Ansehen in der Öffentlichkeit wahren oder gar vermehren, so mussten sie jede Handlung des Gegners dadurch übertreffen, dass sie sie in noch besserer Ausführung vollzogen. John Martin umschreibt ein solches Verhalten wie folgt: „(...) two men degrade each other in their reciprocal (...) assault, each trying to harm the other's social standing more than his own has been harmed by (...) his rival.“ Martin, *Sports* (2003), S. 31.

darauffolgende Johlen⁷⁵⁶ des Publikums kann ambivalent gedeutet werden. Zum einen honorierten die Zuschauer hierdurch sicherlich Þorsteins Überlegenheit. Zum anderen verhöhnten sie Þórðr mit ihren Rufen. Für eine solche Form der öffentlichen Demütigung und Erniedrigung musste Þórðr unmittelbar Vergeltung üben, wenn er nicht einen Verlust an Reputation und Status riskieren wollte. Aus diesem Grund schlug er seinen Rivalen mit dem Pferdestab auf die Braue. Den Spielregeln des *mannjafnaðr* folgend wäre Þorsteinn nun an der Reihe gewesen, den Angriff seinerseits mit einer noch heftigeren Attacke zu kontern. Stattdessen verband er sich jedoch die Wunde, „t[a]t als ob nichts geschehen [war] und b[at], dass die Leute dies seinem Vater verschwiegen“.⁷⁵⁷ In einer auf Ehre beruhenden Gesellschaftsordnung, die von einem ehrbaren Mann von Stand verlangte, für erlittene Demütigungen aktiv und offenkundig Satisfaktion zu verlangen und sich so der Rolle des passiven Opfers zu entledigen, wurde ein solches Verhalten als schändlich und unmännlich bewertet. Wie im Kapitel „3.1 Gewalt, Ehre und Männlichkeit“ erläutert, stand Þorsteinn ab dem Moment der Ehrkränkung nur ein begrenzter Zeitraum zur Verfügung, in dem er mittels einer öffentlich vollzogenen Rachehandlung an Þórðr seine Ehre retten und seinen Status bewahren konnte. Da er jedoch offensichtlich nicht vorhatte, eine solche Maßnahme zu ergreifen, wollte er seinem Vater den Ausgang des Pferdekampfs verschweigen. Er wusste, dass dieser versuchen würde, ihn mittels ritualisierter Formen der Verbalinjurie dazu zu animieren, die Schmähung zu rächen.⁷⁵⁸

Wie jedoch zu erwarten war, blieb Þorsteins Demütigung aufgrund ihrer öffentlichen Inszenierung nicht ohne Konsequenzen. Þorvaldr und

⁷⁵⁶ Das in diesem Kontext verwandte Verb *æpa* kann mit „johlen“, „schreien“, „brüllen“ übersetzt werden.

⁷⁵⁷ (...) *ok lætr sem ekki hafí at orðit ok biðr, at menn leyni þessu fðður hans*. Þorsteins þáttur stangarhöggs, S. 70.

⁷⁵⁸ Vgl. o. S. 281.

Þórhallr, zwei Männer, die sich ebenfalls bei Bjarni aufhielten und als „große Plappermäuler“ (*uppaustrarmenn miklir*) bekannt waren, erfuhren davon und „trieben ihren Spott damit“ (*höfðu þetta fyrir kallsi*), indem sie Þorsteinn den Beinamen „Stangenschlag“ (*stangarhögg*) gaben.⁷⁵⁹ Diese Reaktion zeigt, dass Þorsteins Ansehen in der Öffentlichkeit also schon gelitten hatte. Es war nur noch eine Frage der Zeit, bis sich aus der Injurie ein Ehrverlust entwickelte, der auch soziale Konsequenzen für Þorsteinn haben würde. Da auch Þórarinn von der Ehrenkränkung und Untätigkeit seines Sohnes erfuhr, hielt jener Letzterem vor, dass er ohnmächtig geschlagen worden sei „wie ein Hund“ (*sem hundr*).⁷⁶⁰

Im altnordischen Sprachraum galt es – ähnlich wie in vielen heutigen Kulturräumen – häufig als Beleidigung, einen Mann mit einem Hund zu vergleichen.⁷⁶¹ Vergleiche mit einem weiblichen Hund (*grey*) waren von besonders ehrverletzendem Charakter und wurden daher von den altnorwegischen Rechtsbüchern des Gulapings und des Frostupings auch als *fullréttisorð* geahndet.⁷⁶² Beide Gesetzestexte setzten diese Form der Invektive von ihrer injuriösen Intensität her mit der Art von Ehren-

⁷⁵⁹ Vgl. Þorsteins þáttur stangarhöggs, S. 69f.

⁷⁶⁰ Þórarinn soll Þorsteinn gefragt haben: „Wurdest du nicht ohnmächtig geschlagen wie ein Hund, Verwandter?“ (*Vartu ekki lostinn í svíma, frændi, sem hundr?*). Ebd., S. 70.

⁷⁶¹ Ähnlich wie heute konnte die Assoziation eines Mannes mit einem Hund auch positiv konnotiert sein. Heißt es heute zum Beispiel von einem Mann, er sei ein ‚zäher Hund‘, dann ist dies durchaus als Kompliment und als Indiz für seine Männlichkeit zu verstehen. Ähnlich konnte auch in altnordischen Quellen die Identifikation eines Mannes mit einem Hund darauf hinweisen, dass dieser ebenso wie die legendären *berserkir* oder *úlfheðnar* ein besonders starker Krieger war. Vgl. zum Beispiel den in der Ólafs saga ins helga erwähnten Þórir hundr (o. S. 150) und die in der Ynglinga saga erwähnten Óðinskrieger, die angeblich rasend waren „wie Hunde oder Wölfe“ (o. Anm. 155).

⁷⁶² Zu *fullréttisorð* vgl. o. Anm. 695-698. Die Gulapingslög erachteten es als „vollbüßbares Wort“, wenn ein Mann „ihn [den anderen Mann] eine Hündin nennt“ (*kallar hann grey*). Den *ældre Gulathings-Lov*, S. 70, K. 196. Vgl. Meulengracht Sørensen, Man (1983), S. 16; Finlay, Allegations (2001), S. 26. Das Wort *grey* hat hier die übertragene Bedeutung „feiger Hund“. Vgl. Baetke, Wörterbuch (2008), Art. *grey*, S. 210. Einen weiteren Beleg für den injuriösen Charakter des Hundevergleichs bietet die Ólafs saga ins helga (vgl. u. Anm. 770).

kränkung gleich, die ein Mann erlitt, wenn er als *sannsorðinn* bezeichnet wurde.⁷⁶³ Wie bereits dargelegt, diente dieses Adjektiv zur Beschreibung solcher Männer, die von anderen Männern sexuell penetriert wurden. Erstere hatten also im Rahmen sexueller Handlungen die passive Rolle eingenommen und waren daher – wie Folke Ström betont – „wie eine Frau benutzt“ worden.⁷⁶⁴ Sowohl in den Gulapings- als auch den Frostupingslög wurden lediglich solche Tiervergleiche, in denen ein Mann mit „irgendeinem weiblichen Tier“ (*berendi eitthvert*) assoziiert wurde⁷⁶⁵, gemeinsam mit der Bezeichnung *sannsorðinn* als „vollbüßbare Worte“ bewertet. Den Bestimmungen der Frostupingsbók folgend galten solche Beleidigungen, durch die ein Mann einem „Ochsen“ (*oxi*), „Hengst“ (*hestr*) oder sonst „irgendeinem Tier dieser Art“ (*eitthvert kvikindi þesskyns*) gleichgesetzt wurde, lediglich als *hálfrettisorð*.⁷⁶⁶ Da das Wort *kvikindi*, welches normalerweise lediglich mit „Tier“ oder „Lebewesen“ zu übersetzen ist, hier im Kontext mit männlichen Tieren wie Och-

⁷⁶³ Zu diesem Begriff vgl. o. Anm. 692; u. Anm. 764.

⁷⁶⁴ Folke Ström übersetzt das Wort *sannsorðinn* mit „demonstrably used as a woman“. Ström, *Nið* (1974), S. 6.

⁷⁶⁵ Das Rechtsbuch des Gulapings nennt hier neben dem *grey* auch noch die „Stute“ (*merr*) als injuriösen Begriff. Den *ældre Gulathings-Lov*, S. 70, K. 196. Dem entspricht eine Formulierung der Frostupingslög: „Wenn ein Mann einen Mann mit einem weiblichen Tier vergleicht (...), dann ist das ein vollbüßbares Wort (...).“ (*Ef maðr iamnar manni við berendi (...) þá er þat fullréttisorð (...)*). Den *ældre Frostathings-Lov*, in: *Norges gamle love indtil 1387* (Bd. 1), ed. v. Rudolph Keyser/P. A. Munch, Oslo 1846, S. 119-258; hier: S. 225, X, 35. Das Substantiv *berendi* bezeichnete eigentlich „ein Tier, das gebiert“ („Dyr som føder (berr)“). Vgl. Johan FRITZNER, *Ordbog over det gamle norske sprog* (3 Bde.), 2. Aufl., Oslo 1883-1896, Art. *berendi*: <http://www.edd.uio.no/perl/search/search.cgi> [Zuletzt geprüft am: 3.7.2011]. Es leitet sich vom altnordischen Verb *bera* („gebären“) ab; ein Synonym ist *berfjé*. Vgl. Cleasby/Vigfusson, *Dictionary* (1986), Art. *berendi*, S. 60. Finlay übersetzt *berendi* mit „a bearing animal“. Finlay, *Allegations* (2001), S. 28. Ausgehend von dieser Basisbedeutung diente der Begriff allgemein zur Beschreibung „weiblicher Tiere“ („hundyr“). Fritzner, *Ordbog* (1883-1896), Art. *berendi*: <http://www.edd.uio.no/perl/search/search.cgi> [Zuletzt geprüft am: 3.7.2011].

⁷⁶⁶ Den *ældre Frostathings-Lov*, S. 225, X, 35. Zum Rechtsterminus *hálfrettisorð* vgl. o. Anm. 696f.

se und Hengst und in Kontrast zu *berendi* verwandt wurde, gibt Meulengracht Sørensen den Begriff mit „male animal“ wieder.⁷⁶⁷

Für einen Mann war es demnach beschämender, mit einem weiblichen als mit einem männlichen Tier verglichen zu werden. Dementsprechend zählen die *Gulapingslög* lediglich das Wort *grey* – das ausschließlich zur Bezeichnung weiblicher Hunde diente – und nicht den Begriff *hundr* zu den *fullréttisorð*. Aber wie die Quellen erkennen lassen, konnte die Assoziation mit einem männlichen Hund von demselben oder zumindest ähnlich injuriösem Charakter sein wie die Gleichsetzung mit einer Hündin oder einem anderen weiblichen Tier. Die in der *Heimskringla* tradierte *Ólafs saga ins helga* erwähnt einen Konflikt, der sich während eines Schachspiels zwischen dem Dänenkönig Knútr *inn ríki* („der Große“; ca. 995-1035), welcher auch König von England und Norwegen war, und dessen Schwager Úlfr jarl zugetragen haben soll. Nachdem Ersterer erkannte, dass er einen Fehlzug begangen hatte, machte er diesen rückgängig und bat den Jarl, diese Korrektur zu akzeptieren.⁷⁶⁸ Als Úlfr nun „erzürnte“ (*reiddisk*), das Schachbrett umstieß und den Raum verließ, soll der König zu ihm gesagt haben: „Lauf jetzt, Úlfr der Feige [*Úlfr inn ragi*]“. ⁷⁶⁹ Diesen Angriff auf seine männliche Ehre konnte Knúts Schwager nicht tatenlos hinnehmen. Er erinnerte den Dänenkönig an eine Schlacht, die sie gemeinsam „am Fluss Helga“ (*í Ánni helgu*)

⁷⁶⁷ Meulengracht Sørensen, *Man* (1983), S. 16.

⁷⁶⁸ Vgl. *Ólafs saga ins helga*, S. 285, K. 153. König Knútr hatte während des Spiels einen „großen Fehlzug“ (*fiugrbrjót mikinn*) getan, den der Jarl sofort zu seinen Gunsten auszunutzen wusste. Daraufhin forderte Knútr Úlfr auf, seinen Zug rückgängig zu machen. Diese Aufforderung des Dänenkönigs kann als eine klare Provokation seines Gegenübers betrachtet werden. Das Schachspiel diente nämlich – ebenso wie diverse andere Sportarten – nicht nur dem Vergnügen, sondern erfüllte darüber hinaus auch eine soziale Funktion. Es konnte als ein Männervergleich unter den am Spiel partizipierenden Parteien fungieren. Der Ausgang des Spiels entschied zugleich auch über Prestige und Reputation der Spieler. Vgl. o. Anm. 752.

⁷⁶⁹ *Rennr þú nú, Úlfr inn ragi*. *Ólafs saga ins helga*, S. 285, K. 153.

geschlagen hatten und in der Úlfr Knútr gegen eine vereinte Flotte von Schweden und Norwegern zu Hilfe gekommen sein soll:

„Damals nanntest du mich nicht Úlfr den Feigen, als ich hinzueilte, um dir zu helfen, als die Schweden euch prügelten wie Hunde [*sem hunda*].“⁷⁷⁰

Der Jarl verglich also den König und dessen Männer mit ‚geprügelten Hunden‘. Interessant ist dabei, dass ausgerechnet Úlfr (übersetzt „der Wolf“) seinen Kontrahenten als „Hund“ (*hundr*) bezeichnete. Der Hund galt als der domestizierte Verwandte des wild lebenden Wolfs.⁷⁷¹ Während dieser aufgrund seiner Wildheit und Gefährlichkeit in der altnordischen Literatur als Symbolfigur für maskulines Verhalten durchaus auch positiv konnotiert sein konnte, verfügte jener im Allgemeinen wegen der Zähmung, die er als Nutz- und Haustier erfahren hatte, über kein vergleichbares Identifikationspotenzial. Männern, die mit Hunden verglichen wurden, fehlte es der zeitgenössischen isländischen Auffassung nach an Aggressivität und Gewaltbereitschaft – Eigenschaften, die im Kampf um Ehre, Anerkennung und Status von fundamentaler Bedeutung waren. Dementsprechend sagt Finlay zur negativen Bewertung animalischer Attribute:

„(...) this is intensified in proportion to the domesticity of the species and its natural degree of aggression: comparison with milder species (...) was particularly humiliating.“⁷⁷²

⁷⁷⁰ *Kallaðir þú eigi þá Úlf inn raga, er ek lagða til at hjálpa þér, er Svíar börðu yðr sem hunda.* Ebd.

⁷⁷¹ „(...) it is generally agreed that the first dogs were domesticated wolves.“ William Moy Stratton RUSSELL/Claire RUSSEL, *The Social Biology of Werewolves*, in: Joshua Roy PORTER/William Moy Stratton RUSSELL, *Animals in Folklore (Misteltoe Series)*, Ipswich 1978, S. 143-182; hier: S. 161.

⁷⁷² Finlay, *Allegations* (2001), S. 28.

Der Verfasser der Ólafs saga hins helga hatte mit Úlfs Hundevergleich also bewusst ein Wortspiel konstruiert, das von zeitgenössischen Lesern als Konter auf Knúts Vorwurf der Unmännlichkeit verstanden worden sein dürfte. Seinem Namen entsprechend identifizierte Úlfr sich selbst mit dem wild lebenden und daher maskuline Züge tragenden Wolf. Indem er Knútr mit einem domestizierten, gezähmten und obendrein auch noch ‚geprügelten‘ Hund verglich, entwarf er einen Gegensatz zwischen ihm und dem Dänenkönig, demzufolge Letzterer über weniger Maskulinität verfügt haben soll als Úlfr. Knúts Reaktion auf diesen verbalen Ehrangriff kann als Indiz für die injuriöse Intensität des Hundevergleichs verstanden werden: Er ließ den Jarl erschlagen.

Als der Þórarinn des Þorsteins þátrr stangarhöggs seinem Sohn vorwarf, sich wie ein „geschlagener Hund“ (*lostinn (...) hundr*) verhalten zu haben, bezichtigte er ihn also implizit der Unmännlichkeit. Ähnlich wie ein unterwürfiger Hund oder ein *sannsorðinn maðr* – ein Mann, der sich sexuell passiv gab – habe Þorsteinn sich durch Þórðr in die Rolle des Opfers drängen lassen, ohne sich dafür an ihm zu rächen. Þórarins Hundevergleich ist jedoch nicht so zu verstehen, dass der Vater vorrangig die Absicht hegte, den Sohn seinerseits zu beleidigen. Es handelte sich vielmehr um eine ritualisierte Form der Verbalinjurie, die den tradierten Quellen nach zu urteilen häufig von nahen Familienmitgliedern eines öffentlich Gedemütigten praktiziert worden sein soll. Sie hatte die Funktion, das Opfer der Ehrverletzung an die sozialen Konsequenzen eines passiven und daher unmännlichen Verhaltens zu erinnern. Nur durch einen entschlossenen Akt der Vergeltung vermochte die gekränkte Person einem schandhaften Ehr- und Ansehensverlust vorzubeugen. Das Ritual der innerfamiliären Demütigung sollte als Spiegel sozialer Meinungsbildungsprozesse dienen und den Gedemütigten dazu motivieren, für erlittene Schande Genugtuung zu verlangen.⁷⁷³ Dass Þor-

⁷⁷³ Vgl. o. S. 281.

steinn die Anspielung seines Vaters verstanden hatte, lässt sich an seiner Antwort erkennen:

„Mir scheint keine Ehre darin zu liegen,‘ sagte Þorsteinn, ‚das eher einen Schlag als einen Zufall zu nennen.‘⁷⁷⁴

Þorsteins Versuch, Þórðs Schlag nicht als einen bewussten Angriff auf seine „Ehre“ (*virðing*), sondern als einen „Zufall“ (*atburður*) zu betrachten, scheiterte jedoch. Þórarinn brachte seine Enttäuschung über das vermeintlich ehrlose Verhalten seines Sohnes dadurch zum Ausdruck, dass er ihn als „unmännlich“ (*rag[r]*) bezeichnete. Þorsteinn gegenüber soll er gesagt haben:

„Ich hätte nicht gedacht, dass ich einen unmännlichen Sohn haben würde.“⁷⁷⁵

Das hier verwandte altnordische Adjektiv *ragr* implizierte noch deutlicher als der Vorwurf des hündischen Verhaltens die Vorstellung, dass der so charakterisierte Mann sowohl auf sexueller als auch moralischer Ebene ein effeminiertes und unmännliches Verhalten gezeigt haben soll. Dieses äußerte sich vor allem im passiven Auftreten des Beschuldigten, welches aus zeitgenössischer Sicht als Anzeichen eines feigen und ehrlosen Wesens verstanden wurde.⁷⁷⁶

Der Hundevergleich kann also ebenso wie Þórarins knappe Bemerkung über das vermeintlich emaskulierte Betragen seines Sohnes als eine Prosaform des *tunguníð* begriffen werden, durch das der Vater unmissverständlich klar gemacht hatte, was man in der Öffentlichkeit von Þorsteinn halten würde, falls er nicht bereit wäre, die erlittene Demütigung

⁷⁷⁴ „Engi þykki mér virðing í vera,“ sagði Þorsteinn, „at kalla þat heldr högg en atburð.“ Þorsteins þátr stangarhöggs, S. 70.

⁷⁷⁵ *Ekki mundi mik þess vara, at ek munda ragan son eiga.* Ebd.

⁷⁷⁶ Vgl. o. Kapitel 3.1 Gewalt, Ehre und Männlichkeit und 3.2 Der effeminierte Mann.

an seinem Ehrabschneider zu rächen. Aufgrund der offensichtlichen Ausweglosigkeit seiner Situation „nahm er [Þorsteinn] seine Waffen“⁷⁷⁷ und suchte Bjarnis Pferdeknecht Þórðr auf. Auf seine Frage, ob der während des Pferdewettkampfes ausgeteilte Schlag mit dem Pferdestab „eine nicht vorsätzliche Tat“ (*váðaverk*) oder eine „nach seinem Willen“ (*at vilja [s]ínum*) geschehene Attacke war, reagierte Þórðr mit Hohn.⁷⁷⁸ Als Þorsteinn erkannte, dass er keine „Genugtuung“ beziehungsweise „Buße“ (*bætr*) erhalten würde, griff er zu dem einzigen Mittel, das ihm zur Rettung seines öffentlichen Ansehens und seiner Ehre noch zur Verfügung stand. Er versetzte Bjarnis Knecht den „Todesschlag“ (*banahögg*).⁷⁷⁹

Den sozialen und politischen Normen folgend, die dem tradierten Quellenmaterial nach zu urteilen während der so genannten Freistaatzeit auf Island herrschten, war Bjarni in seiner Position als *höfðingi* und *rikismaðr* dazu verpflichtet, die Interessen seiner Gefolgs- und Dienstleute zu vertreten und ihnen „Sicherheit“ (*traust*) zu gewähren.⁷⁸⁰ Aufgrund des Fehlens einer zentralen Exekutivgewalt gab es auch keine öffentlichen Institutionen, die zur Aufnahme und Verfolgung einer Klagesache verpflichtet gewesen wären. Eine Partei, die der Meinung war, unrechtmäßig geschädigt worden zu sein, war daher für die Einforderung von Bußen und die Umsetzung von Achtstrafen wie dem *skóggangr* oder *fjörbaugsgarðr* ebenso selbst verantwortlich wie für die Durchführung von Rachehandlungen. Aus diesem Grund waren die meisten Isländer zu dieser Zeit offenbar darauf angewiesen, sich einem *höfðingi* beziehungsweise *goði* unterzuordnen, der neben der erforderlichen Bereitschaft auch genügend politischen Einfluss und kämpferische Stärke

⁷⁷⁷ (...) *tók vápn sín* (...). Þorsteins þáttur stangarhöggs, S. 71.

⁷⁷⁸ Paul Schach schreibt, dass Þórðr „merely adds insult to injury“. Schach, *Observations* (1977), S. 363.

⁷⁷⁹ Vgl. Þorsteins þáttur stangarhöggs, S. 71.

⁷⁸⁰ Vgl. Ebel, Gode (1998), S. 261.

besaß, ihre Interessen und Ansprüche öffentlich zu vertreten und durchzusetzen. So heißt es bei Karlsson:

„(...) the absence of central power made most common people heavily dependent on their chieftains for protection.“⁷⁸¹

Dementsprechend kam Bjarni lediglich seiner Pflicht als *höfðingi* nach, als er „Klage erh[ob]“ (*býr (...) mál til*) und „Þorsteinn wegen des Totschlags in die Acht br[achte]“ (*gerir Þorstein sekan um vígit*).⁷⁸² Allerdings hatte die Absenz eines zentralen Exekutivorgans auch zur Folge, dass die Umsetzung und Befolgung der Gerichtsurteile, die auf regionalen Thingen oder dem Allthing gefällt wurden, ebenso wie die Verfolgung von Klagesachen in der alleinigen Verantwortung der streitenden Parteien lagen. Aus diesem Grund mussten in den meisten Fällen *goðar* beziehungsweise *höfðingjar* dafür sorgen, dass die Beschlüsse der „Gerichte“ (*dómar*) eingehalten wurden.⁷⁸³ Dem Verfasser des Þorsteins þáttar stangarhöggs schien es daher bemerkenswert, dass Bjarni sich trotz der erfolgreichen Ächtung Þorsteins „dennoch ruhig verhielt“.⁷⁸⁴

Bjarni zeigte sich also ähnlich passiv wie Þorsteinn, nachdem dieser von Þórðr den demütigenden Schlag erhalten hatte. Trotz der Ehrenkränkung, die er durch den Totschlag seines Pferdeknechtes erlitten hatte, zog Bjarni es vor, sich „ruhig“ und „friedlich“ (*kyrrt*) zu zeigen, statt aktiv Rache zu betreiben und so Genugtuung zu erlangen. Der Erzählung folgend erschien einigen Leuten aus Bjarnis näherem Umfeld dieses Verhalten unpassend für einen Häuptling. So beschwerten Þórhallr und Þorvaldr sich darüber, dass der „Geächtete“ (*skógarmaðr*)⁷⁸⁵ – damit war

⁷⁸¹ Karlsson, History (2003), S. 25.

⁷⁸² Þorsteins þáttar stangarhöggs, S. 72.

⁷⁸³ Vgl. Stefánsson, Ding (1984), S. 461-464.

⁷⁸⁴ (...) lét Bjarni þó kyrrt vera. Þorsteins þáttar stangarhöggs, S. 72.

⁷⁸⁵ Vgl. o. Anm. 701; u. Anm. 793.

Þorsteinn gemeint – „nun auf gleicher Höhe mit ihm [Bjarni] säße“.⁷⁸⁶ Das hier verwandte Wort *jafnhátt* bedeutet nicht nur „auf gleicher Höhe“, sondern auch „in gleichem Rang“.⁷⁸⁷ Die beiden Brüder formulierten demnach die sozialen Konsequenzen, die sich aus Bjarnis passivem Verhalten ergäben, wenn er nicht willens wäre, den Totschlag zu rächen. Er würde in der Öffentlichkeit nicht mehr länger als ehrbarer *höfðingi* und *rikismaðr* angesehen werden, verlöre an Reputation und wäre dann nur noch von gleichem Rang mit dem einfachen „freien Bauern“ (*bóndi*) Þorsteinn.⁷⁸⁸

Ebenso wie im Falle des Disputs zwischen Þórarinn und seinem Sohn handelte es sich auch bei den beschämenden Anmerkungen Þórhalls und Þorvalds um eine ritualisierte Form der Verbalinjurie, die Bjarni daran gemahnen und dazu animieren sollte, seiner Rachepflicht nachzukommen und dadurch seine Honorabilität zu retten. Noch hatte er durch die Ehrenkränkung keinen Statusverlust erlitten. Da aber nur baldiges Handeln Bjarni vor einer solchen Einbuße an Ansehen bewahren konnte, fragten sich die Leute „wann er diesen Fleck von seiner Ehre [*virðing*] waschen will“.⁷⁸⁹ Nachdem Bjarni diese Worte, die nicht direkt an ihn gerichtet worden waren,⁷⁹⁰ vernommen hatte, sah er sich ebenso wie Þorsteinn nach der Ansprache seines Vaters gezwungen, Initiative zu ergreifen. Er suchte die beiden Anstifter Þorvaldr und Þórhallr auf,

⁷⁸⁶ (...) *sæti nú (...) skógarmaðrinn jafnhátt honum (...)*. Þorsteins þátr stangarhöggs, S. 72.

⁷⁸⁷ Vgl. Baetke, Wörterbuch (2008), Art. *jafn-*. II. *jafnhár*, S. 310.

⁷⁸⁸ Umgekehrt kann man den Begriff auch so interpretieren, dass Þorsteinn in Bezug auf Bjarni an Status gewänne, falls Letzterer nicht zu handeln bereit wäre.

⁷⁸⁹ (...) *hvé nær hann vill þenna flekk má af virðingu sinni*. Þorsteins þátr stangarhöggs, S. 72.

⁷⁹⁰ Der Erzählung nach sprachen Þórhallr und Þorvaldr nicht mit Bjarni, sondern mit dessen Hofleuten. Der öffentliche Raum der Vorwurfsverkündung lässt aber vermuten, dass Þórhalls und Þorvalds Anschuldigungen auch ohne direkte Ansprache zum Hausherrn vorgedrungen wären und durchaus für dessen Ohren bestimmt waren. Bjarni selbst soll auf dem Dach der Küche gelegen haben, als Þórhallr und Þorvaldr sprachen. Vgl. ebd.

„und bat sie (...), ihm Þorsteins Kopf vom Rumpf getrennt zu bringen“.⁷⁹¹

„Und ihr scheint mir,‘ sagte er, ‚am geeignetsten, um den Fleck von meiner Ehre zu entfernen, wenn ich selbst nicht den Schneid dazu habe.“⁷⁹²

Bjarni hatte erkannt, dass er Ehre und Status nur dadurch würde retten können, wenn er Þorsteins Ächtung auch dessen Erschlagung folgen ließe.⁷⁹³ Da ihm jedoch – wie er sagte – der „Schneid“ (*þrekr*) fehlte⁷⁹⁴, die Tat selbst zu begehen, übertrug er diese Aufgabe eben jenen Männern, die ihn zuvor daran erinnert hatten, den sozialen Erwartungen an seine Hauptlingsrolle gerecht zu werden. Die fehlende Bereitschaft, den

⁷⁹¹ (...) *bað þá (...) færa sér höfuð Þorsteins við bolinn skilit (...)*. Ebd., S. 73.

⁷⁹² (...) „ok þykki mér þit,“ sagði hann, „líkligastir til at færa flekk af virðingu minni, ef ek hefi ekki þrek til sjálfir.“ Ebd.

⁷⁹³ Wie oben erwähnt, war Þorsteinn „wegen Totschlags geächtet“ (*sekan um vígit*) worden. Der hier verwandte Begriff *sekr* diente in den altisländischen Quellen zumeist als Ausdruck zur Bezeichnung der Friedlosigkeit. Er konnte sowohl den *þjórbaugsgarðr* – die dreijahrigke Landesverweisung – als auch den *skóggangr* – die strenge Acht – bezeichnen. Maurer, Strafrecht (1910), S. 156. Zu den genannten Begriffen vgl. o. Anm. 701. Die Konungsbók-Version der Gragas nennt drei „gesetzliche achtungen“ (*lögsecþir*): *skóggangr*, *þjórbaugsgarðr* und eine gesteigerte Form der letzten achtung. Vgl. Gragas. Konungsbók, Bd. 1, S. 109, K. 60. Da Þórhallr und Þorvaldr Þorsteinn jedoch als *skógarmaðrinn* (vgl. o. Anm. 786) bezeichneten, schien das Adjektiv *sekr* in diesem Fall die ungemilderte und vollständige Form der Friedlosigkeit – den „Waldgang“ – zu beschreiben. (Þorsteinn hatte Þórðs Erschlagung nicht ordnungsgemäß bekannt gemacht. Daher galt sie vermutlich nicht als „Totschlag“ (*víg*), sondern als „Mord“ (*morð*). Der altisländischen Gragas nach stand auf Mord *skóggangr*. Vgl. Gragas. Konungsbók, Bd. 1, S. 154, K. 88; Maurer, Strafrecht (1910), S. 766.). Ein auf diese Art geachteter *skógarmaðr* galt als „friedlos“ und durfte daher im Inwie Ausland von Isländern ohne Zahlung einer Buße getötet werden. Da ein *höfðingi* die Aufgabe hatte, den in seinem Gefolge und in seinen Diensten stehenden Menschen Schutz zu gewähren, wurde von ihm erwartet, den Totschlag seiner Gefolgs- und Dienstleute zu rächen. Hätte Bjarni es also lediglich bei Þorsteins achtung bewenden lassen, wäre ihm dies als Verletzung seiner Pflicht ausgelegt worden, was letztlich zu einem Verlust des in ihn gesetzten Vertrauens geführt hätte.

⁷⁹⁴ Das altnordische Substantiv *þrekr* kann auch mit „(Körper- und Seelen-)Stärke“, „Mannhaftigkeit“, „Mut“ übersetzt werden. Vgl. Baetke, Wörterbuch (2008), Art. *þrekr*, S. 781.

Totschlag persönlich durchzuführen, soll jedoch nicht durch einen Mangel an Mut oder Männlichkeit bedingt gewesen sein. So wird erwähnt, dass Bjarni sich nicht an Þorsteinn zu rächen gedachte, „da es ihm widerstrebt[e], dessen blindem Vater und dem anderen unterstützungsbedürftigen Volk, das im Sunnudalr lebt[e], den Versorger zu nehmen“.⁷⁹⁵ Alles deutet also darauf hin, dass Bjarni ebenso wenig wie Þorsteinn gewillt war, die erlittene Ehrenkränkung durch den Einsatz physischer Gewalt zu vergelten. Da aber beide auch nicht bereit waren, einen Statusverlust hinzunehmen, sahen sie sich gezwungen, den sozialen Normen ihrer Zeit Genüge zu tun, indem sie ihren jeweiligen Ehrabschneider erschlugen oder erschlagen ließen.

Die Mission der beiden Auftragsmörder schlug jedoch fehl, da Þorsteinn sie tötete, bevor sie ihren Auftrag ausführen konnten. Von Bjarni heißt es, dass „er kein Wort mehr darüber verl[o]r“, als er davon erfuhr.⁷⁹⁶ Wie im Falle von Þórðs Erschlagung gedachte er also auch jetzt, ruhig zu bleiben und keine Rache Maßnahmen zu ergreifen. Dieses Mal war es Bjarnis Frau Rannveig, die ihren Mann in der Rolle der Mahnerin an seine Pflicht zur Ehrenrettung erinnern haben soll. Sie machte ihn darauf aufmerksam, dass „im [gesamten] Bezirk“ (*í heraðinu*) jetzt am meisten darüber gesprochen würde, „dass die Leute nicht zu wissen glaub[t]en, wie Þorsteinn Stangenschlag es anstellen soll[te], dass es [Bjarni] notwendig ersch[iene], Rache zu nehmen“.⁷⁹⁷ Rannveig machte unmissverständlich klar, dass es nun, da Þorsteinn bereits „drei Knech-

⁷⁹⁵ (...) *at hann nenni eigi at taka björg frá föður hans sjónlausum ok annarri ómegð þeiri, sem í Sunnudal er.* Þorsteins þáttur stangarhögg, S. 72. An späterer Stelle ist explizit von Bjarnis „Mannhaftigkeit“ beziehungsweise „Mut“ die Rede. Vgl. u. Anm. 803. Aus diesem Grund wird das Wort *þrekr* hier nicht mit „Mannhaftigkeit“ oder „Mut“, sondern mit „Schneid“ übersetzt.

⁷⁹⁶ (...) *hefir ekki orða um fleira (...).* Þorsteins þáttur stangarhögg, S. 73.

⁷⁹⁷ *Þat er nú tíðast at ræða, at menn þykkjask eigi vita, hvat Þorsteinn stangarhögg mun þess gera, at þér muni þurfa þykkja at hefna. (...).* Ebd., S. 73f.

te“ (*húskarla (...) þrjá*) Bjarnis erschlagen habe, allerhöchste Zeit wäre zu handeln.

„Deine Thingleute haben keine Hoffnung auf Schutz, dort wo du bist, wenn dies ungerächt bleibt und in deinem Schoß sind die Hände äußerst schlecht abgelegt.“⁷⁹⁸

Nach den Bestimmungen der Grágás war es einem isländischen *þingmaðr* („Thingmann“) gestattet, sich in die Zuständigkeit und Abhängigkeit desjenigen *goði* zu begeben, den er selbst wählte, sofern Letzterer damit einverstanden war.⁷⁹⁹ Ebenso war es einem Thingmann möglich, „sich aus der Thinggemeinde [eines Goden] auszuschließen, wenn er wollte“ und in die Thingzugehörigkeit eines anderen Goden zu wechseln.⁸⁰⁰ Rannveigs Äußerung nach zu urteilen, hatten Bjarnis *þingmenn* kein Vertrauen mehr in die Fähigkeit ihres *höfðingi*, ihnen „Schutz“ (*hald*) zu gewähren, falls Bjarni die Totschläge an seinen Knechten „ungerächt“ (*óhefnt*) ließe. Ein solcher Vertrauensverlust hätte vermutlich einen Verlust an Gefolgsleuten nach sich gezogen. Die Konsequenzen einer derartigen Abwanderung beschreibt Karlsson wie folgt:

„However, an unpopular chieftain, it has been maintained, would have been abandoned by so many of his followers that he would even have been unable to nominate his men to the courts, and then he was finished (...).“⁸⁰¹

⁷⁹⁸ *Þykkir þingmönnum þínum eigi vænt til halds, þar sem þú ert, ef þessa er óhefnt, ok eru þér mjök mislagðar hendr í kné.* Ebd., S. 74.

⁷⁹⁹ „Ein Mann soll sich, wenn er will, am Allthing oder Frühjahrsthing zu einem Thingmann desjenigen Goden erklären, den er [selbst] wählt (...) und er wird dort thingzugehörig, wenn der Gode will.“ (*Maðr skal segja síc íþing a alþingi eða a varþingi ef hann vill. við þan goda er hann vill (...) oc verðr hann þar þingfastr ef goði vill.*). Grágás. Konungsbók, Bd. 1, S. 136f., K. 81.

⁸⁰⁰ *Ef maðr vill segiaz or þingi.* Ebd., S. 140, K. 83. Vgl. Karlsson, History (2003), S. 25.

⁸⁰¹ Karlsson, History (2003), S. 26.

Bjarni hatte aber nicht nur mit einem Verlust an *þingmenn* zu rechnen. Da jeder freie Isländer dem „Godentum“ (*goðorð*) eines *goði* zugeordnet sein musste, war klar, dass jeder Mann, den Bjarni verlor, künftig Thingmann eines anderen Goden und damit eines potenziellen Konkurrenten um Ehre und Rang sein würde. Wollte Bjarni also nicht in die soziale Bedeutungslosigkeit gedrängt werden, blieb ihm nichts anderes übrig, als die von ihm erwartete Rachemaßnahme auch gegen seinen Willen durchzuführen. Daher griff er nach Rannveigs mahnenden Worten zu den Waffen. Als seine Frau fragte, wohin er ginge, entgegnete er, dass er lange genug ihre und anderer „Vorwürfe“ (*frýjuorð*) ertragen habe und „nun soll die Ehre [*virðing*] zwischen [ihm] und Þorsteinn im Sunnudalr aufgeteilt werden“.⁸⁰²

Bjarni suchte nun Þorsteinn auf und forderte ihn zu einem „Zweikampf“ (*einvígi*) heraus. Dieser wollte jedoch lieber ins Ausland fahren als der „Mannhaftigkeit“ (*drengskapr*) seines Herausforderers begegnen.⁸⁰³ Als Þorsteins Vater dies erfuhr, unterstützte er seinen Sohn nicht etwa in seinem Bestreben, das Land zu verlassen, sondern forderte ihn vielmehr mit Nachdruck dazu auf, den Zweikampf anzunehmen.

„Der alte Þórarinn sagte: ‚Jeder Mann darf darauf vorbereitet sein, wenn er Auseinandersetzungen mit einem mächtigeren Mann hat und mit ihm im gleichen Bezirk sitzt und ihm dennoch einige Unehre [*ósæmð*] bereitet hat, dass er nicht mehr viele Hemden verschleißt und ich kann deshalb nicht um dich trauern, da mir dünkt, dass du Bedeutendes dazu beigetragen hast. Nimm nun deine Waffen und verteidige dich so mannhaft [*sköruligast*] wie möglich, denn zu meiner Zeit wäre es da [so] gewesen, dass ich mich nicht vor solch einem, wie Bjarni es ist, gebeugt haben würde. Obgleich Bjarni der größte Kämpfer ist. Aber mir ist es

⁸⁰² *Hann svarar: „Nú skal skipta virðingu með okkr Þorsteini í Sunnudal,“ segir hann. Þorsteins þátr stangarhöggs, S. 74.*

⁸⁰³ *Ebd., S. 74f.*

lieber, dich zu verlieren, als einen unmännlichen Sohn [*ragan son*] zu haben.“⁸⁰⁴

Noch deutlicher als im ersten Gespräch, das Þórarinn bezüglich des Vorfalles während des Pferdekampfs mit seinem Sohn geführt hatte, kam in dieser Unterredung zum Ausdruck, dass Þorsteinn kämpfen musste, wenn er nicht als *ragr* gelten und sein Ansehen und seinen sozialen Status behalten wollte. So kam es, dass Bjarni und Þorsteinn sich wider eigenen Willen zu einem Zweikampf trafen, obwohl beide Kontrahenten eine friedliche Konfliktlösung bevorzugt hätten. Die sozialen Normen ihrer Zeit zwangen sie zu einem solchen Verhalten. Hätten sie eine kämpferische Auseinandersetzung weiterhin gemieden, wären dauerhafter Ehrverlust, Minderung öffentlicher Reputation und soziale Degradierung oder sogar Exklusion die unweigerliche Folge gewesen.

Während des Kampfs stellte sich jedoch heraus, dass niemand den anderen wirklich zu verletzen beabsichtigte, obwohl beide im Kampf ein „hartes Vorgehen“ (*harðfengi*) zeigten.⁸⁰⁵ Bjarni erachtete diese Art der Konfliktaustragung als ein „Verbrechen“ (*glæpr*), weshalb er Þorsteinn vorschlug, sich auf eine andere Art der Sühne für die begangenen Totschläge zu einigen:

„Bjarni sprach da: „Das wird wohl ein schlechtes Geschäft sein, ein Verbrechen gegen großes Glück einzutauschen. Ich erachte

⁸⁰⁴ Þórarinn karl svaraði: „Ván má hvern maðr þess vita, ef hann á við sér ríkara mann ok sítí samheraðs honum ok hafi þó gört honum nökkura ósæmð, at hann mun eigi mörgum skyrtum slíta, ok kann ek því ekki at sýta þik, at mér þykkir þú mikít til hafa gört. Tak nú vápn þín ok ver þik sem sköruligast, því at þar mundi verit hafa minnar ævi, at ekki munda ek bograt hafa fyrir slíkum, sem Bjarni er. Er Bjarni þó inn mesti kappi. Þykki mér ok betra at missa þín en eiga *ragan son*.“ Ebd., S. 75.

⁸⁰⁵ Ebd.

mich als voll bezahlt für meine drei Knechte durch dich allein,
wenn du mir treu ergeben sein willst.“⁸⁰⁶

Nachdem die beiden Männer sich auf diese Art der Wiedergutmachung geeinigt hatten, suchte Bjarni eine Unterredung mit Þórarinn. Er setzte ihn über den vermeintlichen „Totschlag seines Sohnes Þorsteinn“ (*Víg Þorsteins, sonar [s]íns*) in Kenntnis, woraufhin der Vater sich erkundigt haben soll, ob „er [Þorsteinn] sich einigermaßen wehrte“ (*Varðisk hann nökkut*). Bjarni teilte ihm mit, dass er keinen Mann kannte, der sich „flinker im Kampf“ (*snaurligra (...) í vápnaskipti*) zeigte als Þorsteinn. Als er sich Þórarinn nun als ‚Ersatzsohn‘⁸⁰⁷ anbot und ihn bat, mit ihm auf seinen Hof zu ziehen und dort bis an sein Lebensende in Ehren zu leben, versuchte Þorsteins Vater, Bjarni unter Anwendung einer List mit einem Messer zu erstechen. Nach diesem Anschlag erwiderte Bjarni:

„Dein Sohn Þorsteinn lebt und er wird mit mir nach Hofr kommen und dir will ich zur Hilfe Knechte geben und es soll dir an nichts mangeln solange du lebst.“⁸⁰⁸

Þorsteinn zog nun der Erzählung zufolge zusammen mit Bjarni auf dessen Hof und war ihm bis zu seinem Tod treu ergeben. An „Mannhaftigkeit“ (*drengskapr*) und „Tapferkeit“ (*hreysti*) soll nahezu niemand ihm ebenbürtig gewesen sein. Von Bjarni heißt es, dass er „seine Ehre

⁸⁰⁶ Bjarni mælti þá: „Þat mun illt kaup at taka glæp við miklu happi. Ætla ek mér fullgoldit fyrir þrjá húskarla mína þik einn, ef þú vilt mér trúr vera.“ Ebd., S 76. Interessant ist hier, dass zu Beginn des þáttur erwähnt wird, dass Þorsteinn auf dem Hof seines Vaters so hart gearbeitet haben soll, dass „die Arbeit dreier anderer Männer nicht nützlicher [gewesen sein] würde“ (vgl. o. Anm. 742). Damit wird bereits am Anfang der Erzählung angedeutet, dass Þorsteins Arbeitsleistung mit der dreier ‚normaler‘ Männer vergleichbar ist. Rein sachlich ist damit die legitimierende Grundlage für Bjarnis Entscheidung gegeben, Þorsteinn als gleichwertigen Ersatz für seine drei getöteten Knechte zu akzeptieren.

⁸⁰⁷ Bjarni soll Þorsteins Vater angeboten haben: „(...) ich werde dir an Sohnes statt dienen.“ ((...) mun ek vera þér í sonar stað.). Ebd., S. 77.

⁸⁰⁸ „Þorsteinn, sonr þinn, lifir, ok skal hann fara heim með mér til Hofs, en þér skal fá þræla til forverks, ok skal þér einskis vant, meðan þú lifir.“ Ebd., S. 77f.

voll und ganz behielt“ (*helt vel virðingu sinni*) und als Häuptling sogar noch „beliebter und beherrscher“ (*vinsælli ok betr stilltr*) wurde. Außerdem wurde er ein „beispielhaft guter Christ“ (*trúmaðr mikill*) und unternahm eine Pilgerfahrt nach Süden, auf der er schließlich starb.

Zusammenfassend lässt sich konstatieren, dass der Þorsteins þátr stangarhöggs von einem intergenerationellen Konflikt – bei Ármann Jakobs-son als „generation gap“ bezeichnet – zwischen einer älteren, den vermeintlichen Idealen einer vorchristlichen skandinavischen Wikingerzeit anhängenden Väter-Generation und einer jüngeren, angeblich nach christlichen Wertmaßstäben strebenden Söhne-Generation erzählt.⁸⁰⁹ Der „alte“ (*gamall*) Þórarinn – der als „kein friedlicher Mensch“ (*eigi dældarmaðr*) und ein ehemals „großer Seeräuber“ (*raudavíkingr*) beschrieben wird⁸¹⁰ – erscheint als „fossilized relic of the viking past“. Als „ex-viking“ wird ihm ein Temperament zugeschrieben, das sich durch „vicious[ness]“ und „aggressive[ness]“ auszeichnete.⁸¹¹ Dagegen verkörperten Þorsteinn und Bjarni „the peaceful and sensible attitude“ eines „new age“.⁸¹² Demnach konstruiert der þátr einen Antagonismus zwischen zwei scheinbar synchron existierenden gesellschaftlichen Ordnungskonzepten. Dieser vermeintliche Gegensatz wird auf narrativer Ebene dadurch versinnbildlicht, dass jedes der beiden Ordnungskonzepte von einer anderen (Alters-)Generation verkörpert wurde. Þórarinn steht dabei stellvertretend für eine ebenso „alte“ wie „veraltete“ Väter-Generation, die ihr Leben und ihre Ansichten nach den „outdated morals“ einer ehrbasierten Gesellschaft ausgerichtet haben soll.⁸¹³ Ármann

⁸⁰⁹ Vgl. Ármann JAKOBSSON, *The Specter of Old Age: Nasty Old Men in the Sagas of Icelanders*, in: JEGP 104, 4 (2005), S. 297-325; hier: S. 311.

⁸¹⁰ Vgl. o. Anm. 741.

⁸¹¹ Vgl. Jakobsson, *Specter* (2005), S. 311.

⁸¹² Vgl. ebd.

⁸¹³ „Þórarinn represents old and outdated views (...)“ Vgl. ebd., S. 311; S. 311, Anm. 54; vgl. Gerd KREUTZER, *Síðferðileg orðræða og þjóðfélagslegur boðskapur í nokkrum Íslendingasögum*, in: Skírnir 178 (2004), S. 7-33.

Jakobsson zufolge repräsentierte er als „spokesman for the old world-view“ eine „warrior mentality“, die der Erzählung nach „out of fashion“ gewesen zu sein schien. Dagegen stellte der Quellenautor die offenbar als modern erachteten und angeblich christlich motivierten „values of the new age“. Diese wurden von einer jüngeren Söhne-Generation – verkörpert durch Þorsteinn und Bjarni – vertreten und zeichneten sich durch das Streben nach friedlichen Konfliktlösungen aus.⁸¹⁴ Über den narrativ konstruierten ‚Vater-Sohn-Konflikt‘ des Þorsteinn þátrr stangarhöggs schreibt Paul Schach:

„Father and son are the perfect embodiments of two basically antagonistic, completely incompatible cultures, that of the savage, destructive marauder and that of the peaceful, constructive farmer.“⁸¹⁵

Der Þorsteins þátrr stangarhöggs vermittelt den Eindruck, dass Þórarinn nach den oben diskutierten Regeln einer „honor-based society“ lebte. Der ehemalige *raudavíkingr* war zwar „arm“ (*félítill*), verfügte jedoch „über eine große Anzahl an Waffen“.⁸¹⁶ Die explizite Betonung des Waffenbesitzes ist als Ausdruck von Þórarins gewaltorientierter Geisteshaltung zu verstehen, der zufolge ein Mann jederzeit darauf vorbereitet sein musste, seine Maskulinität unter Beweis zu stellen, indem er die eigene Honorabilität und den davon abhängigen sozialen Status mit Waffengewalt zu verteidigen bereit war. Dieselbe moralische Grundhaltung forderte er auch von seinem Sohn. Er musste jedoch feststellen, dass dieser seine Ansichten nicht teilte.⁸¹⁷ Þorsteinn war nicht geneigt, öffentliche Schmähungen als Ehrenkränkungen anzuerkennen, und empfand daher auch keine Notwendigkeit, gewaltsame Maßnahmen zur

⁸¹⁴ Vgl. Jakobsson, Specter (2005), S. 311; 315.

⁸¹⁵ Schach, Observations (1977), S. 365.

⁸¹⁶ Vgl. o. Anm. 741.

⁸¹⁷ Jakobsson schreibt daher: „(...) his son has no desire to emulate him.“ Vgl. Jakobsson, Specter (2005), S. 311.

Rettung von Ehre und Ansehen zu ergreifen. Ein solches Verhalten war dem Vater unbegreiflich. Aus seiner Sicht musste das passive und daher als effeminiert, unmännlich und feige zu bewertende Betragen seines Sohnes zwangsläufig zu Ehrverlust und sozialer Degradierung führen.

Der þátrr entwirft Þorsteins Geisteshaltung als Mentalität einer neuen, jüngeren Generation, der auch Bjarni angehörte. Ebenso wie jener versuchte dieser, sich den ‚Spielregeln‘ der ehrbasierten Gesellschaft zu entziehen. Þórarinn stand der friedfertigen, seiner Auffassung nach ehrlosen Einstellung der jungen Leute ebenso wie viele andere ‚alte‘ Männer der norrönen Literatur mit Ablehnung gegenüber.⁸¹⁸ Er hatte „nothing but scorn for the practical ways of modern men“.⁸¹⁹ Þorsteinn soll er daher mitgeteilt haben, dass es ihm lieber sei, ihn zu verlieren, als einen „unmännlichen Sohn“ zu haben. Diese Aussage ist jedoch nicht im Sinne Paul Schachs als Teil einer „Moralpredigt“ („harangue“) oder gar „kaltherzigen Erklärung“ („cold-hearted assertion“) zu verstehen.⁸²⁰ Eine derartig emotionalisierende und dadurch wertende neuzeitliche Sichtweise wird Þórarins Verhalten und Motiven nicht gerecht. Als Angehöriger und Fürsprecher eines vermeintlichen ‚old age‘, in dem Reputation und Rang eines Mannes sowie seiner Angehörigen maßgeblich von dessen Fähigkeit zu aktiver – also durchaus auch gewaltsamer – Ehrgenerierung und -verteidigung abhängig gewesen sein sollen, bot sich Þórarinn gar keine realistische Handlungsoption. Da er für sich selbst ebenso wie für Þorsteinn einen gravierenden Verlust an Ehre und Rang mit der möglichen Folge gesellschaftlicher Exklusion befürchten musste, war er als verantwortungsbewusster Vater sowohl im eigenen als auch im Interesse seines Sohnes zur Anwendung dieser ritualisierten Form

⁸¹⁸ „In this he is joined by many other old men in medieval sources, full of bitterness and anger toward the new age (...).“ Ebd.

⁸¹⁹ Ebd.

⁸²⁰ „He [Þórarinn] concludes his harangue with the cold-hearted assertion: ‚It seems better to me to lose you than to have a craven son.‘“ Schach, *Observations* (1977), S. 364.

der intrafamiliären Verbalinjurie gezwungen. Nur in diesem äußersten Mittel erkannte er die letzte Möglichkeit, Þorsteinn zur Ergreifung aktiver Rehabilitierungsmaßnahmen zu motivieren.

Ebenso wenig sollte der Mord- beziehungsweise Totschlagsversuch, den Þórarinn am Ende der Erzählung von seinem Bett aus an Bjarni verübte⁸²¹, vorschnell als die Tat eines ‚bettlägerigen‘⁸²² und ‚senilen‘ ‚alten Kauzes“ („old codger“) abgetan werden.⁸²³ Dieser Anschlag ist als konsequente und auch rational nachvollziehbare Fortsetzung der bisherigen väterlichen Handlungsweise zu verstehen. Nachdem Þórarinn von der angeblichen Erschlagung seines Sohnes gehört hatte, war er dem eigenen Ehrverständnis nach dazu verpflichtet, die erlittenen „Kränkungen“ (*harmar*) an deren Verursacher zu rächen.⁸²⁴ Da Þorsteinn Bjarnis Schilderungen zufolge tapfer kämpfend gestorben war, konnte der Vater nun offen eingestehen, dass „der Tod des Sohnes“ (*sonardauðinn*) ihm „zu Herzen gegangen ist“ (*hafi (...) í skap runnit*).⁸²⁵ Ebenso wie der junge Bolli der *Laxdœla saga* durch die öffentliche Inszenierung seines vermeintlichen Kammers die Legitimität seiner geplanten Väterliche zu demonstrieren suchte, signalisierte auch Þórarinn durch die Betonung

⁸²¹ Der Þorsteins þátr stangarhöggs erwähnt, dass Þórarinn in einem *rekkiugólf* beziehungsweise einer *lokhvíla* – beide Begriffe können mit „Bettverschlag“ wiedergegeben werden – gelegen haben soll, als er von Bjarni aufgesucht wurde. Vgl. Þorsteins þátr stangarhöggs, S. 77.

⁸²² Þórarinn wird gleich zu Beginn der Erzählung als ein alter und „schwachsichtiger“ (*sjónlítill*) Mann beschrieben (vgl. o. Anm. 741). Alter und Schwachsichtigkeit fungieren hier als Indikatoren für eine physische Gebrechlichkeit. In Kombination mit dem Umstand, dass Þórarinn am Ende im Bett gelegen haben soll, lässt sich vermuten, dass er bettlägerig geworden war. Das altnordische Wort hierfür ist *rekkijuillr* („bettkrank“). Diese Vermutung wird dadurch gestützt, dass Þórarinn von sich selbst sagte, er sei „jetzt wegen Alter und Krankheit ganz zittrig auf den Beinen“ (*(...) skelfr nú allr á fótum fyrir elli sakar og vanheilsu (...)*). Ebd.

⁸²³ Paul Schach bezeichnet Þorsteins Vater in der geschilderten Situation als einen „old codger“. Schach, *Observations* (1977), S. 364.

⁸²⁴ Den Begriff *harmar* verwendet Þórarinn selbst im Gespräch mit Bjarni. Vgl. Þorsteins þátr stangarhöggs, S. 77.

⁸²⁵ Ebd.

scheinbarer emotionaler Betroffenheit die gerechtfertigte Bereitschaft, Þorsteins Erschlagung in konsequenter Erfüllung seiner Ehrprinzipien an Bjarni zu rächen.⁸²⁶

Wie Ármann Jakobsson konstatiert, werden Þórarins Ehr- und die mit ihnen verbundenen Wertvorstellungen in dem þáttur als „altertümlich“ und „unangebracht“ dargestellt.⁸²⁷ Das vermeintlich veraltete Prinzip, auf Aktion Reaktion und auf Gewalt Gegengewalt folgen zu lassen, erschien weder Þorsteinn noch Bjarni als ein probates und angemessenes Mittel zur Generierung und Wahrung von Ehre, Reputation und Rang. Daher versuchten sie mehrfach, sich den anstachelnden „Vorwürfen“ (*frýjuorð*) ihrer Verwandten zu widersetzen. Trotz der Bemühungen sahen sie sich schließlich dennoch gezwungen, den Anspornungen nachzugeben, indem sie sich zu einem Zweikampf verabredeten. Die Erzählung vermittelt also kurzfristig den Eindruck, dass Þorsteinn und Bjarni wider Willen ‚Opfer‘ der sozialen Konventionen einer vermeintlich überholten Gesellschaftsform geworden waren. Indem die beiden Männer sich aber auf einen friedlichen Vergleich einigten – im Altnordischen *sætt* genannt – gelang es ihnen letztlich doch, als Vertreter eines „new age“ gegen die Anforderungen des „old age“ zu opponieren. Bjarni unterließ es sogar, Þorsteins Vater für den versuchten Anschlag auf sein Leben zu erschlagen. Stattdessen gab er ihm zur Bewirtschaftung seines Hofes Knechte und versprach ihm, bis an sein Lebensende für sein Wohl Sorge zu tragen.⁸²⁸

⁸²⁶ Zu Bolli vgl. o. Anm. 666; 668.

⁸²⁷ „Þórarinn’s values are exposed as ancient and inappropriate.“ Jakobsson, Specter (2005), S. 311; vgl. Kreuzer, *Orðræða* (2004), S. 12-17.

⁸²⁸ Schach betont, dass Bjarni Þórarinn für den versuchten Angriff bestrafte, indem er ihn nicht – wie ursprünglich offeriert – auf seinen Hof mitnahm: „As a punishment for this treachery (...), the old codger must live out his days at Sunudalur.“ Schach, *Observations* (1977), S. 364. Nach Þórarins Ehrvorstellungen hätte Bjarni den alten Mann für diese Tat jedoch erschlagen müssen.

Am Ende der Erzählung betont der Verfasser Þorsteins besondere „Mannhaftigkeit“ und „Tapferkeit“. Darüber hinaus hebt er hervor, dass Bjarni seine Ehre bewahrte und aufgrund seiner Taten sogar noch beliebter wurde. Der Umstand, dass Letzterer gegen Ende seines Lebens Christ geworden und auf Pilgerfahrt gegangen sein soll, lässt den Eindruck entstehen, dass Bjarnis ebenso wie Þorsteins friedliches und beherrschtes Verhalten einer spezifisch christlichen Motivation folgte. Dagegen wurde das gewalttätige und unbeherrschte Temperament des ehemaligen Wikingers gestellt. Die so erzeugte Dichotomie lässt vermuten, dass der Quellenautor die als christlich erachtete Handlungsweise der beiden jungen Männer bewusst mit einer vermeintlich heidnisch geprägten Mentalität des alten Þórarinn kontrastierte. Der Þorsteins þátr stangarhöggs ist demnach von einem bipolaren Deutungsmodell geprägt, das sich entlang der Gegensatzpaare alt-jung, gewalttätig-friedlich, heidnisch-christlich entwickelt. Das Streben, jegliche Form der Injurie durch eine entsprechende, gegebenenfalls mit dem Einsatz physischer Gewalt einhergehende Reaktion zu vergelten, wird hier ebenso wie in der oben erwähnten Episode über die beiden Missionare Þorvaldr und Friðrekr als Ausdruck paganer Rechtsvorstellungen begriffen.⁸²⁹ In beiden Darstellungen erfährt eine solche Vorgehensweise eine negative Konnotation und Ablehnung.

Ähnlich wie der Þorvalds þátr víðförla und die Kristni saga transportierte auch der Þorsteins þátr stangarhöggs die positiv bewertete Auffassung, dass ein Christ nicht Rache üben dürfe, sondern „um Gottes willen Schande und Kränkungen erdulden“ solle.⁸³⁰ Diesem quellenimmanenten Interpretationsmuster folgend erscheint Þórarinn als „useless

⁸²⁹ Zu der in dem Þorvalds þátr víðförla und der Kristni saga überlieferten Episode über Þorvaldr und Friðrekr vgl. o. S. 299-302.

⁸³⁰ Vgl. o. Anm. 735.

relic“ und „armed anachronism“⁸³¹ der paganen Vergangenheit, während Bjarni als idealer *höfðingi* und Þorsteinn als ebenso vorbildlicher *þingmaðr* konstruiert wurden, die ihre Lebensweise einer vermeintlich modernen christlichen Moral gemäß ausgerichtet haben sollen.⁸³² Paul Schach schreibt daher:

„Even if the author had not gone to such pains to point up the moral of his story, the meaning of Þorsteins þáttur stangarhöggs should be immediately apparent to the perceptive reader since the father-son-conflict as here employed is a variant of a basic theme in saga literature, the theme of the unbridgeable gap between representatives of two generations who embody two antagonistic, diametrically opposed, irreconcilably conflicting cultures.“⁸³³

⁸³¹ Bjarni soll Þorsteins Vater daher als „erbärmlichsten aller untauglichen Menschen“ (*Allra fretkarla armastr*) bezeichnet haben. Þorsteins þáttur stangarhöggs, S. 77.

⁸³² Vgl. Schach, *Observations* (1977), S. 366.

⁸³³ Ebd., S. 367.

4 Bettgenossenschaft, Zimmergefährtschaft und gemachte Brüderschaft: Formen der Allianzbeziehung und Wahlverwandtschaft unter Männern

4.1 Bettgenossenschaft und Zimmergefährtschaft: *rekku-, húðfats-, hvílufélagar* und *herbergismenn*

Sowohl die *Gísla saga Súrssonar* als auch die *Bjarnar saga Hítðalakappa* liefern Beispiele dafür, was sich zeitgenössische Isländer unter einer *níðstöng* oder einem *tréníð* vorgestellt haben könnten. Den beiden Texten zufolge handelte es sich um eine plastische beziehungsweise skulpturale Form der Realinjurie, die zwei Männer zeigte, die in nächster Nähe direkt hintereinander standen.⁸³⁴ Die körperliche Nähe sowie die relative Stellung der beiden männlichen Figuren zueinander scheint dabei eine Art der homoerotisch aufgeladenen Intimität impliziert zu haben, die von den mittelalterlichen Sagarezipienten offenbar als unmissverständliches Indiz für negativ assoziiertes homosexuelles Verhalten verstanden wurde. Dementsprechend wird die *níðreising* – das Errichten eines *níð* – in der *Bjarnar saga Hítðalakappa* auch als „schlechter Fund“ (*illr fundr*) bezeichnet, der den Findern „keineswegs freundschaftlich“ (*þvígít vinveittligra*) dünkte.⁸³⁵

Im Gegensatz zur modernen Sichtweise westlicher Gesellschaften war der bloße Umstand der physischen Intimität und der mit ihr einhergehenden gleichgeschlechtlichen Attraktion unter Männern in der altnor-

⁸³⁴ Die *Bjarnar saga Hítðalakappa* erwähnt zusätzlich noch die „vornübergebeugte“ (*lútir*) Haltung der beiden Männer. Vgl. o. Anm. 711.

⁸³⁵ Vgl. *Bjarnar saga Hítðalakappa*, S. 154f., K. 17.

dischen Literatur des Mittelalters jedoch nicht notwendigerweise mit einer sexuellen Deutung und pejorativen Wahrnehmung verbunden. Neben dem Kuss, der Umarmung oder dem gemeinsamen Speisen aus einer Schüssel galt insbesondere auch die Bereitschaft zweier Männer, gemeinsam in einem Bett zu schlafen, als Zeichen inniger Freundschaft und als Ausdruck eines besonderen Vertrauensverhältnisses.⁸³⁶ Gesten der Homosozialität und Homoaffektivität waren zunächst einmal vollkommen frei von sexuellen Wertungen und Assoziationen. Für die postulierte Tradition des gemeinsamen Schlafens kennt das überlieferte altnordische Quellenmaterial sogar eigene Begriffe, die Komposita *rekku-*, *húðfats-* und *hvíluþfélagar*, die allesamt mit „Bett-“ oder „Schlafgenossen“ wiedergegeben werden können, und *herbergismenn*, was so viel wie „Zimmer-“ respektive „Schlafzimmergefährten“ bedeutet.⁸³⁷ Die

⁸³⁶ Vgl. Klaus van EICKELS, „Tender Comrades“. Gesten männlicher Freundschaft und die Sprache der Liebe im Mittelalter, in: *Invertito* 6 (2004), S. 9-48. Van Eickels konstatiert, dass die genannten zentralen Gesten physischer Intimität als Ausdruck sozialer und emotionaler Bindungen zwischen Männern – hier mit den Begriffen der Homosozialität und Homoaffektivität belegt – im europäischen Mittelalter nicht mit einer Neigung zu homosexuellem Verhalten assoziiert wurden. Die mittelalterlichen Gesellschaften differenzierten vielmehr zwischen positiv bewerteter gleichgeschlechtlicher Attraktion und negativ bewertetem homosexuellem Verhalten.

⁸³⁷ Die genannten Komposita setzen sich jeweils aus zwei bis drei Substantiven zusammen: *rekkuþfélagar*: *rekkuja* („Bett“) und *þélagar* („Genossen“); *húðfatsþélagar*: *húð-fat* („Fell-“ beziehungsweise „Schlaf-Sack“) und *þélagar*; *hvíluþfélagar*: *hvíla* („Bett“) und *þélagar*. Der Begriff *herbergismenn* setzt sich aus *herbergi* („(Schlaf-)Zimmer“) und *menn* („Männer“, „Gefährten“) zusammen. Karl Weinhold bietet ein Beispiel für die moderne, westlich-abendländisch geprägte Perspektive auf diese altnordischen Wortverbindungen. In seinem Werk über „Altnordisches Leben“ aus dem Jahr 1856 beschreibt er die Gestaltung von „Schlafkammern“ (*lokhvílur*, *lokrekjur*, *hvílugolf*). Darin sollen sich Bettstellen befinden haben, die so lang und breit waren, dass sie zwei „Schlafgesellen“ (*rekkuþfélagar*; *hvíluþfélagar*) fassen konnten. Weinhold versteht die beiden Ausdrücke hier also nicht als fest definierte Begrifflichkeiten, die einer Terminologie der ‚Männerfreundschaft‘ zuzurechnen sind. Dem Verständnis des 19. Jahrhunderts zufolge wäre eine derartige Assoziation unweigerlich sexuell konnotiert gewesen: Männern, die gemeinsam in ein normal großes Bett stiegen, hätte man ein homosexuelles und damit aus damaliger Sicht negativ bewertetes Verhalten zugeschrieben. Daher betont Weinhold in einer Anmerkung, dass lediglich „Eheleute (...) in einem Bette [schlafen]“. Karl WEINHOLD, *Altnordisches Leben*, Berlin 1856, S. 233, Anm. 5.

ersten drei der genannten Substantive enthalten den Rechtsterminus *félagi* („Genosse“), der zur Bezeichnung solcher Leute diente, die ein *félag* abschlossen. Hiermit war eine Art vertraglich geregeltes Abkommen gemeint, das zwei oder mehr Parteien untereinander schlossen, um eine auf „Vermögen“ (*fé*) basierende Geschäfts- beziehungsweise Handels-„Gemeinschaft“ (*lag*) zu begründen. Mit dem Abschluss eines solchen Abkommens erklärten sich die *félagar* gleichzeitig zur Übernahme spezieller Rechte und Pflichten gegenüber den anderen Mitgliedern der Handelsgemeinschaft bereit.⁸³⁸

So heißt es zum Beispiel in der altisländischen Gesetzessammlung Grágás, dass im Falle des Todes eines Norwegers auf Island ein „Verwandter“ (*frændi*) oder „Genosse“ (*félagi*) das Erbe des Toten antreten sollte.⁸³⁹ In erster Linie waren die Blutsverwandten erbberechtigt. Falls jedoch ein Norweger (*austmaðr*) oder allgemein ein Ausländer (*útlandr maðr*) auf Island starb, ohne dort Verwandte zu haben, dann durfte als Nächstes der mitgereiste *félagi* des Verstorbenen dessen Erbe beanspruchen.⁸⁴⁰ Waren jedoch weder *frændr* noch *félagar* des Toten vor Ort, galt

⁸³⁸ Ein solches Verständnis des altnordischen Begriffs *félag* weist Parallelen zu der Definition des modernen Terminus der Solidarität auf, wie er bei van Eickels definiert ist: „Solidarität dagegen evoziert eine Gemeinschaft, deren Angehörige durch gemeinsame Interessen und Ziele miteinander verbunden sind und deshalb füreinander eintreten.“

Vgl. Klaus van EICKELS, Der Bruder als Freund und Gefährte. Fraternalitas als Konzept personaler Bindung im Mittelalter, in: Karl-Heinz Spieß, Die Familie in der Gesellschaft des Mittelalters (Vorträge und Forschungen, Bd. 71), Ostfildern 2009, S. 195-222; hier: S. 199. Der Begriff *félag* diente im Altnordischen auch zur Bezeichnung der ehelichen Gütergemeinschaft. Vgl. Konrad von MAURER, Über altnordische Kirchenverfassung und Eherecht (Vorlesungen über altnordische Rechtsgeschichte, Bd. 2), Leipzig 1908, Neudr. Osnabrück 1966, S. 601-626; vor allem S. 622-626. Ebenso weist van Eickels auf die Ähnlichkeit hin, die formalisierte Männerfreundschaften beziehungsweise gemachte Brüderschaften nach mittelalterlicher Vorstellung mit dem Ritual der Eheschließung haben konnten. Vgl. u. Anm. 1006.

⁸³⁹ „Das Erbe soll ein Verwandter oder Genosse auf Island nehmen.“ (*Arf skal taka á islande frænde eða félagi.*). Grágás. Konungsbók, Bd. 2, S. 195, K. 247.

⁸⁴⁰ Vgl. ebd., S. 197-199, K. 249; Grágás. Konungsbók, Bd. 1, S. 228f., K. 120. Im mittelalterlichen Island diente der Begriff *austmenn* (wörtl.: „Ostmänner“) zur Bezeichnung der Einwohner Skandinaviens. Vor allem Norweger wurden mit dieser Sammelbezeichnung

zunächst derjenige seiner „Speisegenossen“ (*mötunautar*) als erbberechtigt, „der am häufigsten mit ihm die Speise geteilt hat“.⁸⁴¹ Fehlte auch dieser, hatte der „Schiffsherr“ (*stýrimaðr*) das Recht, das Erbe für sich zu beanspruchen.⁸⁴² Dieselbe Rangfolge traf übrigens auch dann zu, wenn ein Ausländer dänischer, schwedischer oder norwegischer Abkunft auf Island durch „Totschlag“ (*víg*) ums Leben kam.⁸⁴³ Zunächst kam die Pflicht zur „Klage“ (*sök*) den *frændr* des Erschlagenen zu, sofern diese sich auf Island befanden. War dies nicht der Fall, fiel die Pflicht zur Ver-

belegt. Zu dem Terminus *útlendr maðr* vgl. zum Beispiel ebd., Bd. 1, S. 172-174, K. 97; S. 229, K. 120. Der *félagi* durfte den ohne Verwandtschaft auf der Insel verstorbenen Ausländer beerben, wenn Letzterer auf seinem Schiff, auf dem Weg von diesem zu einer isländischen „Unterkunft“ (*vista*) oder im „Zelt“ (*búð*) gestorben war. Starb der Ausländer jedoch in der Unterkunft oder auf dem Weg von dieser zurück zum Schiff, dann war der Genosse nur unter bestimmten Umständen erbberechtigt. Außerdem bestimmte die Grágás explizit, dass derjenige, der als erbberechtigt aufgeführt wurde, nicht am Tod des Erblassers beteiligt gewesen sein durfte. Vgl. ebd., Bd. 1, S. 228f., K. 120; Bd. 2, S. 197-199, K. 249.

⁸⁴¹ (...) *er optaz hefir átt mat við hann*. Traf diese Bedingung auf mehrere Speisegenossen gleichzeitig zu, sollten sie das Erbe zu gleichen Teilen untereinander teilen. Ebd., Bd. 1, S. 228, K. 120.

⁸⁴² Ebd. Waren es mehrere Schiffsherren, sollten sie das Erbe gemäß ihres Anteils am Schiff des Toten unter sich verteilen. In dem Fall, dass weder *frændr*, *félagar*, *mötunautar* noch *stýrimenn* zur Verfügung standen, konnte der Besitz des Verstorbenen demjenigen „Goden“ (*goði*) zufallen, dessen „Thingmann“ (*þingmaðr*) – hiermit war ein Angehöriger des Thingbereichs des jeweiligen Goden gemeint – Eigentümer des Landes war, an dem das Schiff des Verstorbenen angelegt hatte. Im Einzelfall konnte auch der „Hauswirt“ (*bóndi*) der Unterkunft, in der der Ausländer verstarb, das Erbe nehmen. Ebd., S. 228f.; vgl. Konrad von MAURER, Verwandtschafts- und Erbrecht samt Pfandrecht nach altnordischem Rechte (Vorlesungen über altnordische Rechtsgeschichte, Bd. 3), Leipzig 1908, Neudr. Osnabrück 1966, S. 279f.

⁸⁴³ „Wenn dänische, schwedische oder norwegische Ausländer hierzulande erschlagen werden, dann haben deren Verwandte das Recht auf Klage, wenn sie hier im Lande sind (...). (*Ef utlendir menn verða vegnir her a lande danscir. eða sonskir eða norønir. þa eigo frændr hans sök ef þeir ero her alande (...)*). Grágás. Konungsbók, Bd. 1, S. 172, K. 97. Bei Erschlagenen aus „allen anderen Ländern“ (*öllum londom öðrom*) sollten allerdings lediglich die Verwandten des ersten Grades, Vater, Sohn oder Bruder, das Recht auf „Totschlagsklage“ (*vígsök*) haben. Ebd.

folgung der „Totschlagsklage“ (*vígsök*) zuerst den *félagar*, dann den *mötunautar* und schließlich den *stýrimenn* zu.⁸⁴⁴

Anhand dieser Beispiele aus der *Grágás* wird deutlich, dass ein Mann, der *félagi* eines anderen Mannes war, aufgrund dieser Funktion einen besonderen Rechtsstatus erhielt. Unmittelbar nach den Blutsverwandten seines Genossen war er die nächste Person, die berechtigt war, das Erbe des verstorbenen *félagi* zu beanspruchen und die Totschlagsklage für ihn zu erheben. Dies verdeutlicht die spezielle Vertrautheit, die der Abschluss eines *félag* den Quellen zufolge unter den Mitgliedern der Gemeinschaft begründete.⁸⁴⁵ Wie die Bestimmungen der *Grágás* nahe legen, war ein Mann mit seinem *félagi* vertrauter als mit seinem wichtigsten *mötunautr*, der Person, mit der er am häufigsten sein Essen teilte.

Die altnorwegische *Konungsskuggsjá* („Königsspiegel“), ein vermutlich im zweiten Drittel des 13. Jahrhunderts im Auftrag des norwegischen Königs verfasstes Lehrbuch, betont, dass es wichtig war, sowohl selbst ein guter *félagi* zu sein als auch einen oder mehrere Genossen an seiner Seite zu haben. Bei dem genannten Werk handelt es sich um eine Tugendlehre, die in Form eines Dialogs gestaltet ist. Ein Vater unterrichtet hier seinen Sohn über die wichtigsten weltlichen Kenntnisse, Fertigkeiten und Tugenden. Der Sohn wird dabei sowohl in kaufmännischem als auch höfischem Verhalten unterwiesen.⁸⁴⁶ Dort heißt es, dass es „höfi-

⁸⁴⁴ Befand sich keine der angegebenen Personen auf Island, hatte auch hier ein Gode oder Hauswirt das Recht beziehungsweise die Pflicht zur Klage. Ebd., S. 172-174; vgl. o. Anm. 842; Maurer, *Strafrecht* (1910), S. 104f.

⁸⁴⁵ Die Begründung eines *félag* kann natürlich auch nur als der öffentlich-legitimierende Ausdruck eines solchen, schon vorher bestehenden intensiven Vertrauensverhältnisses verstanden werden.

⁸⁴⁶ Auch wenn die *Konungsskuggsjá* nicht als reiner Fürstenspiegel zu verstehen ist, so kann sie aufgrund ihrer paränetischen Absicht in Bezug auf herrscherliche Ethik, Moral und Amtsführung doch mit einem solchen verglichen werden. Der Vater führt seinen Sohn hier in das angemessene Verhalten eines Kaufmanns, eines Mitglieds des königlichen Hofes und eines Königs ein. Das Werk entstand wahrscheinlich gegen Ende des zweiten Drittels des 13. Jahrhunderts. Der Umstand, dass der *Königsspiegel* nicht nur in mehreren norwegischen, sondern auch isländischen Handschriften überliefert ist, kann als

sche Art“ (*hæveska*) ist, „in der Gesellschaft und im Gespräch mit anderen Männern ein guter Genosse [*félagi*] zu sein“.⁸⁴⁷ Außerdem empfiehlt der Vater, sich nicht so zu verhalten, „dass rechtschaffene Leute dir [dein Verhalten] als Eigennutz und Aufdringlichkeit anrechnen und die dann deine Feinde werden, die vorher deine Genossen [*félagar*] und Freunde [*vinir*] sind“.⁸⁴⁸

Der Verfasser der Konungsskuggsjá assoziierte den *félagi* hier mit einem „Freund“ (*vinr*). Dementsprechend kann die Gemeinschaft eines *félag* auch mit einer Form der „Freundschaft“ (*vinátta*) in Verbindung gebracht werden. Von einem derart speziellen Freund wurde in erster Linie erwartet, dass er „aufrichtig“ beziehungsweise „ohne Falschheit“ (*flærðlauss*) war. Darüber hinaus sollte er seinem Genossen in „allen Gefahren“ (*öllum háskum*) beistehen und ihm „für immer“ (*eilfliga*) treu bleiben. So soll die personifizierte „Weisheit“ (*speki*) laut Königsspiegel von sich selbst gesagt haben: „Glücklich ist der, der sich mir gegenüber als ein aufrichtiger Genosse zeigt, da ich meinen Genossen aus allen Gefahren befreie und ihm für immer folge.“⁸⁴⁹ Der Konungsskuggsjá nach zu urteilen war das *félag* eine derart intensive Form der sozialen Bindung unter Männern, dass das Schicksal eines Mannes zugleich auch unmittelbare Auswirkungen auf das seiner *félagar* hatte. Über den Verrat des Engels Lucifer im Himmel berichtet der Königsspiegel zum Beispiel, dass der „Verräter an seinem Herrn“ (*dróttinsviki*) zu „einem

Hinweis darauf verstanden werden, dass dieser Text trotz seiner eher typisch norwegischen Thematik auch auf isländisches Interesse stieß. Der älteste, aus Norwegen überlieferte Textzeuge stammt von 1275. Vgl. Simek/Pálsson, Lexikon (2007), S. 234f.

⁸⁴⁷ (...) *at vera góðr félagi í samsæti ok í viðræðu við aðra menn* (...). Speculum Regale. Konungs-Skuggsjá. Konge-Speilet. Et philosophisk-didaktisk skrift, forfattet i Norge mod slutningen af det tolfte aarhundrede, ed. v. Rudolph Keyser/P. A. Munch/C. R. Unger, Christiania 1848, S. 91, K. 40.

⁸⁴⁸ (...) *at ráðvandir menn virði þér til sinku ok offramsækni, ok verði þeir þá úvinir þínir, er áð eru félagar þínir ok vinir*. Ebd., S. 67, K. 30.

⁸⁴⁹ *Sæll er sá, er funninn verðr flærðlauss félagi við mik, þvíat ek frjálsi minn féлага af öllum háskum, ok fylgi ek hánum eilfliga*. Ebd., S. 139, K. 56.

schnellen Sturz ohne jede Hoffnung auf Begnadigung“ (*skyndiligu niðr-falli án allar líknligar vánir*) verurteilt wurde. „Durch dieses Urteil fielen alle seine Genossen [*félagar*] und Ratgeber [*ráðunautar*] mit ihm.“⁸⁵⁰

Die altisländische Grágás und die altnorwegische Konungsskuggsjá vermitteln einen Eindruck davon, was sich isländische und norwegische Zeitgenossen des 13. Jahrhunderts unter einem *félagi* vorstellten. Die soziale Position, die ein Mann gegenüber einem seiner *félagar* einnahm, war nach der eines „Blutsverwandten“ (*frændi*), aber vor der eines eng vertrauten „Speisegenossen“ (*mötunautr*) einzuordnen. Der Genosse hatte das Recht und die Pflicht, sowohl das Erbe eines verstorbenen *félagi* zu beanspruchen als auch die Totschlagsklage für ihn zu erheben. Der Königsspiegel verbindet das Konzept des *félagi* mit höfisch konnotierten Vorstellungen von Moral und Tugend. Ein Genosse wird hier mit dem Begriff des „Freundes“ und des „Ratgebers“ assoziiert. Er hatte „aufrichtig“ zu sein, sollte nicht aus „Eigennutz“ (*sínka*) handeln und „Aufdringlichkeit“ (*offramsækni*) unterlassen. Außerdem wurde von ihm erwartet, seinem *félagi* aus allen Gefahren zu helfen und ihm stets treu zu sein. Der in den beiden genannten Quellen vermittelte Entwurf der sozialen Stellung sowie der Rechte und Pflichten eines *félagi* trägt zum Verständnis der eingangs erwähnten Begriffe *rekku-*, *húðfats-* und *hvíluþfélagar* bei. In der altnordischen Literatur – vor allem in der Sagaliteratur – fanden diese Komposita verhältnismäßig häufig Verwendung. Die Ólafs saga ins helga erzählt beispielsweise von zwei Männern, Ásmundr Grankelsson und Karli, die „Bettgenossen [*rekkuþfélagar*] waren und [zwischen denen] da das liebevollste [Freundschaftsverhältnis] war“.⁸⁵¹ In derselben Saga wird berichtet, dass der Skalde Sighvatr, der

⁸⁵⁰ Í þessum dómi féllu með hánum allir hans félagar ok ráðunautar. Ebd., S. 110, K. 46.

⁸⁵¹ Þeir Ásmundr ok Karli váru rekkuþfélagar, ok var þar it kærsta. Ólafs saga ins helga, S. 212, K. 123. Den Begriff „Freundschaft“ (*vinátta*) verwendet die Saga hier nicht ausdrücklich. Sie erwähnt stattdessen lediglich, dass zwischen den Männern „da das Liebevollste war“ (*var þar it kærsta*). *Kærsta*, die Superlativform von *kærr* („liebevoll“), taucht in anderen Sagas jedoch öfter in Kombination mit dem Substantiv *vinátta* auf. So erzählt die Egils saga

in König Ólafs Zimmer geschlafen haben soll, „seinen Bettgenossen“ (*rekkiufélagi sinn*) weckte, um mit diesem einem Verbrechen nachzugehen, das nachts am königlichen Hof begangen worden war.⁸⁵²

Der Begriff *rekkiufélagar* hatte jedoch keine rein metaphorische Bedeutung. In der altnordischen Literatur wurde er vielmehr auf solche Männer angewandt, deren Freundschaftsverhältnis so eng gewesen sein soll, dass sie tatsächlich einen einzigen Schlafplatz miteinander teilten. Die im 13. Jahrhundert entstandene *Íslendinga saga* („Geschichte der Isländer“) des Sturla Þórðarson (1214-1284) erzählt zum Beispiel von einem Angriff, den ein gewisser Eyjólfur Þorsteinsson nachts mit „allen [seinen] Truppen“ (*öllum flokkinum*) auf Flugumýrr, einen Hof im Skagafjörður, verübt und der die Bewohner Flugumýrs daher in ihren Betten überrascht haben soll.⁸⁵³ Von zwei Männern, Gizurr *glæði* („der Freundli-

Skalla-Grímssonar von einem Mann namens Úlfr, der in seiner Jugend häufig auf „Heerfahrt“ (*víking*) gewesen sein soll. Auf diesen Fahrten befand er sich in „Genossenschaft“ (*félagskapr*) mit einem Mann, der Berðlu-Kári hieß. Der Erzählung nach „besaßen sie beide [gemeinsam] einen [Geld-]Beutel und zwischen ihnen war die liebevollste Freundschaft“. (*Þeir (...) áttu einn sjóð báðir, ok var með þeim in kærsta vinátta.*). *Egils saga Skalla-Grímssonar*, S. 3, K. 1. In Kapitel 34 derselben Saga wird eine „liebevolle Freundschaft“ (*vinátta kær*) zwischen Þórir Hróaldsson und Skalla-Grímr erwähnt. Ebd., S. 88, K. 34; vgl. u. Anm. 916. Und in der *Njáls saga* ist die Rede davon, dass zwei Männer „die liebevollste Freundschaft untereinander beschlossen“ (*Gerðu þeir með sér ina kærstu vinátta.*). *Brennu-Njáls saga*, S. 168, K. 68. Aufgrund derartiger Belege kann vermutet werden, dass auch die Ólafs saga ins helga von der „liebevollsten Freundschaft“ zwischen Ásmundr und Karli sprach.

⁸⁵² Ólafs saga ins helga, S. 122, K. 83.

⁸⁵³ Sturla Þórðarson war Enkel des gleichnamigen Sturla Þórðarson (1116-1183), des Begründers des isländischen Geschlechts der *Sturlungar* („Sturlungen“), und Neffe des Geschichtsschreibers Snorri Sturluson (1179-1241). Als sein Hauptwerk gilt die *Íslendinga saga*, die die politische Geschichte Islands vom Tod des älteren Sturla Þórðarson im Jahre 1183 bis zur Integration der Insel in das norwegische Königreich in den Jahren 1262/64 darstellt. Sie gehört zur Gattung der so genannten Gegenwartssagas, den *Samtiðarsögur*. Diese ursprünglich eigenständigen Gegenwartssagas wurden in einem isländischen Sammelwerk überliefert, das den Titel *Sturlunga saga* („Sturlungengeschichte“) trägt, um 1300 entstand und die einzelnen in ihm enthaltenen Sagas zu einer zusammenhängenden Geschichte Islands zwischen 1117 und 1262/64 zusammenfügt. Die Textsammlung ist in zwei voneinander abweichenden Fassungen tradiert, von denen beide nur in defekten Pergament-Handschriften des 14. Jahrhunderts und davon abhängigen Papier-

che“) und Sámr, wird gesagt, dass „sie beide in einem Bett lagen“.⁸⁵⁴ „Und als Gizurr aus dem Bett hervorstieg, da war Sámr, seinem Bettgenossen [rekkiufélagi hans], der Todeshieb versetzt worden.“⁸⁵⁵ Den Schilderungen der Íslendinga saga zufolge war es üblich, dass zwei rekkiufélagar gemeinsam in „einem Bett“ (í einni hvílu) schliefen, damit sie sich im Falle eines nächtlichen Angriffs gegenseitig warnen und verteidigen konnten. Gizurr und Sámr hatte diese Vorgehensweise jedoch nichts genutzt. Gizurr war der Erzählung nach zwar „als Schnellster auf den Beinen“ (skjótastr á fætr), vermochte jedoch nicht, seine Waffen rechtzeitig anzulegen, um seinen noch liegenden und somit wehrlosen Bettgenossen zu verteidigen.⁸⁵⁶

Über die zeitgenössische Vorstellung, dass félagar in Notsituationen zusammenhalten und sich beistehen sollten, gibt auch eine andere Darstellung derselben Saga Aufschluss. Während des besagten Überfalls Eyjólfur Þorsteinsson auf Flugumýrr sollen nahezu sämtliche Männer des Hofes schnellstmöglich mit Waffen ausgestattet worden sein, um sich und die anwesenden Frauen gegen die Eindringlinge verteidigen zu können. Von einem Mann namens Steinn heißt es da, dass er unbedeutend in der Abwehr war, obwohl er eine Zimmeraxt erhielt. Wie der Autor betont, soll Steinn trotz seiner defensiven Unzulänglichkeit dennoch der moralischen Verpflichtung gegenüber seinen félagar nachgekommen sein, indem er bei ihnen blieb, um sie zu unterstützen.⁸⁵⁷

Handschriften erhalten sind. Die Sturlunga saga ist ein wichtiges Werk für die Geschichte des isländischen Freistaats im 12. und 13. Jahrhundert. Vgl. Simek/Pálsson, Lexikon (2007), S. 205f.; 365f.; 368f.

⁸⁵⁴ Þeir lágu í einni hvílu báðir, Gizurr glaði ok Sámur (...). Íslendinga saga, S. 484-487, K. 171; hier: S. 487.

⁸⁵⁵ Ok er Gizurr kom fram ór hvílunni, þá var Sámur, rekkiufélagi hans, höggvinn banahögg. Ebd., S. 487.

⁸⁵⁶ Ebd.

⁸⁵⁷ „Steinn smiður erhielt eine Zimmeraxt. Er war unbedeutend in der Verteidigung, aber dennoch blieb er bei seinen Genossen.“ (Steinn smiður fekk bolöxi. Hann var lítt í vörn, en þó var hann hjá félogum sínum.). Ebd., S. 488, K. 172.

Der Þorsteins þátr skelks („Erzählung vom ängstlichen Þorsteinn“) berichtet von einem Isländer namens Þorsteinn, der sich während eines „Gastmahls“ (*veizla*) im Gefolge des Norwegerkönigs Ólafr Tryggvason befunden haben soll.⁸⁵⁸ Während des Gelages ordnete Ólafr an, „dass keiner seiner Männer in der Nacht ganz allein zum Abort gehen sollte“, sondern „jeder, der das Bedürfnis verspürte zu gehen, sollte seinen Bettgenossen [*rekkjufélagi*] zu sich rufen“.⁸⁵⁹ Der König hatte diese Anweisung erlassen, da er ahnte, dass nachts etwas Schlimmes geschehen würde. Dies war dann auch der Fall. Der Erzählung nach begegnete Þorsteinn auf dem Weg zum Abort einem „Teufel“ (*þúki*), der ihn bedrängte. Da er entgegen Ólafs Anweisung allein gegangen war, vermochte er sich nur mittels einer List gegen den Dämon zu helfen.⁸⁶⁰ Die mahnende Instruktion des Norwegerkönigs, das Zimmer nur in Begleitung seines *rekkjufélagi* zu verlassen, und die Tatsache, dass der auf sich allein gestellte Þorsteinn sich nur mit großer Mühe dem Zugriff des Dämons

⁸⁵⁸ Der Þorsteins þátr skelks ist lediglich in einer Version der Ólafs saga Tryggvasonar überliefert, die in dem umfangreichsten isländischen Pergamentmanuskript des Mittelalters enthalten ist. Diese Sammelhandschrift, die nach ihrem früheren Aufbewahrungsort den neuzeitlichen Namen Flateyjarbók („Buch von Flatey“) trägt, entstand vermutlich um das Jahr 1387. In den darauffolgenden Jahren wurde das Werk noch mit kleineren Anmerkungen ergänzt. Nähere Angaben zu Entstehungszeit und Vorgeschichte der „Erzählung vom ängstlichen Þorsteinn“ sind nicht bekannt. Finnur Jónsson datiert die Abfassungszeit des þátr jedoch um 1300. Vgl. Finnur JÓNSSON, Den oldnorske og oldislandske litteraturs historie (Bd. 2), 2. Aufl., Kopenhagen 1923, S. 753; Kolbrún HARALDSDÓTTIR, Die Flateyjarbók als Quelle zur Geschichte des Isländischen – annähernd auf halbem Wege zwischen erster Besiedlung und Gegenwart (Greifswalder Universitätsreden, Neue Folge, Bd. 111), Greifswald 2004; dies., Innhald og komposisjon i Flateyjarbók, in: Nordica Bergensia 23, 2 (2000), S. 93-115; dies., Flateyjarbók, in: Medieval Scandinavia. An Encyclopedia, New York 1993, S. 197f.; John LINDOW, Þorsteins Þátr Skelks and the Verisimilitude of Supernatural Experience in Saga Literature, in: John LINDOW/Lars LÖNNROTH/Wolfgang Gerd WEBER, Structure and Meaning in Old Norse Literature. New Approaches to Textual Analysis and Literary Criticism (The Viking Collection, Bd. 3), Odense 1986, S. 264-280.

⁸⁵⁹ (...) at engi maðr af hans mönnum skyldi einn saman fara í salerni um náttina. því at hver sem ganga beiddizt skyldi með sér kalla sinn rekkjuféлага (...). Vgl. Þorsteins þátr skelks, in: Flateyjarbók (Bd. 1), ed. v. Sigurður Nordal, Reykjavík 1944, S. 462-464; hier: S. 462.

⁸⁶⁰ Vgl. ebd.

entziehen konnte, zeigen eindringlich die Funktion und Bedeutung eines Bettgenossen. Die Nacht war ein Zeitraum erhöhten Gefahrenpotenzials. Hinzu kommt, dass man im Schlaf oder zumindest in liegendem Zustand möglichen Angriffen besonders hilf- und schutzlos ausgeliefert ist. Daher war es gerade nachts besonders wichtig, einen hilfreichen Gefährten in seiner Nähe zu haben, auf den man sich im Ernstfall verlassen konnte. Wie die Episode der *Íslendinga saga* über den Überfall des Eyjólfr Þorsteinsson auf Gizurr glaði und seinen Bettgenossen Sámr zeigt, hielt sich solch ein Gefährte in der Nacht sogar in unmittelbarer Nähe seines *rekkjufélagi* auf. Er schlief mit ihm in einem Bett. Dementsprechend heißt es auch im *Þorsteins þátrr skelks*, dass Þorsteins Bettgenosse unmittelbar „neben ihm“ (*hjá honum*) schlief.⁸⁶¹

In Kapitel 137 der *Íslendinga saga* wird berichtet, dass Sturla Sighvatsin in der Nacht vor der Schlacht von Örlygsstaðir in einem „Bettverschlag“ (*lokhvíla*) geschlafen haben soll „und bei ihm [lag] der Priester Illugi Þórarinsson“.⁸⁶² „Und in der anderen *lokhvíla* lag Sturla Þórðarson und Einarr ósiðr bei ihm.“⁸⁶³ Die *Hákonar saga Hákonarsonar*⁸⁶⁴ verwendet anstelle des Terminus *rekkjufélagi* einen anderen Begriff mit synonyme Bedeutung. Hier werden die beiden *félagar* Þórir und Játgeirr nicht nur als *rekkjufélagar*, sondern auch als *húðfatsfélagar* bezeichnet.⁸⁶⁵ Dieses Kompositum, das mit „Schlafsackgenossen“⁸⁶⁶ übersetzt werden

⁸⁶¹ Ebd.

⁸⁶² *Sturla lá um nóttina í lokhvílu ok Illugi prestur Þórarinsson hjá honum*. *Íslendinga saga*, S. 428, K. 137.

⁸⁶³ *En í annarri lokhvíluinni lá Sturla Þórðarson ok Einarr ósiðr hjá honum*. Ebd.

⁸⁶⁴ Der Norwegerkönig Magnús Hákonarson (1263-1280) hatte den Isländer Sturla Þórðarson damit beauftragt, diese Saga über das Leben seines Vaters und Vorgängers im Königssamt Hákon Hákonarson (1217-1263) zu verfassen. Vgl. Simek/Pálsson, *Lexikon* (2007), S. 146f.

⁸⁶⁵ *Hakonar saga*, ed. v. Guðbrandur Vigfússon (*Rerum Britannicarum medii aevi scriptores* 88, 2), Wiesbaden 1964, S. 72, K. 83. Die Edition Fornmanna sögur eptir gömlum handritum (Bd. 9), Kopenhagen 1835, S. 321 hat hier *hvílu-félagar* („Bett-Genossen“) statt *rekkjufélagar*.

⁸⁶⁶ Vgl. o. Anm. 837.

kann, vermittelt einen besonders guten Eindruck von der zeitgenössischen Vorstellung, der nach es für Bettgenossen üblich gewesen sein soll, sich vor allem nachts in nächster Nähe zueinander aufzuhalten. Wie der Begriff *húðfatsfélagar* vermuten lässt, schliefen sie sogar gemeinsam in einem Schlafsack.

Diese Form der physischen Annäherung unter Männern war für den zeitgenössischen Rezipienten des 13. Jahrhunderts offenbar frei von sexuellen Konnotationen. So war es für den Verfasser der in der Heimskringla tradierten *Ólafs saga ins helga* auch in keiner Weise verhänglich zu erwähnen, dass der Norwegerkönig Ólafr inn helgi vor der Schlacht von Stiklastaðir seinen Kopf in den Schoss eines eng vertrauten Gefolgsmannes namens Finnur Árnason gelegt haben soll, „um sich auszu-ruhen“ (*at (...) hvíla sik*).⁸⁶⁷ Das Vertrauen des Königs in Finns Zuverlässigkeit war so groß, dass er trotz des herannahenden feindlichen Heeres in dessen unmittelbarer Nähe einzuschlafen vermochte.⁸⁶⁸ Wie es für einen guten *félagi* üblich war, weckte Finnur den schlafenden Ólafr, sobald die gegnerischen Verbände im Anzug waren.⁸⁶⁹

Die Neutralität, die altnordische Quellen im Umgang mit dem Phänomen körperlicher Intimität unter männlichen *félagar* erkennen lassen, ist umso bemerkenswerter, wenn berücksichtigt wird, dass solche Redewendungen wie „bei [jemandem] schlafen“ (*hvíla/sofa hjá*), „zusam-

⁸⁶⁷ *Ólafs saga ins helga*, S. 368, K. 214. Laut *Ólafs saga ins helga* war Finnur der Sohn eines gewissen Árni Armóðsson. Dieser war der Erzählung nach „Lehnsmann“ (*lendr maðr*) und „ein enger Freund König Ólafs“ (*vinr mikill Ólafs konungs*). Dementsprechend gehörten auch Árnis Söhne Kálfr und Finnur zu Ólafs Gefolge und „sie standen da in großen Ehren“ (*váru þar í miklum metnaði*). Ebd., S. 181, K. 110. Finnur Árnason gehörte also auch zu dem Kreis der engsten Vertrauten des Königs und kann daher auch als dessen *félagi* angesehen werden.

⁸⁶⁸ „Er [Ólafr] lehnte sich zur Seite und legte Finnur Árnason das Haupt in den Schoß. Dann überfiel ihn der Schlaf (...).“ (*Hann hallaðisk ok lagði höfuðit í kné Finni Árnasyni. Þá rann á hann svefn (...)*). Ebd., S. 368, K. 214.

⁸⁶⁹ „(...) als das Heer da gegen sie heranzog (...) da weckte Finnur den König und sagt ihm, dass die Bauern ihnen da entgegenzogen.“ (*(...) sótti þá liðit til móts við (...) [þ]á vakði Finnur konung ok segir honum, at bændr sóttu þá til þeira.*). Ebd.

men [mit jemandem] schlafen“ (*sofa saman*) respektive „zusammen in demselben Bett schlafen“ (*hvíla saman í sama sæng*), „bei [jemandem] liegen“ (*liggja hjá*), „zusammen liegen“ (*liggja saman*) beziehungsweise „mit [jemandem] liegen“ (*liggja með*) im Kontext gegengeschlechtlicher Beziehungen eindeutig sexuell konnotiert waren.⁸⁷⁰ Die Brennu-Njáls saga erwähnt zum Beispiel eine Szene, die sich zwischen Gunnhildr, der Mutter des Norwegerkönigs Haraldr *gráfeldr* („Graumantel“; ca. 960-975), und einem Isländer namens Hrútr zugetragen haben soll. Demnach hatte Gunnhildr Hrútr in ihr Haus eingeladen und ihm und seinen Begleitern dort ein Gastmahl bereitet. Im Laufe dieses Mahls trug sie dem Isländer Folgendes auf: „Du sollst heute Nacht bei mir in der Kammer liegen und [zwar] wir zwei zusammen.“⁸⁷¹ Die erotische Komponente dieses Angebots geht aus dem Erzählkontext der Saga eindeutig hervor. Demnach gingen beide „zu Bett“ [wörtl.: „zum Schlaf“ (*til svefnis*)] „und sie verschloss sofort die Kammer von innen“.⁸⁷² Ganze zwei Wochen „lagen sie zu zweit allein in der Kammer“ und Gunnhildr drohte ihren Leuten damit, dass es sie das Leben kosten würde, wenn sie irgendjemandem von ihrem „Verhältnis“ (*hagr*) erzählten.⁸⁷³

Die Brennu-Njáls saga berichtet ebenfalls davon, wie der Isländer Hrappr eine gewisse Guðrún, die Tochter eines Norwegers mit Namen Guðbrandr, umworben haben soll. Wie es heißt, bemühte er sich so sehr um Guðrún, „dass manche sagten, dass er sie verführen wollte“.⁸⁷⁴ Schließlich wurden Guðrún und Hrappr von einem „Aufseher“ (*verkstjóri*) Guðbrands entdeckt, wie „sie beide zusammen in einem Busch

⁸⁷⁰ Die letzte Formulierung fand vor allem in dem altisländischen Rechtskorpus Grágás Anwendung. Vgl. zum Beispiel Grágás. Konungsbók, Bd. 2, S. 23, K. 142; S. 36, K. 145; S. 47f., K. 155; S. 48-56, K. 156-158.

⁸⁷¹ „Þú skalt liggja í lopti hjá mér í nótt, ok vit tvau saman.“ Brennu-Njáls saga, S. 15, K. 3.

⁸⁷² (...) ok læsti hon þegar loptinu innan (...). Ebd.

⁸⁷³ (...) lágu þau þar tvau ein í loptinu. Ebd. Zu dem vermeintlichen Verhältnis zwischen Gunnhildr und Hrútr vgl. auch Laxdoela saga, S. 44-49, K. 19.

⁸⁷⁴ (...) at margir töluðu, at hann myndi ffla hana. Brennu-Njáls saga, S. 211, K. 87.

[a]gen“.⁸⁷⁵ Von solchen Begegnungen kam es, dass Guðbrands Tochter ein Kind erwartete. Als der Isländer Guðrúns Vater von deren Schwangerschaft erzählte, soll er ihm gesagt haben: „(...) ich lag bei deiner Tochter (...)“.⁸⁷⁶ Die altisländische Grágás verbindet den Umstand, dass ein Mann „mit einer [ihm nicht verheirateten] Frau im selben Bett“ (*i sama sæing kono[...]*) lag und „sie beide zusammen schl[ie]fen“ (*þau hvile bæðe saman*) unmittelbar mit dem Straftatbestand der „Unzucht“ (*misræða*).⁸⁷⁷ Hier wird unzweifelhaft deutlich, dass die Vorstellung von einem Mann, der bei oder mit einer Frau zusammen in einem Bett lag oder schlief im altnordischen Sprach- und Kulturraum mit dem Vollzug sexueller Handlungen assoziiert wurde. Dieser Eindruck wird durch eine andere Bestimmung desselben Rechtstextes bestätigt. Dort heißt es, dass ein Mann, der „sechs Halbjahre lang aus Gründen der Vernachlässigung nicht im selben Bett mit seiner Frau schl[ief]“⁸⁷⁸, die „Ansprüche

⁸⁷⁵ (...) *þau í runni einum liggja bæði saman*. Ebd.

⁸⁷⁶ (...) *lá ek hjá dóttur þinni* (...). Ebd., S. 212. Die Wendung „bei [jemandem] liegen“ (*liggja hjá*) dient auch in Kapitel 61 der Njáls saga zur Beschreibung sexueller Handlungen zwischen Mann und Frau. Vgl. ebd., S. 153-155, K. 61.

⁸⁷⁷ Grágás. Konungsbók, Bd. 1, S. 164, K. 90; vgl. Grágás. Staðarhólsbók, S. 331, K. 293. Der Begriff *misræða* wird in der Version der Grágás von Gunnar Karlsson, Kristján Sveinsson und Mörður Árnason mit „gesetzeswidriger Geschlechtsverkehr“ („óheimil kynmök“) wiedergegeben. Vgl. Grágás. Lagasafn íslenska þjóðveldisins, ed. v. Gunnar Karlsson/Kristján Sveinsson/Mörður Árnason, Reykjavík 1992, S. 234, K. 31, Anm. 2. Im zitierten Kapitel 90 beziehungsweise 293 der Konungsbók- respektive Staðarhólsbók-Version der Grágás werden solche Fälle behandelt, in denen ein Mann das Recht hatte, Vergehen an Frauen, die mit ihm verwandt waren, mit Totschlag zu rächen. Hierbei handelte es sich um sechs Frauen: die Ehefrau, Tochter, Mutter, Schwester, Ziehtochter und die Ziehmutter des Mannes.

⁸⁷⁸ *Ef maðr huilir eigi isama sæing kono sinni. vi. missere fyrir öröctar sacir* (...). Grágás. Konungsbók, Bd. 2, S. 55, K. 158. Vgl. Grágás. Staðarhólsbók, S. 170f., K. 136. In Kapitel 168 der Staðarhólsbók-Version der Grágás ist die Formulierung „wenn ein Mann sechs Halbjahre lang nicht im selben Bett mit seiner Frau schläft“ ersetzt durch die Wendung „[wenn] er sechs Halbjahre lang außerhalb ihres Bettes schläft“ (*(...) hann huilir vi. misseri fyrir utan reckio hennar.*) Ebd., S. 200, K. 168. Statt des Ausdrucks „mit einer Frau im selben Bett schlafen“ (*hvila i sama sæing konu*) deutete auch die Formulierung „bei einer Frau schlafen“ (*hvila hjá konu*) auf die Ausübung gegengeschlechtlichen Verkehrs hin. Vgl. ebd., S. 192, K. 163; Hárbarðzlióð, S. 81, Str. 18: „(...) ich schlief bei den sieben Schwestern und hatte ihre ganze Sinnlichkeit und Gunst.“ (*(...) hvílda ec hía þeim systrom*

auf ihr Vermögen“ (*fiar heimtingar hennar*) und das „Recht auf (Unzuchts-)Buße“ (*retta far*) verwirkt hatte.⁸⁷⁹ Die Tatsache, dass ein Ehemann im genannten Fall keinen Anspruch auf das *rettafar* geltend machen konnte, falls ein anderer Mann seiner Frau beilag, zeigt ebenfalls klar die sexuelle Konnotation der verwendeten Begrifflichkeiten.

Dem Quellenbefund nach zu urteilen kam die erotisch-sexuelle Semantik der untersuchten Redewendungen im altnordischen Sprachraum des Hoch- und Spätmittelalters vorrangig dann zum Tragen, wenn sie auf gegengeschlechtliche Beziehungen angewandt wurden. Bezogen auf gleichgeschlechtliche Bindungen unter Männern scheinen sie hingegen frei von derartigen Vorstellungen und Assoziationen gewesen zu sein. Hörte ein Isländer des 13. Jahrhunderts, dass ein Mann bei einer Frau oder mit dieser zusammen in einem Bett lag beziehungsweise schlief, kam ihm offenbar unweigerlich der Gedanke, dass die beiden Geschlechtsverkehr miteinander hatten oder zu haben beabsichtigten. Hörte er jedoch dasselbe von zwei Männern, scheint die erste Assoziation die gewesen zu sein, dass es sich um *rekku-*, *húðfats-* beziehungsweise *hvílufélagar* handelte. Wie gezeigt werden konnte, bezeichneten diese drei Begriffe zumindest auf literarischer Ebene „Kameraden“ beziehungsweise „Genossen“, deren reziprokes freundschaftliches Vertrauensverhältnis so eng definiert war, dass es einer vertragsbasierten Bindung entsprach. Die „Bett-“ beziehungsweise „Schlafgenossen“ standen

siau, oc hafða ec geð þeira alt oc gaman.); Grípisspá, in: Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern (Bd. 1). Text, ed. v. Hans Kuhn/Gustav Neckel (Germanische Bibliothek, Reihe 4, Texte), 5., verb. Aufl. v. Hans Kuhn, Heidelberg 1983, S. 164-172; hier S. 170, Str. 41.

⁸⁷⁹ Grágás. Konungsbók, Bd. 2, S. 55, K. 158. Vgl. Grágás. Staðarhólsbók, S. 170f., K. 136. Der Begriff *rettafar* oder auch *rettafar* ist in seiner Bedeutung in den Quellen nicht immer ganz eindeutig. In einigen Fällen findet er Verwendung, um, wie im oben genannten Beispiel, das Recht auf Geldbuße zu bezeichnen, das der „gesetzliche Vormund“ (*lögráðandi*) einer Frau oder jemand anderes hatte, falls mit dieser ‚Unzucht‘ begangen wurde. Er konnte aber auch ein Ausdruck für ‚Recht‘ im allgemeinen Sinn sein. Vgl. Maurer, Strafrecht (1910), S. 182-184; Maurer, Kirchenverfassung (1908), S. 626.

einander demnach fast so nahe wie Blutsverwandte. Dementsprechend waren sie der Überlieferung zufolge auch dazu verpflichtet, untereinander immer aufrichtig, uneigennützig und treu zu sein. Dieser minimale Kern der wechselseitigen Treue, durch die sich die beschriebene Form der homosozialen Beziehung definierte, wird in der Forschung mit dem Begriff der ‚negativen Treue‘ belegt. Er besagt, dass unter den freundschaftlichen Vertragspartnern, in diesem Fall den *fēlagar*, Konsens darüber bestand, sich nicht nach dem Leben zu trachten, sich nicht tötlich anzugreifen oder die weltliche Ehre eines anderen Genossen zu beeinträchtigen.⁸⁸⁰ Das untersuchte Quellenmaterial lässt aber auch erkennen, dass sich die Bett- beziehungsweise Schlafgenossen über diese passive Form der Loyalität hinaus auf eine ‚positive Treue‘ einigten. Dieser Terminus bezeichnet eine umfassende reziproke Beistandsverpflichtung und affektive Bindung, die auf gegenseitige Hilfeleistung und Unterstützung abzielte. Die *fēlagar* sollen sich demzufolge zugesichert haben, einander in extremen Gefahrensituationen eine verlässliche und gute Hilfe zu sein. Eine derartige Affirmation beinhaltete vor allem die Bereitschaft, sich untereinander mit Rat und Tat zu unterstützen und das Leben anderer *fēlagar* auch unter Einsatz des eigenen Lebens zu verteidigen.⁸⁸¹

⁸⁸⁰ Eickels, Bruder (2009), S. 205f.; 218; ebd., S. 206, Anm. 20 entstammen die folgenden Angaben zur weiterführenden Literatur zum Begriff der ‚negativen Treue‘: vgl. Walther KIENAST, Untertaneneid und Treuvorbehalt in Frankreich und England. Studien zur vergleichenden Verfassungsgeschichte des Mittelalters, Weimar 1952, S. 166f. („negative Treueide“); François Louis GANSHOF, Charlemagne et le serment, in: Charles-Edmond PERRIN, Mélanges d'histoire du Moyen Âge dédiés à la mémoire de Louis Halphen, Paris 1951, S. 259-279; hier: S. 261f. und 268 („concept négatif“); Heinrich MITTEIS, Lehnrecht und Staatsgewalt. Untersuchungen zur mittelalterlichen Verfassungsgeschichte, Weimar 1933, S. 531f. („primäre Unterlassungspflicht“).

⁸⁸¹ Zum Begriff der ‚positiven Treue‘ vgl. ebenfalls Eickels, Bruder (2009), S. 206, Anm. 20; Eickels, Konsens (2002), S. 20. Van Eickels macht darauf aufmerksam, dass in der Praxis im Wesentlichen nur ein Verstoß gegen das Gebot der ‚negativen Treue‘ justiziabel war. Auf den Vorwurf der unterlassenen Hilfeleistung wurde nur in Ausnahmefällen zurückgegriffen, da er schwer nachweisbar war.

Diese, auf gegenseitige Verpflichtungen und Vertrauen basierte Form der sozialen Kohäsion unter Männern kommt auch in dem eingangs erwähnten Wort „(Schlaf-)zimmergefährten“ (*herbergismenn*) zum Ausdruck.⁸⁸² Eine Episode aus der in der Heimskringla tradierten Magnúss saga blinda ok Haralds gilla lässt vermuten, dass es von isländischen Zeitgenossen des 13. Jahrhunderts – der Entstehungszeit der Heimskringla – als selbstverständlich erachtet wurde, seinem *herbergismaðr* uneingeschränkt und bedingungslos zu vertrauen.⁸⁸³ In den dreißiger Jahren des 12. Jahrhunderts soll Sigurðr slembidjárn seinen Konkurrenten Haraldr gilli im Rahmen von Streitigkeiten um die norwegische Königsherrschaft ermordet haben. Um den Totschlag umsetzen zu können, war er auf die Mithilfe enger Vertrauter Haralds angewiesen. Angeblich stützte er sich auf „Gefolgsmänner und Zimmergefährten [*herbergismenn*] König Haralds“, die „da in einem engen Freundschaftsverhältnis mit König Haraldr standen, so dass immer einer von diesen derjenige war, der mit am Tisch des Königs saß“.⁸⁸⁴ Die *herbergismenn* des Königs waren also zugleich auch dessen „Speiseegenossen“ (*mötunautar*).⁸⁸⁵ Als diese Vertrauten während eines Tischgesprächs versuchten, in Sigurðs Auftrag zu eruiieren, in welchem Zimmer der König in der Nacht zu schlafen gedachte, hegte Letzterer aufgrund des „engen Freundschaftsverhältnisses“ (*kærleik[ar] mikl[ir]*) kein Misstrauen gegenüber seinen Zimmergefährten. Er sagte ihnen, was sie wissen wollten, und „ahnte ganz und gar nicht, dass diese Frage mit einem so großen

⁸⁸² Vgl. o. Anm. 837.

⁸⁸³ Die Magnúss saga blinda ok Haralds gilla befasst sich mit der Zeit zwischen 1130, als Magnús Sigurðarson und Haraldr gilli Magnússon in Norwegen an die Macht kamen, und 1136, als Haraldr gilli erschlagen wurde. Maßgebliche Vorlagen für die Saga waren die Morkinskinna und Hryggjarstykkí. Die Erzählung ist neben der Heimskringla auch in der Fagrskinna (Entstehung vermutlich um 1220) vollständig enthalten. Darüber hinaus ist sie in einigen anderen Quellen lückenhaft tradiert.

⁸⁸⁴ (...) *hirðmenn ok herbergismenn Haralds konungs* (...). *Váru þeir þá í kærleikum miklum við Harald konung, svá at æ var nökkurr af þessum sá, er sat yfir borði konungsins.* Magnúss saga blinda ok Haralds gilla, S. 300, K. 15.

⁸⁸⁵ Vgl. dazu auch o. S. 336-339.

Verrat verbunden war“.⁸⁸⁶ Nachts überfielen Sigurðr slembidjárn und seine Gefolgsleute Haraldr in seinem Zimmer und erschlugen ihn. Die Tatsache, dass der König seinen Zimmergefährten und Speisegenossen offen mitteilte, dass er nicht in dem gut bewachten Zimmer der Königin, sondern in der Kammer seiner Geliebten zu nächtigen plante, zeigt, wie groß das Vertrauen eines Mannes in seine *herbergismenn* dem zeitgenössischen Verständnis zufolge gewesen sein muss. Der Erzählung nach hatte Haraldr offenbar nicht einen Moment lang an der Integrität und Zuverlässigkeit seiner Männer gezweifelt.

In der Ólafs saga ins helga wird berichtet, dass es während eines Schachspiels zu einem Konflikt zwischen dem Dänenkönig Knútr inn ríki und dessen Schwager Úlfr jarl gekommen war. Dieser Streit endete damit, dass Úlfr den König und dessen Männer mit Hunden verglich und deren Ehre dadurch so sehr verletzte, dass Knútr seinem Diener auftrag, den Jarl zu erschlagen.⁸⁸⁷ Als jener seinem Auftrag jedoch nicht nachkam, suchte der Dänenkönig nach einer verlässlicheren Person. Er wandte sich an einen Mann namens Ívarr hvíti (der „Weiße“). Im Gegensatz zu einem einfachen „Diener“ (*skósveinn*) war er als „König Knúts Gefolgsmann und dessen Zimmergefährte [*herbergismaðr*]“ direkt und ohne zu fragen bereit, die Ehrenkränkung zu rächen, indem er Úlfr tötete.⁸⁸⁸

Die beiden Erzählungen demonstrieren beispielhaft, dass der *herbergismaðr* in seiner Funktion als enge Vertrauensperson und zuverlässiger Freund von ähnlicher oder gleicher Bedeutung war wie der *rekkju-, húðfats-* beziehungsweise *hvílufélagi*: Er schlief mit seinem Genossen im selben Zimmer und speiste mit ihm an einem Tisch. Zimmergefährten

⁸⁸⁶ (...) var mjök óvitandi, at þessi spurning væri með svá mikilli vél (...). Magnúss saga blinda ok Haralds gilla, S. 300, K. 15.

⁸⁸⁷ Vgl. o. S. 311f.

⁸⁸⁸ (...) Ívarr hvíti (...) var þá hirðmaðr Knúts konungs ok herbergismaðr hans. Ólafs saga ins helga, S. 285, K. 153.

hatten keine Geheimnisse voreinander, traten füreinander ein und jeder verteidigte Leben und Ansehen des anderen.⁸⁸⁹

4.2 Gemachte Brüderschaft: das *fóstbræðralag*

4.2.1 Die Ziehbrüderschaft

Das Phänomen der Schlaf- beziehungsweise Zimmergenossenschaft weist grundlegende Parallelen zu einer anderen Form des Bündnisses auf, das den Quellen zufolge unter Männern zum Zwecke des gegenseitigen Schutzes und der Absicherung geschlossen worden sein soll. Diese Art der ‚Verbrüderung‘ wird im tradierten altnordischen Textmaterial als *fóstbræðralag* bezeichnet, was im Deutschen üblicherweise mit „Zieh-“, „Schwur-“ oder „Blutsbrüderschaft“ übersetzt wird. Der Terminus setzt sich aus drei Substantiven zusammen: *fóstr* („Pfle-ge/Aufziehen/Erziehen von Kindern“; auch „Ziehkind“ oder „Ziehva-ter“)⁸⁹⁰, *bróðir/bræðr* („Bruder“/„Brüder“) und *lag* („Gemeinschaft“). Das Kompositum aus den ersten beiden Worten lautet *fóstbróðir* beziehungsweise *fóstbræðr*. Dieser Begriff kann mit den ähnlichen aber den- noch unterschiedlichen Bedeutungen „Zieh-“, „Schwur-“ und „Waffen- bruder/-brüder“ wiedergegeben werden.⁸⁹¹ Das Wort *lag* deutet ähnlich

⁸⁸⁹ Eine andere Episode aus der Ólafs saga ins helga zeigt nachdrücklich, dass ein Mann sein Schlafzimmer oder gar das Bett aus Gründen der Sicherheit nur mit eng vertrauten Freunden teilte. So heißt es dort, dass König Ólafr inn helgi einen seiner Feinde, König Hrórekr, in seiner Nähe gefangen hielt. Da er befürchtete, dass dieser einen Anschlag auf ihn verüben könnte, „gab der König [Ólafr] Hrórekr da ein anderes Zimmer, um darin zu schlafen, als das, in dem er selbst schlief“ (*Konungr fekk þá Hróreki annat herbergi at sofa í en þat, er hann svaf sjálfir í.*). Ebd., S. 119, K. 81.

⁸⁹⁰ Vgl. Baetke, Wörterbuch (2008), Art. *fóstr*, S. 156.

⁸⁹¹ Vgl. hierzu Cleasby/Vigfusson, Dictionary (1986), Art. *fóstbróðir*, S. 168.

wie in dem oben bereits diskutierten Terminus *félag* auf eine personale Bindung mit vertragsähnlichem Charakter hin. Während das *félag* eine Form der Vergesellschaftung bezeichnete, die von zwei oder mehr Parteien eingegangen wurde, um eine auf Vermögen basierende Geschäftsbeziehungsweise Handelsgemeinschaft zu begründen, so umschrieb das Kompositum *fóstbræðralag* eine Art der ‚künstlichen‘ oder ‚gemachten‘, da nicht auf Blutsverwandtschaft beruhenden Verbrüderung, die, wie der Begriff verdeutlicht, den Quellen zufolge nur unter Männern geschlossen worden sein soll.⁸⁹²

Die wörtliche und vermutlich ursprüngliche Bedeutung des Substantivs *fóstbræðralag* lautet „Zieh-“ beziehungsweise „Pflegebrüderschaft“.⁸⁹³ Nach Hegel umschrieb dieses Wort „das Verhältnis von mit einander auferzogenen, nicht geborenen, Brüdern“.⁸⁹⁴ Wie Karl von Amira betont, diene die Pflegebrüderschaft ähnlich wie die Institution der Ehe vorrangig dazu, verwandtschaftliche Beziehungen zwischen solchen Parteien zu begründen, die nicht durch Konsanguinität miteinander verbunden waren.⁸⁹⁵ Grundvoraussetzung für eine Pflegebrüderschaft war die Bereitschaft so genannter „Pflegetern“ (*fóstrneyti/fóstrforeldrar*), im Rahmen eines Pflegeverhältnisses ein oder mehrere Pflegekinder, in diesem Fall „Pflegesöhne“ (*fóstrsynir*), aufzunehmen und in eigener Verantwortung aufzuziehen und zu erziehen.⁸⁹⁶ Laut der altisländischen

⁸⁹² Zu dem Begriff der ‚künstlichen Verbrüderung‘ vgl. Dieter STRAUCH, Schwurfreundschaft, § 2. Blutsbrüderschaft, in: RGA (Bd. 27), Berlin/New York 2004, S. 611-618; hier: S. 611; zu dem Begriff der ‚gemachten Brüderschaft‘ vgl. Eickels, Bruder (2009), S. 209f.

⁸⁹³ „Fostbrodragal ist die übliche Benennung für dieses Freundschaftsverhältnis, das heisst eigentlich Pflegebrüderschaft (...).“ Karl von HEGEL, Städte und Gilden der germanischen Völker im Mittelalter (Bd. 1), Leipzig 1891, S. 251; „(...) Bundbrüderschaft (westnord. *fóstbræðralag*, eigentl. = Pflegebrüderschaft).“ Karl von AMIRA, Germanisches Recht (Bd. 2). Rechtsaltertümer (Grundriß der Germanischen Philologie, 5, 2), 4. erg. Aufl. von Karl August Eckhardt, Berlin 1967, S. 81.

⁸⁹⁴ Hegel, Städte (1891), S. 251.

⁸⁹⁵ Amira, Rechtsaltertümer (1967), S. 80.

⁸⁹⁶ Zu den Begriffen *fóstrneyti*, *foreldrar* und *-synir* (im Singular *fóstrson*) vgl. Cleasby/Vigfusson, Dictionary (1986), S. 168.

Grágás gab es auf Island im 13. Jahrhundert eine gesetzlich definierte und bekräftigte Form der Ziehpflegschaft, die *lögfostr* genannt wurde. So handelte es sich beispielsweise um eine legitimierte Ziehvaterschaft, „wenn ein Mann einen [jungen] Mann, der acht Winter oder jünger [war], aufn[ahm] und erz[og] bis er sechzehn Winter alt [war]“.⁸⁹⁷ Ein solches Pflegeverhältnis etablierte eine verwandtschaftsrechtliche Beziehung zwischen Pflegeeltern und Pflegekind.⁸⁹⁸ Wie die Grágás erwähnt, erhielten die Pflegeeltern für das Auf- und Erziehen eines fremden Kindes von den leiblichen Eltern einen so genannten „Pflegelohn“ (*fóstrlaun*).⁸⁹⁹ Der Anspruch auf den Erhalt einer solchen Zahlungsleistung

⁸⁹⁷ *Þat er lögfostr er maðr tecr við manne .viii. vetra gömlom eða yngra oc fōðe til þes er hann er xvi. vetra gamall.* Grágás. Konungsbók, Bd. 1, S. 161, K. 89. Vgl. dazu auch ebd., Bd. 2, S. 22, K. 141: „Wenn ein Mann für einen anderen Mann ein Kind erzieht und es zur Pflege annimmt, dann soll er das Kind erziehen bis es sechzehn Winter alt ist.“ (*Ef maðr fōðir barn auðrom manne oc tecr til fostrs oc scal hann þat barn fōða til þess er þat er xvi. vetra gamallt.*).

⁸⁹⁸ Wie die altnordischen Quellen berichten, soll die Übernahme einer Ziehpflegschaft aber auch zwischen leiblichen Eltern und Pflegeeltern ein soziales Abhängigkeitsverhältnis begründet haben. Demnach ordnete sich der Pflegevater mit der Aufnahme eines Ziehkinds dem leiblichen Vater dieses Kindes unter. Vgl. Maurer, Verwandtschafts- und Erbrecht (1908), S. 191. In der Haralds saga ins hárfagra heißt es, dass „es der Menschen Meinung [war], dass der von niedrigerem Stand wäre, der für andere Kinder groß zog.“ (*(...) þat er mál manna, at sá væri ótígnari, er ððrum fōstraði barn.*). Haralds saga ins hárfagra, S. 145, K. 39. Zur Kontextualisierung und Interpretation des zitierten Textauszugs vgl. Heiko HILTMANN, Missverständnisse und Gewaltvermeidung im europäischen Norden, in: Michael BORGOLTE/Juliane SCHIEL/Bernd SCHNEIDMÜLLER, et al., Mittelalter im Labor. Die Mediävistik testet Wege zu einer transkulturellen Europawissenschaft (Europa im Mittelalter, Bd. 10), Berlin 2008, S. 400-405. Die Haralds saga ins hárfagra ist nicht nur in der um 1230 verfassten Heimskringla, sondern auch in der etwa 1220 entstandenen Fagrskinna tradiert. Zu der hier angeführten Episode vgl. Fagrskinna, Nóregs konunga tal, in: Ágrip af Nóregs konunga sögum. Fagrskinna, Nóregs konunga tal, ed. v. Bjarni Einarsson (ÍF 29), Reykjavík 1985, S. 55-373; hier: S. 71-73, K. 4; Fagrskinna. Noregs kononga tal, ed. v. Finnur Jónsson (SUGNL 30), Kopenhagen 1902-1903, S. 20-23, K. 3.

⁸⁹⁹ Vgl. Grágás. Konungsbók, Bd. 2, S. 22, K. 141; Grágás. Staðarhólsbók, S. 133f., K. 103; S. 136, K. 106; S. 136-138, K. 107. Auch die altnorwegischen Gulapingslög kennen den Begriff *fóstrlaun*. Allerdings benutzt dieses Rechtsbuch den präziseren Terminus „Ziehkinderlohn“ (*barnfóstr(s)laun*), der von anderen Arten der „Unterhaltszahlung“, hier allgemein *fóstrlaun* genannt, differenziert wird. Vgl. Den ældre Gulathings-Lov, S. 55, K. 129. Zu abstrakteren Formen der Verwendung dieses Wortes in der altisländischen Literatur vgl. Laxdœla saga, S. 159, K. 51.

war an eine vertragsgerechte Wahrnehmung der Pflegepflicht gebunden.⁹⁰⁰

Weitere Rechtsbestimmungen verdeutlichen das verwandtschaftliche Verhältnis, das durch ein *lögfostr* zwischen Zieheltern und Ziehkind begründet worden sein soll. So werden in den Gesetzen zu den „Totschlagsfolgen“ (*vígslóði*) „Ziehkinder“ (*fostr*) juristisch mit leiblichen „Kindern“ (*börn*) gleichgesetzt, wenn es heißt, dass einen Knecht jeweils dasselbe Strafmaß erwartete, unabhängig davon, ob er seinen „Herrn“ (*dróttinn*), seine „Herrin“ (*dróttning*), deren Kinder oder auch Ziehkinder erschlug.⁹⁰¹ Darüber hinaus hatte ein Mann den Bestimmungen der Grágás zufolge im Falle der Schändung beziehungsweise Schädigung bestimmter Frauen aus seiner Verwandtschaft das Totschlagsrecht an dem Täter. Zu diesen Frauen zählten unter anderem auch „die Ziehtochter, die der Mann aufgezogen hat“ und „die Ziehmutter, die den Mann aufgezogen hat“.⁹⁰² Außerdem durfte ein „freier Bauer“ (*bóndi*), der aus speziellen Gründen nicht fähig war, seiner Pflicht des Thingbesuchs persönlich nachzukommen, nicht nur von seinem leiblichen „Sohn“ (*sonr*), seinem „Stiefsohn“ (*stiup sonr*) und dem Ehemann

⁹⁰⁰ Erlitt das Ziehkind zum Beispiel während der Pflegezeit irgendwelche Schäden oder schickten die Pflegeeltern das Kind aus der Pflege vorzeitig nach Hause, dann mussten die *fostrlaun* an die leiblichen Eltern zurückerstattet werden. Wurde das Kind hingegen frühzeitig von jemand anderem als den Zieheltern – beispielsweise von den leiblichen Eltern – aus dem Pflegeverhältnis entfernt, dann blieb das Erziehungsgeld bei den Pflegeeltern. Es sei denn, das Kind wurde während der Erziehungszeit unangemessen behandelt. In diesem Fall gingen die gesamten *fostrlaun* ebenfalls an die leiblichen Eltern zurück. Hierzu und zu weiteren vermögensrechtlichen Bestimmungen dieser Art vgl. Grágás. Konungsbók, Bd. 2, S. 22, K. 141; Grágás. Staðarhólsbók, S. 133f., K. 103.

⁹⁰¹ Grágás. Konungsbók, Bd. 1, S. 178, K. 102.

⁹⁰² (...) *fostra su er maðr hefir fódða*. (...) *fostra su er man hefir fódðan*. Ebd., S. 164, K. 90. Die Staðarhólsbók-Version der Grágás beschränkt die Berechtigung zum Totschlag explizit auf solche Ziehtöchter, die von dem Mann im Rahmen einer „gesetzmäßigen Ziehpflegschaft“ (*lögfostr*) aufgezogen wurden oder aufgezogen worden waren, und auf eine solche Ziehmutter, die den Mann in einem *lögfostr* aufgezogen hatte. Vgl. Grágás. Staðarhólsbók, S. 331, K. 293. Vgl. auch o. Anm. 877.

seiner Tochter⁹⁰³, sondern auch von seinem „gesetzlichen Ziehsohn“ (*lögfóstri*) auf der Thingversammlung vertreten werden.⁹⁰⁴ Auch wenn sich anhand der tradierten altisländischen Gesetzestexte weitere wechselseitige verwandtschaftliche Rechte und Pflichten zwischen Zieheltern und -kindern nicht eindeutig nachweisen lassen, so wird dennoch deutlich, dass Letztere einen Rechtsstatus genossen haben müssen, der zumindest teilweise mit dem eines leiblichen Kindes beziehungsweise dem eines Stief- oder Schwiegerkindes vergleichbar war.⁹⁰⁵

Neben den altisländischen Rechtstexten vermitteln aber auch andere altnordische Quellen des Hoch- und Spätmittelalters den Eindruck, dass gerade das *lögfóstr* – also die rechtmäßige Form der Ziehpflegschaft oder Adoption – von den Zeitgenossen als eine Institution begriffen wurde, die unter solchen Personen, die nicht durch konsanguine oder affinale Verwandtschaft miteinander verbunden waren, ein besonders enges verwandtschaftliches Verhältnis etablieren konnte.⁹⁰⁶ Dementsprechend enthält die *Brennu-Njáls saga* einen Ausspruch mit sprichwörtlichem

⁹⁰³ „(...) der angeheiratete Verwandte, der dessen Tochter zur Frau hat.“ (*(...) námágr sa er adóttor hans.*). Grágás. Konungsbók, Bd. 1, S. 160, K. 89; Grágás. Staðarhólsbók, S. 322, K. 289.

⁹⁰⁴ Vgl. Grágás. Konungsbók, Bd. 1, S. 160, K. 89.

⁹⁰⁵ Die aus dem hoch- und spätmittelalterlichen Island überlieferten narrativen Quellen bieten jedoch noch zahlreiche Hinweise darauf, dass das *lögfóstr* zumindest zur Entstehungszeit des Textmaterials in der isländischen Gesellschaft von besonderer Relevanz gewesen sein könnte. Diese Art der kontraktlich geregelten sozialen Bindung bezog sich demnach nicht nur auf das Verhältnis zwischen Pflegekindern und -eltern, sondern auch auf das zwischen Letzteren und leiblichen Eltern der Ziehkinder. Vgl. Maurer, Verwandtschafts- und Erbrecht (1908), S. 192f.

⁹⁰⁶ In der modernen Verwandtschaftsforschung wird diese Form der Verwandtschaft, die nicht auf Blutsverwandtschaft oder Heirat beruht, als fiktive Verwandtschaft bezeichnet. Hinnerk Bruhns macht beispielsweise darauf aufmerksam, dass Max Weber neben der biologischen Verwandtschaft auch künstliche Konstruktionen wie die magische oder fiktive Verwandtschaft kennt. Hinnerk BRUHNS, Verwandtschaftsstrukturen, Geschlechterverhältnisse und Max Webers Theorie der antiken Stadt, in: Christian MEIER, Die okzidentale Stadt nach Max Weber. Zum Problem der Zugehörigkeit in Antike und Mittelalter (HZ Beiheft N. F., Bd. 17), München 1994, S. 59-94; vgl. Stefan BREUER, Max Webers tragische Soziologie. Aspekte und Perspektiven, Tübingen 2006, S. 153, Anm. 12.

Charakter, der besagt, dass ein Mann „zu einem Viertel seinem Pflegevater gleiche“.⁹⁰⁷ Nach einer Bestimmung des altnorwegischen „Frostathingrechts“ (*Frostuþingslög*) war es vor Gericht stehenden Parteien verboten, unter den Richtern Blutsverwandte – weder von männlicher (*bauggildismenn*) noch weiblicher Seite (*nefgildismenn*) –, nahe angeheiratete Verwandte (*námágar*), Ziehverwandte (*barnfóstrar*) oder Abhängige (*þyrmslamenn*) zu haben.⁹⁰⁸ Ziehverwandte wurden also de jure auch zur Familie gezählt und galten daher im Rahmen von Gerichtsverhandlungen nicht als neutral.

Ebenfalls in der Brennu-Njáls saga heißt es, dass ein gewisser Ketill Sigfússon, als er seinen Neffen Höskuldr als Ziehsohn aufnehmen wollte, schwören musste, „diesem Jungen dann, wenn er erwachsen ist, all das zu gewähren, was [er kann], und ihn zu rächen, wenn er mit Waffen erschlagen wird, und ihm Geld zur Brautgabe zuzulegen“.⁹⁰⁹ Zu einem späteren Zeitpunkt der Erzählung wird derselbe Höskuldr Pflegesohn des Sagahelden Njáll. Über das Verhältnis zwischen Ziehvater und -sohn wird berichtet, dass „er [Njáll] dem Jungen nichts zum Nachteil tat und ihn sehr liebte. Njáls Söhne nahmen ihn mit sich und erwiesen ihm alle Ehre. (...) Niemals gerieten er [Höskuldr] und Njáls Söhne über irgendeine Sache in Streit.“⁹¹⁰ An Höskuldr lässt sich beispielhaft das enge verwandtschaftliche Verhältnis verdeutlichen, welches den Quellen zufolge durch den Abschluss eines *lögfóstr* unter Ziehverwandten begründet werden konnte. Besonders interessant ist hierbei, dass eine solche Form der sozialen Kohäsion und die mit ihr einhergehenden rezip-

⁹⁰⁷ (...) *at fjórðungi bregði til fóstrs*. Brennu-Njáls saga, S. 109, K. 42.

⁹⁰⁸ Den ældre Frostathing-Lov, S. 220, X, 14.

⁹⁰⁹ „Þú skalt veita þessum sveini, þá er hann er roskinn, allt þat, sem þú mátt, ok hefna hans, ef hann er með vápnum veginn, ok leggja fê til kvánarmundar honum, ok skalt þú þó sverja þess.“ Brennu-Njáls saga, S. 236, K. 93.

⁹¹⁰ *Hann lét sveininum ekki í mein ok unni honum mikit. Þeir synir Njáls leiddu hann eptir sér ok gerðu honum allt til sóma. (...) Aldri skilði þá sonu Njáls á um neinn hlut.* Vgl. ebd., S. 237, K. 94.

roken Rechte und Pflichten nicht nur auf vertikaler, sondern auch auf horizontaler Ebene von Relevanz gewesen zu sein scheinen. Denn Njáls Pflegevaterschaft beeinflusste nicht nur das Verhältnis zwischen ihm und Höskuldr, sondern auch das zwischen Letzterem und Njáls leiblichen Söhnen. Diese sollen den Ziehsohn ihres Vaters gleichsam wie ihren eigenen Bruder behandelt haben.⁹¹¹

Eine derartige Bindung zwischen den konsanguinen Söhnen und den Pflegesöhnen eines Mannes wird in den altnordischen Quellen mit dem Begriff *fóstbræðralag* belegt. In diesem Zusammenhang ist das Wort im Deutschen mit „Pflege-“ oder „Ziehbrüderschaft“ zu übersetzen. Wie die zitierte Episode der Njáls saga vermuten lässt, existierte im hoch- und spätmittelalterlichen Island die Vorstellung, dass die gesetzliche Zieverwandtschaft nicht nur zwischen Pflegeeltern und Pflegekindern, sondern auch unter Pflegegeschwistern eine verwandtschaftsrechtliche Beziehung begründete. Von einem solchen Verhältnis zwischen zwei Pflegebrüdern berichtet auch die Egils saga Skalla-Grímssonar.

„Þórir Hróaldsson war in der Kindheit als Ziehsohn bei Kveld-Úlfr gewesen und er und Skalla-Grímr [Kveld-Úlfs leiblicher Sohn] waren genau gleichaltrig; in der Ziehbrüderschaft [*fóstbræðralag*] herrschte da ein sehr herzliches Verhältnis (...) und die Freundschaft zwischen ihm und Skalla-Grímr blieb stets bestehen.“⁹¹²

⁹¹¹ „(...) Höskuldr [wird] bei Njáll aufgezogen und wird seinen Söhnen wie ein Bruder.“ Simek/Pálsson, Lexikon (2007), S. 281. Im späteren Verlauf der Erzählung sind es jedoch Njáls leibliche Söhne, die Höskuldr aufgrund von Verleumdungen erschlagen. Nach der Tat soll Njáll gesagt haben: „(...) es geht mir so nahe, dass es mir besser schiene, zwei meiner Söhne verloren zu haben und Höskuldr wäre am Leben.“ (...) *svá fellr mér nær um trega, at mér þætti betra at hafa látit tvá sonu mína ok væri Höskuldr á lífi.*) Brennu-Njáls saga, S. 281, K. 111.

⁹¹² Þórir Hróaldsson hafði verit í barnæsku at fóstri með Kveld-Úlfi, ok váru þeir Skalla-Grímr mjök jafnaldrar; var þar allkært í fóstbræðralagi (...) en vinátta þeira Skalla-Gríms helzk ávallt. Egils saga Skalla-Grímssonar, S. 65f., K. 25.

Später erwähnt die Saga, dass Skalla-Grímr, nachdem er mit seinem Vater zusammen von Norwegen nach Island ausgewandert war, von der Besatzung eines fremden Schiffs Besuch erhielt. Als er in Erfahrung zu bringen versuchte, wer da zu ihm gekommen sei, teilte ihm der Schiffsherr Björn Brynjólfsson mit, dass unter anderem Þóra Hróaldsdóttir, die Schwester von Skalla-Gríms Ziehbruder Þórir, unter den Mitgliedern der Schiffsbesatzung war.

„Skalla-Grímr war sehr fröhlich darüber und äußerte sich so, dass es gebührend und rechtmäßig gegenüber der Schwester Þóris, seines Ziehbruders [fóstbróðir], war, dass er eine solche Unterstützung gewährte, derer sie bedurfte oder zu der er in der Lage war, und er lud sie beide, Þóra und Björn, mit all ihrer Schiffs-mannschaft zu sich ein.“⁹¹³

Nachdem Skalla-Grímr die beiden aufgenommen hatte, erfuhr er, dass Björn Þóra „nicht mit dem Rat ihrer [Þóras] Verwandten“ (*ekki at ráði frænda hennar*) und „nicht mit dem Einverständnis Þóris, ihres Bruders“ (*ekki (...) við samþykki Þóris, bróður hennar*) geheiratet hatte.⁹¹⁴ Auf diese Neuigkeit hin soll Skalla-Grímr seinen Gast zu sich gerufen und ihn „sehr zornig“ (*reiðr mjök*) gefragt haben, ob er denn nicht wusste, „welche Freundschaft [vinátta] zwischen Skalla-Grímr und Þórir bestand“.⁹¹⁵ Björn gab daraufhin zu, dass er sehr wohl von der „Ziehbrüderschaft und der liebevollen Freundschaft“ (*fóstbræðralag ok vinátta kær*) zwischen den beiden wusste und bat bei Skalla-Grímr um Nachsicht und milde Behandlung.⁹¹⁶

⁹¹³ Skalla-Grímr varð við þat allgláðr ok sagði svá, at þat var skylt ok heimult um systur Þóris, fóstbróður síns, at hann gerði slíkan forbeina, sem þurfti eða hann hefði fõng til, ok bauð þeim Birni báðum til sín með alla skipverja sína. Ebd., S. 87, K. 33.

⁹¹⁴ Ebd., S. 87f., K. 34.

⁹¹⁵ (...) hver vinátta var með okkr Þóri? Ebd., S. 88.

⁹¹⁶ Ebd.

Sowohl die Egils saga Skalla-Grímssonar als auch die oben zitierte Episode der Brennu-Njáls saga konstruieren das *fóstbræðralag* als eine Form der Wahlverwandtschaft, die in der altisländischen Gesellschaft einen hohen Stellenwert gehabt zu haben scheint. Indem ein Erwachsener einen Pflegesohn adoptierte, entstand zwischen diesem und den leiblichen Söhnen des Pflegeelternteils eine Form der künstlichen oder gemachten Brüderschaft, die mit einer konsanguinen Brüderschaft zwar nicht identisch, aber dennoch vergleichbar war. Unter solchen Ziehbrüdern „herrschte ein sehr herzliches Verhältnis“ (*var þar allkært*)⁹¹⁷, welches den verwendeten Quellenbegriffen nach zu urteilen Parallelen zu der oben bereits diskutierten Bett- oder Schlafgenossenschaft beziehungsweise Zimmergefährtschaft aufwies. So soll sie sich ebenfalls auf eine „Freundschaft“ (*vinátta*) gegründet haben, deren Ziel unter anderem war, dass sie „stets bestehen blieb“ (*helzk ávallt*).⁹¹⁸ Eine solche Form der *vinátta* war mit einem vertragsähnlichen Verhältnis gleichzusetzen, das die Vertragspartner – in diesem Fall die „Ziehbrüder“ (*fóstbræðr*) – dazu verpflichtete, sich gegenseitig in Ehren zu halten und nicht miteinander in Streit zu geraten.⁹¹⁹ Wie im Falle der Bettgenossenschaft und Zimmergefährtschaft scheint sich aber auch die gemachte Brüderschaft nicht in der ‚negativen Treue‘ erschöpft zu haben.⁹²⁰ Der Egils saga Skalla-Grímssonar zufolge beinhaltete das *fóstbræðralag* auch die aktive Verpflichtung, Interessen des Ziehbruders sogar in dessen Abwesenheit zu vertreten und mit Nachdruck zu verteidigen. Dementsprechend soll Skalla-Grímur aufgrund der Ziehbrüderschaft zwischen

⁹¹⁷ Vgl. o. Anm. 912.

⁹¹⁸ Vgl. ebd. Hierin ähnelte die vermeintliche Institution des *fóstbræðralag* dem *félag*. Letzteres wurde in den Quellen ebenfalls mit einer *vinátta* assoziiert, die „für immer“ (*eilífliga*) halten sollte. Vgl. o. Anm. 849. Da der Rechtsterminus *félag* auch Bestandteil der Komposita *rekkju-*, *húðfats-* und *hvíluþfélag(i)* ist, kann unter den gegebenen Umständen angenommen werden, dass auch die „Bett-“ beziehungsweise „Schlafgenossenschaft“ als eine auf lebenslängliche Dauer ausgerichtete Art der Freundschaft wahrgenommen wurde.

⁹¹⁹ Vgl. o. Anm. 910.

⁹²⁰ Zu den Konzepten der ‚negativen‘ und ‚positiven Treue‘ vgl. o. Anm. 880f.

ihm und Þórir Hróaldsson „sehr zornig“ geworden sein, als er erfuhr, dass Björn Brynjólfsson Þóris Schwester ohne dessen Einverständnis geheiratet und entführt hatte. Er verstand es als seine Aufgabe, wie ein leiblicher Bruder für Þórir und dessen Verwandte einzutreten. Nur auf Zureden seines Sohnes und anderer Getreuer „beruhigte [Skalla-Grímr] sich“ (*sefaðisk*) und überantwortete Björns Schicksal seinem Sohn.⁹²¹

Die wechselseitige Obligation zu Treue, Loyalität und Zuverlässigkeit erstreckte sich aber allem Anschein nach nicht nur auf Ziehbrüder und -eltern allein, sondern auch auf andere Mitglieder der Ziehfamilie. So erachtete Skalla-Grímr es als „gebührend und rechtmäßig“ (*skylt ok heimult*), Þóra Hróaldsdóttir all die Unterstützung zukommen zu lassen, derer sie bedurfte oder die zu geben er imstande war. Die Begründung für die Gewährung einer solchen Hilfeleistung war jedoch nicht vorrangig der Umstand, dass sie Skalla-Gríms Pflegeschwester – also die Tochter seines Pflegevaters – war, sondern vielmehr die Tatsache, dass sie die „Schwester seines Pflegebruders“ (*syst[í]r (...) fóstbróður síns*) war. Die Verpflichtung zur Unterstützung anderer Ziehverwandter scheint sich demzufolge also in erster Linie auf das kontraktliche Verhältnis zwischen den Ziehbrüdern begründet zu haben.

Die Allianzbeziehung des *fóstbræðralag* konnte für die Ziehbrüder auch von direktem ökonomischen, sozialen oder politischen Nutzen sein. So heißt es zum Beispiel von einem Hersen Arinbjörn, dass er „Ziehbruder König Eiríks und Pflegevater von dessen Kindern war“.⁹²² Außerdem oder womöglich aus eben diesem Grunde „war er dem König der liebste von allen Lehnsmännern; der König hatte ihn als Verwalter über das

⁹²¹ Egils saga Skalla-Grímssonar, S. 88, K. 34.

⁹²² *Arinbjörn hersir var fóstbróðir Eiríks konungs ok barnfóstri hans (...)*. Ebd., S. 175, K. 59. Bei besagtem König handelt es sich um Eiríkr *blóðöx* („Blutaxt“, gest. 954). Als Sohn des Haralds hárfagri war er König von Norwegen und später von Northumbria.

ganze Fyrðafylki eingesetzt“.⁹²³ Und eine Schilderung der Vatsdoela saga legt die Vermutung nahe, dass die Ziehbrüderschaft auch Ähnlichkeit mit einem *félag* aufwies, bei dem die Vertragspartner ihren Besitz teilweise oder sogar vollständig zusammenlegten und somit über ein gemeinsames Vermögen verfügten. In Kapitel sieben der genannten Saga wird von einem Jungen namens Ingimundr Þorsteinsson berichtet, der von Ingjaldr, einem engen Freund seines Vaters⁹²⁴, als Pflegesohn aufgenommen wurde. Durch diese Ziehpflegschaft wurden Ingjalds leibliche Söhne, Grímr und Hrómundr, zu Ziehbrüdern Ingimunds.⁹²⁵ Im weiteren Verlauf der Erzählung wanderten Grímr und Hrómundr nach Island aus. Als später auch Ingimundr nach Island fuhr, „begrüßte Grímr seinen Ziehbruder freundlich“⁹²⁶, indem er ihm folgendes Angebot machte:

„Das ist mein Angebot, dass du zu mir nach Hause fährst und dein ganzes Gefolge mit dir und verführe über all das von meinem Vermögen, was du wünschst, ob es Ländereien oder andere Besitztümer sind.“⁹²⁷

⁹²³ (...) hann var kærstr konungi af öllum lendum mönnum; hafði konungr sett hann höfðingja yfir allt Firðafylki. Ebd., S. 175f.

⁹²⁴ In der Saga heißt es: „Es war ein freundschaftliches Verhältnis zwischen Ingjaldr und Þorsteinn.“ (*Þat var vingott með þeim Ingjalði ok Þorsteini.*) Vatsdæla saga, S. 17, K. 7.

⁹²⁵ „Grímr hieß ein Sohn Ingjalds, und ein anderer Hrómundr; sie (...) wurden Ziehbrüder Ingimunds.“ (*Grímr hét sonr Ingjalds, en annarr Hrómundr; þeir (...) gerðusk fóstbræðr Ingimundar.*) Ebd., S. 18.

⁹²⁶ Grímr (...) fagnaði vel fóstbróður sínum (...). Ebd., S. 38, K. 14.

⁹²⁷ „Þat er mitt boð, at þú farir heim til mín ok lið þitt allt, ok haf allt þat af mínu fé, er þú vill, hvárt þat eru lönd eða aðrir aurar.“ Ebd.

4.2.2 Die Eid-, Schwur- oder Blutsbrüderschaft

Der Begriff *fóstbræðralag* kommt aber im altnordischen Quellenmaterial nicht nur in der Bedeutung „Ziehbrüderschaft“ zur Anwendung. Daneben konnte er auch eine solche Form der sozialen Bindung unter Männern bezeichnen, die diese mittels eines nach speziellen formalen Kriterien abgeschlossenen Vertrags untereinander eingingen. Auch in diesem Fall wurde unter den Kontraktpartnern scheinbar ein verwandtschaftliches Verhältnis begründet, das der Überlieferung nach mit der gegenseitigen Anerkennung und Erfüllung bestimmter Rechte und Pflichten verbunden war und das im Allgemeinen mit den deutschen Begriffen „Eid-“, „Schwur-“ oder „Blutsbrüderschaft“ wiedergegeben wird. Im Gegensatz zur Ziehbrüderschaft bedurfte es hier jedoch keiner dritten Person – wie der des Pflegevaters –, die durch Adoption eines Pflege Sohns eine künstliche Verbrüderung zwischen Letzterem und seinen leiblichen Söhnen konstituierte. Vielmehr waren es die künftigen *fóstbræðr* selbst, die eigenverantwortlich eine Allianzbeziehung untereinander etablierten. In Hinblick auf den formalen Ablauf und die rechtlichen Konsequenzen des Verbrüderungsaktes vermitteln die tradierten Texte jedoch keinen einheitlichen Eindruck.

Ein bekannter Abschnitt der *Gísla saga Súrssonar* berichtet zum Beispiel über einen Versuch des Sagahelden Gísli Súrsson, zwischen ihm und einigen anderen Männern ein *fóstbræðralag* abzuschließen:

„Gísli antwortet: „(...) und zu diesem Zweck verstehe ich es als ein ratsames Vorhaben, dass wir unsere Freundschaft mit festen Abmachungen bekräftigen als zuvor und wir vier in ein *fóstbræðralag* schwören.“ Und das erscheint ihnen ratsam. Sie gehen jetzt hinaus auf Eyrarhvalsoddi und schneiden dort einen Rasenstreifen aus der Erde heraus, so dass beide Enden fest in der Erde

waren, und setzten einen Sprachspeer⁹²⁸ darunter, [der so hoch war], dass ein Mann mit seiner Hand an den Speernagel langen konnte. Alle vier sollten sie darunter treten, Þorgrímr, Gísli, Þorkell und Vésteinn. Und nun vergießen sie ihr Blut und lassen ihr fließendes Blut in der Erde zusammenlaufen, die unter dem Rasenstreifen ausgestochen worden war, und vermischen alles miteinander, die Erde und das Blut; und danach fielen sie alle auf die Knie und schwören den Eid, dass jeder den anderen rächen soll wie seinen [leiblichen] Bruder, und nennen alle Götter zu Zeugen.“⁹²⁹

Die Episode gibt einen detaillierten Eindruck davon, wie sich der im 13. Jahrhundert lebende Autor der Saga den formaljuristischen Ablauf eines Verbrüderungsaktes vorstellte. Außerdem wird der Leser über das Motiv in Kenntnis gesetzt, das die beteiligten Parteien zum Abschluss eines *fóstbræðralag* bewogen haben soll. Demnach wurde durch die Begründung einer Bruderschaft eine bereits bestehende „Freundschaft“ (*vinfengi*) „mit festeren Abmachungen als zuvor“ (*með meirum fastmælum en áðr*) bekräftigt. Ziel eines derartigen Abkommens soll gewesen sein, alle *fóstbræðr* zu einer reziproken ‚positiven Treue‘ zu verpflichten. „Jeder soll[te] den anderen rächen wie seinen [leiblichen] Bruder“ (*hverr skal annars hefna sem bróður síns*). Zu diesem Zweck war es vonnöten, ein Vertragsverhältnis zu schaffen, durch das die Teilhaber rechtlich an die Einhaltung ihrer Abmachung gebunden waren.

⁹²⁸ Einige Übersetzungen verstehen den „Sprachspeer“ (*málaspjót*) als einen Speer, in dessen Schaft Runen eingeritzt waren.

⁹²⁹ *Gísli svarar: „(...) enda sé ek gott ráð til þessa, at vér bindim vart vinfengi með meirum fastmælum en áðr, ok sverjumsk í fóstbræðralag fjórir.“ En þeim sýnisk þetta ráðligt. Ganga nú út í Eyrarhvalsodda ok rísta þar upp ór jörðu jarðarmen, svá at báðir endar váru fastir í jörðu, ok settu þar undir málaspjót, þat er maðr mátti taka hendi sinni til geirna gla. Þeir skyldu þar fjórir undir ganga, Þorgrímr, Gísli, Þorkell ok Vésteinn. Ok nú vekja þeir sér blóð ok láta renna saman dreyra sinn í þeiri moldu, er upp var skorin undir jarðarmeninu, ok hræra saman allt, moldina ok blóðit; en síðan fellu þeir allir á kné ok sverja þann eioð, at hverr skal annars hefna sem bróður síns, ok nefna öll goðin í vitni. Gísla saga Súrssonar, S. 22f., K. 6.*

Dem Sagatext folgend waren vier Akte für die Begründung eines *fóstbræðralag* von konstitutiver Bedeutung. Dazu gehörte als Erstes der Rasengang, bei dem die Beteiligten unter einen in spezieller Weise ausgestochenen und mit einem Speer aufgestellten Rasenstreifen traten.⁹³⁰ Als Zweites erfolgte die Blutvermischung. Hierbei sollte das Blut der künftigen *fóstbræðr* mit der Erde vermengt werden, die sich unter dem Rasenstreifen befand.⁹³¹ Der dritte Akt war der Eidschwur. Die Männer

⁹³⁰ Zu verschiedenen Versuchen, die Symbolik des Rasengangs zu interpretieren, vgl. Strauch, Schwurfreundschaft (2004), S. 612; Maurer, Verwandtschafts- und Erbrecht (1908), S. 195f.

⁹³¹ Das in der Liederreda tradierte Heldenlied Brot af Sigurðarkviðu („Bruchstück eines Sigurðrlieds“) – auch Sigurðarkviða in forna („Altes Sigurðrlied“) genannt – berichtet von einem Brauch, „Blut in einer [Fuß-]Spur zu mischen“ (*ren[na] blóði í spor*). Brot af Sigurðarkviðu, in: Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern (Bd. 1). Text, ed. v. Hans Kuhn/Gustav Neckel (Germanische Bibliothek, Reihe 4, Texte), 5., verb. Aufl. v. Hans Kuhn, Heidelberg 1983, S. 198-201; hier: S. 200, Str. 17. Trotz der Tatsache, dass der zitierte Vers mit keinem Wort den Begriff *fóstbræðralag* erwähnt, wurde die knappe Schilderung in der Forschung häufig als Beleg für ein vermeintlich heidnisches Ritual der Blutvermischung herangezogen, das in vorchristlicher Zeit zur Etablierung einer Blutsbrüderschaft gedient haben soll. Aber nicht nur die fehlende direkte Bezugnahme auf eine Institution des *fóstbræðralag* lässt eine solche Annahme fragwürdig erscheinen. Hinzu kommt, dass die früher vermutete Datierung des Liedes in das 9./10. Jahrhundert nach den Ergebnissen der neueren Forschung eher unwahrscheinlich ist. Mittlerweile wird angenommen, dass das Brot af Sigurðarkviðu nicht vor dem 11./12. Jahrhundert entstand. Als Beweis für die Existenz eines tatsächlich praktizierten heidnischen Verbrüderungsrituals kann der tradierte Liedtext also nicht herangezogen werden. Heinrich Matthias Heinrichs erachtet das Brot af Sigurðarkviðu zusammen mit Jan de Vries, Jón Helgason und Theodore Andersson als eines der jüngeren Heldenlieder der Edda. Anders als de Vries hält er es jedoch nicht für eine Umdichtung eines älteren Liedes. Heinrichs ist der Ansicht, dass es sich um einen „Ersatz eines älteren Liedes, also eine Neudichtung“ handelt. Die Entstehung dieser Neudichtung datiert er in die Zeit um 1200. Trifft diese Vermutung zu, dann stimmt das Alter des Alten Sigurðrliedes in etwa mit dem der ältesten überlieferten Sagatexte überein, die ebenfalls im ausgehenden 12. und beginnenden 13. Jahrhundert verfasst wurden. Vgl. Heinrich Matthias HEINRICHS, Über Alter und die deutsche Vorlage des Bruchstücks vom so genannten Alten Sigurðlied (Brot af Sigurðarkviðu), in: Marinus A. van den BROEK/G. J. JASPERS, In diutscher diute. Festschrift für Anthony van der Lee zum sechzigsten Geburtstag (Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik, Bd. 20), Amsterdam 1983, S. 1-6. Laut Maurer sprechen auch die vermeintlich Älteren Lieder bzw. Sagas die Mischung des Bluts als wichtigen Bestandteil beim Abschluss eines *fóstbræðralag* an: vgl. Maurer, Verwandtschafts- und Erbrecht (1908), S. 196, Anm. 1. Zum Motiv der Blutsbrüderschaft vgl. Klaus OSCEMA, Das Motiv der Blutsbrüderschaft – ein Ritual zwi-

„fielen auf die Knie“ (*fellu (...) á kné*), um „den Eid zu schwören“ (*sverja þann eið*), dass jeder den anderen rächen soll wie seinen Bruder. Als letztes wurden die Götter „zu Zeugen“ (*í vitni*) berufen. Dieter Strauch, der lediglich drei konstitutive Akte aufzählt – Rasengang, Blutmischung und Treueschwur –, behauptet, die beiden letztgenannten Akte „führen die Blutgemeinschaft herbei und begründen den brüderlichen Beistand“.⁹³² Berücksichtigt man die weitere Darstellung der *Gísla saga Súrssonar*, so entsteht jedoch ein anderer Eindruck. Über den Abschluss des Verbrüderungsaktes zwischen Gísli, Þorgrímr, Þorkell und Vésteinn heißt es dort:

„Und als sie sich alle die Hände reichten, da (...) zieht [Þorgrímr] seine Hand schnell zurück.“⁹³³

Diese Geste begründete Þorgrímr damit, dass ihn „nichts gegenüber Vésteinn verpflichtet[e]“.⁹³⁴ Es folgte der vollständige Boykott der rituellen Handreichung durch alle Beteiligten. Dadurch wurde der bisher nicht erwähnte fünfte und letzte der konstitutiven Akte nicht vollzogen, was wiederum zur Konsequenz gehabt haben soll, dass das gesamte Fraternalisationsritual hinfällig geworden war. Eine solche Schlussfolgerung lässt sich anhand einer Äußerung Gíslis ziehen, die er im Anschluss an die kollektive Verweigerung gemacht haben soll: „(...) all das, was jetzt getan ist, wird nichts nützen (...)“.⁹³⁵

schen Mittelalter und Gegenwart, in: Edgar BIERENDE/Sven BRETTFELD/Klaus OSHEMA, *Riten, Gesten, Zeremonien*, Berlin/New York 2008, S. 41-71; ders., *Blood-brothers: A Ritual of Friendship and the Construction of the Imagined Barbarian in the Middle Ages*, in: *Journal of Medieval History* 32 (2006), S. 275-301.

⁹³² Strauch, *Schwurfreundschaft* (2004), S. 612.

⁹³³ *Ok er þeir tókusk í hendr allir, þá (...) hnykkir hendi sinni*. *Gísla saga Súrssonar*, S. 23f., K. 6

⁹³⁴ (...) *skyldir ekki til við Véstein* (...). Ebd., S. 23.

⁹³⁵ (...) *mun þetta fyrir ekki koma, sem nú er at gört* (...). Ebd., S. 24. Im Übrigen verdeutlicht auch der weitere Verlauf der Handlung, dass die Absicht, durch das *fóstbræðralag* ein

Die geschilderte Szene legt die Vermutung nahe, dass der Autor der *Gísla saga Súrssonar* jede der fünf grundlegenden Handlungen als essentiell erachtete. Wurde auf die Ausführung nur eines Aktes verzichtet oder wurde die strenge Abfolge der Handlungen vertauscht, galt dies als Verfahrensfehler. Die Folge war, dass der unter den beteiligten Parteien geschlossene Vertrag keine Rechtsgültigkeit besaß und ein bindendes Verhältnis nicht zustande kam.

Auf die in der *Gísla saga Súrssonar* und einigen anderen altnordischen Texten erwähnte Blutmischung der künftigen *fóstbræðr* ist zurückzuführen, dass der Terminus *fóstbræðralag*, der wie oben dargelegt wörtlich mit „Ziehbrüderschaft“ wiederzugeben ist, im Deutschen auch mit „Blutsbrüderschaft“ übersetzt wird. Allerdings lässt dieselbe Schilderung auch andere Übersetzungsvarianten zu. So wird erwähnt, dass die vier Männer „einen Eid schwören“. Und sie selbst sollen von sich gesagt haben: „wir schwören in ein *fóstbræðralag*“ (*sverjumsk í fóstbræðralag*). Demnach wären weitere Möglichkeiten der Übersetzung auch „Schwur-“ oder „Eidbrüderschaft“. Diesem Verständnis und den in der Saga verwendeten Begriffen *sverja* („schwören“) und *eiðr* („Eid“) entsprechend kannte das Altnordische auch Worte, die das Phänomen des Schwurs beziehungsweise der Eidesleistung explizit zum Ausdruck brachten. Einige Quellen gebrauchten daher statt dem Terminus *fóstbræðr* die Worte *svarabræðr* („Schwurbrüder“) oder *eiðbræðr* („Eidbrüder“).

Die vermutlich im 13. Jahrhundert verfasste *Fóstbrœðra saga* („Geschichte der Schwurbrüder“) berichtet von zwei Männern namens Þorgeirr und Þormóðr, die am selben Ort aufwuchsen und „zwischen denen

wechselseitiges Treue- und Verbrüderungsverhältnis unter den vier Männern zu konstituieren, fehlschlug.

frühzeitig Freundschaft [*vingan*] bestand“.⁹³⁶ Von diesen beiden Freunden wird Folgendes erzählt:

„Daher fassten sie mit festen Abmachungen den Beschluss, dass derjenige von ihnen den anderen rächen sollte, der länger lebte. Und trotz dem Umstand, dass die Menschen damals Christen genannt wurden, war das Christentum zu dieser Zeit dennoch jung und äußerst unvollkommen, so dass da noch manche Funken des heidnischen Glaubens übriggeblieben waren (...). Unter berühmten Männern war die Sitte eingehalten worden, das feierliche Abkommen miteinander zu treffen, dass derjenige den anderen rächen sollte, der länger lebte, dann mussten sie unter drei Rasenstreifen treten, und das war ihr Eid. Das Ereignis verlief auf diese Art, dass man drei lange Rasenstreifen aus der Erde schneiden sollte; deren Enden mussten alle fest in der Erde bleiben und man sollte die Erdstücke in Bögen hochheben, so dass Männer darunter treten konnten. Diese Handlung führten Þormóðr und Þorgeirr bei ihrer Abmachung aus.“⁹³⁷

Die *Fóstbrœðra saga* erwähnt nicht ausdrücklich, dass Þormóðr und Þorgeirr in ein *fóstbræðralag* schworen. Die offensichtlichen Ähnlichkeiten dieser Episode mit der Darstellung der *Gísla saga Súrssonar* über den Abschluss eines *fóstbræðralag* lassen jedoch vermuten, dass auch der Autor der *Fóstbrœðra saga* bei dem Entwurf der zitierten Szene an ein formalisiertes Verbrüderungsritual dachte. So sprechen beide Sagas da-

⁹³⁶ *Þorgeirr ok Þormóðr (...) var snimmendis vingan með þeim (...)*. *Fóstbrœðra saga*, S. 124, K. 2. Aufgrund der komplexen Überlieferungsgeschichte dieser Íslendingasaga herrscht in der Forschung Uneinigkeit bezüglich ihrer Datierung. Während die Entstehungszeit der *Fóstbrœðra saga* früher eher in das beginnende 13. Jahrhundert gelegt wurde, wird sie von der jüngeren Forschung im späten 13. Jahrhundert vermutet.

⁹³⁷ *Því tóku þeir þat ráð með fastmælum, at sá þeira skyldi hefna annars, er lengr lifði. En þó at þá væri menn kristnir kallaðir, þá var þó í þann tíð ung kristni ok mjök vangör, svá at margir gneistar heidninnar váru þó þá eptir (...). Hafði sú siðvenja verit höfð fráegra manna, þeira er þat lögmál settu sín í milli, at sá skyldi annars hefna, er lengr lifði, þá skyldu þeir ganga undir þrjú jarðarmen, ok var þat eiðr þeira. Sá leikr var á þá lund, at rísta skyldi þrjár torfur ór jörðu langar; þeira endar skyldu allir fastir í jörðu ok heimta upp lykkjurnar, svá at menn mætti ganga undir. Þann leik frömdu þeir Þormóðr ok Þorgeirr í sínum fastmælum.* Ebd., S. 125.

von, dass unter den Schwurpartnern bereits zu einem früheren Zeitpunkt eine Form der Freundschaft⁹³⁸ bestanden hatte, die mit „festen Abmachungen“ (*fastmæli*) und einem „Eid“ (*eiðr*) bekräftigt worden sein soll. Hauptinhalt dieser Abmachungen sowie des Eides war die Forderung, dass jeder der Freunde „den anderen rächen“ (*annars hefna*) sollte.⁹³⁹ Außerdem erwähnen sowohl die *Gísla saga Súrssonar* als auch die *Fóstbrœðra saga* das Ritual des Rasengangs. Die genannten Parallelen zwischen beiden Texten lassen es daher als legitim erscheinen, den Begriff des *fóstbrœðralag* – so wie ihn der Verfasser der *Gísla saga Súrssonar* verstand – auch auf den in der *Fóstbrœðra saga* geschilderten Verbrüderungsakt anzuwenden. Diese Gleichsetzung wird durch den Umstand bestätigt, dass Þorgeirr und Þormóðr in der *Saga* an späterer Stelle als *fóstbrœðr* bezeichnet werden.⁹⁴⁰

Doch weisen beide Quellen in ihrer Darstellung nicht nur Gemeinsamkeiten, sondern auch Unterschiede auf. So kennt die *Fóstbrœðra saga* keinen „Sprachspeer“ (*málaspjót*), der der *Gísla saga Súrssonar* nach dazu diente, den „Rasenstreifen“ (*jarðarmen*) so aufzurichten, dass die *fóstbrœðr* darunter treten konnten. Außerdem wird hier auch kein Kniefall erwähnt, der bei der Leistung des Eides vollzogen worden sein soll. Ebenso wenig werden Götter als Zeugen angerufen. Der markanteste Unterschied zwischen den zwei Versionen ist jedoch der, dass die *Fóstbrœðra saga* den Akt der Blutvermischung für den Abschluss eines *fóstbrœðralag* nicht als konstitutiv erachtete. Ein solches Verfahren wird hier mit keinem Wort erwähnt. Dieser Umstand hat jedoch Konsequenzen

⁹³⁸ In der *Gísla saga Súrssonar* als *vinfengi*, in der *Fóstbrœðra saga* als *vingan* bezeichnet.

⁹³⁹ Die *Gísla saga Súrssonar* forderte, dass jeder den anderen „wie seinen Bruder“ (*sem bróður síns*) rächen sollte und machte damit auf den verwandtschaftlichen Status aufmerksam, der durch die Verbrüderung unter den *fóstbrœðr* etabliert worden sein soll. Die *Fóstbrœðra saga* betont, dass derjenige den anderen rächen sollte, „der länger lebte“ (*er lengr lífði*) und deutet dadurch an, dass es sich um eine Totschlagsache handelte, die der eine Schwurbruder am Totschläger des anderen vollziehen sollte.

⁹⁴⁰ Vgl. zum Beispiel *Fóstbrœðra saga*, S. 125, K. 2. Der Begriff des *fóstbrœðralag* findet in der *Saga* jedoch keine ausdrückliche Verwendung.

für das Verständnis des Begriffs *fóstbróðir* und dessen Übersetzung ins Deutsche. Während die in der *Gísla saga Súrssonar* enthaltene Beschreibung einer Fraternalisation durchaus die Option bietet, das altnordische Wort im Deutschen mit „Blutsbruder“ zu übersetzen, so gibt die *Fóstbrœðra saga* keinerlei Anlass für ein solches Verständnis des Kompositums.

Im weiteren Verlauf der Erzählung lässt der Autor des letztgenannten Textes jedoch erkennen, welche Bedeutung er dem Begriff zugrunde legte. Nachdem Þorgeirr erschlagen worden war, soll Þormóðr ebenso wie sein *fóstbróðir* vor ihm in den Dienst des norwegischen Königs Ólafr des Heiligen getreten sein. Um Þorgeirs Totschlag zu rächen, entschloss er sich eines Tages, nach Grönland zu fahren. Als er den König ersuchte, ihm die geplante Reise zu gewähren, soll Ólafr ihn gefragt haben: „Welches Anliegen zieht dich nach Grönland, beabsichtigst du etwa Þorgeirr, deinen Schwurbruder [*svarabróðir*], zu rächen?“⁹⁴¹ An dieser Stelle der *Fóstbrœðra saga* dient das zusammengesetzte Substantiv *svarabróðir* als Synonym für *fóstbróðir*.⁹⁴² Das erste der genannten Komposita ist in seiner Bedeutung eindeutig und kann mit „Schwurbruder“

⁹⁴¹ *Hvert ørendi áttu til Grænlands, hvárt ætlar þú at hefna Þorgeirs, svarabróður þíns?* Ebd., S. 220, K. 20.

⁹⁴² Die verwandtschaftliche Allianzbeziehung zwischen Þorgeirr und Þormóðr wird im übrigen Text dadurch zum Ausdruck gebracht, dass die beiden Männer als *fóstbrœðr* bezeichnet werden. Das Kompositum *svarabróðir* wird nur noch einmal in Kapitel 18 derselben Saga verwendet. Auch hier war es Ólafr, der Þormóðr fragte, ob er der „Schwurbruder von Þorgeirr Hávarsson“ (*svarabróðir Þorgeirs Hávarssonar*) wäre. Denn „um seinetwillen sollst Du bei uns einen Vorteil haben und du bist hier willkommen.“ (*Njóta skaltu hans frá oss, ok vel ertu hér kominn (...)*). Ebd., S. 213, K. 18. Diese freundliche Aufnahme hing damit zusammen, dass Þorgeirr vor seiner Erschlagung Ólafs Gefolgsmann gewesen war. Der norwegische König erhoffte sich nun von Þormóðr, dass dieser als Þorgeirs Schwurbruder dessen Totschlag rächen würde. So soll Ólafr gesagt haben: „(...) und du kannst sicher wissen, dass ich mich durch den Totschlag meines Gefolgsmanns Þorgeirr für geschädigt erkläre und ich wäre dankbar dafür, dass er gerächt würde.“ (*(...) ok víst máttu vita þat, at ek tel mér misþodit í vígi Þorgeirs, hirðmanns míns, ok þökk kynna ek þess, at hans yrði hefnt.*) Ebd. In der *Gísla saga Súrssonar* wird Þorkell Súrsson als Vésteins *svarabróðir* bezeichnet. *Gísla saga Súrssonar*, S. 42, K. 12.

übersetzt werden. Aufgrund der synonymen Verwendung der beiden Substantive kann angenommen werden, dass dasselbe Begriffsverständnis vom Sagaautor auch dem Wort *fóstbróðir* zugrunde gelegt wurde, welches in diesem Fall also ebenfalls mit „Schwurbruder“ wiederzugeben ist. In der *Fóstbrœðra saga* erscheint der Schwur demnach als entscheidendes Element bei der Begründung einer gemachten Brüderschaft.⁹⁴³ Ólafs Frage, ob Þormóðr gedachte, seinen Schwurbruder zu rächen, weist erneut darauf hin, dass die *Fóstbrœðra saga* ebenso wie die *Gísla saga Súrssonar* die Obligation zu gegenseitiger Rache als Hauptmotiv für den Abschluss eines *fóstbrœðralag* erachtete.

Einige altnordische Texte bezeichnen solche Männer, die durch den Akt der künstlichen Fraternisation zu Brüdern gemacht wurden, allerdings weder als Bluts-, noch als Schwur-, sondern als „Eidbrüder“ (*eiðbræðr*). So werden zum Beispiel der Dänenkönig Eiríkr *eimuni* („der Unvergessliche“) und der norwegische Thronanwärter Haraldr *gilli*, die sowohl der *Magnúss saga blinda ok Haralds gilla* als auch der *Knýtlinga saga* zufolge in eine „Brüderschaft“ (*brœðralag*) geschworen haben sollen⁹⁴⁴, in der *Fagrskinna* nicht als *svarabræðr*, sondern als *eiðbræðr* bezeichnet.⁹⁴⁵ Und in der *Hákonar saga Hákonarsonar* heißt es von den *eiðbræðr* Ívarr útvík und Guðólfr von Blakkastaðir, dass sie „auch gute Genossen [*félagar*] waren“.⁹⁴⁶ Die altnorwegischen *Gulaþingslög* behandeln in einem Absatz „über Bußzahlungen“ (*um gjöld*) die Höhe der Wergeldleistungen, die der Verwandte eines Erschlagenen je nach Verwandtschaftsgrad vom Totschläger erhalten sollte. Im Rahmen dieser Aufzählung werden *eiðbræðr* klar von *fóstbræðr* unterschieden. Letztere sind hier explizit und

⁹⁴³ Dieser Eindruck wird noch dadurch verstärkt, dass – wie bereits erwähnt – der Akt der Blutvermischung in der *Fóstbrœðra saga* keine Rolle spielt.

⁹⁴⁴ Vgl. u. Anm. 1063; 1065.

⁹⁴⁵ *Fagrskinna* (SUGNL 30), S. 335f., K. 79; *Fagrskinna* (ÍF 29), S. 322, K. 94.

⁹⁴⁶ (...) *ok vóru góðir félagar*. *Hákonar saga*, S. 51, K. 58. Der Terminus *eiðbræðr* wird hier also auch mit dem bereits diskutierten Begriff *félagar* assoziiert, der ebenfalls eine Form der sozialen und ökonomischen Vergemeinschaftung unter Männern beschrieb.

ausschließlich als solche *bræðr* definiert, die „zusammen aufgezogen wurden und beide an einer Brustwarze gesogen haben“. ⁹⁴⁷ Als tatsächliche „Zieh-“ oder „Milchbrüder“ waren sie also von „Eidbrüdern“ zu differenzieren, deren fiktive Verwandtschaft lediglich durch das Ablegen eines Eides begründet worden war. Dennoch werden beide Arten der künstlichen Verbrüderung in den *Gulaþinglög* rechtlich gleichgestellt, denn „jeder von ihnen erh[ie]lt vom Totschläger zwölf Öre für den anderen“. ⁹⁴⁸

4.2.3 Waffenbrüderschaft und Totschlagsrache

Im Folgenden sollen weitere altnordische Textbeispiele auf das eigentliche Wesen der „Schwur-“, „Eid-“ beziehungsweise „Blutsbrüderschaft“ hin untersucht werden. Dabei ist zu fragen, ob das tradierte altnordische Quellenmaterial ein Motiv erkennen lässt, welches von den Verfassern der Texte als maßgeblicher Anreiz für den Abschluss einer gemachten Brüderschaft konstruiert wurde. Wie oben erwähnt, werden *eiðbræðr* in der *Hákonar saga Hákonarsonar* gleichzeitig auch als *góðir félagar* – also „gute Genossen“ – bezeichnet. Es wurde bereits an anderer Stelle erörtert, dass *félagar* den Quellen zufolge als vertragliche Handelspartner mit gemeinsamem Besitz begriffen wurden. Neben der *Hákonar saga Hákonarsonar* enthalten aber noch andere Sagas Hinweise darauf, dass auch *fóstbræðr* eine vermögensbasierte Gemeinschaft untereinander etablierten. ⁹⁴⁹ Die im 14. Jahrhundert entstandene märchenhafte *Forndarsaga Egils saga einhenda ok Ásmundar berserkjabana* („Geschich-

⁹⁴⁷ (...) *fæddir upp saman. oc hava druckit báðer speina einn.* Den ældre Gulathings-Lov, S. 80, K. 239.

⁹⁴⁸ (...) *tecr hvárr a œðrom .xii. aura af viganda.* Ebd.

⁹⁴⁹ Vgl. zum Beispiel o. Anm. 927.

te des einhändigen Egill und des Ásmundr Berserkertöter“) berichtet von zwei Männern mit Namen Ásmundr und Árán, die in ein *fóstbræðralag* schworen.⁹⁵⁰ Zweck dieser künstlichen Verbrüderung war, „dass jeder den anderen rächen und mit ihm gemeinsam Besitz haben soll[te], erworbenen und noch nicht erworbenen. Es folgte dann auch ihre eidliche Verpflichtung, dass derjenige von beiden, der länger lebte, für den anderen einen Grabhügel aufwerfen lassen und dort hinein so viel Vermögen geben sollte, wie es ihm passend erschien.“⁹⁵¹ Zur Bekräftigung der Rechtsgültigkeit ihrer Vereinbarung „vergossen sie dann ihr Blut und ließen es zusammenlaufen“.⁹⁵² Von diesem legitimatorischen Akt heißt es, dass „Männer damals Eide so durchführten“.⁹⁵³

Indem Ásmundr und Árán einen „Eid“ (*eiðr*) ablegten und eine wechselseitige „eidliche Verpflichtung“ (*svardagi*) eingingen, schworen sie in ein *fóstbræðralag*. Unter anderem sollen sie sich dazu verpflichtet haben, ihr bereits „erworbenes“ (*fengit*) ebenso wie das „noch nicht erworbene“ (*ófengit*) „Vermögen gemeinsam zu besitzen“ (*eiga fé saman*). Durch den Abschluss einer gemachten Brüderschaft bildeten die Männer also gleichzeitig auch eine „Gütergemeinschaft“ (*félag*).⁹⁵⁴ Eine ähnliche Vorstellung von der Institution des *fóstbræðralag* ist auch in dem *Sörla þáttur* („Erzählung Sörlis“) enthalten. Hierbei handelt es sich um eine kurze

⁹⁵⁰ Der Erzählung zufolge „sagte Árán zu Ásmundr: (...) Ich möchte, dass wir beide in ein *fóstbræðralag* schwören (...).“ (*Þá talaði Árán til Ásmundar: „(...) Vil ek, at vit sverjumst í fóstbræðralag (...)“*). *Egils saga einhenda ok Ásmundar berserkjabana*, S. 335, K. 6. Eigenen Angaben zufolge war Ásmundr der Sohn König Ottars von Hálogaland im nördlichen Norwegen und der Königin Sigríðr aus dem dänischen Jütland. Unterwegs lernte er Árán kennen. Dieser erklärte, dass er der Sohn Róðiáns, des Königs der Tatarei (*Tattaría*), war. Vgl. ebd., S. 334f.

⁹⁵¹ „(...) at hvárr skal annars hefna ok eiga fé saman, fengit ok ófengit.“ *Þat fylgdi ok svardaga þeira, at hvárr, sem lengr lifði, skyldi láta verpa haug eftir annan ok láta þar í svá mikil fé, sem þeim þætti sóma*. Ebd., S. 335f.

⁹⁵² (...) *vöktu sér síðan blóð ok létu renna saman*. Ebd., S. 336.

⁹⁵³ *Heldu menn þat þá eiða*. Ebd.

⁹⁵⁴ So wird erzählt, dass „Árán Ásmundr die Hälfte an Mannschaft und Schiffen gab“ (*Árán gaf Ásmundi helming liðs ok skipa*). Ebd., S. 336, K. 7.

Fornaldarsaga, die auch unter dem Namen *Heðins saga ok Högna* („Geschichte Heðins und Högnis“) bekannt ist. Sie ist in der am Ende des 14. Jahrhunderts entstandenen *Flateyjarbók* enthalten und erwähnt den Abschluss einer Schwurbrüderschaft zwischen dem Dänenkönig Högni und einem jungen „Seekönig“ (*sækonungr*) mit Namen Heðinn.⁹⁵⁵

„(...) sie schw[o]ren in ein *fóstbræðralag* und sollten alles zur Hälfte besitzen.“⁹⁵⁶

In den angeführten Textbeispielen aus der *Hákonar saga Hákonarsonar*, der *Egils saga einhenda ok Ásmundar berserkjabana* und dem *Sörla þátrr* fungiert die gemachte Brüderschaft maßgeblich als Mittel zur Begründung einer Gütergemeinschaft unter den *eið*- beziehungsweise *fóstbræðr*. Daneben kennen die altnordischen Quellen aber auch noch andere Motive, die Männer zum Abschluss eines *fóstbræðralag* bewogen haben könnten. Der bereits erwähnte *Sörla þátrr* berichtet zum Beispiel an früherer Stelle, dass ein norwegischer *vikingr* namens Sörli den dänischen König Hálfðan erschlagen haben soll. Als er danach Hálfðans Sohn Högni traf, „b[ot] er ihm Vergleich und Selbsturteil und dazu *fóstbræðralag* an“.⁹⁵⁷ Högni lehnte diese Versöhnungsangebote jedoch ab. Erst als Sörli im Rahmen eines Zweikampfs vor Högni verwundet zu Boden ging, ließ er ihn heilen „und sie schworen in ein *fóstbræðralag* und hielten es wohl, während sie beide lebten.“⁹⁵⁸ Im Gegensatz zu den obigen Schilderungen hat das *fóstbræðralag* hier die vorrangige Funkti-

⁹⁵⁵ Vgl. Kristjánsson, Eddas (1994), S. 251; 375. Heðinn war der Sohn eines gewissen Hjarandi, der „über das Sarazenenland herrschte“ ((...) *réd fyrir Serklandi*). Der Begriff *Serkland* kann sich sowohl auf Vorderasien als auch Nordafrika beziehen. Dementsprechend heißt es, dass „er weit um Spanien und Griechenland und alle benachbarten Reiche herum plünderte“ ((...) *herjaði víða um Spanía ok Græcia ok öll nálæg ríki* (...)). *Sörla þátrr*, in: *Fornaldar sögur Norðurlanda* (Bd. 1), ed. v. Guðni Jónsson, Reykjavík 1954, S. 365-382; hier: S. 373, K. 5.

⁹⁵⁶ (...) *sverjast þeir í fóstbræðralag ok skyldu allt eiga at helmingi*. Ebd., S. 374, K. 6.

⁹⁵⁷ (...) *býðr honum sættir ok sjálfðæmi ok þar með fóstbræðralag* (...). Ebd., S. 372, K. 4.

⁹⁵⁸ (...) *ok svörðust þeir í fóstbræðralag ok heldu þat vel, meðan þeir lifðu báðir*. Ebd.

on, durch die Etablierung eines verwandtschaftlichen Verhältnisses zwischen zwei streitenden Parteien Frieden zu stiften.

Von einem vergleichbaren Ereignis erzählt die Egils saga einhenda ok Ásmundar berserkjabana. Ásmundr berserkjabani, ein Held der Saga, wurde am Hofe des ostrussischen Königs Hertryggr Zeuge, wie Rögnvaldr, der „Landesverteidiger“ (*landvarnarmaðr*) des Königs, von einem Fremden namens Egill einhendi erschlagen wurde. Auch Rögnvalds Truppen wurden im Gefecht nahezu vollständig vernichtet. Daraufhin zog Ásmundr im königlichen Auftrag los, um Egill zu töten. Da dieser Ásmunds Mut erkannte, machte er ihm folgendes Angebot:

„(...) lass uns eher *fóstbræðr* werden und wir erschlagen den König und nehmen dessen Töchter.“⁹⁵⁹

Als Ásmundr diesen Vorschlag ablehnte, kam es zu einem Zweikampf. Erst nachdem Egill wehrlos am Boden lag, soll Ásmundr zu ihm gesagt haben:

„Steh nun auf und ich will jetzt das Angebot [annehmen], das du mir vorher gemacht hast, dein *fóstbróðir* zu sein.' (...) Da kamen ihrer beider Männer und baten sie, einen Vergleich zu schließen. Sie reich[t]en sich jetzt die Hände und schw[oren] nach altem Brauch in ein *fóstbræðralag*.“⁹⁶⁰

Diese Episode beinhaltet zwei Gründe für den Abschluss einer künstlichen Brüderschaft. Egill einhendi, der den königlichen Truppen einen großen Verlust zugefügt hatte, bot Ásmundr berserkjabani ein *fóstbræðralag* an, da er dessen besondere Stärke und Mut erkannte. Ihm war

⁹⁵⁹ „(...) gerumst heldr fóstbræðr ok drepum konung ok göngum at eiga dætr hans.“ Egils saga einhenda ok Ásmundar berserkjabana, S. 329, K. 4.

⁹⁶⁰ „Stattu nú upp, ok vil ek nú boð þat, er þú hefir áðr boðit mér, at vera þinn fóstbróðir.“ (...) Kómu þá menn þeira beggja ok báðu þá sættast. Takast þeir nú í hendr ok sverjast í fóstbræðralag eftir fornum sið. Ebd., S. 330.

es lieber, in Ásmundr einen Kampfgefährten und Verbündeten gegen den König als einen Feind zu haben. Ásmundr sah in der Institution der Schwurbrüderschaft hingegen ebenso wie seine und Egils Männer ein Mittel zur Friedensstiftung und -wahrung. Die Begründung eines *fóstbræðralag* war mit dem Abschluss eines dauerhaften (Friedens-)vertrags (*sætt*) gleichzusetzen, der es den Parteien ermöglichte, „sich zu versöhnen“ (*sættast*).

Allerdings zeigt der weitere Verlauf der Erzählung, dass Ásmundr nicht nur Interesse an einem Friedensabkommen hatte, sondern auch Egil als Kampfgefährten gewinnen wollte. Während des Zweikampfs hatte er erfahren müssen, dass der Bezwingen der königlichen Truppen über eine Waffenfähigkeit verfügte, die seine übertraf. Gegen Ende des Waffenduelle „konnte Ásmundr da nichts anderes tun als sich zu schützen, und er hatte nun drei Wunden erhalten. Er s[ah] jetzt, dass es so möglicherweise nicht gehen w[ürde], schleudert[e] das Schwert weg und gr[iff] Egill an.“⁹⁶¹ Erst im Rahmen dieses Handgemenges vermochte er, Egill zur Aufgabe zu bewegen. Einen solch starken Kämpfer gedachte Ásmundr zu seinem *fóstbróðir* zu machen. Nachdem sie Brüderschaft geschlossen hatten, zogen sie gemeinsam los, um König Hertryggs Töchter, die von „Trollen“ (*tröll*) entführt worden waren, zu befreien. Die Kampfgefährten töteten die Trolle und retteten die Königstöchter, die sie dann auch mit dem Willen ihres Vaters zur Frau erhielten.⁹⁶²

Das *fóstbræðralag* ist also als ein Zweckbündnis, eine Allianzbeziehung zu verstehen, in dem sich die Bluts-, Eid- oder Schwurbrüder als Kampfgefährten gegenseitig unterstützten und schützten. Aus diesem Grund wird der Begriff *fóstbræðr* je nach Kontext auch mit „Waffenbrü-

⁹⁶¹ *Átti Ásmundr þá ekki annat at gera en hlífa sér, ok fengit hafði hann nú þrjú sár. Sér hann nú, at eigi mun svá búit duga, kastar nú sverðinu ok hleypr á Egil.* Ebd.

⁹⁶² Vgl. ebd., S. 356-363, K. 15-17.

der“ beziehungsweise „brothers in arms“ übersetzt.⁹⁶³ Auch Ásmundr und Egill waren der nach ihnen benannten Saga zufolge als Waffenbrüder zu begreifen. Dies lässt sich nicht nur aus der oben dargestellten gemeinschaftlich unternommenen kriegerischen Unternehmung schließen, sondern auch aus der Tatsache, dass sie anscheinend wie *rekkju*-, *húðfats*- oder *hvílufélagar* gemeinsam in einem Bett zu schlafen pflegten. Als die beiden Helden sich aufmachten, um nach König Hertryggs Töchtern zu suchen, kamen sie nach „Riesenland“ (*Jötunheimar*), wo sie bei Königin Arinnefja aufgenommen wurden. Nachdem ihnen dort Speise gereicht worden war, „wurde den *fóstbræðr* ein Bett verschafft und sie schliefen die Nacht durch“.⁹⁶⁴ Die Saga betont explizit, dass Ásmundr und Egill nur „ein einziges Bett zugewiesen wurde“ (*var þeim (...) fengin sæng*). Auch wenn hier keine Kardinalzahl zur näheren Spezifizierung der Bettenanzahl genannt wird, so gibt doch die grammatikalische Form – genauer gesagt der Numerus – des verwendeten Substantivs *sæng* („Bett“) Aufschluss darüber. In der zitierten Passage steht das Wort im Nominativ Singular.⁹⁶⁵ Ásmundr und Egill schliefen demnach also die Nacht über nicht getrennt in zwei Betten, sondern zusammen in einem Bett, weshalb sie sowohl als *fóstbræðr* als auch als Schlaf- respektive Bettgenossen bezeichnet werden können. Wie oben bereits erläutert wurde, war ein Hauptcharakteristikum der *rekkju*-, *húðfats*- oder *hvílufélagar*, dass sie sich als Kampfgefährten aufeinander verlassen konnten, was gerade nachts, einer Zeit erhöhten Gefahrenpotenzials, von besonderer Bedeutung war. Der Hinweis der Egils saga einhenda ok Ásmundar berserkjabana kann deshalb als Indiz dafür gewertet werden, dass isländische Zeitgenossen zur Zeit der Entstehung

⁹⁶³ Cleasby/Vigfusson, Dictionary (1986), Art. *fóstbróðir*, S. 168; Baetke, Wörterbuch (2008), Art. *fóstbróðir*, S. 156.

⁹⁶⁴ (...) *var þeim fóstbræðrum fengin sæng, ok sváfu af um nóttina*. Egils saga einhenda ok Ásmundar berserkjabana, S. 353, K. 13.

⁹⁶⁵ Auch das Partizip Perfekt des Verbs *fá*, welches sich in Kasus, Numerus und Genus auf *sæng* bezieht, steht hier mit der Form *fengin* im Nominativ Singular Femininum.

der altnordischen Sagaliteratur davon ausgingen, dass Männer durch die Etablierung eines *fóstbræðralag* zugleich auch zu Kampf- und Bettgenossen wurden.

Auch die in derselben Saga erwähnte Verbrüderung zwischen Ásmundr und Árán basierte der Erzählung nach auf verschiedenen Motiven. Wie bereits erwähnt, diente sie den Männern einerseits als Mittel zur Begründung einer Gütergemeinschaft, durch die beide Allianzpartner gemeinsam über mehr Vermögen verfügen konnten als sie alleine besessen hatten. Andererseits wurden aus den *fóstbræðr* zugleich auch Kampfbeziehungsweise Waffenbrüder. So heißt es, dass die Gefährten nach der Begründung ihrer brüderschaftlichen Bindung nach Tattará fuhren, um dort Áráns Vater, König Róðíán, zu besuchen. Als sie erfuhren, dass dieser von zwei Brüdern erschlagen worden war, die sich danach des Königreichs bemächtigt hatten, zogen sie gemeinsam aus, um Róðíáns Tod zu rächen, die Eindringlinge zu töten und das Reich zurückzugewinnen.⁹⁶⁶ Neben dieser kriegerischen Aktion weist aber auch das von beiden abgelegte Gelübde, dass „jeder den anderen rächen sollte“⁹⁶⁷, auf die Kampfgemeinschaft der Schwurbrüder hin. Ebenso wenig war die Brüderschaft zwischen dem *víkingr* Sörli und König Högni, von dem der Sörla þátrr erzählt, ausschließlich zum Zwecke der Friedensstiftung geschlossen worden.⁹⁶⁸ Denn obwohl die Erzählung dies nicht ausdrücklich erwähnt, scheinen die beiden Männer bei dem Abschluss ihres *fóstbræðralag* ebenfalls einen Schwur abgelegt zu haben, demzufolge derjenige, der länger lebte, den anderen rächen sollte, falls dieser erschlagen würde.

Sörli lebte kürzer als sein Schwurbruder Högni, da er „in den Ostlanden“ (*í Austrvegi*) von Seeräubern erschlagen worden war.⁹⁶⁹

⁹⁶⁶ Egils saga einhenda ok Ásmundar berserkjabana, S. 336-338, K. 7.

⁹⁶⁷ Vgl. o. Anm. 951.

⁹⁶⁸ Vgl. o. S. 371.

⁹⁶⁹ *En Sörli lifði þeira skemr ok fell í Austrvegi fyrir víkingum (...)*. Sörla þátrr, S. 372, K. 4.

„Aber als Högni von Sörlis Tod erfuhr, heerte er in demselben Sommer in den Ostlanden und errang überall den Sieg und wurde König darüber (...).“⁹⁷⁰

Alles deutet darauf hin, dass Högni mit seiner Heerfahrt nach den Ostlanden ein Versprechen einlöste, das er seinem *fóstbróðir* Sörli gegeben hatte. Er rächte den Tod des Schwurbruders und Kampfgefährten, indem er die Ostlande eroberte und unterwarf.

Aus den angeführten Quellenbeispielen lässt sich der Schluss ziehen, dass ein Mann der kontemporären Auffassung zufolge spezielle Anforderungen erfüllen musste, um Waffenbruder und damit auch *fóstbróðir* eines anderen Mannes zu werden. Er musste über eine herausragende kriegerische Kompetenz verfügen. Diese *conditio sine qua non* lässt sich besonders gut an der Egils saga einhenda ok Ásmundar berserkjabana demonstrieren. Ásmundr traf seinen eigenen Ausführungen folgend im Wald auf seinen künftigen Schwurbruder Árán aus der Tatarei. Wie dieser sagte, sei er aus seiner Heimat fortgezogen, da es dort keinen Mann gäbe, der ihm glich. Er habe einen Eid abgelegt, nicht nach Hause zurückzukehren, bevor er nicht einen Mann seines Alters gefunden habe, der ihm „an Fähigkeiten gleich“ wäre.⁹⁷¹ Nach allem, was er gehört hatte, war Ásmundr dieser Ebenbürtige. Daher schlug er ihm vor, ihre „Geschicklichkeit zu erproben“⁹⁷², indem „sie alle Fertigkeiten [*íþróttir*] ausübten, die für junge Männer zu jener Zeit üblich waren, und sie waren so ebenbürtig, dass man nicht zwischen ihnen unterscheiden konn-

⁹⁷⁰ *En sem Högni frétti fall Sörla, herjaði hann í Austrveg á sama sumri ok hafði alls staðar sigr ok varð þar konungr yfir (...).* Ebd., S. 373.

⁹⁷¹ (...) *líka at (...) íþróttum.* Egils saga einhenda ok Ásmundar berserkjabana, S. 335, K. 6.

⁹⁷² (...) *prófa (...) fimleika.* Ebd.

te“.⁹⁷³ Und da nicht festzustellen war, „wer von beiden der Stärkere war“⁹⁷⁴, sagte Árán zu Ásmundr:

„Wir beide wollen nicht den Waffengang erproben, weil das unser beider Schaden wird.“⁹⁷⁵

Statt die tödliche Gefahr eines Waffengangs zu riskieren, schlossen die jungen Männer lieber *fóstbræðralag*, schworen, einander zu rächen und zu bestatten, und begaben sich in die Gütergemeinschaft.

Diese Episode schildert ein Phänomen, das in der altnordischen Literatur nicht selten thematisiert wird. Junge Männer, die in ihrer Heimat oder innerhalb ihres engeren sozialen Umfeldes als überdurchschnittlich kräftig und kriegerisch talentiert galten, zogen aus, um im Rahmen eines „Männervergleichs“ (*mannjafnaðr*)⁹⁷⁶ ebenbürtige oder zumindest vergleichbar qualifizierte Männer zu finden, mit denen sie eine formalisierte Partnerschaft eingehen konnten. Denselben Eindruck vermittelt auch der Sörla þátr, wenn er von Högnis und Heðins Begegnung erzählt. Der im Mittelmeerraum ansässige „Seekönig“ Heðinn soll schon „früh ein andere an Kraft, Wuchs und Fähigkeit überragender Mann“ gewesen sein.⁹⁷⁷ Eines Tages traf er auf eine Frau namens Göndul, die er fragte, „ob sie irgendeinen König wüsste, der ihm an Tapferkeit, Härte, Ruhm und Tüchtigkeit gleich wäre“.⁹⁷⁸ Sie antwortete, dass sie jemanden kenne, „der ihm in nichts nachstünde“.⁹⁷⁹ Dieser Mann war

⁹⁷³ (...) *frömdu þeir allar sþróttir, þær ungum mönnum váru tíðar í þær mundir, ok váru þeir svá jafnir, at ekki mátti á millum sjá.* Ebd.

⁹⁷⁴ (...) *hvárr sterkari var (...).* Ebd.

⁹⁷⁵ (...) *talaði Árán til Ásmundar: „Ekki skulum vit vápnaskipti prófa, því at þat verðr skaði okkar beggja.“* Ebd.

⁹⁷⁶ Zum altnordischen Terminus *mannjafnaðr* vgl. o. Anm. 636.

⁹⁷⁷ *Hann var snemma afreksmaðr at afli, vexti ok atgervi.* Sörla þátr, S. 373, K. 5.

⁹⁷⁸ (...) *hvárt hún vissi nokkurn konung sér jafnan at hreysti ok harðræði, frægðum ok framkvæmdum.* Ebd.

⁹⁷⁹ *Hún kveðst þann vita, er ekki skyrti við hann (...).* Ebd.

König Högni in Dänemark. Auf diese Auskunft hin soll Heðinn bemerkt haben:

„Das weiß ich, (...) dass wir beide erproben werden, wer von uns der Erste ist.“⁹⁸⁰

Heðinn segelte nun mit seinen Männern nach Dänemark und veranstaltete dort ein „hervorragendes Fest“ (*ágæt[...] veizl[a]*), zu dem er auch Högni einlud.⁹⁸¹ Den öffentlichen Raum des Gelages nutzend, forderte der aus dem Süden kommende Seekönig den dänischen König vor allen Versammelten dazu auf, „dass sie sich in Gesinnung und Tapferkeit, Leibesübungen [*íþróttir*] und allen Fähigkeiten messen sollten“.⁹⁸² Nun „gingen sie zum Schwimmen und zum Schießhang. Sie führten auch ein Turnier aus und einen Vergleich im Waffengebrauch und alle Leibesübungen [*íþróttir*] und sie waren so gleich in allen Fertigkeiten, dass keiner meinte, unterscheiden zu können, wer von beiden der Erste wäre“.⁹⁸³ Nachdem sie ihre Ebenbürtigkeit festgestellt hatten, schworen sie in ein *fóstbræðralag* und gründeten eine Gütergemeinschaft.

⁹⁸⁰ „Þat veit ek,“ sagði Heðinn, „at þat skulum vit reyna, hvárr okkar fremri er.“ Ebd., S. 374.

⁹⁸¹ Ebd., S. 374, K. 6. Das Fest wird hier explizit als ein „hervorragendes“ oder „berühmtes“ (*ágæt*) Ereignis beschrieben. Durch dieses Adjektiv wurde dem zeitgenössischen Leser der Eindruck vermittelt, dass viele auch höher gestellte Persönlichkeiten anwesend waren. Der im Rahmen der Feierlichkeit abgehaltene Männervergleich hatte demnach die Funktion, den Anwesenden zu demonstrieren, welcher der beiden Kontrahenten der Bessere war. Die öffentliche Inszenierung verfolgte dabei den Zweck, das Ehr- und Rangverhältnis, welches aufgrund des Wettbewerbs unter den Konkurrenten etabliert wurde, durch das anwesende Publikum affirmieren zu lassen. Vgl. o. Kapitel 3 Männlichkeit zwischen ‚Ehre‘ und ‚Schande‘.

⁹⁸² (...) at þeir reyndi með sér hug ok hreysti, íþróttir ok alla atgervi. Sörla þáttur, S. 374, K. 6. Eine Ablehnung dieses Gesuchs wäre einem öffentlichen Eingeständnis gleichgekommen, durch das der dänische König sich seinem Herausforderer gegenüber als geringwertiger erklärt hätte. Wollte Högni den Anspruch erheben, Heðinn ebenbürtig oder sogar überlegen zu sein, war er gezwungen, die Herausforderung anzunehmen.

⁹⁸³ (...) fóru þeir á sund ok í skotbakka. Þeir frömdu ok burtreið ok vápnfimi ok allar íþróttir ok váru svá jáfnir á alla atgervi, at engi þóttist mega í milli sjá, hvárr fremri væri. Ebd.

Etwas anders ist die Ausgangssituation zwischen Högni und Sörli, den anderen beiden *fóstbræðr* des Sörli þátrr. Sörli erhielt als Sohn eines norwegischen Königs in der Erzählung den Beinamen der „Starke“ (*sterki*). Von ihm und seinem jüngeren Bruder heißt es, dass „sie auf Heerfahrt gingen, als sie das Alter dazu hatten“.⁹⁸⁴ Außerdem soll Sörli „so viele Großtaten“ verrichtet haben, „dass es lange dauern würde, alle aufzuzeichnen“.⁹⁸⁵ Von dem dänischen Königssohn Högni und seinem Bruder berichtet der þátrr, dass „sie überlegene Männer waren in Wuchs, Kraft und allen Fähigkeiten“ und dass „sie auf Heerfahrt gingen, sobald sie erwachsen waren“.⁹⁸⁶ Sowohl Sörli als auch Högni waren demnach Männer, die bereits in jungen Jahren auf Heerfahrt fuhren und dadurch schon früh kriegerische Erfahrungen sammelten. Allerdings macht der Text auch einen qualitativen Unterschied zwischen beiden Königssöhnen. Während der von einem norwegischen Regionalkönig abstammende Sörli als ein „starker“ Krieger galt, der viele überlieferungswürdige „Großtaten“ (*stórvirki*) vollbracht haben soll, war Högni, der Sohn des über Dänemark herrschenden Hálfðan, angeblich ein „Mann, der anderen überlegen war“ (*afburðarmaðr*). Die Überlegenheit äußerte sich dabei ebenso wie bei Heðinn, dem Sohn des sarazenischen Königs Hjarrandi, in Högnis „Wuchs“ (*vöxtr*), „Kraft“ (*afl*) und „Fähigkeit“ (*atgervi*).⁹⁸⁷

Högni war also im Gegensatz zu Sörli nicht nur ein starker, sondern ein herausragender Krieger, der wie Heðinn oder Árán und Ásmundr seinesgleichen suchte. Der Erzählung nach kam es zu einer kriegerischen Konfrontation zwischen den beiden Männern, nachdem Sörli Högnis

⁹⁸⁴ *Þeir lögðu í hernað, þegar þeir höfðu aldr til.* Ebd., S. 370, K. 3.

⁹⁸⁵ (...) *vann svá mörg stórvirki, at seint er öll at skrifa.* Ebd.

⁹⁸⁶ *Þeir váru afburðarmenn á vöxt ok afl ok alla atgervi. Þeir lögðu í hernað, þegar þeir váru þroskaðir.* Ebd., S. 371, K. 4.

⁹⁸⁷ Im Falle Heðins wurde der Umstand, dass er ein Mann war, der andere Männer in den genannten Eigenschaften überragte, durch das Wort *afreksmaðr* zum Ausdruck gebracht. Vgl. o. Anm. 977.

Vater „im härtesten Kampf“ (*i inn harðasta bardaga*) erschlagen hatte.⁹⁸⁸ Während dieser Auseinandersetzung „tötete Högni König Erlingr, Sörlis Vater“.⁹⁸⁹

„Später kämpften Högni und Sörli, und Sörli fiel aufgrund von Erschöpfung und Wunden vor Högni nieder, und Högni ließ ihn dann heilen (...).“⁹⁹⁰

Der Wundbehandlung folgte der wechselseitige Schwur in ein *fóstbræðralag*, das beide Beteiligten gehalten haben sollen, solange sie lebten. Erst nachdem Högni die Erschlagung des eigenen Vaters durch die Tötung Erlings, Sörlis Vater, gerächt und Sörli in einem Zweikampf besiegt hatte, war er bereit, die Schwurfreundschaft mit seinem Gegner einzugehen, die er zuvor noch abgelehnt hatte. Anders als im Falle Áráns und Ásmunds oder Högnis und Heðins etablierte das *fóstbræðralag* hier jedoch kein gleichrangiges Verhältnis unter Ebenbürtigen, sondern ein Abhängigkeitsverhältnis unter Ungleichen. Högni hatte Sörli im Kampf zu Boden gezwungen und dadurch unterworfen. Er war der Überlegene und bestätigte damit seine Position als *afburðarmaðr*. Dennoch scheint Högni Respekt vor Sörlis Stärke und Großtaten gehabt zu haben, die Letzterer auch im Kampf gegen Högnis Vater Hálfdan unter Beweis gestellt hatte. Daher schloss er Brüderschaft mit Sörli und gewann so einen qualifizierten Kampfgefährten.

Noch deutlicher betont die Egils saga einhenda ok Ásmundar berserkjabana, dass ein *fóstbræðralag* nicht nur unter gleichwertigen Partnern, sondern auch zwischen einer übergeordneten, da überlegenen, und einer untergeordneten, da unterlegenen Partei geschlossen werden kann.

⁹⁸⁸ Sörla þátr, S. 372, K. 4.

⁹⁸⁹ (...) Högni drap Erling konung, föður Sörla. Ebd. Durch diese Tat war der Totschlag an Högnis Vater gerächt.

⁹⁹⁰ Síðan börðust þeir Högni ok Sörli, ok fell Sörli fyrir Högna af mæði ok sárum, ok lét Högni síðan græða hann (...). Ebd.

te. Egill einhendi hatte König Hertryggs Landesverteidiger erschlagen und den königlichen Truppen großen Schaden zugefügt. Von ihm wurde gesagt, dass „seinen Schlägen niemand widerst[and]“. ⁹⁹¹ Ásmundr hingegen trug den Beinamen „Berserkertöter“ (*berserkjabani*) und galt als „tüchtigster“ (*gildast[r]*) Mann seines Alters. ⁹⁹² Als die beiden Männer aufeinandertrafen, machten sie es wie Ásmundr und Árán oder Högni und Heðinn, „sie erprobten ihre Fertigkeiten [*íþróttir*]“. ⁹⁹³ Um Zeugen für den Ausgang des Zweikampfs zu haben, fand das Duell „in der Nähe ihrer Gefolgsmänner statt“. ⁹⁹⁴ Da Ásmundr im Waffengang unterlegen war, stürzte er sich wie bereits erwähnt ohne Waffen auf seinen Widersacher, so dass „Egill fíel“ und kapitulierte. ⁹⁹⁵ Nun offerierte der siegreiche Ásmundr dem Verlierer ein *fóstbræðralag*, welches er vor dem Kampf ähnlich wie Högni gegenüber Sörli abgelehnt hatte. Egill nahm das Angebot widerwillig an, indem er sagte:

„Das widerstrebt mir sehr“, sagte Egill, „ich habe dir dann die Gabe des Lebens zu verdanken.“ ⁹⁹⁶

Ásmundr sicherte seinem ehemaligen Gegner nun zu, dass er ihn nicht erschlagen, aber als *fóstbróðir* akzeptieren werde. ⁹⁹⁷

Vergleicht man nun die zwei geschilderten Formen der Fraternisation in der Egils saga einhenda ok Ásmundar berserkjabana mit denen des Sör-la þátrr, so fällt auf, dass in beiden Texten lediglich diejenigen Bruderschaften, die unter „ebenbürtigen“ (*jafnir*) *fóstbræðr* geschlossen wurden, auch mit der Etablierung einer Gütergemeinschaft, also eines *félag*, ein-

⁹⁹¹ (...) *hans högg standast engir menn*. Egils saga einhenda ok Ásmundar berserkjabana, S. 328, K. 3.

⁹⁹² Ebd., S. 327, K. 2.

⁹⁹³ (...) *reyndu sínar íþróttir* (...). Ebd., S. 329, K. 4.

⁹⁹⁴ (...) *nær um með liðsmönnum þeira* (...). Ebd.

⁹⁹⁵ (...) *Egill fellr*. Ebd., S. 330.

⁹⁹⁶ „*Mikit þykki mér fyrir því*,“ *sagði Egill*, „*á ek þá at launa þér lífgjöf*.“ Ebd.

⁹⁹⁷ „*Eigi mun ek drepa þik* (...).“ Ebd.

hergingen. In der Saga von Egill einhendi und Ásmundr berserkjabani waren es ausschließlich Árán und Ásmundr und in der Erzählung von Sörli nur Högni und Heðinn, die sich darauf einigten, ihr *fóstbræðralag* auch mit einer Vermögensteilung zu verbinden. Auf die Verbrüderungen zwischen Egill und Ásmundr sowie Högni und Sörli traf dieses Merkmal nicht zu. Die Quellen erwecken demnach den Eindruck, dass die Institution des *fóstbræðralag* ebenso dazu dienen konnte, eine egalitäre Gemeinschaft unter ebenbürtigen Partnern zu konstituieren, als auch ein hierarchisch strukturiertes Abhängigkeitsverhältnis zwischen solchen Männern zu etablieren, die in bestimmten Eigenschaften zwar ähnlich, aber dennoch ungleich waren. In jedem Fall handelte es sich der Überlieferung nach um ein Bündnis, das unter solchen Männern geschlossen worden sein soll, die in speziellen, insbesondere physisch-kriegerischen Fähigkeiten – in den Quellen als *íþróttir* bezeichnet – vergleichbare Qualitäten aufwiesen.

Eine Darstellung der *Fóstbræðra saga* über die *fóstbræðr* Þorgeirr und Þormóðr⁹⁹⁸ gibt auch Aufschluss über den Zweck einer solchen Vergemeinschaftung. Þorgeirr wird als ein „frühzeitig entwickelter Mann“ (*bráðgörr maðr*) beschrieben, der „groß an Wuchs“ (*mikill vexti*), „stark“ (*sterkr*) und „streitlustig“ (*kappsfullr*) gewesen sein soll und bereits „in jungen Jahren lernte, sich mit einem Schild zu decken und mit Waffen zu kämpfen“.⁹⁹⁹ Von Þormóðr heißt es, er sei „schon in jungem Alter ein entschlossener und tapferer Mann“ gewesen.¹⁰⁰⁰ Beide Männer lebten zwar in unterschiedlichen Familien, schlossen aber wie bereits erwähnt frühzeitig Freundschaft, „weil sie in manchem von gleicher Gesinnung waren“.¹⁰⁰¹ Bald ahnten sie, „dass sie durch eine Waffe getötet

⁹⁹⁸ Vgl. o. Anm. 936f.; 942.

⁹⁹⁹ (...) *hann nam á unga aldri at hlífa sér með skildi ok vegu með vápnum*. *Fóstbræðra saga*, S. 123, K. 2.

¹⁰⁰⁰ (...) *þegar á unga aldri hvatr maðr ok hugprúðr* (...). Ebd., S. 124.

¹⁰⁰¹ (...) *því at þeir vǫru í mörgu skapglíkir*. Ebd.

würden¹⁰⁰² und sannen „stets nach Ruhm“¹⁰⁰³. Aufgrund ihrer übereinstimmenden Sinnesart und Veranlagung wurden Þorgeirr und Þormóðr *fóstbræðr*. Über die vermeintlichen Konsequenzen ihrer Allianzbeziehung weiß die Saga Folgendes zu erzählen:

„Ihre Zunahme an Macht und Ansehen wurde schnell groß. Sie f[u]hren weit und breit in den Bezirken umher und waren nicht beliebt. Viele sagten von ihnen, dass sie keine gerechten Menschen seien. Sie hatten Rückhalt und Schutz bei ihren Vätern, wie zu erwarten war. Viele Menschen fassten es so auf, als ob diese sie zu unrechtem [Verhalten] anhielten. (...) Die Menschen glaubten Schaden von den *fóstbræðr* zu erleiden (...).“¹⁰⁰⁴

Þorgeirs und Þormóðs gleiche Gesinnung drückte sich in ihrer ähnlichen physischen Konstitution und dem gemeinsamen Interesse an kriegerischen Aktivitäten aus.¹⁰⁰⁵ Das verwandtschaftliche Verhältnis, das durch den Abschluss eines *fóstbræðralag* unter den beiden jungen Männern begründet wurde, ermöglichte es ihnen, sowohl ihre eigene individuelle Stärke als auch die ihrer jeweiligen Familien zu vereinen und zum Ausbau und zur Konsolidierung einer persönlichen ökonomischen, sozialen und politischen Vormachtstellung einzusetzen.¹⁰⁰⁶

¹⁰⁰² (...) *at þeir myndi vápnbitnir verða* (...). Ebd., S. 124, K. 2.

¹⁰⁰³ (...) *hugðu þeir jafnan at fremð* (...). Ebd.

¹⁰⁰⁴ *Uppgangr þeira gerðisk brátt mikill; fara þeir víða um heruð ok váru eigi vinsælir, töldu margir þá ekki vera jafnaðarmenn. Höfðu þeir hald ok traust hjá feðrum sínum, sem ván var at; virðu margir menn sem þeir heldi þá til rangs. (...) menn (...) vanhluta þóttusk verða fyrir þeim fóstbræðrum* (...). Ebd., S. 125.

¹⁰⁰⁵ Wie die Saga betont, waren die beiden jungen Männer in ihren körperlichen Voraussetzungen nicht ganz identisch: „Þormóðr war ein wenig älter, aber dennoch war Þorgeirr stärker.“ (*Þormóðr var nokkuru ellri, en þó var Þorgeirr sterkari*). Ebd.

¹⁰⁰⁶ Im Mittelalter wurden aus derselben wirtschaftlich-sozialen Motivation heraus auch Ehegemeinschaften unter Partnern verschiedenen Geschlechts begründet. Aufgrund dieser und weiterer Parallelen zur Institution der Ehe bezeichnet van Eickels die verschiedenen Arten der formalisierten Bündnisse unter Männern als „eheähnliche Gemeinschaft“. Sie waren „auf Dauer angelegt, gegründet auf habituelle Vertrautheit, in einzigartiger Weise aus der Menge der übrigen Freundschaften (...) herausgehoben und in diesem Sinne ausschließlich“. Außerdem verweist van Eickels darauf, dass die „Gemeinschaft von

Dementsprechend betont die Saga, dass Þorgeirr und Þormóðr unmittelbar nach ihrem Bündnisschluss einen „großen Zugewinn an Macht und Ansehen“ (*uppgangr (...) mikill*) hatten. Zu diesem Zweck sollen die *fóstbræðr* als vermeintlich „gewalttätige Menschen“ (*ójafnaðarmenn*)¹⁰⁰⁷ „unrechtes“ (*rangr*) Verhalten angewandt und anderen Menschen „Schaden“ (*vanhlutr*) zugefügt haben, wobei sie angeblich „Rückhalt“ (*hald*) und „Schutz“ (*traust*) bei ihren Vätern fanden.

Diese Darstellung der *Fóstbrœðra saga* legt die Vermutung nahe, dass die Begründung homosozialer beziehungsweise homoaffektiver Allianzen unter solchen Männern, deren politische, wirtschaftliche, soziale und militärische Potenz als kompatibel erachtet wurde, aus Sicht isländischer Zeitgenossen des Hoch- und Spätmittelalters vor allem ein Ziel verfolgte: die Etablierung personaler Bindungen, die aufgrund des in ihnen konzentrierten Potenzials besonders gut dazu geeignet waren, gemeinsame Ansprüche und Interessen auch durch den Einsatz (physischer) Gewalt zu verwirklichen. Die weitere Entwicklung der Geschichte von Þorgeirr und Þormóðr bestätigt diese Annahme. Da viele Isländer sich über die „Unruhe“ (*óroi*) und „Feindseligkeiten“ (*vandræði*), die von den *fóstbræðr* ausgingen, beklagt haben sollen, entschied man sich, die beiden Männer voneinander zu trennen, indem Þorgeirr und dessen Vater aus dem Bezirk verbannt werden sollten. Als Grund für diese

Tisch und Bett“, die heute als eine eindeutig auf die Ehe bezogene Metapher verstanden werde, im Mittelalter insbesondere als Zeichen männlicher Freundschaft gedeutet wurde. Diesem Verständnis folgend können also auch die oben beschriebenen Formen institutionalisierter maskuliner Allianzbeziehungen wie die Bettgenossenschaft, die Zimmergefahrtschaft und die gemachte Brüderschaft als eheähnliche Gemeinschaften verstanden werden. Vgl. Eickels, Comrades (2004), S. 22; 39f.; Eickels, Bruder (2009), S. 214, Anm. 38.

¹⁰⁰⁷ Die im Text verwandte Formulierung *ekki (...) jafnaðarmenn* ist mit dem Begriff *ójafnaðarmenn* gleichzusetzen. Das Präfix „ó-“ hat wie das Adverb *ekki* verneinenden Charakter.

Maßnahme führt der Text die Hoffnung an, „dass weniger Sturm von Þormóðr ausgehe, wenn er und Þorgeirr sich trennen“.¹⁰⁰⁸

Die oben diskutierten Texte nennen diverse Beweggründe, die für den Abschluss einer gemachten Brüderschaft von ausschlaggebender Bedeutung gewesen sein sollen. Hier sind zum Beispiel die Bildung einer Handels- und Vermögensgemeinschaft, die Stiftung eines Friedensbündnisses oder auch die Etablierung einer optimierten Verteidigungsallianz zu nennen. Allerdings ist lediglich das Motiv des wechselseitigen Rachegelöbnisses in allen angeführten Texten als unabdingbarer Bestandteil der künstlichen Verbrüderung auszumachen.¹⁰⁰⁹ So schreibt Sverrir Jakobsson: „Kern des föstbræðralag scheint der Eid gewesen zu sein, demnach jeder den anderen rächen musste, und häufig wird nichts anderes in den Sagas erwähnt.“¹⁰¹⁰

¹⁰⁰⁸ (...) *at minni stormr standi af Þormóði, ef þeir Þorgeirr skiljask*. Fóstbrœðra saga, S. 126, K. 2.

¹⁰⁰⁹ Auch in solchen Texten, die das reziproke Racheversprechen nicht explizit als integralen Bestandteil des Verbrüderungsrituals aufführten, wurde implizit auf ein derartiges Gelöbnis verwiesen. Der Sörla þátrr erwähnt zum Beispiel nicht, dass der *víkingr* Sörlu und König Högni sich bei der Begründung ihres *föstbræðralag* das ausdrückliche Versprechen gaben, einander zu rächen. Der Umstand, dass Högni die Erschlagung seines Kampfgefährten durch einen Heerzug rächte, weist jedoch darauf hin, dass der Verfasser der Erzählung die Racheobligation als unverzichtbaren Bestandteil der gemachten Brüderschaft verstand. Vgl. o. Anm. 970. Ähnlich verhält es sich im Falle der Þorsteins saga Víkingssonar. Obwohl nicht explizit erwähnt wird, dass Þorsteinn und Beli sich ein wechselseitiges Versprechen gaben, soll Þorsteinn dennoch Angantýr davor gewarnt haben, seinen *fóstbróðir* Beli zu erschlagen, da er sonst ihn töten müsste. Vgl. u. Anm. 1027.

¹⁰¹⁰ „Kjarni föstbræðralagsins virðist hafa verið eiðurinn um að hver ætti að hefna annars og oft er ekki getið um annað í sögum.“ Vgl. dazu den am 17.09.2004 von Sverrir Jakobsson veröffentlichten Beitrag „Was war ein *föstbræðralag* und weshalb schworen Männer in ein *föstbræðralag*?“ („Hvað var föstbræðralag og hvers vegna sórust menn í föstbræðralag?“) im „Wissenschaftsnetz“ (Vísindavefurinn) der Universität von Island: Sverrir JAKOBSSON, Hvað var föstbræðralag og hvers vegna sórust menn í föstbræðralag?, in: Vísindavefurinn (2004) (<http://visindavefur.hi.is/svar.php?id=4515> [Zuletzt geprüft am: 3.7.2011]). Karl Weinhold schrieb daher: „(...) darum war auch das Hauptziel des Bundes die Blutrache, die jeder dem anderen gelobte, oder die Pflicht zur Klage gegen den Mörder, wenn auf die Rache verzichtet wurde.“ Vgl. Weinhold, *Leben* (1856), S. 287f.

Das Hauptmotiv für eine künstliche Verbrüderung war den Quellen zufolge also die Obligation zu gegenseitiger Rache. Wie das tradierte Textmaterial erkennen lässt, waren die männlichen Vertragspartner, die nicht durch konsanguine oder affinale Verwandtschaft miteinander verbunden waren, juristisch nur dann zur Erfüllung ihres Versprechens verpflichtet und auch legitimiert, wenn unter ihnen eine gemachte Verwandtschaft begründet wurde. Das *fóstbræðralag* kann demnach als unabdingbare Voraussetzung zur Etablierung einer legalen Form der reziproken Rachepflicht verstanden werden. Daher spricht die *Gísla saga Súrssonar* von vier Männern, die als künftige *fóstbræðr* den Eid schworen, dass jeder von ihnen den anderen rächen sollte „wie seinen Bruder“ (*sem bróður síns*).¹⁰¹¹ Die *Bjarnar saga Hítðælakappa* betont sogar ausdrücklich, dass jeder für den anderen Rache üben oder Totschlagsklage führen sollte, als wären sie „leibliche Brüder“ (*sambornir bræðr*).¹⁰¹² Eine ähnliche Formulierung findet sich auch in der um 1300 entstandenen *Fornaldarsaga Sturlaugs saga starfsama* („Geschichte des arbeitsamen Sturlaugr“). Der Sagaheld Sturlaugr und ein gewisser Framarr schworen hier unter der Bedingung in ein *fóstbræðralag*, dass „jeder von ihnen den anderen rächen soll[te], als [wären] sie ehelich geborene Brüder“.¹⁰¹³ Die *Bjarnar saga Hítðælakappa* identifiziert den verwandtschaftlichen Charakter der gemachten Brüderschaft formaljuristisch mit dem einer konsanguinen Brüderschaft, indem sie die *fóstbræðr* mit solchen Brüdern gleichsetzt, die „von denselben Eltern geboren“ (*sambornir*) wur-

¹⁰¹¹ Vgl. o. Anm. 929.

¹⁰¹² Vgl. u. Anm. 1051.

¹⁰¹³ *Nú sverjast þeir í fóstbræðralag Sturlaugr ok Framarr, ok skal hvárr hefna annars, sem þeir séu skilbornir bræðr*. Sturlaugs saga starfsama, in: Fornaldar sögur Norðurlanda (Bd. 3), ed. v. Guðni Jónsson, Reykjavík 1954, S. 105-160; hier: S. 130, K. 13. Wie in anderen Sagas schworen auch Sturlaugr und Framarr erst in eine Brüderschaft, als sie erkannt hatten, dass sie beide kämpferisch sehr begabt waren und ein Zusammenschluss daher für beide Parteien von Nutzen sein konnte. Sie erprobten ihre Fähigkeiten in einem „Zweikampf“ (*hólmanga*), in dem Framarr Sturlaugr unterlag. Dennoch wurde Letzterem dazu geraten, ein *fóstbræðralag* mit Ersterem zu schließen, „weil er [Framarr] der tapferste Mann [war]“ ((...) *því at hann er inn fræknasti maðr* (...)). Ebd., S. 129.

den. Die Sturlaugs saga starfsama vergleicht *fóstbræðr* sogar mit „ehelich gezeugten Brüdern“ (*skilbornir bræðr*). So entsteht der Eindruck, dass Legitimität und Rechtsstatus matrimonial gezeugter Brüder auf gemachte Brüder übertragbar waren. Den beiden Texten zufolge war das *fóstbræðralag* also im juristischen Sinne mit der leiblichen und ehelich gezeugten Brüderschaft identisch.

Die altisländische Gesetzessammlung Grágás gibt Aufschluss darüber, warum einige narrative altnordische Quellen mit so viel Nachdruck auf die rechtliche Kompatibilität der Begriffe *fóstbræðr* und *sam-* beziehungsweise *skilbornir bræðr* hinwiesen. Das Rechtscorpus enthält einen Abschnitt über „Totschlagsfolgen“ (*vígslóði*), der wiederum einen Absatz über Hauptklageberechtigte in Totschlagsangelegenheiten beinhaltet. Dort heißt es, dass zunächst der sechzehnjährige, frei geborene, erbfähige und im Vollbesitz seiner geistigen Kräfte befindliche Sohn des Erschlagenen zur Totschlagsklage berechtigt war. Nach ihm kam dieses Recht dem Vater des Toten zu. Stand auch dieser nicht zur Verfügung, so war der „vom selben Vater stammende Bruder“ (*bróþir samfeðre*) und danach der „von derselben Mutter stammende Bruder“ (*bróþir sammøðri*) des Erschlagenen der „Hauptklageberechtigte der Totschlagsangelegenheit“ (*aðile víg sacar*).¹⁰¹⁴ Eine spätere Bemerkung macht deutlich, dass es sich hierbei ausschließlich um ehelich geborene und somit legitime Brüder handelte. Denn der „unehelich gezeugte Bruder vom selben Vater“ (*bróþir laungetinn samfeðre*) und der „unehelich gezeugte Bruder von derselben Mutter“ (*bróþir laungetinn sammøðri*) waren erst nach dem außerehelichen Sohn des Toten Inhaber der Klage.¹⁰¹⁵ Berücksichtigt man nun, dass die Grágás an anderer Stelle fest-

¹⁰¹⁴ Grágás. Konungsbók, Bd. 1, S. 167, K. 94.

¹⁰¹⁵ Vgl. ebd., S. 168. Der uneheliche Sohn war wiederum dann zur Klage berechtigt, wenn keine ehelich gezeugten Brüder verfügbar waren. Den obigen Ausführungen der Grágás entsprechend heißt es in einem Absatz „über die Erschlagung von Ausländern“ (*um utlendra manna víg*), dass im Falle der Erschlagung eines nicht aus Dänemark, Schweden

setzt, dass „diejenigen berechtigt sind, einen Totschlag zu rächen, die Hauptklageberechtigte einer Totschlagsangelegenheit sind“¹⁰¹⁶, so wird nachvollziehbar, warum die erzählenden altisländischen Quellen so viel Wert darauf legten, dass Eid-, Schwur-, Bluts- oder Waffenbrüder denselben rechtlichen Status wie leibliche, ehelich geborene Brüder haben sollten.

Zur Totschlagsklage beziehungsweise Totschlagsrache waren zunächst die engsten, legitim geborenen, konsanguinen männlichen Verwandten eines Erschlagenen berechtigt, nämlich Söhne, Vater oder Brüder väterlicher- respektive mütterlicherseits. Die Zahl rechtmäßig gezeugter Söhne eines Mannes war im Normalfall eher limitiert und überschaubar, und es gab nur einen Vater, der die Klage übernehmen konnte, falls die Söhne zu jung oder gar keine legitimen männlichen Nachkommen vorhanden waren. Auch der Zahl der zur Strafverfolgung berechtigten leiblichen Brüder waren Grenzen gesetzt. Hinzu kommt, dass ein Mensch in seine leibliche Verwandtschaft hinein geboren wurde und daher zunächst keinerlei Einfluss auf seine Familienmitglieder und deren Qualifikation zu gerichtlicher Totschlagsklage beziehungsweise außergerichtlicher Totschlagsrache hatte. Aus diesem Grund war es dem tradierten altisländischen Textmaterial zufolge für einen Mann von Bedeutung, andere Formen der personalen Bindung etablieren zu können, die auf rechtlicher Ebene mit der konsanguinen und affinalen Verwandtschaft vergleichbar oder gar identisch waren und die er selbst aktiv beeinflussen konnte. An erster Stelle wäre hier das oben bereits erwähnte *lögfóstr* – also die „rechtmäßige Ziehverwandtschaft“ – zu nennen. Diese diente dazu, eine verwandtschaftsrechtliche Beziehung zwischen solchen Parteien zu begründen, die nicht durch Blutsverwandtschaft miteinander verbunden waren. So bestand für einen Mann beispielsweise

oder Norwegen stammenden Ausländers nur „Vater oder Sohn oder Bruder“ (*faðir eða sonr. eða broþir*) des Toten zur Klage auf Island berechtigt waren. Ebd., K. 97, S. 172.

¹⁰¹⁶ *En þeir eigo vigs at hefna er vigsacar ero aðilia.* Ebd., S. 147, K. 86.

se die Möglichkeit, in der Funktion eines Ziehvaters einen oder mehrere Pflegesöhne zu adoptieren. Allerdings durfte ein solcher *fóstrsonr* nicht älter als acht Jahre sein und der *fóstrfaðir* hatte nur bis zum sechzehnten Lebensjahr des Jungen Erziehungsgewalt über ihn.¹⁰¹⁷ Ähnlich wie bei der leiblichen Vaterschaft dürfte auch bei der Pflegevaterschaft die Zahl der aufgenommenen Ziehkinder beziehungsweise Ziehsöhne beschränkt gewesen sein. Außerdem war ebenso wie bei der konsanguinen Verwandtschaft nicht sicher, ob ein junger Mann, der zum Zeitpunkt seiner Aufnahme in das Pflegeverhältnis acht Jahre alt oder jünger war, im Erwachsenenalter in besonderer Weise dazu geeignet sein würde, den eventuellen Totschlag seines Ziehvaters gerichtlich zu verfolgen oder zu rächen. Hinzu kommt, dass aus den tradierten Quellen nicht klar hervorgeht, ob ein Ziehsohn aufgrund seines Status als Pflegekind rechtlich überhaupt zu derartigen Maßnahmen verpflichtet war. Die Brennu-Njáls saga postuliert zumindest im umgekehrten Fall die Rachepflicht unter Pflegeverwandten. Demnach musste ein Ziehvater schwören, seinen Pflegesohn „zu rächen, wenn er mit Waffen erschlagen w[urde]“.¹⁰¹⁸ Und die Grágás sprach einem Mann das Recht zu, die Schändung beziehungsweise Schädigung seiner Ziehtochter mit Totschlag zu ahnden. Umgekehrt durfte oder sollte der Pflegesohn Rache nehmen, falls derartige Vergehen an seiner Ziehmutter verübt wurden.¹⁰¹⁹

Auch wenn Njáls saga und Grágás eine allgemeine Rachepflicht des Pflegevaters für seine Pflegekinder nahe legen, so ist dennoch klar, dass Letztere wenig Mitbestimmungsrecht bei der Wahl ihres Ziehvaters gehabt haben dürften.¹⁰²⁰ Die Pflegeverwandtschaft war also ebenso wenig

¹⁰¹⁷ Vgl. o. Anm. 897.

¹⁰¹⁸ Vgl. o. Anm. 909.

¹⁰¹⁹ Vgl. o. Anm. 877; 902.

¹⁰²⁰ So berichtet die Njáls saga, dass Ketill Sigfússon die Frau seines verstorbenen Bruders Þráinn ersucht haben soll, ihren Sohn Höskuldr als Ziehsohn aufnehmen zu dürfen. Vgl. Brennu-Njáls saga, S. 236, K. 93. Andererseits erwähnt dieselbe Saga, dass Höskuldr zu

wie die leibliche Verwandtschaft eine Form der Vergemeinschaftung, die es einem Mann in idealer Weise ermöglicht hätte, geeignete Totschlagrächer auszuwählen und an sich zu binden. Dies galt in besonderer Weise für das Verhältnis der Ziehbrüderschaft. Nur selten dürfte ein Knabe, der jünger als acht Jahre war, in ein Pflegeverhältnis aufgenommen worden sein, nur weil er aus eigenem Willen danach trachtete, Ziehbruder eines Sohnes seiner künftigen Pflegeeltern zu werden. Anders war die Ausgangssituation jedoch bei dem ausführlich erläuterten *fóstbræðralag*, der künstlichen beziehungsweise gemachten Brüderschaft. Den Quellen nach zu urteilen bot diese Form der homosozialen Allianzbeziehung erwachsenen Männern die Option, mit anderen, meist gleichaltrigen Männern eine formalisierte Partnerschaft einzugehen, die die Vertragspartner dazu verpflichtete, einander zu rächen, falls einer von ihnen erschlagen würde. Anders als die Bluts- und mehr noch als die Pflegeverwandtschaft stellte die gemachte Brüderschaft eine Wahlverwandtschaft dar.¹⁰²¹ Die künstlich verbrüdereten Parteien konnten frei und selbstbestimmt entscheiden, wem sie die Brüderschaft antrugen beziehungsweise mit wem sie sie einzugehen bereit waren. Den Quellen zufolge soll die Bereitschaft zur Verbrüderung dabei maßgeblich von den physischen Eigenschaften und kriegerischen Kompetenzen der po-

einem späteren Zeitpunkt auch Pflegesohn des Sagahelden Njáll wurde. Njáll soll Höskuldr dabei persönlich um sein Einverständnis gefragt haben: „Njáll sagte: ‚Nun möchte ich dir Ziehpflegschaft anbieten, wenn du sie annehmen möchtest.‘“ (*Njáll mælti: „Nú vil ek bjóða þér fóst, ef þú vill þiggja.*“). Ebd., S. 237, K. 94. Auch wenn die Brennu-Njáls saga den Eindruck erweckt, dass es der freie Wille des Jungen war, der darüber entschied, ob er Njáls Ziehsohn werden sollte, lässt sich dennoch vermuten, dass Þorgerðr, Höskulds leibliche Mutter, oder ein anderer Verwandter die Entscheidungsgewalt in dieser Frage innehatte. Die Tatsache, dass Höskuldr der Erzählung nach zwei Pflegeväter – Ketill und Njáll – hatte, zeigt zumindest, dass ein Junge zwar nur einen leiblichen, aber mehrere Ziehväter haben konnte.

¹⁰²¹ Hierin weist die mann-männliche Beziehung des *fóstbræðralag* Parallelen zu der auf gegengeschlechtlicher Gemeinschaft basierenden Institution der Ehe auf. Hier waren es jedoch nicht die künftigen Partner, sondern deren nächste Verwandte, die über den Abschluss eines Bündnisses zum Zwecke der Etablierung und Stärkung interfamiliärer Allianzen verfügten. Vgl. o. Anm. 1006.

tenziellen *fóstbræðr* beeinflusst worden sein. Das Ritual des Männervergleichs war dabei angeblich ein beliebtes Mittel, um die mögliche Eignung infrage kommender Kandidaten zu erproben. Erst im Falle der Komparabilität oder gar Äquivalenz der getesteten Fähigkeiten konnte es unter den sich vergleichenden Parteien zum Abschluss eines *fóstbræðralag* kommen. Denn nur wer über eine herausragende Körper- und Kampfkraft verfügte, wurde auch als fähig erachtet, die mögliche Erschlagung des Gefährten erfolgreich zu rächen.

Das Hauptmotiv für den Abschluss eines *fóstbræðralag* war aus Sicht der altisländischen Quellenverfasser also die wechselseitige Rachepflicht. Um eine Totschlagsrache jedoch nicht willkürlich und unrechtmäßig erscheinen zu lassen, war es wichtig, sie zu legitimieren. Dies taten die narrativen altnordischen Quellen, indem sie immer wieder hervorhoben, dass *fóstbræðr* zumindest in Bezug auf das Totschlagsrecht denselben Rechtsstatus wie leibliche, ehelich gezeugte Brüder hatten. Da Letztere laut Grágás über das Recht verfügten, die Erschlagung ihres legitimen konsanguinen Bruders zu rächen, falls weder rechtmäßige Söhne noch der Vater des Toten vorhanden waren, sollten auch *fóstbræðr* einander rächen dürfen. Die Quellen erwecken also den Eindruck, dass die gemachte Brüderschaft ein legitimes Mittel darstellte, den Kreis der zur Totschlagsrache berechtigten Verwandtschaft zu erweitern. Im Gegensatz zur Bluts- oder Ziehverwandtschaft hatte sie den Vorteil, dass ein Mann sich seine potenziellen *fóstbræðr* frei auswählen konnte. Dies gab ihm die Möglichkeit, sich mit solchen Kandidaten zu verbrüdern, die er als besonders geeignet erachtete.

Doch warum war das Phänomen der Totschlagsvergeltung für die hoch- und spätmittelalterlichen Autoren von so großer Bedeutung? Legten sie tatsächlich so großen Wert darauf, dass die Erschlagung eines Mannes auf diese Weise geahndet wurde, oder gab es vielleicht auch andere Gründe für eine derartige Akzentuierung des Rachemotivs in den altnordischen Quellen? Oder anders gefragt, welchen Nutzen könnte ein Mann zu seinen Lebzeiten davon gehabt haben, viele starke und kampff-

tüchtige Männer an sich zu binden, die im Falle seiner Erschlagung verpflichtet waren, ihn zu rächen. Diese brüderschaftliche Racheobligation dürfte im Falle ihrer öffentlichen Kommunikation auf potenzielle Gegner und Feinde eines Mitglieds der Brüderschaft sicherlich von abschreckender oder zumindest Respekt einflößender Wirkung gewesen sein. Die Widersacher mussten damit rechnen, im Falle der Tötung eines *fóstbróðir* selbst das Leben zu verlieren. Die Begründung eines *fóstbræðralag* vermochte demnach das Risiko gewalttätiger Übergriffe auf die Mitglieder einer solchen Allianzbeziehung zu verringern und fungierte daher als eine Art Lebensversicherung für die *fóstbræðr*. Außerdem konnte die apotropäische Wirkung, die von einer Gemeinschaft kriegertüchtiger überdurchschnittlich begabter Männer ausging, von diesen auch gezielt dazu eingesetzt werden, mittels der Androhung oder auch Ausübung physischer Gewalt andere Menschen einzuschüchtern und sich selbst eine politische, soziale und ökonomische Vorrangstellung zu verschaffen.

Einen umfassenden Eindruck von Funktion und Systematik der künstlichen Verbrüderung gibt die um 1300 entstandene *Þorsteins saga Víkingssonar*. *Þorsteinn Víkingsson*, der Held der Saga, traf in einem Kampf auf einen Mann namens Beli. Obwohl beide sich gut schlugen, wurde Beli von *Þorsteinn* bezwungen. Dennoch ließ Letzterer dem Unterlegenen das Leben und bot ihm Brüderschaft an.¹⁰²² Hier wurde also ähnlich wie zwischen Högni und Sörli im *Sörla þáttur* oder zwischen Ásmundur und Egill in der *Egils saga einhenda ok Ásmundar berserkjabana* kein gleichrangiges Verhältnis unter Ebenbürtigen, sondern ein Abhängigkeitsverhältnis unter Ungleichen etabliert. In diesem *fóst-*

¹⁰²² *Þorsteinn* wollte, dass er und Beli *fóstbræðr* würden. *Þorsteins saga Víkingssonar*, in: *Fornaldar sögur Norðurlanda* (Bd. 3), ed. v. Guðni Jónsson, Reykjavík 1954, S. 1-73; hier: S. 54, K. 20.

bræðralag war Þorsteinn der Überlegene und Beli der Unterlegene.¹⁰²³ Die beiden *fóstbræðr* standen schon bald in dem Ruf, gefährliche Waffenbrüder zu sein, die gemeinsam auf Kriegszug gingen „und weit und breit in den Ostseeländern heerten“.¹⁰²⁴ Auf einem dieser Heerzüge trafen Þorsteinn und Beli auf einen „vielversprechenden Mann“ (*efniligr maðr*) namens Angantýr, mit dem sie sich einen „harten Kampf“ (*harðr bardagi*) lieferten. Das Heer des Fremden kämpfte so „unerschrocken“ (*harðfengt*), dass „man nicht unterscheiden konnte, welche von beiden Parteien siegen würde“.¹⁰²⁵ Daraufhin entschieden sich Angantýr und Beli einen Zweikampf auszutragen, um den Sieger der Auseinandersetzung zu ermitteln. Obwohl beide „sich tapfer schlugen“ (*börðust drengili-ga*), war abzusehen, dass Beli unterliegen würde.¹⁰²⁶ Als Belis *fóstbróðir* schritt Þorsteinn nun ein. Er riet Angantýr, den Kampf abzubrechen, denn

„so wird es passieren, wenn du sein [Belis] Totschläger wirst, dass ich dich dann zum Zweikampf fordern werde (...). Ich werde dich im Duell erschlagen, und das ist ein großer Verlust, wenn ihr beide euer Leben lasst. Nun will ich dir die Möglichkeit anbieten,

¹⁰²³ Interessant ist jedoch, dass Þorsteinn trotz seiner offenkundigen Überlegenheit offeriert haben soll, dass der unterlegene Beli „König“ (*konungr*) und er selbst lediglich „Herrscher“/„Häuptling“ (*hersir*) sein sollte. Dennoch kam Þorsteinn in dem neu begründeten sozialen Verhältnis die übergeordnete Funktion zu, da er die Konditionen für den Abschluss der Brüderschaft bestimmte. Beli durfte zwar König sein, aber Þorsteinn wollte dafür dessen Schwester Ingibjörg zur Frau nehmen und dazu deren Familienbesitzungen in Sogn als Mitgift erhalten.

¹⁰²⁴ (...) *ok herjuðu víða um Austrveg (...)*. Þorsteins saga Víkingssonar, S. 57, K. 21. Von Þorsteinn und Beli heißt es sogar, dass „es zu dieser Zeit keine Männer gab, die durch Kriegszüge berühmter wurden“ (*Váru þá engir frægri menn í hernaði*). Ebd.

¹⁰²⁵ (...) *at ekki mátti milli sjá, hvárir sigrast mundu*. Ebd., S. 58, K. 21.

¹⁰²⁶ Ebd., S. 58f.

wenn Du Beli das Leben schenkst, dass wir beide in ein *fóstbræðralag* schwören.“¹⁰²⁷

Darauf soll Angantýr geantwortet haben:

„Es scheint mir ein gleich gutes Angebot für beide Seiten, dass Beli und ich *fóstbræðr* werden, aber ich betrachte es als großen Gewinn, wenn ich dein *fóstbróðir* sein kann.“¹⁰²⁸

„Später wurde dies mit festen Abmachungen vereinbart. Sie vergossen Blut aus ihren Handflächen und gingen unter einen Rasenstreifen und schworen da den Eid, dass jeder den anderen rächen sollte, wenn einer von ihnen mit Waffen erschlagen würde.“¹⁰²⁹

Die Þorsteins saga Víkingssonar berichtet von drei Männern, die sich aufgrund ihrer herausragenden kämpferischen Fähigkeiten miteinander verbrüdeten. Interessant ist dabei, dass die Brüderschaft klare hierarchische Strukturen aufwies. Þorsteinn hatte Beli im Kampf besiegt und ihm in der Rolle des Überlegenen das *fóstbræðralag* angeboten. Ebenso ging Angantýr als Sieger aus dem Zweikampf mit Beli hervor. Obwohl vorher nicht explizit erwähnt wurde, dass Þorsteinn und Beli sich beim Abschluss ihrer Brüderschaft ein wechselseitiges Rachegelöbnis gaben, drohte Ersterer Angantýr damit, dass er ihn in einem Duell töten müsste, falls er Belis „Totschläger“ (*banamaðr*) würde. Da Þorsteinn einen solch „großen Verlust“ (*mikill skaði*) aber vermeiden wollte, trug er Angantýr das *fóstbræðralag* an. Letzterer nahm das Angebot an, wobei er die Verbrüderung zwischen ihm und Beli als „gleich gutes Angebot für bei-

¹⁰²⁷ (...) svá mun þat fara, ef þú verðr banamaðr hans, at þá mun ek bjóða þér á hólmi (...). Mun ek fella þik á hólmi, ok er þat mikill skaði, ef þit látizt báðir. Nú vil ek bjóða þér þann kost, ef þú gefr Bela líf, at vit sverjumst í fóstbræðralag. Ebd., S. 59.

¹⁰²⁸ „Þat þykki mér jafnaðarboð, at vit Beli gerumst fóstbræðr, en í því þykki mér mikit veitt, ef ek skal vera þinn fóstbróðir.“ Ebd.

¹⁰²⁹ Var þetta síðan bundit fastmælum. Þeir vöktu sér blóð í lófum ok gengu undir jarðarmen ok sóru þar eiða, at hverr skyldi annars hefna, ef nokkurr þeira yrði með vápnum veginn. Ebd.

de Seiten“ (*jafnáðarboð*) verstand, die zwischen ihm und Þorsteinn jedoch als „etwas Großes“ (*mikit*) bewertete.

In dieser Einschätzung zeigen sich soziale Wertigkeit und hierarchische Position der drei *fóstbræðr* innerhalb des *fóstbræðralag*. Þorsteinn war der Erzählung nach der tüchtigste und erfolgreichste Krieger unter ihnen: Er hatte Beli besiegt und Angantýr durch seine Racheandrohung zur Aufgabe bewegt. Daher ging auch beide Mal die Initiative zur Begründung eines *fóstbræðralag* von ihm aus. Das Recht, jemandem eine Brüderschaft anzutragen, stand demnach offenbar nur der überlegenen Partei zu. Der Verlierer des Zweikampfs war dem Sieger vollkommen ausgeliefert und konnte lediglich zwischen Annahme und Ablehnung des Angebots wählen. Im Falle der Ablehnung musste er jedoch mit seiner Erschlagung rechnen. Dementsprechend betrachtete Angantýr die Verbrüderung mit Beli als ein *jafnáðarboð*, da er Beli besiegt haben würde, wenn dessen *fóstbróðir* nicht eingegriffen hätte. Das *fóstbræðralag* mit Þorsteinn erschien ihm hingegen als großer Gewinn, weil es ihm von einem Stärkeren angeboten worden war.

Weiterhin geht aus dem Text klar hervor, was die drei Männer überhaupt dazu bewogen hat, sich zu verbrüdern. Von den *fóstbræðr* Þorsteinn und Beli heißt es, dass sie gemeinsam „auf Kriegszug“ (*í hernað*) gingen und dabei „auf wenige Wikinger st[ie]ßen, weil alle vor ihnen flohen, sobald sie [von ihnen] hörten“.¹⁰³⁰ Und mit Angantýr als drittem Kampfgefährten an ihrer Seite erwarben sie „große Ehre“ (*mikil[...] virðing[...]*) und „keine Männer schienen jetzt berühmter auf ihren Heereszügen [zu sein] als diese *fóstbræðr*“.¹⁰³¹ Zweck des *fóstbræðralag* war also, kriegserfahrene und -tüchtige Männer im Rahmen einer formalisierten Partnerschaft vertraglich aneinander zu binden. Indem sie sich eidlich dazu verpflichteten, einander zu rächen, falls einer von ihnen

¹⁰³⁰ (...) *finna fátt víkinga, því at allir stukku undan þeim, er til fréttu*. Ebd., S. 57.

¹⁰³¹ *Þóttu nú engir menn frægri í sínum hernaði en þeir fóstbræðr*. Ebd. S. 59.

erschlagen würde, entstand eine schlagkräftige und abschreckende Gemeinschaft, die sich aufgrund ihres hohen kriegerischen Potenzials Ruhm, Ansehen und eine hegemoniale Stellung erstreiten konnte.

Das *fóstbræðralag* war den Quellen zufolge also in erster Linie als eine ‚Waffenbrüderschaft‘ zu verstehen. Klaus van Eickels führt die Ursprünge einer solchen Form der mann-männlichen Partnerschaft auf „eine in der Völkerwanderungszeit, vielleicht auch schon früher entstandene Tradition“ zurück, die am ehesten zu erklären sei „als Ausdruck der Kriegerfreundschaft, d.h. des elementaren Angewiesenseins des Kriegers auf einen Gefährten in einer Gesellschaft, die weit weniger als der römische Staat der Spätantike die Sicherheit jedes Einzelnen institutionell gewährleisten konnte“.¹⁰³² Diese homosoziale Bindung sei dann in der vergleichbar unsicheren spätmittelalterlichen Welt der Söldner sogar in der formalisierten Waffenbrüderschaft institutionalisiert worden:

„Als ‚Waffenbrüderschaft‘ (engl. *brotherhood-in-arms*, frz. *Compagnonnage d'armes*) sind aus dem 14. und 15. Jahrhundert vertragliche Vereinbarungen von Rittern überliefert, die versprachen, alle Beute miteinander zu teilen, vor Gericht und im Zweikampf füreinander einzustehen, im Falle des Todes eines Partners für dessen Ehefrau und Kinder zu sorgen, und die sich einander zu Beistand und Hilfe in jeglicher Notlage verpflichteten.“¹⁰³³

¹⁰³² Eickels, *Comrades* (2004), S. 39f.; vgl. Strauch, *Schwurfreundschaft* (2004), S. 614.

¹⁰³³ Ebd., S. 40. Vgl. Maurice Hugh KEEN, *Brotherhood-in-Arms*, in: *History* 47 (1964), S. 1-17; Pierre CHAPLAIS, *Piers Gaveston. Edward II's Adoptive Brother*, Neudr., Oxford/New York 2002; Claudia RAPP, *Ritual Brotherhood in Byzantium*, in: *Traditio* 52 (1997), S. 285-326; John BOSWELL, *The Marriage of Likeness. Same-Sex Unions in Premodern Europe*, London 1996; vgl. auch Leopold KRETZENBACHER, *Rituelle Wahlverbrüderung in Südosteuropa. Erlebniswirklichkeit und Erzählmotiv* (Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse. Sitzungsberichte 1971, Bd. 1), München 1971.

Eine derartige Partnerschaft konnte sowohl auf Lebenszeit angelegt sein als auch lediglich für die Dauer eines Kriegszugs eingegangen werden. Die wechselseitigen Obligationen der Waffenbrüder sind jedoch nicht als statisch und per se gegeben zu verstehen. Sie bedurften vielmehr der expliziten Festlegung in einer Eidesformel, die von Fall zu Fall variieren konnte. Wie van Eickels betont, stand das Ritual der Waffenbrüderschaft daher auch „zur feierlichen Bekräftigung von Friedensschlüssen zur Verfügung“. ¹⁰³⁴

Die genannten Vereinbarungen und Beistandsverpflichtungen, die für die Begründung eines *brotherhood-in-arms* beziehungsweise *Compagnonnage d'armes* von konstitutiver Bedeutung waren, werden in den altnordischen Schriftzeugnissen auch als elementare Bestandteile des *fóstbræðralag* erwähnt. So wird von den Allianzbeziehungen der *fóstbræðr* gesagt, dass sie ebenso wie die partnerschaftlichen Bündnisse spätmittelalterlicher Ritter und Söldner auf kontraktlichen Abmachungen basierten. Der bei van Eickels erwähnte Brauch, „alle Beute miteinander zu teilen“, findet seine Entsprechung in dem altnordischen *félag*. Wie gezeigt wurde, konnte diese „Vermögens-“ oder „Besitzgemeinschaft“ auch durchaus vertraglicher Bestandteil eines *fóstbræðralag* sein. Waffenbrüder sollen sowohl vor Gericht als auch im Zweikampf füreinander eingetreten sein. Dieselbe Mentalität postulieren die altnordischen Texte auch für *fóstbræðr*. So erwähnt beispielsweise die Þorsteins saga Víkingssonar, dass Þorsteinn verhindert haben soll, dass sein Schwurbruder Beli im Zweikampf von Angantýr erschlagen wurde. Die Bjarnar saga Hítðalakappa berichtet von einer Übereinkunft, der zufolge die Mitglieder einer gemachten Brüderschaft darüber entscheiden konnten, ob sie den Totschlag eines Gefährten durch gerichtliche Verfolgung oder Totschlagsrache ahnden wollten. ¹⁰³⁵

¹⁰³⁴ Eickels, Bruder (2009), S. 220.

¹⁰³⁵ Vgl. u. Anm. 1051.

Darüber hinaus scheint das *fóstbræðralag* der zeitgenössischen Vorstellung zufolge ebenso wie die Waffenbrüderschaft eine Art des Kriegerbündnisses gewesen zu sein, dessen Ziel es war, die Kräfte und Fertigkeiten der einzelnen Partner zu vereinen, um sie gegen gemeinsame Gegner einsetzen zu können. Dementsprechend heißt es in der *Bjarnar saga Hítðelakappa*, dass Björn seinem Freund Þorsteinn die Brüderschaft angeboten haben soll, da jeder von ihnen „irgendeinen Feind“ (*nökkuð sökótt*) hatte.¹⁰³⁶ Aber auch gemeinsame Ziele konnten durch die Begründung einer Allianzbeziehung leichter erreicht werden. Von einer solchen Motivation zeugt beispielsweise die *Fóstbræðra saga*. Die Freunde Þorgeirr und Þormóðr begründeten hier eine gemachte Brüderschaft, um auf diese Weise ihren kollektiven Wunsch nach „Ruhm“ (*fremð*) und sozialem „Aufstieg“ (*uppgangr*) zu realisieren.¹⁰³⁷ Und der Þorsteins saga Víkingssonar nach zu urteilen verbrüdeten sich die drei herausragenden Krieger Þorsteinn, Beli und Angantýr, um auf gemeinsamen Heerzügen Beute und „Ehre“ (*virðing*) zu erlangen.¹⁰³⁸ Die Vorstellung, dass *fóstbræðr* zu reziproker Totschlagsrache verpflichtet waren, impliziert zugleich den Gedanken an die lebenslängliche Dauer der gemachten Brüderschaft.¹⁰³⁹ Und wie die angeführten Episoden aus der Þorsteins saga Víkingssonar, der *Egils saga einhenda ok Ásmundar berserkjabana* und dem *Sörla þátr* verdeutlichen, konnte die Institution des *fóstbræðralag* ebenso wie die Waffenbrüderschaft auch zur Etablierung und Bekräftigung von Friedensschlüssen beitragen.¹⁰⁴⁰

¹⁰³⁶ Vgl. u. Anm. 1049.

¹⁰³⁷ Vgl. o. Anm. 1003f.

¹⁰³⁸ Vgl. o. Anm. 1031.

¹⁰³⁹ Im Falle des *félag* lassen die Quellen allerdings erkennen, dass diese Art der Interessengemeinschaft auch für einen kürzeren Zeitraum – beispielsweise für die Dauer einer Handelsfahrt – abgeschlossen werden konnte. Auf der Basis dieser Erkenntnis lässt sich zumindest vermuten, dass ein *fóstbræðralag* auch nur für die Dauer eines Kriegszugs eingegangen werden konnte.

¹⁰⁴⁰ Alle drei Erzählungen berichten davon, dass Zweikämpfe durch das Angebot der Fraternisation friedlich beendet wurden.

Die durchgeführten Untersuchungen verdeutlichen, dass der Terminus *fóstbræðralag* eine formalisierte, partnerschaftliche Bindung unter Männern beschrieb, die am ehesten mit der Institution des *brotherhood-in-arms* beziehungsweise *Compagnonnage d'armes* identifiziert werden kann, wie sie van Eickels für die Zeit des Hundertjährigen Krieges beschreibt. Der deutsche Begriff ‚Waffenbrüderschaft‘ scheint daher die geeignetste Übersetzung für das altnordische Kompositum zu sein, da er dessen Bedeutungsvielfalt am besten einzufangen und wiederzugeben vermag.¹⁰⁴¹ Einem solchen Begriffsverständnis folgend umschrieb das Substantiv *fóstbræðralag* demnach im Kern eine Art der Kriegerfreundschaft, wie sie van Eickels bereits für die Völkerwanderungszeit vermutet. Die isländische Gesellschaft des frühen 13. Jahrhunderts kannte keine zentrale staatliche Gewalt und war von bürgerkriegsähnlichen Zuständen geprägt. In Ermangelung institutionell gewährleisteter Sicherheit scheinen isländische Männer daher ebenso wie die völkerwanderungszeitlichen Krieger auf Allianzen mit zuverlässigen und treuen Gefährten angewiesen gewesen zu sein, um sich und ihre Familien gegenüber den Ansprüchen und Übergriffen Fremder verteidigen zu können. In dieser Grundfunktion gleicht die gemachte Brüderschaft der oben bereits diskutierten Bettgenossenschaft beziehungsweise Zimmergefährtschaft. Die Geste des gemeinsamen Schlafens ist hierbei lediglich als Ausdruck einer solchen Form der Kriegerfreundschaft zu verstehen, wie sie durch das *fóstbræðralag* begründet worden sein soll. Die Gefährten teilten Bett und (Schlaf-)Zimmer miteinander, da sie sich aufgrund ihres engen Vertrauensverhältnisses darauf verlassen konnten, einander in Zeiten der Gefahr – also vornehmlich in der Nacht – effektiver verteidigen zu können. Die Begriffe *fóstbræðr*, *rekku*-, *húðfats*-,

¹⁰⁴¹ Dies gilt lediglich für ein solches *fóstbræðralag*, welches die künftigen Partner in eigener Initiative untereinander begründeten. Dient der Begriff zur Bezeichnung eines auf Adoption basierenden Verwandtschaftsverhältnisses, ist er mit „Ziehbrüderschaft“ wiederzugeben.

hvílufélagar und *herbergismenn* dienten also alle zur Bezeichnung desselben Phänomens. Sie beschrieben eine Art der formalisierten homosozialen Bindung, die nicht konsanguine Männer durch den Abschluss eines eidlich bekräftigten Vertragsverhältnisses untereinander etablieren konnten. Das dadurch zustande gekommene freundschaftliche beziehungsweise brüderschaftliche Verhältnis war mit wechselseitigen Beistandsverpflichtungen verbunden, deren Umfang und Konditionen unter den Partnern im Einzelfall frei verhandelbar gewesen zu sein scheinen und die im Allgemeinen über das Konzept der bloßen ‚negativen Treue‘ hinauszugehen pflegten.¹⁰⁴²

4.2.4 Das *fóstbrœðralag*: ein heidnisches Ritual?

Das analysierte altnordische Quellenmaterial vermittelt oftmals den Eindruck, dass der in den Schriftzeugnissen konstruierte und mit dem Terminus *fóstbrœðralag* belegte Brauch des ritualisierten Männerbündnisses auf pagane Ursprünge zurückzuführen ist. Dementsprechend erzählt die *Gísla saga Súrssonar*, dass Þorgrímr, Gísli, Þorkell und Vés-teinn während ihres vergeblichen Verbrüderungsversuchs „alle Götter zu Zeugen“ (*öllum goðin í vitni*) berufen haben sollen, als sie den Eid leisteten, demzufolge jeder von ihnen die anderen wie seine leiblichen Brüder rächen sollte.¹⁰⁴³ Die *Fóstbrœðra saga* bezeichnet die Schwurfreundschaft der *fóstbrœðr* Þorgeirr und Þormóðr explizit als Überrest heidnischer Gewohnheiten.¹⁰⁴⁴ Die Saga spielt im frühen 11. Jahrhundert, ei-

¹⁰⁴² Wie oben bereits erwähnt, bietet die *Egils saga einhenda ok Ásmundar berserkjabana* ein gutes Beispiel dafür, dass *fóstbrœðr* der zeitgenössischen Vorstellung zufolge gleichzeitig auch Bettgenossen beziehungsweise Zimmergefährten waren. Vgl. o. Anm. 964.

¹⁰⁴³ Vgl. o. Anm. 929.

¹⁰⁴⁴ Eickels, Bruder (2009), S. 216, Anm. 44.

ner Zeit, zu der sowohl Norwegen als auch Island – die beiden Haupt-handlungsorte der Erzählung – der Überlieferung nach als weitestgehend christianisiert gelten können. Wie es heißt, sollen zu dieser Zeit noch „manche Funken des heidnischen Glaubens“ (*margir gneistar heiðninnar*) existiert haben, obwohl „die Menschen damals Christen genannt wurden“ (*þá væri menn kristnir kallaðir*). Þorgeirs und Þormóðs „feste Abmachung“ (*fastmæli/lögmál*), dass derjenige, der den anderen überlebte, diesen rächen sollte, wurde daher als eine pagane „Sitte“ (*siðvenja*) beziehungsweise „Unsitte“ (*óvenja*) verstanden.¹⁰⁴⁵

Als Ásmundr und Árán, zwei Helden der *Egils saga einhenda ok Ásmundar berserkjabana*, in ein *fóstbrœðralag* schworen, sollen sie sich eidlich zugesichert haben, einander zu rächen und ihr Vermögen zusammenzulegen. Ihre Eide bekräftigten sie der Erzählung nach dadurch, dass sie ihr Blut vergossen und vermischten. Von diesem Brauch wird berichtet, dass „Männer damals Eide so durchführten“.¹⁰⁴⁶ Da es sich bei der genannten Märchen- oder auch „Lügensaga“ (*Lygisaga*) um eine *Fornaldarsaga* handelt, wird deutlich, dass das Adverb „damals“ (*þá*) aus Sicht des spätmittelalterlichen Verfassers zur Bezeichnung der heidnischen skandinavischen Vergangenheit diene. Denn die Gattung der *Fornaldarsögur* beinhaltet lediglich solche Texte, die in der so genannten „Vorzeit“ (*Fornöld*) spielen. Ihre Handlung bezieht sich somit auf einen Zeitraum, der vor der isländischen Besiedlung in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts und weit vor der Christianisierung Islands um 1000 anzusiedeln ist. Ebenfalls in der *Egils saga einhenda ok Ásmundar berserkjabana* wird erwähnt, dass Ásmundr und Egill sich „nach altem Brauch“ (*eptir fornum sið*) verbrüderet haben sollen. Wie oben bereits erwähnt, konnte die Wendung *inn forni siðr* auch die Bedeutung „der alte [heidnische] Glaube“ haben. Sie wurde daher häufig

¹⁰⁴⁵ Vgl. o. Anm. 937. Zu dem Terminus *óvenja* vgl. *Fóstbrœðra saga*, S. 125, K. 2.

¹⁰⁴⁶ Vgl. o. Anm. 952f.

mit der Formulierung *inn nýi siðr* („der neue [christliche] Glaube“) kontrastiert.¹⁰⁴⁷ Auch in dieser Episode wird das *fóstbræðralag* also als eine pagane Tradition konstruiert.

Diese religiös motivierte Sichtweise auf das Phänomen der künstlichen Verbrüderung wird durch eine Darstellung der *Bjarnar saga Hítðælakappa* ergänzt. Sie berichtet von einer „Freundschaft“ (*vingan/vinfengi*) zwischen zwei Männern mit Namen Björn und Þorsteinn.¹⁰⁴⁸ Obwohl diese Freundschaft im Text zwar nicht explizit als *fóstbræðralag* bezeichnet wird, kann sie aufgrund ihres vertraglichen Charakters und der damit verbundenen Konditionen dennoch mit der Institution der gemachten Brüderschaft verglichen werden. In einem Gespräch soll Björn zu Þorsteinn gesagt haben:

„Und wir beide schlossen Freundschaft. Ich bin gewillt, das [die Abmachung] zu halten und dein Freund zu bleiben, weil doch jeder von uns beiden irgendeinen Feind hat. Jetzt wollte ich das verabreden, dass derjenige von uns beiden, der länger leben sollte, den anderen rächte, wenn einer von uns durch Waffen oder Mengewalt den Tod findet.“¹⁰⁴⁹

Björn machte seinem „Freund“ (*vinr*) Þorsteinn den Vorschlag, die zwischen ihnen bestehende freundschaftliche Bindung zu einer dauerhaften Einrichtung werden zu lassen. Dies sei vor allem deshalb vonnöten, „weil doch jeder von beiden irgendeinen Feind h[ätte]“. ¹⁰⁵⁰ Als Hauptkri-

¹⁰⁴⁷ Vgl. o. Anm. 481.

¹⁰⁴⁸ *Bjarnar saga Hítðælakappa*, S. 191, K. 29.

¹⁰⁴⁹ „(...) *En vit höfum mælt til vinganar með okkr; em ek ráðinn til at efna þat ok vera þinn vinr, en hvárrtveggi okkar á nokkut sökótt. Nú vilda ek til þess mæla, at hvárr okkar hefndi annars, sá er lengr lífdi, ef vit höfum líflát af vápnum eða manna völdum.*“ Ebd.

¹⁰⁵⁰ Diese Schilderung erinnert an die Darstellung der *Fóstbræðra saga*, nach der Þormóðr und Þorgeirr sich verbrüdereten, um auf diese Weise mit vereinten Kräften eigene Machinteressen gegenüber potenziellen Gegnern durchsetzen und verteidigen zu können. Sie weist aber auch Parallelen zu den Bettgenossen und Zimmergefährten auf, die den Quellen zufolge vor allem aus dem Grund in einem Bett schliefen, um sich gemeinsam besser gegen eventuelle Angriffe verteidigen zu können. Und in der *Eyrbyggja saga* bat ein Islän-

terium für den Abschluss einer beständigen Freundschaft nannte Björn die reziproke Verpflichtung zur Rache, falls einer der beiden Freunde „durch Waffen“ (*af vápnnum*) oder „Menschengewalt“ (*manna völdum*) umkommen sollte. Sowohl das Argument der optimierten Wehrhaftigkeit gegenüber gemeinsamen Feinden zu Lebzeiten als auch das wechselseitige Rachegelöbnis nach dem gewaltsamen Tod eines der beiden Freunde erinnern an die Konditionen solcher mann-männlicher Partnerschaften, die den Schriftzeugnissen nach zu urteilen unter *rekju-*, *húðfats-*, *hvílufélagar*, *herbergismenn* oder *fóstbræðr* begründet worden sein sollen.

Auch wenn Þorsteinn dem Ansinnen Björns gegenüber grundsätzlich positiv eingestellt war, so lehnte er die Bedingungen, die Björn an ihre freundschaftliche beziehungsweise brüderschaftliche Vergemeinschaftung geknüpft hatte, jedoch ab:

„Þorsteinn sagte, es dünke ihn in jeder Hinsicht ein gutes Anerbieten, dass er seine Freundschaft anbot, – ‚aber machen wir diesbezüglich eine Erklärung, wenn du zu Rachetaten rietest, weil die Leute jetzt besser wissen, was sie tun sollen, als früher, und ich verlange, dass jeder von uns beiden das Recht für sich beanspruche, in der gerichtlichen Verfolgung von des anderen Totschlag allein zu entscheiden, oder Ächtungen und Geldbußen fordere, wenn es nur nicht Totschlag sei, und das ziemt sich besser für christliche Männer.‘ Nun nahmen sie das als Abmachungen, dass jeder von ihnen den anderen rächen oder Totschlagsklage führen soll, so als seien sie leibliche Brüder.“¹⁰⁵¹

der den norwegischen Jarl Hákon Sigurðarson um die Überlassung seiner beiden Berserker, da er sich von ihrer Gefolgschaft einen Vorteil bei seinen heimatlichen Rechtsstreitigkeiten erhoffte. Ihre abschreckende Wirkung sollte seine Gegener davon abbringen, sich auf Konflikte mit ihm einzulassen. Vgl. o. Anm. 542.

¹⁰⁵¹ Þorsteinn kvað sér þykja í hvern stað jafnbodit, er hann bauð sitt vinfengi, – „en gerum þar á grein nökkura, er þú ræddir um hefndirnar, því at nú vita menn gorr en fyrr, hvað gera skulu, ok vil ek þat um mæla, at hvárr okkar taki eindæmi eptir annan eða sekðir ok fébætr, þótt eigi sé manndráp, ok sómir þat betr kristnum mönnum.“ Nú tóku þeir þetta fastmælum, at hvárr þeira

Nach dieser Einigung soll eine „große Freundschaft“ (*vinfengi mikitt*) zwischen Björn und Þorsteinn bestanden haben.¹⁰⁵² Gerade die Anmerkung, dass die beiden Freunde den Totschlag des jeweils anderen so verfolgen sollten, „als seien sie leibliche Brüder“ (*sem þeir sé sambornir bræðr*), macht deutlich, dass der Quellenverfasser dieses *vinfengi* mit einem *fóstbræðralag* identifizierte.

Die oben angeführten Episoden der *Gísla saga Súrssonar*, der *Fóstbræðra saga* und der *Egils saga einhenda ok Ásmundar berserkjabana* demonstrieren exemplarisch, dass das *fóstbræðralag* in der altnordischen Literatur häufig als eine alte und daher aus heidnischer Zeit stammende Tradition verstanden wurde. Die Quellen konstruieren dabei insbesondere den vermeintlichen Brauch des reziproken Rachegelöbnisses als einen Überrest paganer Gewohnheiten. Die impliziten Wertungen, die einer solchen bewussten Kontrastierung zwischen alt-jung und heidnisch-christlich zugrunde liegen konnten, werden in der *Bjarnar saga Hítðælakappa* explizit zum Ausdruck gebracht. Þorsteinn hielt Björns Freundschaftsangebot „in jeder Hinsicht für ein gutes Anerbieten“ (*í hvern stað jafnboditt*). Allerdings lehnte er es ab, die mögliche Erschlagung seines Freundes seinerseits durch „Rachetaten“ (*hefndirnar*) und „Totschlag“ (*manndráp*) zu vergelten. Seiner Ansicht nach wussten die Leute „jetzt“ (*nú*) besser, was sie tun sollten, „als früher“ (*en fyrr*). Ähnlich wie das *þá* der *Egils saga einhenda ok Ásmundar berserkjabana* dienten auch die konträren temporalen Adverbien *nú* und *fyrr* in der *Bjarnar saga Hítðælakappa* nicht als bloße Indikatoren einer neutralen zeitlichen Differenzierung zwischen Gegenwart und Vergangenheit. Sie unterschieden vielmehr im moralischen Sinn zwischen einer angeblich ‚unwissenden‘ heidnischen Vergangenheit und einer ‚wissenden‘ christlichen Gegenwart. Diese Polarität kommt vor allem darin zum Aus-

skal hefna annars eða eptir mæla, svá sem þeir sé sambornir bræðr. *Bjarnar saga Hítðælakappa*, S. 191, K. 29.

¹⁰⁵² Ebd., S. 192.

druck, dass Þorsteinn die (Totschlags-)Rache (*hefnd*) als ein veraltetes, der ‚unwissenden‘ paganen Vorzeit entstammendes Rechtsinstrument darstellte und als solches den scheinbar jungen, christlichen Rechtsbehelfen des „Eigenurteils“ (*eindæmi*)¹⁰⁵³, der „Ächtungen“ (*sekðir*) und der „Geldbußen“ (*fébætr*) gegenüberstellte. Indem der Sagaautor Þorsteinn behaupten ließ, dass die letztgenannten Methoden „für christliche Männer“ (*kristnum mönnum*) „besser“ (*betr*) geeignet seien, machte er eine evaluative Differenzierung zwischen der vermeintlich schlechten paganen Sitte der Totschlagsrache und den angeblich guten christlichen Mitteln der Rechtsfindung. Seiner Ansicht nach sollten christliche Männer zwar die Möglichkeit haben und nutzen, aktuell wichtige und tragfähige Freundschaftsverhältnisse im Rahmen einer gemachten Brüderschaft zu formalisieren und dadurch auf Dauer zu stellen. Allerdings sollte der Abschluss solcher überhöhter homosozialer Partnerschaften, wie sie angeblich durch ein *fóstbræðralag* etabliert werden konnten, nicht mit der Kondition verbunden sein, den Tod eines gewaltsam umgekommenen Partners mittels Rache ahnden zu müssen. Stattdessen war es für Christen passender, die Erschlagung eines Freundes durch „gerichtliche Totschlagsklage“ (*eptirmál*) zu verfolgen.

Die Bjarnar saga Hítðlakappa vertritt demnach keine grundlegend ablehnende Haltung gegenüber der institutionalisierten Form der künstlichen Verbrüderung. Sie negiert lediglich das wechselseitige Rachegebot als unabdingbaren konstitutiven Bestandteil eines *fóstbræðralag*. Eine ähnliche Perspektive auf die gemachte Brüderschaft und die mit ihr einhergehenden Konditionen und Verpflichtungen bieten auch einige Konunga sögur. Die in der Heimskringla tradierte Magnúss saga ins góða („Geschichte Magnús des Guten“) berichtet zum Beispiel von einer Brüderschaft zwischen dem Norwegerkönig Magnús dem Guten und

¹⁰⁵³ Dieser Begriff bezeichnet das Recht einer Person, in einem gerichtlichen Verfahren – in diesem Fall in der Totschlagsklage – über das Urteil allein befinden zu dürfen.

dem Dänenkönig Hörða-Knútr.¹⁰⁵⁴ Nach dem Tod Knúts des Großen im Jahre 1035 sollen beide Herrscher ihre Heere zusammengezogen haben, um gegeneinander Krieg zu führen. Vor einer gewaltsamen Konfrontation kam es jedoch zu Friedensverhandlungen zwischen den beiden Parteien, die durch einen „Vergleich“ (*sætt*) beendet worden sein sollen:

„(...) und es kam zu der Abmachung, dass die Könige in eine Brüderschaft schworen und untereinander Frieden schlossen, solange ihrer beider Leben andauerten, aber wenn einer von ihnen beiden sohnlos stürbe, dann sollte derjenige, der länger lebte, von ihm Land und Gefolgsleute erben. Zwölf Männer, die die hervorragendsten aus beiden Reichen waren, schworen dazu zusammen mit den Königen, dass dieser Vergleich bestehen sollte, solange einer von ihnen lebte. Die Könige trennten sich da, und jeder von beiden fuhr nach Hause in sein Reich, und dieser Vertrag galt, solange sie lebten.“¹⁰⁵⁵

Anders als die bisherigen Quellenbeispiele bezeichnet die *Magnúss saga* ins *góða* die brüderschaftliche Verbindung der beiden Könige nicht als *fóstbræðralag*, sondern lediglich als *bræðralag* („Brüderschaft“). Ein zentraler Bestandteil des Verbrüderungsaktes soll auch hier der Schwur gewesen sein.¹⁰⁵⁶ Allerdings erwähnt die Erzählung mit keinem Wort eine

¹⁰⁵⁴ Hörða-Knútr oder Hardeknut (ca. 1020-1042), der Sohn Knúts des Großen (um 995-1035), war vermutlich von etwa 1030 an Mitkönig seines Vaters in Dänemark. Nach Knúts Tod, der zeitweilig englischer, dänischer und norwegischer König war, wurde Hörða-Knútr alleiniger Herrscher über Dänemark. Von 1040 an konnte er sich auch als König von England durchsetzen. Magnús *inn góði* („der Gute“) herrschte als unehelicher Sohn Ólafs des Heiligen von 1035 bis 1047 über Norwegen.

¹⁰⁵⁵ (...) *ok kom þat í sáttmál, at konungarnir svörðusk í bræðralag ok settu frið milli sín, meðan beggja þeira líf væri, en ef annarr hvárr þeira andaðisk sonlauss, þá skyldi sá, er eptir lifði, taka eptir hann lönd ok þegna. Tólf menn, þeir er ágætastir váru af hváru ríkinu, svörðu þar til með konungunum, at þessi sætt skyldi haldask, meðan nökkurr þeira lifði. Skilðusk þá konungarnir, ok fór hvárrtveggji heim í sitt ríki, ok helzk þessi sátt, meðan þeir lifðu.* Magnúss saga ins *góða*, S. 12f., K. 6.

¹⁰⁵⁶ So heißt es, dass „die Könige in eine Brüderschaft schworen“ (*konungarnir svörðusk í bræðralag*).

Vereinbarung, der zufolge die beiden Allianzpartner im Falle der Erschlagung des jeweils anderen zur Ausübung der Totschlagsrache verpflichtet gewesen sein sollen. Während das reziproke Rachegelöbnis in vielen isländischen Sagas als obligatorisches Kriterium und ausschlaggebendes Motiv für den Abschluss einer gemachten Brüderschaft erachtet wurde, sieht die Magnúss saga ins góða den maßgeblichen Sinn einer künstlichen Verbrüderung darin, zwischen zerstrittenen Parteien „Frieden“ (*fríðr*) zu schaffen.¹⁰⁵⁷ Durch die Begründung des *bræðralag* konnten die Kriegsvorhaben beider Herrscher verhindert und eine dauerhafte Allianzbeziehung unter ihnen etabliert werden. Ein im gegenseitigen Einvernehmen getroffener „Vergleich“ (*sætt*) verpflichtete beide Parteien dazu, sich solange sie lebten wechselseitigen Frieden zu garantieren. Zusätzlich sollen Magnús inn góði und Hörða-Knútr aber auch einen Erbschaftsvertrag abgeschlossen haben, der im Falle des sohnlosen Ablebens von einem der zwei Könige über dessen Tod hinaus den Reichen der beiden Herrscher weiterhin Sicherheit und Frieden gewährleisten sollte. Demzufolge erbte derjenige, der länger lebte, von seinem verstorbenen Vertragspartner „Land und Gefolgsleute“ (*lönd ok þegna*). Diese Bestimmung erinnert an die formelhafte Wendung, die einigen Sagatexten zufolge Grundlage des wechselseitigen Racheversprechens gewesen sein soll. Demnach war es üblich, dass *fóstbræðr* einen Eid schworen, dass derjenige, der länger lebte, „den anderen rächen musste“ (*ætti að hefna annars*).¹⁰⁵⁸ Die parallele Struktur beider Formulierungen legt die Vermutung nahe, dass die Erbschaftsklausel der Magnúss saga ins góða von substitutivem Charakter war. Sie ersetzte

¹⁰⁵⁷ Das Motiv der Friedensstiftung und -wahrung findet sich auch in den angeführten Episoden der Þorsteins saga Víkingssonar, der Egils saga einhenda ok Ásmundar berserkjabana und dem Sörla þátr. Alle drei Erzählungen erwähnen, dass Zweikämpfe durch den Abschluss eines *fóstbræðralag* und eines damit einhergehenden Vergleichs friedlich beendet worden sein sollen.

¹⁰⁵⁸ Zu dieser stereotypen Eidesformel vgl. die Aussage von Sverrir Jakobsson o. Anm. 1010.

das ansonsten in der Sagaliteratur übliche brüderschaftliche Rachege-
löbnis.

Aber nicht nur in der Auslassung der Racheobligation unterscheidet
sich das *bræðralag*, wie es die Magnúss saga ins *góða* für Magnús und
Hörða-Knútr konstruiert, von den bisher untersuchten Darstellungen
eines *fóstbræðralag*. So fehlen bei der Verbrüderung des norwegischen
und des dänischen Königs jegliche Elemente, die auf einen heidnischen
Ursprung oder Charakter dieses Vergemeinschaftungsaktes hinweisen
könnten. Die Magnúss saga ins *góða* erwähnt keine der vermeintlich
paganen „Sitten“ (*siðvenjur*) beziehungsweise „Unsitten“ (*óvenjur*), die in
der altnordischen Literatur häufig als unabdingbare Bestandteile eines
fóstbræðralag beschrieben werden.¹⁰⁵⁹ Sie kennt weder eine Zeugenanru-
fung der Götter noch das Ritual des Rasengangs beziehungsweise der
Blutvermischung oder einen feierlichen Racheeid.

In der Knýtlinga saga („Geschichte der Nachkommen Knúts“) heißt es,
dass Magnús inn *góði* „Schwurbruder“ (*svarabróðir*) Hörða-Knúts gewe-
sen sein soll.¹⁰⁶⁰ Da in der Forschung angenommen wird, dass der Au-
tor dieses Werks bei der Abfassung seines Textes unter anderem die
Heimskringla als Vorlage nutzte, lässt sich vermuten, dass der knappen
Formulierung über die angebliche Schwurbrüderschaft der beiden
skandinavischen Könige ein ähnliches Verständnis von der gemachten
Brüderschaft zugrunde lag, wie es in der zitierten Episode der in der

¹⁰⁵⁹ Zu den Begriffen *siðvenja* und *óvenja* vgl. o. Anm. 937; 1045.

¹⁰⁶⁰ Knýtlinga saga, in: Danakonunga sögur, ed. v. Bjarni Guðnason (ÍF 35), Reykjavík
1982, S. 93-321; hier S. 128, K. 21. Von den in dieser Arbeit untersuchten altnordischen
Quellen verwenden ansonsten lediglich die *Fóstbrœðra saga* und die *Gísla saga Súrssonar*
den Begriff *svarabróðir*. Vgl. o. Anm. 941f. Bei der Knýtlinga saga handelt es sich um einen
anonym verfassten Text, der auf Island in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts ent-
standen ist und der auch unter den zeitgössischen Titeln *Ævi Danakonunga* („Leben der
Dänenkönige“) und *Sögur Danakonunga* („Geschichten der Dänenkönige“) bekannt ist.
Dieses Werk enthält eine Vielzahl an Sagas, die die Geschichte der dänischen Könige vom
10. bis zum Beginn des 13. Jahrhunderts erzählen. Der Hauptteil der Knýtlinga saga be-
handelt das Leben Knútr Sveinsson des Heiligen (1080-1086).

Heimskringla enthaltenen Magnúss saga ins góða transportiert wird.¹⁰⁶¹ Die wahrscheinlich um 1220 verfasste Fagrskinna enthält ebenfalls eine Version des Friedensschlusses, den die Könige Magnús und Hörða-Knútr untereinander geschlossen haben sollen. Hierin wird vor allem der verwandtschaftliche Charakter der partnerschaftlichen Bindung betont, die durch die Schwur- beziehungsweise Eidesleistung etabliert wurde. Dort wird erwähnt:

„Beide Könige schworen da Eide, dass jeder dem anderen in allen Dingen [insbes.: „feindliche Begegnungen“] anstelle eines [leiblichen] Bruders zur Seite stehen sollte und der Friede sollte zwischen den Reichen bestehen. (...) Und [jeder sollte] der rechtmäßige Erbe des [anderen] sein, wie dessen geborener Bruder.“¹⁰⁶²

Die Magnúss saga blinda ok Haralds gilla berichtet, dass Haraldr gilli Magnússon, der vermeintliche Halbbruder des Norwegerkönigs Sigurðr Jórsalafari („Jerusalemfahrer“) Magnússon (1103-1130), nach Sigurðs Tod mit dessen Sohn Magnús um die norwegische Krone stritt. Im Rahmen dieser Auseinandersetzungen soll Haraldr sich zum Dänenkönig Eiríkr eimuni Eiríksson geflüchtet haben. Der nahm ihn angeblich gut auf, „und am meisten aus dem Grund, weil sie in eine Brüderschaft [bræðralag] geschworen hatten“.¹⁰⁶³ Die Formulierung *sverja í bræðralag*

¹⁰⁶¹ Der Verfasser der Knýtlinga saga stützte sich offenbar auf diverse isländische, aber auch dänische Quellen. Bisher konnte jedoch noch nicht umfassend geklärt werden, welche Texte bei der Abfassung des Werks zur Verfügung standen und genutzt wurden. Es ist jedoch offenkundig, dass der Autor neben der Heimskringla auch andere isländische Sagatexte verwandt haben muss. Gerade aufgrund der Nähe zur Heimskringla wird in der Forschung nicht ausgeschlossen, dass Ólafr Þórðarson hvítaskáld, der Neffe Snorri Sturlusons, Autor dieser dänischen Königsgeschichte war. Vgl. Simek/Pálsson, Lexikon (2007), S. 229f.

¹⁰⁶² *svoro þa báðer konongar eida. at hvar skyldi aðrum vera i broðor stað i allum viðrskiftum oc sa friðr skyldi standa milli rikianna. (...) oc vera arftacumaðr hans retrr. sem borenn broðer hans.* Fagrskinna (SUGNL 30), S. 196, K. 40; Fagrskinna (ÍF 29), S. 211, K. 47.

¹⁰⁶³ (...) *ok mest fyrir því, at þeir höfðu svarizk í bræðralag.* Magnúss saga blinda ok Haralds gilla, S. 282, K. 3.

postuliert hier eine ähnliche Form der künstlichen Verbrüderung zwischen Haraldr und Eiríkr, wie sie in der Magnúss saga ins góða, der Knýtlinga saga oder der Fagrskinna für Magnús inn góði und Hörða-Knútr konstruiert wird. Vor allem das in der Fagrskinna betonte Prinzip, dass „jeder dem anderen anstelle eines Bruders in allen Dingen zur Seite stehen sollte“ (*hvar skyllði aðrum vera í broðor stað í allum viðrskiftum*) kommt in der Darstellung der Magnúss saga blinda ok Haralds gilla zum Tragen. So soll Eiríkr den flüchtenden Haraldr in Dänemark aufgenommen, ihm dort Sicherheit vor seinem norwegischen Rivalen gewährt und ihm darüber hinaus „königlichen Grundbesitz“ (*veizla*), die dazugehörige „Verfügungsgewalt“ (*yfirferð*) und „acht Langschiffe“ (*átta langskip*) übertragen haben.¹⁰⁶⁴ Die Knýtlinga saga führt die vorteilhafte Behandlung, die der Dänenkönig Haraldr zuteilwerden ließ, ebenfalls auf den Umstand zurück, dass „König Eiríkr und Haraldr gilli in eine Brüderschaft geschworen hatten“.¹⁰⁶⁵

Die in den vorigen Kapiteln der vorliegenden Arbeit untersuchten Darstellungen des *fóstbræðralag* entstammen allesamt solchen Texten, die den Gattungen der Fornaldarsögur oder der Íslendinga sögur zuzurechnen sind.¹⁰⁶⁶ Die Íslendinga sögur erzählen von Ereignissen, die sich während der so genannten isländischen Söguöld – der Zeit des 10. und

¹⁰⁶⁴ Ebd. Diese Art der Vermögensübertragung erinnert an die Besitz- und Handelsgemeinschaft eines *félag*, die den Quellen zufolge auch durch ein *fóstbræðralag* unter den Partnern einer gemachten Brüderschaft etabliert werden konnte.

¹⁰⁶⁵ (...) *Eiríkr konungr ok Haraldr gilli höfðu svarizk í bræðralag*. Knýtlinga saga, S. 264, K. 100. In anderen Versionen der Saga heißt es auch, die beiden Könige „waren Schwurbrüder“ (*voru svarabræðr*). Vgl. Jómsvíkingsaga ok Knýtlinga með tilheyrandi þáttum (Fornmanna sögur, Bd. 11), Kaupmannahöfn 1828, S. 343, Anm. 1.

¹⁰⁶⁶ Hierzu zählen auch die so genannten þættir (Sg. þáttir). Hierbei handelt es sich um kurze Erzählungen. Sie konnten in der Form eines Abschnitts oder Einschubs in eine längere Saga integriert sein. In dieser Funktion wurden sie innerhalb verschiedener Sagagattungen – wie den Konunga und Íslendinga sögur oder den Fornaldarsögur – überliefert. Daneben gibt es aber auch unabhängig entstandene þættir, die nicht von Anfang an als integrativer Bestandteil einer Saga tradiert wurden. Ein Beispiel für einen þáttir, der auch Informationen über das *fóstbræðralag* enthält, ist der Sörla þáttir. Er zählt zur Gattung der Fornaldarsögur.

frühen 11. Jahrhunderts – überwiegend auf Island zugetragen haben sollen. Hauptpersonen dieser Erzählungen sind Isländer. Der Begriff *Fornaldarsögur* bezeichnet eine Subgattung der Sagaliteratur, zu der überwiegend heroische Wikinger- und Abenteuerromane gehören. Wie bereits erwähnt, spielen sie in der *Fornöld*, einer Zeit vor der Besiedlung Islands in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts. Ihre Handlung ist außerhalb Islands und zumeist im skandinavischen Raum angesiedelt. Die *Konunga sögur* – zu denen auch die *Magnúss saga ins góða*, die *Knýtlinga saga*, die *Fagrskinna* und die *Magnúss saga blinda ok Haralds gilla* zählen – befassen sich insbesondere mit der Geschichte norwegischer Herrscher des 9. bis 13. Jahrhunderts, berichten aber auch über Könige von Dänemark, den Orkneys und den Färöern. Anders als die *Íslendinga sögur* und *Fornaldarsögur* erzählen sie also von den Taten und Leben vorwiegend christlicher skandinavischer Herrscher. Diese Könige sollten aufgrund ihrer Rolle als weltliche Repräsentanten und Verteidiger des christlichen Glaubens nicht mit solchen Bräuchen und Ritualen in Verbindung gebracht werden, die in anderen altnordischen Quellen mit vermeintlich paganen Praktiken assoziiert wurden.¹⁰⁶⁷ Daher sprach die *Magnúss saga ins góða* ebenso wie die *Magnúss saga blinda ok Haralds gilla* auch nur von einem *bræðralag*, in das die Könige Magnús inn góði und Hörða-Knútr beziehungsweise Haraldr gilli und Eiríkr eimuni geschworen haben sollen. Die *Knýtlinga saga* bezeichnete Magnús und Hörða-Knútr als *svarabræðr*, während sie die gemachte Brüderschaft zwischen Haraldr und Eiríkr mit dem Begriff *bræðralag*

¹⁰⁶⁷ Hierbei ist zu bedenken, dass eine direkte oder indirekte herrschaftliche Einflussnahme auf die Abfassung einzelner Königssagas nicht auszuschließen ist. So wird für die wahrscheinlich im frühen 13. Jahrhundert entstandene *Sverris saga*, die das Leben des norwegischen Königs Sverrir Sigurðarson (Kg. v. 1177/84-1202) beschreibt, vermutet, dass zumindest ein Teil des Werks unter direkter Aufsicht und Kontrolle des Königs selbst verfasst wurde. Und von der wohl 1264/65 entstandenen *Hákonar saga Hákonarsonar* – der Geschichte des norwegischen Königs Hákon Hákonarson – ist bekannt, dass sie von dem Isländer Sturla Þórðarson im Auftrag von Hákons Sohn Magnús Hákonarson abgefasst wurde.

belegte. Und in der Fagrskinna heißt es nur, dass die Könige Magnús und Hörða-Knútr einander Eide schworen, denen zufolge einer dem anderen wie ein „geborener Bruder“ (*borenn broðer*) sein sollte. Jede der genannten Sagas verzichtet offenbar bewusst auf die Anwendung des Begriffs *fóstbræðralag*, der bereits mit Assoziationen an vermeintlich pagane Praktiken belegt war und daher nicht mehr in einem wertneutralen beziehungsweise christlichen Kontext verwendet werden konnte.

Hinzu kommt, dass ebenso wie die Magnúss saga ins *góða* auch keiner der anderen Beispieltex-te eine der vermeintlich heidnischen Sitten nennt, die in einigen *Íslendinga sögur* und *Fornaldarsögur* mit dem *fóstbræðralag* in Verbindung gebracht werden. Die Geschichte Magnúss des Guten erwähnt sogar anstelle der göttlichen Zeugenschaft, die in der *Gísla saga Súrssonar* als fester Bestandteil der brüderschaftlichen Eidesleistung überliefert ist, dass zwölf der „hervorragendsten“ (*ágætastir*) Männer beider Reiche „zusammen mit den Königen schworen“ (*svörðu (...) með konungunum*). In den *Konunga sögur* wird die Institution der gemachten Brüderschaft also bewusst ihrer heidnischen Konnotationen entledigt. In dieser säkularisierten Form konnte die mit der künstlichen Verbrüderung verbundene Terminologie dann auch zur Beschreibung solcher bündnispolitischer Vorgänge und Maßnahmen instrumentalisiert werden, die von christlichen skandinavischen Herrschern initiiert und vollzogen worden sein sollen. Im Zentrum dieser politisch motivierten Allianzen stand den Quellen nach zu urteilen insbesondere die Absicht, zwischen den Herrschaftsgebieten der verbrüder-ten Parteien – die zumeist von königlichem Rang waren – dauerhaften Frieden zu etablieren. Daher betonen einige Königssagas auch die Begründung eines brüderschaftlichen Erbschaftsvertrags, der im Gegensatz zu dem reziproken Rachege-löbnis, das in anderen Sagagattungen häufig als un-abdingbarer Bestandteil des Verbrüderungsaktes erachtet wird, die Funktion hatte, künftige Gewalttaten zu vermeiden und über den Tod eines der beiden Partner hinaus Frieden zu garantieren. In der *Bjarnar saga Hítðælakappa* erfolgt die Ablehnung der wechselseitigen Racheob-

ligation dadurch, dass der Quellenautor eine seiner narrativen Figuren direkt gegen die Anwendung dieses angeblich heidnischen Brauchs argumentieren lässt. In den angeführten Konunga sögur findet die Negation auf indirektem Weg statt, indem diese vermeintlich pagane Sitte gar nicht erwähnt und im Einzelfall sogar durch alternative Praktiken substituiert wird.

5 Norwegische Landfriedensbestimmungen des 12. und 13. Jahrhunderts im Spiegel isländischer Rechtstexte des 13. Jahrhunderts

5.1 Die norwegische Gesetzgebung im 12. und 13. Jahrhundert

Seit der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts entwickelten sich auf dem europäischen Kontinent die auf den kirchlichen Gottesfrieden aufbauenden, von weltlichen Gewalten errichteten Landfrieden. Ein Ziel der Landfriedensbestimmungen war die Beschränkung der Fehde. Zu diesem Zweck wurde von herrschaftlicher Seite bestimmt, dass die Strafverfolgung künftig nicht mehr vorrangig der verletzten Partei zukommen sollte, sondern fortan als Aufgabe einer zentralen königlichen Gewalt aufgefasst wurde.¹⁰⁶⁸ Der König war dem eigenen Herrschaftsverständnis zufolge als oberste Instanz und Autorität des Reichs für die Etablierung einer geordneten und effektiven Gerichtsbarkeit zuständig. Die Umsetzung und Wahrung des herrschaftlichen Friedens lag demzufolge in der Verantwortung des königlichen Gerichtswesens. Primäres Ziel war dabei, Formen der „so-called ‚private‘“ – das heißt nicht königlich kontrollierten – Streitführung durch eine ‚öffentliche‘ – also auf königlicher Einflussnahme und Kontrolle basierende – Konfliktlösung zu ersetzen. Für den hoch- und spätmittelalterlichen englischen Raum

¹⁰⁶⁸ August NITSCHKE, Der Kampf gegen die Fehde und das Recht: Ein Weg zum Frieden, in: Heinrich von STIETENCRON/Jan ASSMANN/Jörg RÜPKE, Töten im Krieg (Veröffentlichungen des „Instituts für Historische Anthropologie E.V.“, Bd. 6), Freiburg i. Br. 1995, S. 317-338.

wird diese königlich initiierte Landfriedensbewegung auch als „king's peace“ oder „king's order“ bezeichnet.¹⁰⁶⁹

Für das mittelalterliche Skandinavien lassen sich vergleichbare Bemühungen zur Begründung eines königlichen Friedens erst seit der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts nachweisen. Im Rahmen einer umfangreichen Gesetzgebungsinitiative entwarf Magnús Erlingsson (Kg. v. 1163-1184), der der Überlieferung nach der erste gekrönte und gesalbte König Norwegens war, erstmals ein Landfriedensgesetz für das norwegische Reich. Dieses wurde neben weiteren Neuerungen in den so genannten Magnustext der *Gulaþingslög* aufgenommen¹⁰⁷⁰. Das neue Landfriedensgesetz beruhte maßgeblich auf einer Erweiterung und Intensivierung königlich verhängter Strafen. So erließ König Magnús „neue Bestimmungen“ (*nýmæli*) bezüglich der *útbótamál*, also derjenigen Strafangelegenheiten, die nicht durch Geldbuße beglichen werden konnten. Zu solchen Vergehen gehörte zum Beispiel der Bruch von „Friedensverträgen“ (*trygðir*), die in „Totschlagsdingen“ (*vígafærði*) ge-

¹⁰⁶⁹ Vgl. Justin FIRNHABER-BAKER, *From God's Peace to King's Order. Late Medieval Limitations on Non-Royal Warfare*, in: *Essays in Medieval Studies* 23 (2006), S. 19-30; hier: S. 19; Bruce R. O'BRIEN, *God's Peace and King's Peace. The Laws of Edward the Confessor* (The Middle Ages Series), Philadelphia 1999.

¹⁰⁷⁰ Norwegen war im Mittelalter in vier Rechtsbereiche unterteilt, *Eiðsivaping*, *Frostuþing*, *Borgarþing* und *Gulaþing*. Das *Gulaþing* war nach dem Versammlungsort Gulen im Süden der Mündung des Sognefjords benannt worden. Der Rechtsbereich dieses Things umfasste das norwegische Westland. Der Haupttext der *Gulaþingslög* stammt aus der Mitte des 13. Jahrhunderts. Es scheint sich dabei um eine Zusammenstellung zweier älterer Redaktionen zu handeln. Die älteste Redaktion wird in der Haupthandschrift der *Gulaþingslög* dem Norwegerkönig Ólafr dem Heiligen Haraldsson zugeschrieben und damit in das erste Drittel des 11. Jahrhunderts datiert. Allerdings ist dieser so genannte Olavstext nur fragmentarisch in einer Handschrift des späten 12. oder frühen 13. Jahrhunderts erhalten. Es wird allgemein vermutet, dass seit der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts mit der Aufzeichnung des Olavstextes begonnen wurde. In der Zeit König Magnús Erlingssons erfuhr diese Version dann eine Überarbeitung, deren Ergebnis der Magnustext war. Dieser entstand vermutlich kurz nach dem Reichstreffen des Jahres 1163/64, welches anlässlich der Königskrönung Magnús Erlingssons einberufen worden war. Der älteste erhaltene Magnustext findet sich in vier Fragmenten einer Handschrift, die um das Jahr 1180 datiert. Strauch, *Gulaþingsbók* (1999), S. 184-189.

geschlossen wurden. Auch „Diebstahl“ (*þýfska*) und „Raubzug“ (*útilega*) zu Land und zu Wasser, „Mord“ (*morð*), „Zauberei“ (*forðæðuskapr*) und die „gewaltsame Aneignung“ (*rán*) von Frauen anderer Männer wurden zu den unbüßbaren Strafangelegenheiten gezählt. Wer auf solche oder ähnliche Weise straffällig wurde, galt als *úbótamaðr*, ein Straftäter, dessen Tat nicht mit Geld gebüßt werden konnte. Er hatte sowohl „Vermögen“ (*fé*) und „Frieden“ (*friðr*) als auch „Land“ (*land*) und „loses Gut“ (*lauss eyrir*) verwirkt.¹⁰⁷¹ Diejenigen, „die ihr Vermögen und ihre verwandten Frauen vor ihnen [den *úbótamenn*] verteidigt[en]“, wurden als „friedhelig“ (*friðhelgir*) angesehen.¹⁰⁷² Die *úbótamenn* selbst waren dagegen „sowohl in Bezug auf den König als auch die Verwandten [der Straftäter]“¹⁰⁷³ „unbüßbar“ (*úgildir*) – also ohne Anspruch auf Buße – unabhängig davon „ob sie einen Schaden oder eine tödliche Wunde erh[ie]lten“.¹⁰⁷⁴

Weiterhin wurde im Magnustext der Gulapingslög bestimmt, dass die „Gerichte“ (*dómar*), die in Angelegenheiten des Totschlags oder des „außerehelichen Beischlafs“ (*legorð*)¹⁰⁷⁵ zu entscheiden hatten, „nach den Gesetzen“ (*með lögum*) und „mit Sicherheitsgewährleistung bis zur ersten Bezahlung“ (*[með] griðum til fyrsta sals*) eingesetzt werden sollten. Wer vor oder bei der ersten Zahlung „ohne zwingende Notwendigkeit“ (*nauðsynjalaust*) dem „rechtmäßig gefällten Urteil“ (*dómr lögsamðr*) eines ordnungsgemäß eingesetzten Gerichts zuwiderhandelte, verstieß gegen die königlich gewährte „Sicherheit“ (*grið*) und hatte Vermögen und Frieden verwirkt. In einem solchen Fall konnten die „Amtsmänner“

¹⁰⁷¹ Den ældre Gulathings-Lov, S. 19, K. 32.

¹⁰⁷² (...) *er fe sitt veria oc frendkonor firir þeim*. Ebd.

¹⁰⁷³ *bæðe kononge oc frændom*. Ebd.

¹⁰⁷⁴ (...) *hvárt er þeir fa fúr. æða ben*. Ebd.

¹⁰⁷⁵ Die Bestimmung bezog sich hier auf den außerehelichen Beischlaf mit solchen Frauen, „um derentwillen Männer nach dem Gesetz Totschlagsrecht ha[t]ten“ (...) *er menn eigu vigt úm at logum*). Ebd.

(*sýslumenn*) des Königs den Schuldigen vor das Thing laden und „ihn friedlos erklären“ (*gera hann útlagan*).¹⁰⁷⁶

Die Rechtsbestimmungen des Magnús Erlingsson gingen davon aus, das der *úbótamaðr* nicht nur gegen den Frieden zwischen zwei ‚privaten‘ Parteien, sondern auch gegen den ‚öffentlichen‘, vom König gewährten Frieden verstoßen hatte. Daher wurde die Strafverfolgung in solchen Fällen auch als primäre Aufgabe der norwegischen Krone und der herrschaftlichen Gerichte verstanden. Die Durchsetzung der neuen Friedensordnung sollte mittels der Androhung intensiver Strafen wie der Konfiszierung sämtlichen liegenden und fahrenden Vermögens und der Friedlosigkeit erfolgen. Die Landfriedensgesetzgebung des Magnús Erlingsson kann als ein Versuch gewertet werden, während der so genannten norwegischen Bürgerkriegsperiode (etwa 1130-1240), in der Anhänger verschiedener Parteien um das Anrecht auf den Thron stritten, eine zentrale Herrschaftsgewalt und dauerhaften Frieden in Norwegen zu etablieren. Unter König Hákon Hákonarson konnte die Phase der inneren Krise und der territorialen Zersplitterung des Reichs in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts überwunden und ein reichsumfassendes Königtum begründet werden. Im Rahmen seiner Revision der Frostupingslög weitete Hákon IV. die *úbótamál* auch auf das Vergehen des „Totschlags“ (*manndráp*) aus.¹⁰⁷⁷

¹⁰⁷⁶ Ebd.

¹⁰⁷⁷ Das Frostuping war einer der vier mittelalterlichen norwegischen Rechtsbezirke. Sein Rechtsbereich konzentrierte sich auf das Gebiet um den Trondheimfjord. Der weltliche Teil der Frostupingslög ist neben wenigen fragmentarischen Überresten aus dem 13. und 14. Jahrhundert nur in einer jüngeren Papierabschrift des so genannten Codex Resenianus erhalten. Dieser Codex wurde vermutlich zwischen 1260 und 1269 niedergeschrieben und ist auf eine Rechtsrevision des norwegischen Königs Hákon Hákonarson zurückzuführen. Der jüngste Teil dieser revidierten Fassung der Frostupingslög sind die einleitenden Kapitel 1 bis 24. Sie enthalten die Landfriedensbestimmungen Hákons. Sie beginnen mit den Worten: „Hier beginnt und wird erzählt von den Gesetzen, die König Hákon, der Sohn König Hákons, setzte.“ (*Her hefir upp oc segir frá lögum þeim er setti Hákon konungr son Hákonar konungs*). Den *ældre Frostathings-Lov*, S. 121, K. 1; vgl. Boulhosa, *Icelanders*

„Den meisten Männern wird bekannt sein, welchen großen und umfangreichen Schaden die Familien der meisten Männer im Land erlitten haben von Totschlägen und dem Verlust der besten Männer (...) und es ist beschämend, dass man in den Ländern, die wohl gesittet sind, erfährt, dass die Menschen hier diese Unsitte mehr zur Gewohnheit machen als in irgendeinem anderen Land.“¹⁰⁷⁸

Die in der revidierten Fassung der Frostuþingslög tradierten Landfriedensbestimmungen berichten, dass der König „mit dem Rat“ (*með ráði*) hoher geistlicher und weltlicher Amtsträger und „anderer klügster Männer“¹⁰⁷⁹ Gesetze erließ, um „die Totschläge zu vermindern“ (*at minka mandrápin*). So bestimmte er, „daß derjenige, der einen unschuldigen Mann erschlägt, Besitz und Frieden verwirkt hat. Er sei friedlos und unbüßbar, wo immer er sich aufhalten wird, sowohl vor dem König als auch vor Verwandten.“¹⁰⁸⁰

Darüber hinaus versuchte Hákon Hákonarson in seinen Verordnungen gegen einen weiteren, als „große und schlechte Unsitte“ (*hinn mycla oc hinn illa úsið*) bezeichneten Brauch vorzugehen: die Totschlagsrache an unschuldigen Mitgliedern aus der Familie eines Totschlägers.

„Allen Männern wird die große und schlechte Unsitte bekannt sein, die lange hier im Land [üblich] gewesen ist, dass, wenn ein Mann erschlagen wird, die Verwandten des Toten dann denjenigen aus der Familie [des Totschlägers zur Rache] nehmen wollen, der der Beste ist, obwohl er weder wissend, noch wollend, noch

(2005), S. 55; Jørn SANDNES, Frostuþing und Frostuþingsbók, in: RGA (Bd. 10), Berlin/New York 1998, S. 112-115; hier: S. 112.

¹⁰⁷⁸ *Flestum mönnum man þat kunnikt vera hvessu mykin oc margfalldan skaða er flestra manna ættir í landinu hafa fengit af manndrápum oc hinna beztu manna aftöcum þeim (...) er þat oc svívirðilict at spyria í þau lönd er vel ero siðaðir at menn scolu þann úsið her meir í veniu hafa en í engu landi öðro.* Den ældre Frostathings-Lov, S. 121, K. 1.

¹⁰⁷⁹ (...) *annarra enna vitrastu manna (...).* Ebd.

¹⁰⁸⁰ *At sá er mann drepr saclausan hafi fyrirgört fé oc friði. Se útlagr oc úgilldr hvar sem hann verðr staddr bæði konungi oc frændum.* Ebd.

unterstützend an der Erschlagung des Toten beteiligt ist, und sich nicht an dem rächen wollen, der tötete. (...) Und auf diese Art hat mancher Mann eine große Einbuße in [seinem] Geschlecht erlitten. Und wir [der norwegische König] haben die besten unserer Gefolgsleute im Land verloren. Und daher bestimmen wir dies als eine Sache ohne Zulassung einer Buße und mit Beschlagnahme des gesamten Besitzes für jeden, der sich an einem anderen rächt als an dem, der tötet oder anstiftet.“¹⁰⁸¹

Hákons gesetzliche Maßnahmen verfolgten das Ziel, einen festen und dauerhaften Frieden im norwegischen Reich zu etablieren, indem sie jede Form des ‚privaten‘, da nicht vom König sanktionierten „Totschlags“ (*víg*), der „Rache“ (*hefnd*) und der daraus resultierenden „Geschlechtereinbuße“ (*ættarskarð*) unter Strafanndrohung einzuschränken versuchten. So heißt es in der *Hákonar saga Hákonarsonar*, dass König Hákon „alle Erschlagungen und (...) jeden Geschlechtertotschlag abschaffen ließ, damit keiner die Taten eines anderen abgelten sollte“.¹⁰⁸² In speziellen Fällen war die Totschlagsrache – also die Erschlagung eines anderen aus dem Motiv der Rache heraus – aber weiterhin gestattet. So untersagte das oben zitierte Verbot lediglich die Tötung eines solchen Mannes, der an der Erschlagung der zu rächenden Person in keiner Weise beteiligt war. Die Rache an „denen, die töteten und anstifteten“, wurde offenbar als legitim erachtet. Darüber hinaus kannte das Gesetz noch weitere Ausnahmen, in denen ein „Mann straflos töten d[urfte]“.¹⁰⁸³

¹⁰⁸¹ Öllum mönnum man þat kunnict vera um þann hinn mycla oc hinn illa úsið er lengi hefir í þessu landi verit. at þar sem maðr verðr aftekinn. þá vilia frændr hins dauða þann or ættini taca er beztr er. þó at hann se hvárki vitandi viliandi verandi um aftac hins dauða. oc vilia eigi á þeim hefna er drap. (...) oc hefir margr maðr af því mykit ættarskarð fengit. oc ver mist hinna beztu þegna várra í landinu. oc fyrir því leggjum ver við þetta úbóta sök oc aleigumál hverium þeim sem hefnir á öðrum er þeim er drepr eða ræðr. Ebd., S. 123, K. 8.

¹⁰⁸² „(...) öll manndráp ok (...) [æ]tti-víg öll lét hann aftaka, svá at eingi skyldi gjalda annars tilverka (...). *Hákonar saga*, S. 358, K. 332.

¹⁰⁸³ (...) maðr má vega um sectalaust. Den ældre Frostathings-Lov, S. 122, K. 7. Die straflose Tötung war beispielsweise dann gestattet, wenn ein verurteilter Totschläger nicht gegen-

Die norwegischen Landfriedensgesetze wurden schließlich in das 1274 von König Magnús Hákonarson erlassene erste Reichsrecht – die so genannten Landslög („Landrecht“) – integriert, das für ganz Norwegen Gültigkeit besitzen sollte.¹⁰⁸⁴ Dieses Reichsrecht zielte noch mehr als die von Hákon Hákonarson entwickelten Gesetze auf die Etablierung einer zentralisierten, auf königliche Gerichte gestützten Rechtspflege ab. Teilweise wurden die den Totschlag und die Totschlagsrache betreffenden Bestimmungen übernommen. So beriefen sich die Landslög explizit auf eine „Rechtsbesserung[, die] König Hákon, Sohn des Königs Hákon, erließ“¹⁰⁸⁵ und der zufolge „niemand für einen anderen büßen soll[te]“ (*engi skal annars gjalda*).¹⁰⁸⁶ Das heißt, diejenigen, die sich an anderen rächten als an denen, „die Feindseligkeiten verüb[t]en oder dazu anstif-

über den Verwandten des Erschlagenen zu büßen bereit war oder wenn ein früherer Totschläger, der wieder „friedheilig“ (*fríðheilagr*) geworden war, erneut einen „unschuldigen Mann mit einer Waffe“ angriff (*vann á saclausum manni*) oder wenn ein Mann einer unter dem Schutz eines anderen Mannes stehenden Frau Schaden zufügte und nicht dafür büßen wollte. Ebd., S. 122, K. 5-7.

¹⁰⁸⁴ Magnús Hákonarson, der Sohn Hákon IV. Hákonarson, ließ die bestehenden Landschaftsrechte der vier norwegischen Rechtsbezirke unter Berücksichtigung der bis 1273 erlassenen „Rechtsbesserungen“ (*réttarbætr*) überarbeiten. Daraus entstanden die so genannten Landslög beziehungsweise Landslov des Magnús Hákonarson, der aufgrund seiner intensiven Gesetzgebungstätigkeit auch den Beinamen *lagabætir* („Gesetzesbesserer“) erhielt. Im Prolog des Landrechts heißt es, dass der König mit seinem Werk beabsichtigte, „die meisten Gesetzbücher im Land mit dem Rat der besten Männer ein wenig zu verbessern“ (*(...) at bæta nokot um flestar logbækr i landeno með hinna beztra manna raðe (...)*). Den nyere Landslov, S. 7. Die Landslög basierten maßgeblich auf den Texten der Gulapingslög und der Frostupingslög. Nach der Fertigstellung wurde der Rechtstext den „Gesetzsthingen“ (*lögingi*) der vier norwegischen Rechtsbezirke zur Annahme vorgelegt. 1274 nahm das Frostuping die Landslög an. Die übrigen Thingverbände akzeptierten den Text in den darauffolgenden Jahren. Jedes der Landschaftsthinge passte die Landrechte an die jeweiligen örtlichen Gegebenheiten an. So entstanden vier Versionen des königlichen Gesetzbuchs, die in ihrem Inhalt nur geringfügig voneinander abweichen. Die ältesten erhaltenen Manuskripte der Landslög stammen vom Ende des 13. Jahrhunderts. Der überwiegende Teil der Handschriften ist jedoch aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts überliefert. Vgl. Dieter STRAUCH, Magnus Hákonarsons (Lagabœtir) Landrecht und Stadtrecht, in: RGA (Bd. 19), Berlin/New York 2001, S. 153-160.

¹⁰⁸⁵ (...) *réttar b[ót] gaf hakon konungr son hakonar konungs (...)*. Den nyere Landslov, S. 174, X, K. 1.

¹⁰⁸⁶ Ebd., S. 175.

te[te]n¹⁰⁸⁷, galten als „Männer ohne Zulassung einer Buße“ (*úbótamenn*). Den königlichen Gesetzen zufolge hatten sie „Besitz und Frieden, Land und loses Gut verwirkt“ und sie durften „niemals in das Land zurückkommen“.¹⁰⁸⁸

In den Erlassen, die laut Landslög auf jene Rechtsbesserungen zurückzuführen sind, die „König Magnús allen Norwegern gab“¹⁰⁸⁹, wird Folgendes bestimmt:

„Dann, wenn ein Mann einen Mann erschlägt, konnte er früher bei Strafe seine Verwandten (...) zur gemeinsamen Geldbuße mit ihm nötigen. Da soll nun einzig aus dem Vermögen desjenigen, der tötete, Buße an den einen Erben des Toten geleistet werden.“¹⁰⁹⁰

Durch diese Regelung wurde versucht, die Bußangelegenheiten in Totschlagsfällen ausschließlich auf die unmittelbar betroffenen Parteien zu beschränken und eine Ausweitung auf die Angehörigen des Totschlägers und des Opfers zu verhindern. Aber auch an weiteren Bestimmungen der Landslög wird deutlich, dass Magnús noch mehr als sein Amtsvorgänger danach strebte, Totschlags- und Rachedelikte von den herrschaftlichen Gerichten verfolgen zu lassen und dadurch zu minimieren. Während die von König Hákon überarbeitete Version der Frostuþingslög einem Mann noch das Recht zugestand, sich an demjenigen zu rächen, der einer unter seinem Schutz stehenden Frau Schaden zufügte,

¹⁰⁸⁷ (...) *gera eða raða vandræðe*. Ebd. „Das ist auch ein hinterlistiger Mord, wenn ein Mann (...) sich an einem anderen rächt als an dem, der [die Tat] begeht oder anstiftet“ (*þat er oc niðings vig ef maðr (...) hemnir a aðrum en þeim er gerir eða ræðr*). Ebd., S. 50, IV, K. 3.

¹⁰⁸⁸ *firir gort fe oc friði lande oc lausum æyri. (...) oc kome alldre i land aþr*. Ebd., S. 174f., X, K. 1.

¹⁰⁸⁹ (...) *rettar bætr gaf Magnus konungr allum Noregs monnum*. Ebd., S. 175, X, K. 2.

¹⁰⁹⁰ (...) *at þar sem maðr drap mann. matti aðr með sektum nauðga frendr sína. (...) til febota með ser. þa skal þar nu af þers eins fe bæta er drap erfingia hins dauða einum*. Ebd., S. 176, X, K. 2.

te¹⁰⁹¹, substituierte das Landrecht des Magnús Hákonarson das Racheprivileg in einem solchen Fall durch einen Bußanspruch: Der Täter sollte dem Ehemann der geschädigten Frau „eine volle Mannbuße“ (*full manngjöld*), dem Sohn, dem Vater oder dem Bruder der Geschädigten jedoch nur eine „halbe Mannbuße“ (*hálf manngjöld*) zahlen.¹⁰⁹² Außerdem wurde unter Strafandrohung angeordnet, dass diejenigen Personen, die sich in der unmittelbaren Umgebung eines Totschlägers befanden oder ihn am ehesten erreichen konnten, diesen „festnehmen und gebunden oder gefesselt einem königlichen Amtmann überbringen“ sollten.¹⁰⁹³ Die königlichen Amtmänner – die *sýslumenn* – waren verpflichtet, den Verhafteten zum zuständigen Thing zu bringen. Die dortigen *bændr* – also die für die Rechtsprechung zuständigen freien Bauern – sollten den Mann dann „nach den Gesetzen“ (*eptir lagum*) verurteilen und die *sýslumenn* sollten ihn wiederum „rechtmäßig bestrafen“ (*refsa eptir lagum*).¹⁰⁹⁴ Gleichzeitig erweiterte das Landrecht die Möglichkeiten des norwegischen Herrschers, einem Friedlosen „Gnade“ (*mis-kunn*) und erneuten Aufenthalt im Land zu gewähren. So behielt der König sich das Recht vor, „nach den Umständen“ (*eptir atvikum*) zu entscheiden.¹⁰⁹⁵

¹⁰⁹¹ Vgl. o. Anm. 1083.

¹⁰⁹² Den nyere Landslov, S. 52, IV, K. 5. Der Begriff *manngjöld* kann auch mit „Wergeld“ wiedergegeben werden. Die halbe Mannbuße durfte ein Mann nur dann erhalten, wenn seiner Mutter, seiner Tochter oder seiner Schwester widerrechtlich beigelegt wurde und keines der Opfer einen Ehemann hatte. Es scheint aber auch Fälle von Frauenverführung gegeben zu haben, in denen Männer dennoch das Recht zum Totschlag besaßen, ebd., S. 19, I, K. 8; S. 51, IV, K. 4.

¹⁰⁹³ (...) *taka þann mann oc færa sýslumanni bundin eða fiotraðan*. Ebd., S. 61, IV, K. 16. Verwandte bis zum vierten Grad der konsanguinen oder affinalen Verwandtschaft waren von einer solchen Festnahmepflicht ausgenommen. Vgl. ebd.

¹⁰⁹⁴ Vgl. ebd.

¹⁰⁹⁵ Ebd., S. 52, IV, K. 4. Er befand darüber, ob den friedlos Gewordenen „eine Notlage dazu veranlasste, dass er so handelte“ (*hvat nauðsyn til dro þann sem gerði*). Ebd., S. 61, IV, K. 16. Dementsprechend hatte der Friedlose die Möglichkeit, sich mittels einer Zahlung die königliche Gnade zu erkaufen. Diese Zahlung wurde als *skógarkauþ* („Kauf aus dem

Seit dem ersten Entwurf eines Landfriedensgesetzes unter König Magnús Erlingsson in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts verfolgte die königliche Gesetzgebung Norwegens konsequent das Ziel, die Delikte des Totschlags und der Rache ebenso wie die angeblich häufig daraus resultierende „Geschlechtereinbuße“ – die auch als Familienrache oder Fehde bezeichnet werden könnte – einzuschränken. Verfolgung und Ahndung eines Totschlagsdelikts sollten nicht mehr länger in der Zuständigkeit der direkt oder indirekt von dem Vergehen betroffenen Parteien liegen. Vielmehr sollte diese Form der ‚privaten‘ Konfliktlösung durch ‚öffentliche‘, von königlichen Gerichten verhängte Urteile und Strafen ersetzt werden. Die angestrebte Einschränkung des Bußanspruchs beziehungsweise der obligatorischen Bußleistung auf die unmittelbar betroffenen Personen – Erbe des Toten und Totschläger respektive Anstifter – hatte die Funktion, eine Ausweitung auf die Angehörigen der direkt involvierten Parteien zu verhindern und dadurch eine Eskalation zu vermeiden. So war der Totschlag aus Rache unter König Magnús Hákonarson bis auf wenige Ausnahmen völlig verboten.¹⁰⁹⁶ Ein wichtiger Schritt in der Bekämpfung der Totschlagsrache und des vermeintlichen Geschlechtertotschlags lag aber darin, dass dem König letztlich die Entscheidungsgewalt zukommen sollte, über Legalität und Illegalität eines Totschlags zu urteilen.

Wald“), *landkaup* („Landkauf“) oder *friðkaup* („Friedenskauf“) bezeichnet. Vgl. Strauch, Magnus (2001), S. 155.

¹⁰⁹⁶ Falls z.B. der „Bevollmächtigte des Königs verabsäum[e], Recht zu schaffen, und der, an dem eine Missetat begangen wurde, rächt[e] sich darauf (...) so, dass die Rache nicht größer wurde als was angetan wurde, da ist er straffrei vor dem König, weil er vorher sein Recht begehrte“ ((...) *konungs umboðs maðr afrækizt rett at gera oc hefrit sa síðan er misgort var (...) sva at eigi varð hemdin meiri en til var gort. þa er hann saklaus við konung því at hann beiddizt rettar sins aðr.*). Den nyere Landslov, S. 66, IV, K. 20.

5.2 Die isländischen Rechtstexte des 13. Jahrhunderts

Die beiden Hauptredaktionen der isländischen Rechtssammlung Grágás (Konungsbók und Staðarhólsbók), die vermutlich im dritten Viertel des 13. Jahrhunderts – also in der Zeit der Integration Islands in das norwegische Königreich – niedergeschrieben wurden, beinhalten in einem Abschnitt über „Totschlagsfolgen“ (*vígslóði*) folgende Verordnung:

„Das ist gesagt, dass ein Mann, der [mit der Waffe] angegriffen wird, berechtigt ist sich zu rächen, so er will, bis zum Allthing, wo er verpflichtet ist, um die Tötlichkeiten zu klagen (...). Und die sind berechtigt, einen Totschlag zu rächen, die Klageinhaber in einer Totschlagssache sind. (...) Auch ist recht, daß andere Männer ihn [den Angegriffenen] rächen, wenn sie wollen, bis zum gleichen Zeitpunkt des anderen (Halb-)tages.“¹⁰⁹⁷

Wie bereits erwähnt, wurde oftmals angenommen, dass es sich bei der Grágás um die Hauptquelle für das isländische Recht der so genannten Freistaatzeit handelte.¹⁰⁹⁸ Demnach entsteht der Eindruck, dass vor der Integration Islands in das norwegische Königreich Totschlag und Rache auf der Insel in wesentlich größerem Umfang als legale Mittel der Rechtsfindung anerkannt waren als es die etwa zeitgleich entstandenen Landfriedensbestimmungen des Magnús Hákonarson für das norwegische Reichsgebiet vermuten lassen. Der Konungsbók-Version der Grágás folgend waren sowohl die Opfer eines tätlichen Angriffs als auch die Klageinhaber in einer Totschlagsangelegenheit – also nahe männli-

¹⁰⁹⁷ *Þat er mælt. at maðr a sin at hefna ef hann vill sa er á verþr unit til þess alþingis er hann er scylldr at sokia of averkin (...). En þeir eigo vigs at hefna er vigsacar ero aðilia. (...) enda er rétt at aðrir menn hefne hans ef vilia. til iafnilengðar anars dögrs.* Grágás. Konungsbók, Bd. 1, S. 147, K. 86; vgl. Grágás. Staðarhólsbók, S. 303f., K. 275.

¹⁰⁹⁸ Vgl. o. Anm. 8.

che Verwandte des Opfers¹⁰⁹⁹ – zur Rache berechtigt. Bemerkenswert ist darüber hinaus, dass neben dem Opfer und dessen nächsten Angehörigen auch „andere Männer“ (*aðrir menn*) das Recht besessen haben sollen, den Angegriffenen zu rächen. Der einzige Unterschied war der, dass nur die Mitglieder der beiden erstgenannten Personengruppen das Privileg besaßen, vom Zeitpunkt des Übergriffs bis zur Einberufung des nächsten Allthings Rache am Täter zu üben. Danach waren sie verpflichtet, auf gerichtlichem Weg eine Einigung zu erzielen. Jedem anderen Mann kam das Recht zur Rache nur innerhalb der nächsten zwölf/vierundzwanzig Stunden nach der Tat zu.¹¹⁰⁰

Nachdem Island in den Jahren 1262 bis 1264 zu einem Teil des norwegischen Königreichs geworden war, ließ der norwegische König Magnús Hákonarson ein neues Gesetzeswerk nach norwegischem Vorbild für die Insel entwerfen, das seit dem frühen 14. Jahrhundert die Bezeichnung *Járnsíða* („Eisenseite“) trägt.¹¹⁰¹ Mit diesem Entwurf beauftragte er den Isländer Sturla Þórðarson, der aus dem einflussreichen isländischen Geschlecht der Sturlungen stammte und Anfang der sechziger Jahre des

¹⁰⁹⁹ Vgl. o. Anm. 1014f.

¹¹⁰⁰ Anders als das dänische *døgn* bezeichnet das altisländische *døgr* bzw. *dægr* nicht die Zeitdauer eines vollen Tages mit 24, sondern die eines Halbtages mit 12 Stunden. In wenigen Ausnahmen scheint sich das altisländische Substantiv jedoch auch auf die Dauer eines vollen Tages mit 24 Stunden zu beziehen. Es ist folglich unklar, ob der Autor dieses Absatzes der Grágás letztlich den halben oder vollen Tag meinte. Vgl. Cleasby/Vigfusson, Dictionary (1986), S. 112.

¹¹⁰¹ Die Bestimmungen der isländischen Grágás fanden im Vergleich zu denen der norwegischen Landschaftsrechte nur wenig Berücksichtigung bei der Zusammenstellung der *Járnsíða*. Hierin dürfte einer der Gründe zu finden sein, weshalb das Werk auf erheblichen Widerstand stieß, als es 1271 dem isländischen Allthing vorgelegt wurde. Die endgültige Annahme des königlichen Gesetzeswerks erfolgte erst 1273. Es blieb jedoch nur acht Jahre lang bis zur Einführung der *Jónsbók* im Jahr 1281 in Kraft. Die jahrelangen Auseinandersetzungen um die Einführung der *Járnsíða* und die schnelle Abschaffung und Substitution dieses Werks durch einen neuen königlichen Rechtstext können als Indiz dafür gewertet werden, dass der norwegische König trotz der Eingliederung Islands in das Reich nicht imstande war, eine solche Gesetzgebung ohne das isländische Allthing durchzusetzen. Der älteste erhaltene Text der *Járnsíða* ist in der Handschrift *Staðarhólsbók* (um 1280) tradiert.

13. Jahrhunderts nach Norwegen geflüchtet war. Wie der in der Sturlunga saga enthaltene Sturlu þátr berichtet, wurde Sturla im Rahmen seines zweiten Norwegenaufenthalts „Gefolgsmann“ (*hirðmaðr*) und „Diener an der königlichen Tafel“ (*skutilsvéinn*) des Magnús Hákonarson.¹¹⁰² Auf der Basis norwegischer Landschaftsrechte – insbesondere der 1267/69 revidierten Gulapingslög – und unter gelegentlicher Berücksichtigung der isländischen Grágás stellte der Sturlunge in königlichem Auftrag die Járnsíða zusammen. Dem Sturlu þátr zufolge „fuhr er [Sturla] mit diesem Gesetzbuch nach Island“ und „wurde da als *lögmaðr* für ganz Island eingesetzt“.¹¹⁰³ Die Járnsíða war die Grundlage für umfangreiche „Gesetzesänderungen“ (*lagaskipti*) auf Island.¹¹⁰⁴ Eine der entscheidenden Neuerungen bestand darin, dass die Goden ihrer bisherigen Befugnisse als Träger der Regierungsgewalt enthoben wurden, was faktisch einer Abschaffung des isländischen Godenamts gleichkam. Ihre Position wurde fortan von königlichen Beamten übernommen. Diese Maßnahme sollte maßgeblich zur Etablierung und Konsolidierung der norwegischen Königsmacht auf Island beitragen.

Eine weitere bedeutende Änderung betraf die Aufhebung beziehungsweise Einschränkung der in der Grágás scheinbar legalisierten Formen der Totschlagsrache. Dementsprechend übernahm die Járnsíða nahezu wörtlich einen oben bereits zitierten Passus aus den norwegischen Landfriedensbestimmungen, wie sie in den von König Hákon Hákonar-

¹¹⁰² „Er wurde da Gefolgsmann des Königs Magnús und als nächstes Diener an der königlichen Tafel.“ (*Gerðist hann þá hirðmaðr Magnúss konungs ok því næst skutilsvéinn.*). Sturlu þátr, in: Sturlunga saga (Bd. 2), ed. v. Jón Jóhannesson/Magnús Finnbogason/Kristján Eldjárn, Reykjavík 1946, S. 227-236; hier: S. 234f., K. 2.

¹¹⁰³ (...) *hann fór til Íslands með lögþók þá (...). Var hann þá skipaðr lögmaðr yfir allt Ísland.*“ Ebd., S. 235, K. 3. Wie bereits erklärt, wurde das einstige Amt des isländischen *lögsögumaðr* nach der Auflösung des isländischen Freistaats durch das eines königlichen Richters ersetzt, der jetzt die Bezeichnung *lögmaðr* trug. Als höchster Beamter der Rechtsgemeinschaft Islands hatte er den Vorsitz in der neuen *lögréttu* und entschied über strittige Rechtsfälle.

¹¹⁰⁴ *Váru þá lagaskipti á Íslandi.* Ebd.

son revidierten Frostuþingslög überliefert sind.¹¹⁰⁵ Auch das neue isländische Gesetzeswerk bezeichnete den vermeintlichen Brauch, dass die Verwandten eines Erschlagenen „denjenigen aus der Familie [des Totschlägers zur Rache] n[a]hmen, der der Beste [war], (...) und sich nicht an dem rächen woll[t]en, der erschlug“, als „die große Unsitte“ (*hinn mykla usið*), die ähnlich wie in Norwegen auch auf Island „lange“ (*langlega*) üblich gewesen sein soll.¹¹⁰⁶ Einer solchen Art der wechselseitigen Verwandtenrache auf Island versuchte der Gesetzestext des Magnús Hákonarson entgegenzuwirken, da hierdurch eine „große Einbuße in den Geschlechtern“ (*mikit ættar skarð*) und ein Verlust „der besten königlichen Gefolgsleute im Land“ (*hinna bezto þegna i landeno*) zu befürchten war.¹¹⁰⁷

Ebenso wie die norwegischen Landslög¹¹⁰⁸ enthält auch die Járnsíða eine Bestimmung, der zufolge diejenigen Personen, die sich in nächster Nähe eines Totschlägers aufhielten oder diesen am ehesten zu erreichen vermochten, dazu verpflichtet waren, „den Mann festzunehmen und [ihn] gebunden oder gefesselt einem Beauftragten des Königs zu überbringen“. ¹¹⁰⁹ Der „königliche Beauftragte“ (*umboðsmaðr konungs*) war hingegen dazu verpflichtet, den Verhafteten vor das zuständige Thing zu bringen, während die dortigen *bændr* den Mann „gemäß den Gesetzen“ (*epter lögom*) verurteilen sollten. In der Verantwortung des *umboðsmaðr* lag es dann wiederum, den verurteilten Totschläger seiner

¹¹⁰⁵ Vgl. o. Anm. 1081.

¹¹⁰⁶ (...) *hinn mykla usið, er langlega hæver verit i varum londom, at þar sem maðr verðr af tekinn, þa vilia frændr hins dauða þann or öttenne taka, er baztr er, (...) oc vilia æigi hefna a þeim er drap (...).* Hin forna lögbók Íslendinga sem nefnist Járnsíða eðr Hákonarbók. Codex iuris Islandorum antiquus qui nominatur Jarnsida seu liber Haconis, ed. v. Þórður Sveinbjörnsson, Kopenhagen 1847, S. 24, K. VII.

¹¹⁰⁷ Vgl. ebd.

¹¹⁰⁸ Die Landslög wurden zeitlich nach der Járnsíða verfasst und benutzten neben den Gulapings- und Frostuþingslög auch diesen Rechtstext als Vorlage. Vgl. Strauch, Magnús (2001), S. 154.

¹¹⁰⁹ (...) *taka þann mann, oc færa umboðs manne konongs bunnðenn eða fiotraðan (...).* Járnsíða, S. 52, K. XXXIV.

rechtmäßigen Strafe zuzuführen.¹¹¹⁰ Den Anordnungen der *Járnsíða* folgend, sollte also die ‚private‘, da nicht königlich sanktionierte Totschlagsrache – wie sie zum Zeitpunkt der Einführung des Gesetzeswerks auf Island üblich gewesen sein soll – durch das gerichtliche Urteil königlicher Beamter ersetzt werden. Diese Beamten verhängten Bußstrafen, die ausschließlich „aus dem Vermögen des Totschlägers“ (*af fe veganda*) zu zahlen und nur „für den einen Erben des Toten“ (*ervingiom hins dauða einom*) bestimmt waren.¹¹¹¹ Der Bußanspruch beziehungsweise die obligatorische Bußleistung wurden also auf die unmittelbar betroffenen Personen beschränkt – den nächsten Erben des Toten und den Totschläger respektive Anstifter der Tat. Diese Einschränkung sollte einer Ausweitung der Ansprüche und Verpflichtungen, die sich aus einem Totschlagsfall ergeben konnten, auf die Angehörigen der direkt involvierten Parteien entgegenwirken und eine Eskalation vermeiden: „Und [darüber hinaus] soll[t]en alle anderen Verwandtschaftsbußen und Bußberechnungen fortfallen, so dass andere Verwandte weder weiter etwas empfi[ng]en noch büß[t]en (...)“.¹¹¹² Trotz der zahlreichen Gesetze zur Einschränkung der Totschlagsrache kannte aber auch die *Járnsíða* ebenso wie das zeitgleich in Norwegen geltende Recht noch wenige Ausnahmen, in denen der straffreie Totschlag erlaubt war. So war es freien Männern zum Beispiel gestattet, ihren Besitz und verwandte Frauen vor den Angriffen friedlos gewordener *óbotamenn* zu verteidigen. Im Falle der Erschlagung solcher Männer blieben sie weiterhin „friedheilig“ (*friðhelger*).¹¹¹³

Die *Járnsíða* wurde bereits wenige Jahre nach ihrer Einführung durch die ebenfalls in königlichem Auftrag in Norwegen abgefasste *Jónsbók*

¹¹¹⁰ (...) *konongs umboðs maðr late refsa honom epter logom*. Vgl. ebd., S. 53.

¹¹¹¹ Ebd., S. 48, K. XXIX.

¹¹¹² *En allar aðrar frændbætr oc saktal skal falla niðr, sua at hvargiz frændr aðrer taki ne giallde framarr (...)*. Ebd.

¹¹¹³ Ebd., S. 22, K. VI.

ersetzt.¹¹¹⁴ Ihren Bestimmungen zufolge sollte neben Legislative und Judikative nun auch eine geordnete exekutive Gewalt auf Island installiert werden, die fest in der Verantwortung königlicher Beamter lag. Die Rache als legales Mittel der Rechtsfindung wurde verboten. Die Landesverweisung sollte durch abgestufte Strafen wie Prügel- oder Todesstrafe ersetzt werden. Geldbußen blieben weiterhin bestehen.¹¹¹⁵

Werden die drei isländischen Gesetzbücher im Kontext der chronologischen Ordnung ihrer Genese betrachtet, so entsteht der Eindruck, dass die Bestimmungen zur Einschränkung von Totschlag und Rache seit der Aufzeichnung des Grágástextes kurz nach der Mitte des 13. Jahrhunderts bis zur Annahme der Jónsbók auf dem Allthing des Jahres 1281 stufenweise erweitert und bezüglich ihres prohibitiven Charakters intensiviert wurden. Während die isländische Grágás jedem

¹¹¹⁴ Dieses Gesetzbuch trägt seit dem frühen 14. Jahrhundert den Namen des isländischen *lögmaðr* Jón Einarsson, der vermutlich auch an der Abfassung der Jónsbók beteiligt war. Nachdem in Norwegen um die Mitte der siebziger Jahre des 13. Jahrhunderts die Landslöge des Magnús Hákonarson erlassen worden waren, wurde am norwegischen Königshof offenbar der Entschluss gefasst, auch das isländische Recht der Járnsíða zu überarbeiten und anzugleichen. Die Jónsbók stützt sich maßgeblich auf das Reichs- und Stadtrecht Norwegens, berücksichtigt aber auch mehr als die Járnsíða die Bestimmungen der isländischen Grágás. Im Jahr 1280, dem letzten Lebensjahr des Magnús Hákonarson, brachten Jón Einarsson und Loðinn leppr, ein Abgesandter des norwegischen Königs, das Gesetzbuch nach Island und legten es dem Allthing zur Annahme vor. Ähnlich wie im Falle der Járnsíða stieß der wiederholte Versuch des Königs, auf Island neues Recht nach norwegischem Vorbild einzuführen, auch diesmal zunächst auf Ablehnung. Dennoch wurde die Jónsbók auf dem Allthing von 1281 öffentlich angenommen. In den darauffolgenden Jahren führte die Klärung einiger strittiger Fragen zu den nachträglichen Rechtsbesserungen von 1294, 1305 und 1314. In dieser Form blieb die Jónsbók fast 400 Jahre lang Hauptrechtsquelle Islands. Die starke Rolle des Allthings bei der Einführung der neuen Gesetzbücher und die verschiedenen Rechtsbesserungen, die der Jónsbók aufgrund isländischer Kritik hinzugefügt wurden, zeigen, dass der König Norwegens Island als einen Sonderrechtsbereich anerkennen musste. Von einer norwegisch-isländischen Rechtseinheit nach 1281 kann also nicht gesprochen werden. Das Original der Jónsbók ist nicht erhalten. Allerdings sind mehr als 200 Handschriften überliefert, von denen die Hälfte mittelalterlichen Ursprungs ist. Die ältesten tradierten Manuskripte stammen aus der Mitte des 14. Jahrhunderts. Vgl. Kristjánsson, Eddas (1994), S. 377-381; Strauch, Jónsbók (2000), S. 74.

¹¹¹⁵ Vgl. Kristjánsson, Eddas (1994), S. 381.

Mann das Recht zugestand, sich im Falle eines tätlichen Angriffs auf die eigene oder eine andere Person innerhalb eines bestimmten Zeitraums für diese Tat zu rächen, erließen die beiden in norwegischem Auftrag abgefassten Gesetzeswerke zahlreiche Anordnungen, die solche Formen der eigeninitiierten Ahndung gewalttätiger Angriffe oder Totschlagsdelikte zu minimieren suchten. Stattdessen sollte die Strafverfolgung einer zentralen, in königlichem Auftrag handelnden Gewalt zugesprochen und die Rache durch gerichtlich verhängte Bußen und Strafen ersetzt werden. Derartige Erlasse und Maßnahmen verfolgten das Ziel, fehdartige Eskalationen, „Geschlechtertotschlag“ und den Verlust königlicher Gefolgsmänner zu verhindern.

Unter Berücksichtigung der Tatsache, dass die Grágás dem eigenen Anspruch nach ein vermeintlich altes und traditionelles Recht der isländischen Freistaatzeit überliefert, ließe sich vermuten, dass die in dem Gesetzescorpus enthaltenen Regelungen zu Totschlag und Rache ebenfalls alten Ursprungs waren. Einer solchen Annahme folgend, könnte konstatiert werden, dass ein althergebrachtes isländisches Gewohnheitsrecht, welches in den Jahrhunderten vor der Integration in das norwegische Königreich auf der Insel gegolten hatte, durch die Verordnungen von Járnsíða und Jónsbók abgeschafft und durch neues norwegisches Recht substituiert wurde.

Patricia Boulhosa geht jedoch davon aus, dass es sich bei den beiden Haupthandschriften der Grágás aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts nicht um kodifizierte normative Gesetzestexte handelte, die das gesamte isländische Recht von der Landnahmezeit bis zur Submission unter die norwegische Krone umfassten. Ebenso wenig sei sicher davon auszugehen, dass die Konungsbók- und die Staðarhólsbók-Version der Grágás zur Zeit ihrer Aufzeichnung tatsächlich Rechtsgültigkeit besaßen. Boulhosa versteht die beiden Gesetzbücher vielmehr als Produkte ihrer Entstehungszeit:

„I consider the legal texts as the product of the period when they were written down, namely, as all scholars agree, during the dec-

ades around the Icelandic submission to the Norwegian king. (...) It is possible that the need to consolidate their own rights motivated the Icelanders to write their legal history, especially since (...) the Icelandic submission was a gradual process (...). As products of that specific ideological moment, they also produced ideology. As legal history, these texts contain provisions which were in use during the period before submission, but also contain provisions which anticipated the changes which the submission was about to bring.”¹¹¹⁶

Boulhosa geht also davon aus, dass die Isländer im Zuge ihrer Eingliederung in das norwegische Reich die Notwendigkeit verspürten, eigenes Recht und eigene Interessen zu bewahren und zu schützen. Aus diesem Grund schrieben sie mit der Grágás eine isländische Rechtsgeschichte, die nicht nur gültiges Recht schriftlich fixierte, sondern darüber hinaus auch die Funktion hatte, vermeintlich altes Recht zu konstruieren, welches im Rahmen des Integrationsprozesses als „subject of negotiations“ mit dem norwegischen König dienen sollte.¹¹¹⁷

„It is very possible that the thirteenth-century Icelanders who recorded the laws in the manuscript were anxious to remind their future kings of their ancient rights in Norway which had been established before their submission. These legal texts may be considered as part of the same effort of recording and re-creating the Icelandic past as that in which the sagas participate. (...) they share the ideological framework of the thirteenth- and fourteenth-century sagas (...).”¹¹¹⁸

Es ist daher zu vermuten, dass zahlreiche Bestimmungen, die in den beiden Hauptredaktionen der Grágás überliefert sind, niemals praktiziert wurden. Demgemäß sind sie nicht als deskriptive Verschriftlichung eines geltenden isländischen Gewohnheitsrechts oder als Aus-

¹¹¹⁶ Vgl. Boulhosa, Icelanders (2005), S. 56.

¹¹¹⁷ Vgl. ebd., S. 209.

¹¹¹⁸ Vgl. ebd., S. 57.

druck zeitgenössischen Sozialverhaltens zu verstehen. Vielmehr werden die Motive zur Abfassung des isländischen Rechtscorpus nur im Kontext der kulturellen und historischen Entwicklungen des 13. und 14. Jahrhunderts begreifbar.¹¹¹⁹

Die *Árna saga biskups* („Geschichte des Bischofs Árni“) erzählt vom Leben des Árni Þorláksson, der von 1269 bis 1298 Bischof in Skálholt war.¹¹²⁰ Der Text enthält eine ausführliche Darstellung der Ereignisse, die sich im Zuge der Einführung der *Jónsbók* in den Jahren 1280 und 1281 auf dem isländischen Allthing zugetragen haben sollen. Als das Gesetzeswerk den führenden Männern Islands zur Annahme vorgelegt wurde, sollen diese dem wiederholten Versuch des Königs, auf Island Recht nach norwegischem Vorbild einzuführen, mit intensiver Kritik begegnet sein. Der *Árna saga biskups* zufolge spalteten sich die Kritiker in drei Interessensparteien: Die erste Partei wurde aus dem „Bischof und den Geistlichen und den Freunden des Bischofs“ gebildet.¹¹²¹ Die zweite Partei bestand aus „königlichen Dienstleuten“ und die Dritte waren „freie Bauern“.¹¹²² Die Gruppe der Bauern soll vor allem bemängelt haben, dass „viele Teile in ihr [der *Jónsbók*] sehr streng wären“.¹¹²³ Hierunter fielen insbesondere die Verordnungen über die *óbótamál* – also die Strafsachen, die nicht mit Geld gebüßt werden konnten. Diese waren aus isländischer Sicht „nicht angemessen für die Landesbewohner“.¹¹²⁴ Als Loðinn leppr, ein Abgesandter des norwegischen Königs, der den

¹¹¹⁹ Vgl. ebd., S. 58.

¹¹²⁰ Obwohl die *Árna saga biskups* in den gleichen Manuskripten tradiert ist wie die *Sturlunga saga*, gehört sie dennoch zur Gattung der *Biskupa sögur*. Als Gegenwartssaga wird sie zu den wichtigsten Quellen für die Geschichte Islands in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts gerechnet. Der Text, der vermutlich im frühen 14. Jahrhundert abgefasst wurde, behandelt unter anderem das Verhältnis zwischen den norwegischen Königen und den Isländern zur Zeit des Bischofs Árni. Vgl. Kristjánsson, *Eddas* (1994), S. 192.

¹¹²¹ (...) *byskup ok klerkar ok vinir byskups* (...). *Árna saga biskups*, in: *Biskupa sögur III*, ed. v. Guðrún Ása Grímsdóttir (ÍF 17), Reykjavík 1998, S. 1-212; hier: S. 86, K. 62.

¹¹²² (...) *handgengnir menn* (...) *bændr*. Ebd.

¹¹²³ (...) *margir hlutir væri í henni mjök frekir* (...). Ebd.

¹¹²⁴ (...) *óhentir vóru landsbúinu*. Ebd.

Auftrag hatte, die Jónsbók auf Island einzuführen, die ablehnenden Worte der Bauern vernahm,

„wurde er sehr erregt darüber, dass die Bauernkerle so anmaßend wurden, dass sie dachten, im Land Gesetze abzufassen, über die ganz allein der König zu bestimmen hatte.“¹¹²⁵

Loðinn soll die Versammlung dazu aufgefordert haben, „dem gesamten Buch bedingungslos zuzustimmen“.¹¹²⁶ Die Isländer entgegneten jedoch, „dass sie es ablehnen würden, die Freiheit des Landes so zu verlieren“.¹¹²⁷

Diese Episode aus der Árna saga biskups erweckt den Eindruck, dass Boulhosas Theorie zumindest in Bezug auf die *óbótamál* zutrifft. Zu diesen „unbüßbaren (Straf-)Angelegenheiten“ zählten laut Járnsíða und Jónsbók auch Totschlag und Rache. Eine solche Regelung scheinen die Isländer jedoch für zu „streng“ gehalten zu haben. Ihrer Ansicht nach entsprach sie den isländischen Verhältnissen ebenso wenig wie das mit den *óbótamál* verbundene Strafmaß – bei solchen Vergehen sollte das Vermögen des Täters konfisziert werden.¹¹²⁸ Sie begannen daher offenbar, mit dem königlichen Abgesandten zu verhandeln, da sie die „Freiheit des Landes“ (*frelsi landsins*) nicht durch die Annahme des norwegischen Gesetzbuchs gefährden wollten. Es scheint also durchaus plausibel anzunehmen, dass die in der Grágás tradierten Bestimmungen zur Totschlagsrache, die im Gegensatz zu den kontemporären norwegischen Gesetzen verhältnismäßig freizügig erscheinen, nicht zwangsläufig geltendes isländisches Recht der Freistaatzeit darstellten. Sie könnten vielmehr von Isländern aufgezeichnet worden sein, um im Rahmen

¹¹²⁵ (...) Loðinn varð við þetta mjök heitr at búkarlar gerðu sik svá dígra at þeir hugðu at skipa lögum í landi, þeim sem konungr einn saman átti at ráða. Ebd., S. 93, K. 63.

¹¹²⁶ (...) at játa allri bók greinarlaust (...). Ebd.

¹¹²⁷ (...) at þeir mundu eigi gera at tapa svá frelsi landsins. Ebd.

¹¹²⁸ Strauch, Jónsbók (2000), S. 72.

künftiger Gesetzesreformen durch die norwegische Krone als Verhandlungsbasis zu fungieren.

6 Konzepte von Männlichkeit und politischer Ordnung in altisländischen Vergangenheits- und Vorzeitsagas im Kontext ihrer Entstehungszeit

Es stellt sich also die Frage, warum Isländer der ausgehenden Freistaatzeit ein Interesse an der künftigen Legalisierung eines Racherechts gehabt haben könnten, das sowohl dem Opfer eines Angriffs als auch den Klageinhabern in einer Totschlagssache und darüber hinaus sogar weiteren Männern gestattete, den Angegriffenen zu rächen. Weiterhin wäre zu fragen, ob das in den beiden Hauptredaktionen der Grágás verschriftlichte Racherecht von sämtlichen Isländern befürwortet wurde oder ob eine solche Bestimmung nur der Vorstellung einer zahlenmäßig begrenzten isländischen Interessengemeinschaft entsprach. Wie zu Beginn dieser Arbeit bereits erläutert wurde, konzentrierte sich die Regierungsgewalt auf Island seit der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts auf eine kleine, quasi aristokratische Oberschicht, die sich aus den fünf bis sechs einflussreichsten Familien des Landes rekrutierte. Dieser sozialen und politischen Elite entstammten die stórgoðar. Sie standen den acht Herrschaftsgebieten – in den Quellen *ríki* genannt – vor, in die die Insel gegen Ende der Freistaatzeit unterteilt worden war. Die Großgoden stritten untereinander um die Vormachtstellung im Land. Wer von ihnen die meisten *ríki* mit den dazugehörigen *þingmenn* kontrollierte, verfügte zugleich auch über den größten politischen Einfluss und den höchsten sozialen Rang. Die Machtkämpfe der stórgoðar wurden nicht mehr innerhalb der Gerichte des Allthings und der lokalen Thinge verhandelt. Vielmehr sammelten die Mitglieder der Godenfamilien kriegerisches Gefolge um sich, das sie einsetzten, um ihre Konflikte auf außergerichtlichem Weg und mittels Waffengewalt auszutragen. Die Gruppe der kleineren Goden, die sich außerstande sahen, ihre *goðorð* und *þingmenn* vor den Ansprüchen der Großgoden zu verteidigen, gab ihre Godentü-

mer und sich selbst in den Besitz und die Verantwortung der stórgoðar. Die ‚Kleingoden‘ wurden damit selbst zu *þingmenn*, die vom Schutz – dem so genannten *traust* – eines Goden abhängig waren. Da die Machtkonstellationen unter den Großgoden jedoch aufgrund der dauerhaften kriegerischen Zustände alles andere als beständig waren, sahen sich die *þingmenn* nicht selten genötigt, aus dem Zuständigkeits- und Einflussbereich eines Goden in den eines anderen zu wechseln, da Letzterer ihnen nun eher geeignet schien, ihre Interessen erfolgreich zu vertreten. Während der bürgerkriegsähnlichen Zustände in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts etablierten sich einzelne Gruppen, denen es gelang, von den ebenso unsicheren wie ‚ungeordneten‘ Verhältnissen und dem zentralherrschaftlichem Machtvakuum auf Island zu profitieren. Zu diesen ‚Profiteuren‘ können sicher die Angehörigen der führenden isländischen Häuptlingsgeschlechter und die ihnen entstammenden stórgoðar gezählt werden. Ihre herausgehobene politische wie soziale Position basierte maßgeblich auf dem Umstand, dass sie über die Möglichkeiten und Mittel verfügten, sich nach aristokratischer Art mit der ‚Hofhaltung‘ und der Gefolgschaft zu umgeben, die notwendig waren, um eigene Anliegen unabhängig von Gerichtsbeschlüssen auf kriegerischem Weg selbständig durchsetzen und verteidigen zu können. Während des Höhepunktes der Sturlungaöld (1220-1262/64) – der konfliktreichsten Epoche der so genannten isländischen Freistaatzeit – liefen die Auseinandersetzungen um die Vormachtstellung auf Island daher ausschließlich auf der Ebene der *ríki* ab.

Im dauernden Streit um die meisten *ríki* und *þingmenn* zeigten sich die führenden Familien Islands aber zu unterschiedlichen Zeiten unterschiedlich erfolgreich. So gelang es zum Beispiel den *Sturlungar* im späten 12. und beginnenden 13. Jahrhundert, ihr Herrschaftsgebiet auf den gesamten isländischen Westen und weite Teile des Nordens auszudehnen und somit eine Vormachtstellung auf der Insel zu erringen. Diese verloren sie allerdings bald wieder, als sie in der Schlacht von Örlyggsstaðir 1238 von einer Allianz der *Haukdælir* und *Ásbirningar* besiegt

wurden.¹¹²⁹ Im Island der späten Freistaatzeit waren die Machtkonstellationen also von großer Instabilität. Während der gesamten etwa fünfzig Jahre andauernden Epoche intensiver bürgerkriegsähnlicher Konflikte schaffte es keines der isländischen Großgodengeschlechter, seine Überlegenheit dauerhaft gegenüber den Konkurrenten zu behaupten. Als eigentliche Profiteure oder Gewinner der späten ‚freistaatlichen‘ Ordnung können daher die Angehörigen derjenigen Häuptlingsfamilien erachtet werden, denen es zu einer bestimmten Zeit am besten gelang, auf bündnispolitischem ebenso wie auf kriegerischem Wege eine soziale und politische Führungsrolle zu etablieren und wenigstens zeitweilig zu verteidigen. Ebenso dürften die *bændr*, also freien Bauern, die innerhalb des *herað*, des Herrschaftsbezirks, eines erfolgreichen Großgoden wohnten und dessen Autorität unterstanden, von der soziopolitischen Dominanz ihres Herrn profitiert haben. Als *þingmenn* konnten sie davon ausgehen, dass ihr *stórgoði* über genügend Einfluss und militärische Schlagkraft verfügte, um die Interessen und den Besitz seiner Gefolgsleute wahren und schützen zu können. Großgoden, die Konflikte mit rivalisierenden Häuptlingsgeschlechtern für sich entschieden und dadurch ihre überlegene Stellung innerhalb der isländischen Gesellschaft festigen und ausbauen konnten, dürften ebenso wie die ihnen unterstehenden Thing- und Dienstleute ein gesteigertes Interesse daran gehabt haben, die eigenverantwortliche, auch gewaltsame Konfliktlösung bis hin zur Rache durch die künftigen, in norwegischem Auftrag verfassten Gesetzestexte legalisieren zu lassen. An einer direkten Einflussnahme des norwegischen Königs und seiner Beamten auf die isländischen Verhältnisse waren sie hingegen sicherlich wenig interessiert.¹¹³⁰

¹¹²⁹ Karlsson, *History* (2003), S. 75f.; 80f.

¹¹³⁰ Theodore Anderson schreibt deshalb: „[they] opposed the king’s cause because they disliked the idea of being Norwegian subjects.“ Anderson, *King* (1999), S. 929. Wie die *Samtíðarsögur* berichten, traten einige bedeutende Angehörige der einflussreichsten is-

Daher kann vermutet werden, dass die Verfasser solcher Vergangenheitsagas, die eine idealisierende Sichtweise auf die mythische isländische Gründungsphase transportieren, vorrangig jenen Gruppen angehörten, die als Profiteure des späten isländischen Freistaats gelten können. Ein Beispiel für eine solche Perspektive bietet die Egils saga Skallagrímssonar.¹¹³¹ Theodore Anderson zufolge handelt die Erzählung von

ländischen Großgodenfamilien wie Snorri Sturluson, Sturla Sighvatsson, Þórðr Kakali und Þorgils Skarði Böðvarsson aus dem Geschlecht der Sturlungar oder Gizurr Þorvaldsson aus dem Geschlecht der Haukdælir in den Dienst des norwegischen Königs. Sie sollen von diesem den Auftrag erhalten haben, die Einwohner Islands davon zu überzeugen, sich der norwegischen Krone zu unterwerfen. Den Quellen nach zu urteilen, verfolgten die isländischen Großen in ihrer Funktion als königliche Dienstleute jedoch nicht vorrangig das Ziel, tatsächlich die Interessen des Königs auf Island zu vertreten und zu fördern. Es entsteht eher der Eindruck, dass sie sich von ihrer Beauftragung durch die oberste Autorität des norwegischen Reichs auch eine Stärkung der eigenen Autorität auf Island erhofften. So heißt es bei Karlsson: „Chieftains (...) may have had new ambitions kindled by the prospect of becoming the king’s representative over the whole country.“ Im Falle des Snorri Sturluson lässt sich vermuten, dass er dem König versprach, sich bei den Isländern für eine allgemeine Anerkennung der königlichen Autorität einzusetzen, um auf diese Art eine kriegerische Intervention Norwegens auf Island zu verhindern. Obwohl Snorri in den folgenden Jahren ein aktiver und erfolgreicher Gode war, scheint er die Belange der Krone nur wenig gefördert zu haben. Im Jahr 1241 soll er „as a traitor to a Norwegian king“ in königlichem Auftrag auf Island getötet worden sein. Die Autorität des Königs wurde auch gelegentlich in Anspruch genommen, um zwischen den zerstrittenen Angehörigen verschiedener isländischer Großgodenfamilien zu vermitteln, wie im Fall des Þórðr Kakali und des Gizurr Þorvaldsson. Letzterer wurde sogar 1258 in der Stellung eines norwegischen Jarls nach Island geschickt, um dort die endgültige Unterordnung aller Isländer unter den norwegischen König zu bewirken. Da Gizurr das königliche Anliegen nicht mit Nachdruck zu vertreten schien, wurde ein weiterer Gefolgsmann des Königs auf die Insel geschickt, um den Jarl zur Durchführung seines Auftrags zu bewegen. Es lässt sich daher vermuten, dass es im Allgemeinen eher eigennützige Motive waren, die die Angehörigen einflussreicher isländischer Familien dazu bewegten, in den Dienst des Königs zu treten. Gunnarr Karlsson schreibt deshalb: „It had long been the custom for the young sons of Icelandic chieftains to go to Norway and enter the king’s court. After the killing of Snorri Sturluson, however, it seems as if they realized that it was not as easy as it had seemed to be good servants of the king when in Norway and autonomous chieftains when in Iceland.“ Vgl. Karlsson, *History* (2003), S. 79-82; zu Snorri Sturluson vgl. Preben MEULEN-GRACHT SØRENSEN, *Fortælling og ære. Studier i islændingesagaerne*, Aarhus 1993, S. 121-123.

¹¹³¹ Der Umstand, dass Snorri Sturluson in der Forschung oftmals als Verfasser dieses Textes angenommen wird, verstärkt den Eindruck, dass insbesondere die Gruppe der

einem „stubborn conflict between an assertive Icelandic hero [Egill Skallagrímsson] and the kings of Norway“. Isländische Rezipienten dürften sie daher „as a serious celebration of an ancestral hero who could stand up to the kings of Norway (...)“ gelesen haben.¹¹³² Ármann Jakobsson schreibt:

„*Egils saga* is, of course, the primary example of an Icelandic saga that seems directly hostile to the institution of kingships. In *Egils saga*, those who serve kings loyally (the two men named Þorólfur) perish, whereas those who either refuse to serve any king (Skalla-Grímur) or the Norwegian king in particular (Egill) enjoy good fortune.“¹¹³³

In der Forschung wurde der *Egils saga Skallagrímssonar* oftmals eine antimonarchische Grundhaltung zugeschrieben, die sich vor allem gegen die Könige Norwegens gerichtet haben soll.¹¹³⁴ Die Erzählung über das Leben des Isländers Egill Skallagrímsson beginnt mit der Geschichte seiner Vorfahren in Norwegen. Die ersten dreißig Kapitel der Saga befassen sich maßgeblich mit dem Konflikt zwischen dem Norwegerkönig Haraldr hárfagri und Egils Familie sowie deren nahen Freunden.

stórgoðar und ihrer Angehörigen die Abfassung und Verbreitung solcher Sagas wie der *Egils saga Skallagrímssonar* gefördert haben dürfte. Vgl. Anderson, King (1999), S. 929.
¹¹³² Ebd.

¹¹³³ Ármann JAKOBSSON, Royal Pretenders and Faithful Retainers: The Icelandic Vision of Kingship in Transition, in: Gardar 30 (1999), S. 47-65; hier: S. 50. Gerd KREUTZER, Das Bild Harald Schönhaars in der altisländischen Literatur, in: Heiko UECKER, Studien zum Altgermanischen. Festschrift für Heinrich Beck (Reallexikon der germanischen Altertumskunde / Ergänzungsbände, Bd. 11), Berlin 1994, S. 443-461. Patricia Boulhosa relativiert Jakobssons Aussage in Bezug auf Egill insofern, als dass dieser der Erzählung nach dem norwegischen König Hákon Aðalsteinfóstri seine Dienste anbot. Vgl. Boulhosa, Icelanders (2005), S. 171.

¹¹³⁴ Theodore Andersson weist mit Melissa Berman darauf hin, dass die politische Tendenz der *Egils saga Skalla-Grímssonar* weder gänzlich als „anti-royalist“ noch „royalist“ zu verstehen sei. Vielmehr versuche sie, zwischen beiden Positionen zu vermitteln. Vgl. Theodore M. ANDERSON, The Politics of Snorri Sturluson, in: JEGP 93, 1 (1994), S. 55-78; hier: S. 72; 76; Melissa A. BERMAN, The Political Sagas, in: Scandinavian Studies 57 (1985), S. 113-129.

Haraldr hárfagri wird in zahlreichen altnordischen Quellen des 13. und 14. Jahrhunderts als der erste norwegische Alleinherrscher dargestellt, der vom ausgehenden 9. bis in die erste Hälfte des 10. Jahrhunderts hinein herrschte. Der in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts entstandenen Íslendingabók folgend wurde Island „in den Tagen des Haraldr Schönhaar“ (*á dögum Haralds ens hárfagra*) von Norwegen aus besiedelt.¹¹³⁵ Anders als das Geschichtswerk des Ari Þorgilsson stellt die etwa einhundert Jahre später verfasste Egils saga Skallagrímssonar explizit eine Kausalität zwischen Haralds Alleinherrschaft und der Besiedlung Islands durch norwegische Auswanderer her. Die Saga bezeichnet die Eroberungszüge des Norwegerkönigs als „Notlage“ (*vandræði*) für die norwegischen Großen – die so genannten *ríkir menn*, zu denen auch Egils Großvater Kveld-Úlfr gehört haben soll.¹¹³⁶

Vor der Etablierung einer Alleinherrschaft in Norwegen teilten sich die besagten *ríkir menn* angeblich als Kleinkönige die Herrschaft über das Land. Von Haraldr heißt es, dass „er alle Menschen versklavt und unterdrückt hat, wie er w[ollte]“ und dabei mit „Gewalt“ (*ofs[i]*) und „Ungechtigkeit“ (*ójafnað[r]*) vorging.¹¹³⁷ Im Umgang mit einem solchen ‚Tyrannen‘ gab es der Erzählung nach nur zwei Möglichkeiten: Entweder „Besitz und Freiheit zu verteidigen“ oder „aus eigenem Willen in die Unterdrückung zu gehen und sich zu Knechten Haralds zu machen“.¹¹³⁸ Der Sagaautor ließ keinen Zweifel daran, welche der beiden Möglichkeiten er präferierte. Für diejenigen, „die tüchtige Männer sein woll[te]n“ (*er (...) kappsmenn vilja vera*), war es besser, „mit Ehre zu sterben, als Untergebener eines anderen Königs zu werden“.¹¹³⁹

¹¹³⁵ Vgl. o. Anm. 2.

¹¹³⁶ Egils saga Skalla-Grímssonar, S. 8, K. 3. Vgl. Boulhosa, Icelanders (2005), S. 161.

¹¹³⁷ (...) *hann hefir alla menn þrælkat ok áþjót, sem hann vill (...)*. Egils saga Skalla-Grímssonar, S. 8, K. 3.

¹¹³⁸ (...) *at verja fé (...) ok frelsi (...) at ganga með sjálfvilja í ánaud ok gerask þrælur Haralds*. Ebd.

¹¹³⁹ (...) *at deyja (...) með sæmð, heldr en gerask undirmaðr annars konungs (...)*. Ebd.

Kveld-Úlfr und sein Sohn Skalla-Grímr opponierten der Saga nach offen gegen die Herrschaftsansprüche Haralds, „der sich in jedem Bezirk allen erblichen Grundbesitz und alles Land, bebaut oder un bebaut, und sogar die See und die Gewässer aneignete“ und alle freien Bauern zu seinen „Pächtern“ (*leiglendingar*) machte.¹¹⁴⁰ Jedoch leisteten Egils Vorfahren nicht aktiv, sondern passiv Widerstand gegen die königliche Suprematie, indem sie Norwegen verließen und mit den ersten Landnehmern nach Island zogen. Der Erzählung zufolge wurde die Insel zu dieser Zeit entdeckt. Im Gegensatz zum norwegischen Heimatland konnten sich die Menschen hier angeblich „umsonst Land nehmen und Wohnsitze wählen“.¹¹⁴¹ Der Konflikt von Kveld-Úlfs Familie mit den norwegischen Königen nahm dadurch aber kein Ende. Vor allem Egill Skalla-Grímsson soll sich in dauerhaften Auseinandersetzungen mit Norwegens Herrschern befunden haben. Kveld-Úlfr und einige seiner Nachfahren werden in der Egils saga Skalla-Grímssonar als eine Art ‚Freiheitskämpfer‘ konstruiert. Sie gehörten zu der Gruppe reicher und einflussreicher norwegischer Bauern, die sich den postulierten ‚tyrannischen‘ Bestrebungen norwegischer Könige – allen voran denen des vermeintlich ersten Alleinherrschers Haraldr hárfagri – widersetzt haben sollen. Als „tüchtige Männer“ (*kappsmenn*) setzten sie sich für ihren „Besitz“ (*fé*) und ihre „Freiheit“ (*frelsi*) ein und waren nicht bereit, als „Knechte“ (*þrælar*) in die „Unterdrückung“ (*ánauð*) zu gehen. Dieser scheinbare Freiheitswille führte sie schließlich nach Island, einem Land, in dem ehemalige norwegische Große offenbar frei, unabhängig und selbstbestimmt leben konnten. Sie zählten zu den ersten isländischen Landnehmern. Egill, Skalla-Gríms Sohn, gehörte wiederum zur ersten Generation der auf Island Geborenen.

¹¹⁴⁰ *Haraldr konungr eignaðisk í hverju fylki óðul öll ok allt land, byggt ok óbyggt, ok jafnvel sjóinn ok vötnin (...)*. Ebd., S. 11f., K. 4.

¹¹⁴¹ *Ok í þann tíma fannsk Ísland. Ebd. (...) máttu menn þar nema sér lönd ókeypis ok velja bústaði.* Ebd., S. 65, K. 25.

Die Egils saga Skallagrímssonar beschreibt die isländischen Landnehmer und damit auch die eigentlichen Begründer des vermeintlichen Freistaats also als Angehörige einer idealisierten norwegischen Adelschicht, deren starker Wunsch nach Freiheit und Selbstbestimmtheit sie dazu bewogen haben soll, nach Island auszuwandern, statt sich gegen den eigenen Willen als Untergebene einem königlichen Alleinherrscher wie Haraldr hárfagri unterzuordnen.¹¹⁴² Daher folgert Boulhosa auch, dass die ersten isländischen Siedler aus Sicht des Sagaverfassers nicht als Begründer einer neuen, sondern als Bewahrer einer alten Ordnung zu verstehen sind, wie sie vor der Etablierung einer Alleinherrschaft in Norwegen üblich gewesen sein soll. Dementsprechend schreibt sie:

„(...) the narrative draws attention to the efficacy of the old structure: in imposing a new form of government, the king breaks the harmony of the traditional system.“¹¹⁴³

Im Kontext ihrer Entstehungszeit in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts sei die Egils saga Skallagrímssonar nach Preben Meulengracht Sørensen als eine „manifestation of Icelandic identity confronted by the power of the Norwegian king“ zu verstehen.¹¹⁴⁴ Vésteinn Ólason erklärt zu dieser Vergangenheitssaga:

„(...) the independence of chieftains in Norway is thus presented in the saga as a revolt against royal authority and a realistic choice

¹¹⁴² „At any rate, the saga emphasizes the idea that those men who consent to submit to King Haraldr’s new quasi-feudal rules – and therefore surrender their power of self-determination – are equivalent to slaves (þrælar).“ Boulhosa, *Icelanders* (2005), S. 163.

¹¹⁴³ Ebd.

¹¹⁴⁴ Preben Meulengracht SØRENSEN, *Starkaðr, Loki and Egill Skallagrímsson*, in: John TUCKER, *Sagas of the Icelanders. A Book of Essays* (Garland Reference Library of the Humanities, Bd. 758), New York 1989, S. 146-159; hier: S. 154.

of an honourable life for themselves beyond the reach of Norwegian royal power.”¹¹⁴⁵

Es lässt sich annehmen, dass der isländische Autor der Saga – eventuell der aus dem Geschlecht der Sturlungar stammende Snorri Sturluson – in seinem Text eine ablehnende oder zumindest distanzierte Haltung gegenüber dem norwegischen Königtum propagierte, die von zeitgenössischen Rezipienten als eine klare Absage an die norwegischen Annexionsbestrebungen des 13. Jahrhunderts verstanden worden sein muss. Dabei stellte er diejenigen Isländer, die wie ihre vermeintlichen Gründungsväter Unabhängigkeit und Freiheit gegenüber der Krone zu verteidigen gedachten, als Bewahrer, den norwegischen Herrscher und dessen Anhänger (in Norwegen ebenso wie auf Island) hingegen als Zerstörer einer angeblich traditionellen und daher besseren norwegischen Ordnung dar.¹¹⁴⁶ Eine solche Perspektive auf die norwegisch-isländischen Verhältnisse findet sich aber nicht nur in der Egils saga Skallagrímssonar, sondern auch in weiteren Íslendinga sögur des 13. und 14. Jahrhunderts. Sie alle konzentrieren sich auf die postulierte tyrannische Herrschaft König Haraldr Schönhaars¹¹⁴⁷, die die vermeintlich freiheitsliebenden norwegischen Großen¹¹⁴⁸ dazu genötigt haben soll, ihr Land zu verlassen und auf Island eine Ordnung nach den scheinbar alten Traditionen ihrer Vorfahren zu begründen beziehungs-

¹¹⁴⁵ Vésteinn ÓLASON, *Dialogues with the Viking Age. Narration and Representation in the Sagas of the Icelanders*, transl. by Andrew Wawn, Reykjavík 1998, S. 192. Vgl. Boulhosa, *Icelanders* (2005), S. 171.

¹¹⁴⁶ „According to *Egils saga*, the conflict between Haraldr inn hárfagri and powerful Norwegian chieftains brought about the settlement of Iceland. This conflict represents the confrontation of two emergent social orders, one based on ancestral traditions which the emigrants intended to consolidate in Iceland, and the other based on a quasi-feudal model which is to be established in Norway.” Boulhosa, *Icelanders* (2005), S. 178.

¹¹⁴⁷ Diese vermeintliche Tyrannei wird in den Quellen mit den Begriffen *ánaudarok*, *ófriðr*, *ofríki*, *yfirgangr*, *ójafnaðr*, *ágangr*, *álaga* belegt. Vgl. ebd., S. 172.

¹¹⁴⁸ Diese Großen werden als *gofgjir menn*, *gildir menn*, *stórmenni*, *ágætir menn*, *stór ætt*, *tignir menn*, *virðingamenn*, *stórvirki* bezeichnet. Vgl. ebd.

weise weiterzuführen.¹¹⁴⁹ Nach Patricia Boulhosa zeige dies, „that the presentation of the settlement as it appears in Egils saga belongs to an established tradition which can be observed in several other sagas“.¹¹⁵⁰

Eine Episode der in der Heimskringla tradierten Ólafs saga ins helga enthält die fiktive Rede eines Isländers namens Einarr, der den vermeintlichen Plänen Ólafs des Heiligen, Island in den zwanziger Jahren des 11. Jahrhunderts zu annektieren, ablehnend gegenübergestanden haben soll.¹¹⁵¹ Seine Argumentation kann als eine exemplarische und komprimierte Wiedergabe der Grundbedenken gelten, die solche Isländer, die von den Konflikten und Unruhen der späten Freistaatzeit des 13. Jahrhunderts profitieren konnten, gegenüber einer direkten Einflussnahme des Norwegerkönigs auf die isländischen Verhältnisse gehabt haben dürften. Der Saga zufolge forderte König Ólafr die Isländer auf, ihn als ihren „Herrn“ (*dróttinn*) zu akzeptieren und „Untertanen“ (*þegnar*) der norwegischen Krone zu werden. Gegen solche Bestrebungen soll der besagte Einarr eingewandt haben, dass es für die „Menschen hierzulande“ (*hérlandsm[enn]*) – also die Isländer – empfehlenswert war, „König Ólafr nicht tributpflichtig zu werden“.¹¹⁵² Noch sollten sie irgendwelche anderen „Lasten“ (*álögur*) annehmen, „die er [Ólafr] den Menschen in Norwegen auferlegt[e]“.¹¹⁵³ Die Oberherrschaft des norwegischen Herrschers über Island anzuerkennen bedeutete – so

¹¹⁴⁹ Boulhosa zufolge vermittelten diese Íslendinga sögur eine Vorstellung von den norwegischen Auswanderern, derzufolge „(...) the Norwegians who left the country were not seeking to construct a different society in Iceland; they decided to leave their country because they were not allowed to live as their ancestors lived.“ Ebd., S. 176.

¹¹⁵⁰ Ebd., S. 172.

¹¹⁵¹ In der Forschung ist die Auffassung weitgehend anerkannt, dass Snorri Sturluson der Verfasser der Heimskringla und damit auch der in ihr enthaltenen Ólafs saga ins helga war. Es scheint daher durchaus plausibel anzunehmen, dass die fiktive Rede Einarrs nicht nur die Ansichten des Sturlungen Snorri, sondern auch die anderer Großgoden der Sturlungaöld zusammenfasste.

¹¹⁵² (...) *at ganga eigi undir skattgjafar við Óláfkonung* (...). Ólafs saga ins helga, S. 215f., K. 125.

¹¹⁵³ (...) *sem hann hefir við menn í Nóregi*. Ebd.

Einarr –, sich in eine Form der „Unfreiheit“ (*ófrælsi*) und „Knechtschaft“ (*ánauð*) zu begeben, die die zeitgenössische Generation der Isländer nicht nur sich selbst, sondern auch ihrer „gesamten Nachkommenschaft“ (*allri ætt*) auferlegen würde. Daher gemahnte Einarr seine Zuhörer an den angeblichen Freiheitswillen der ersten isländischen Siedler, um sie davon zu überzeugen, sich mit allen ihnen zur Verfügung stehenden Möglichkeiten für eine Eigenständigkeit Islands einzusetzen:

„Aber wenn die Landesbewohner [die Isländer] ihre Freiheit wahren wollen, die sie gehabt haben, seitdem dieses Land besiedelt wurde, dann wird es gut [für Island] sein, dem König keinerlei Gelegenheit zu geben, weder dazu, hier Grundbesitz [zu erlangen], noch dazu, von hier festgesetzte Abgaben zu erhalten, die als Pflichten eines Untertanen gegenüber dem König verstanden werden können.“¹¹⁵⁴

Daneben sind aber auch altisländische Vergangenheitssagas tradiert, die eine andere Perspektive auf das norwegische Königtum entwickeln als die Saga von Egill und vergleichbare norröne Texte. „In place of the patriotic and pro-Icelandic tonalities“ seien sie laut Anderson von einer Mentalität geprägt, die „best can be described as a turn toward literary appeasement“.¹¹⁵⁵ Als Beispiel führt Anderson die *Fagrskinna* an, eine vermutlich im ersten Drittel des 13. Jahrhunderts entstandene Geschichte der norwegischen Könige, die in dem Zeitraum vom 9. bis zum ausgehenden 12. Jahrhundert das Land beherrschten. Die in diesem Werk enthaltenen Erzählungen seien „so sympathetic toward Norway that the anonymous author has been suspected of being Norwegian“.¹¹⁵⁶ Einige Sagas könnten sogar als Beispiele eines „systematic censoring“

¹¹⁵⁴ *En ef landsmenn vilja halda frælsi sínu, því er þeir hafa haft, síðan er land þetta byggðisk, þá mun sá til vera at ljá konungi enskis fangstaðar á, hvárki um landa eign hér né um þat at gjalda heðan ákveðnar skuldir, þær er til lýðskyldu megi metask.* Ebd.

¹¹⁵⁵ Anderson, King (1999), S. 929.

¹¹⁵⁶ Ebd. Zu weiteren Sagatexten, die eine ähnliche Sichtweise auf das norwegische Königtum bieten, vgl. Boulhosa, Icelanders (2005), S. 179-182; 197-209.

solcher isländischer Ideen verstanden werden, „that might have offended Norwegian readers“.¹¹⁵⁷ Laut Boulhosa vermieden die Autoren dieser Quellen es konsequent, Haraldr hárfagri als einen tyrannischen Herrscher darzustellen.

„This tradition, connecting Haraldr inn hárfagri’s reign to the settlement of Iceland, involves a range of ideas which the narrative[s] [do] not share. When the Icelandic and Norwegian societies are contrasted, the good characteristics of the latter are emphasized, while the violent and troublesome structure of the former is criticized.“¹¹⁵⁸

Die *Historia Norvegiae*, die in einer spätmittelalterlichen Handschrift aus der Mitte des 15. Jahrhunderts tradiert ist, stellt die ersten norwegischen Siedler auf Island dementsprechend nicht als heroische Verteidiger von Freiheit und Unabhängigkeit, sondern als Totschläger dar, die aufgrund ihrer Vergehen, die sie in Norwegen begangen haben sollen, das Land verlassen mussten.¹¹⁵⁹

Eine derartige Perspektive auf das norwegische Königtum und die Gründungsphase des so genannten isländischen Freistaats dürfte sicher nicht der Ideologie entsprochen haben, wie sie von Angehörigen führender Großodengeschlechter und ihrer *þingmenn* – den Profiteuren der isländischen Verhältnisse des 13. Jahrhunderts – vertreten wurde. Viel wahrscheinlicher ist, dass diejenigen Mitglieder der isländischen Gesellschaft, die als Opfer der bürgerkriegsähnlichen Zustände und der

¹¹⁵⁷ Anderson, King (1999), S. 929.

¹¹⁵⁸ Boulhosa, *Icelanders* (2005), S. 182.

¹¹⁵⁹ Sie sollen Island besiedelt haben, „weil sie wegen der Schuld von Totschlägen aus dem Vaterland flohen“ ((...) *ob reatus homicidiorum patriam fugientes* (...)). Vgl. *Historia Norvegiae*, in: *Monumenta historica Norvegiæ. Latinske kildeskriver til Norges historie i middelalderen*, ed. v. Gustav Storm, Oslo 1880, S. 69-124; hier: S. 92f. Zur *Historia Norvegiae* vgl. o. Anm. 1. Das Ágrip af Nóregs konunga sögum bringt die Alleinherrschaft des Haraldr hárfagri gar nicht mit der Besiedlung Islands in Verbindung. Vgl. Boulhosa, *Icelanders* (2005), S. 205.

ständig wechselnden Machtkonstellationen während der Sturlungaöld gelten können, eine solche Sichtweise entwickelten und transportierten. Neben weniger erfolgreichen stórgoðar sowie ihren Familien, Gefolgs- und Dienstleuten dürften insbesondere viele ehemalige Kleingoden, die vor der Etablierung der mehrere Godentümer umfassenden *ríki* selbst über ein *goðorð* verfügten, einem Eingreifen der norwegischen Krone in die isländischen Verhältnisse positiv gegenübergestanden haben. Da sie sich genötigt sahen, ihre Godentümer in den Besitz und die Verwaltung von Großgoden zu geben, wurden sie selbst zu *þingmenn* degradiert. Die früheren Kleingoden hatten daher wahrscheinlich die Hoffnung, als zukünftige Gefolgsleute des norwegischen Königs eine politische und soziale Funktion zu erhalten, die mit ihrem einstigen Godenamt vergleichbar wäre. Darüber hinaus dürften sie sich ebenso wie andere ‚Verlierer‘ der späten freistaatlichen Zeit von der Etablierung einer zentralherrschaftlichen Königsgewalt auf Island vor allem ein Ende der jahrzehntelangen Wirren und Unruhen während der Sturlungaöld und die Garantie eines dauerhaften Friedens sowie Sicherheit und die Wahrung ihrer Interessen versprochen haben. Gunnar Karlsson schreibt daher, dass

„the Icelanders were to become subjects of the Norwegian Crown, whereby the preservation of peace was to become the king’s obligation.“¹¹⁶⁰

Hinsichtlich der Motive, die viele Isländer des 13. Jahrhunderts zur Unterordnung unter die norwegische Krone bewogen haben könnten, heißt es bei Hastrup:

„(...) people were tired of the endless fights and hoped that the king would bring about peace (...).“¹¹⁶¹

¹¹⁶⁰ Karlsson, History (2003), S. 84.

Als eine königliche Hauptaufgabe zur Befriedung des Landes wurde sicherlich die Delegitimierung von Totschlag und Rache als Mittel der Konfliktlösung und Rechtsfindung erachtet. So wundert es nicht, dass trotz der intensiven Widerstände, die sich auf isländischer Seite gegen die Einführung der *Járnsíða* gezeigt haben sollen, zwei der wichtigsten verfassungsmäßigen Änderungen dieses Gesetzeswerks, die die Abschaffung der isländischen Institution des Godentums und die Einführung eines königlichen Wergelds – des *þegngildi* – betrafen, bereits zum Zeitpunkt der erstmaligen Vorlage der *Járnsíða* im Jahr 1271 Zustimmung fanden. Die Goden wurden durch sie ihrer legislativen, juristischen und exekutiven Aufgaben enthoben und verloren damit ihre Funktion als Träger der Regierungsgewalt. An ihre Stelle traten königliche Beamte. Die Mitglieder der isländischen *lögrétta*, die nun nicht mehr länger für die Gesetzgebung, sondern für die Rechtsprechung zuständig sein sollte, wurden von Statthaltern des Königs – den *hirðstjórar* – ernannt. Sie entstammten nicht wie früher den führenden Godenfamilien des Landes, sondern wurden aus der Schicht der *bændr* – der freien Bauern – bestimmt. Das neu eingeführte *þegngildi* war eine „Geldzahlung“ (*gildi*), die im Falle der Erschlagung eines „freien Mannes“ (*þegn*) vom Täter an den norwegischen König entrichtet werden musste. Der Totschlag wurde also künftig nicht mehr nur als ein Vergehen gegen die Angehörigen des Erschlagenen, sondern auch als ein Angriff auf die Autorität des Königs respektive den von diesem verhängten Frieden verstanden. Die Einführung des königlichen Wergelds ist daher als eine der Maßnahmen zu erachten, die den Isländern Frieden und Sicherheit garantieren sollten, indem sie dazu beitrugen, auf der Insel eine zentrale Herrschaftsgewalt nach norwegischem Vorbild zu etablieren.¹¹⁶² Die Opfer der bürgerkriegsähnlichen isländischen Verhältnisse zu Beginn des 13. Jahrhunderts dürften ein besonderes Interesse an der Einrich-

¹¹⁶¹ Ebd.

¹¹⁶² Ebd., S. 89f.

tung einer funktionierenden Judikative und einer effektiven Exekutive gehabt haben. Sie wollten sich an Gerichte wenden können, deren Richter vom König und nicht von den Mitgliedern isländischer Godenfamilien besetzt waren. Sie hofften auf eine neutrale Verhandlung ihrer Fälle und Vertretung ihrer Interessen. Außerdem war es ihnen sicher wichtig, dass die Umsetzung der Gerichtsurteile nicht wie vor der Integration in das norwegische Königreich von der Bereitschaft und der individuellen Fähigkeit einzelner Goden abhing. Vielmehr sollten exekutive Aufgaben fortan von königlichen Beamten – den *sýslumenn* – wahrgenommen werden.

6.1 Die Saga als Präsentationsmedium zeitgenössischer Diskurse des 13. und 14. Jahrhunderts

Die in den altisländischen Sagas – insbesondere den Vergangenheitssagas – transportierten und in dieser Arbeit diskutierten Männlichkeitsbilder sind ebenfalls im Kontext des Diskurses zu verstehen, der im 13. und auch 14. Jahrhundert auf Island um die Legitimierung beziehungsweise Delegitimierung von Totschlag und Rache geführt wurde. So zeichneten sich die Tierkrieger in den narrativen Quellen vor allem durch ihre herausragenden Kampffertigkeiten aus, die sie – wie bereits die *Ynglinga saga* betont – in besonderer Weise dazu befähigt haben sollen, „Menschen zu töten“ (*dr[epa] mannfólkit*).¹¹⁶³ Weiterhin vermitteln die untersuchten Sagas den Eindruck, dass die Generierung beziehungsweise der Verlust von Ehre und damit auch von gesellschaftlichem Rang in erheblichem Maß von der Bereitschaft eines Mannes abhingen, seine besondere Befähigung zur Ausübung physischer Gewalt

¹¹⁶³ Vgl. o. Anm. 155.

bewusst einzusetzen, um die eigene Überlegenheit und Dominanz gegenüber potenziellen Konkurrenten um Honorabilität und Status öffentlich zur Schau zu stellen. Nicht zuletzt konnte gezeigt werden, dass die analysierten altnordischen Schriftzeugnisse die vertragliche Verpflichtung zu gegenseitiger kämpferischer Verteidigung und zu reziproker Totschlagsrache zu einem zentralen Motiv für den Abschluss mann-männlicher Allianzbeziehungen machten. Die Vergangenheitssagas konstruierten also ein Männlichkeitskonzept, demzufolge die Maskulinität und damit auch der gesellschaftliche Status sowie die soziopolitische Wertigkeit und Akzeptanz¹¹⁶⁴ eines Mannes während der isländischen Gründungsphase – also der so genannten Söguöld – maßgeblich davon abhingen, inwiefern er dazu qualifiziert und auch bereit war, seine Interessen mittels körperlicher Gewalt, Totschlag und Rache durchzusetzen und sich auf diesem Weg öffentliche Anerkennung zu verschaffen.¹¹⁶⁵

Hierin weist das in den altisländischen Vergangenheitssagas transportierte Männlichkeitsbild Parallelen zu den Maskulinitätsentwürfen des Hollywood-Western der fünfziger und beginnenden sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts auf. John Wayne sagt in der Rolle des Tom Doniphon in dem Film ‚The Man Who Shot Liberty Valance‘: „(...) out here [im ‚Wilden‘ Westen] a man settles his own problems.“¹¹⁶⁶ Damit bringt er

¹¹⁶⁴ Den Quellen zufolge erlangte nur der Mann, der sich aufgrund seiner Eigenschaften und Fertigkeiten als männlich und damit ehrbar erwies, auch eine solche Akzeptanz in der Gesellschaft, dass er über eine größere Zahl an Freunden verfügte, mit denen er formalisierte partnerschaftliche Bündnisse eingehen konnte. Miller erwähnt: „Your good standing was also aided by friends, not so much because of their judgement of you, but because you had them. Having friends was sign to others of your honor and only the honorable had friends.“ Miller, *Humiliation* (1993), S. 116.

¹¹⁶⁵ Der Begriff Anerkennung ist hier nicht im modernen Sinn als eine Art emotionaler Sympathie zu verstehen. Er bezieht sich vielmehr auf den Respekt, den die soziale Position eines Mannes anderen Menschen abverlangte. Dabei spielte es keine Rolle, ob diese gesellschaftliche Stellung mit Mitteln erworben wurde, die bei anderen Mitgliedern der Gesellschaft auf Zustimmung oder Ablehnung stießen.

¹¹⁶⁶ Vgl. o. S. 56.

die Grundeinstellung der klassischen Westerner-Figur zum Ausdruck, dass im nordamerikanischen Westen der *frontier*-Epoche nicht Gesetze und Exekutivbeamte des Staats für die Aufrechterhaltung und Garantie von Ruhe und Ordnung zuständig sind. „Hier draußen“ ist jeder Mann selbst für die Wahrung seiner Interessen und Lösung seiner Konflikte verantwortlich. In besagtem Western wird diese Form der individuellen Selbstverantwortung als „Western law“ bezeichnet.¹¹⁶⁷ Gemäß diesem Konzept des „Western law“ ist die gewalttätige Austragung von Konflikten ein zentraler Bestandteil des Westernnarrativs. Der Einsatz physischer Gewalt wird hier mit Effizienz, Durchschlagskraft, Entschlossenheit – den Grundeigenschaften maskuliner Handlungs- und Lebensweise – assoziiert. „Negotiation, mediation, arbitration“ werden dagegen als effeminierte und ineffektive Möglichkeiten der Streitlösung begriffen.¹¹⁶⁸ Der klassische Westerner trägt daher stets eine Waffe – „a gun“¹¹⁶⁹ –, mit der er jederzeit seine soziale Reputation als Mann und damit auch seine persönliche Honorabilität verteidigen und dem Vorwurf eines verweiblichten Verhaltens aktiv entgegenzutreten kann. Aus demselben Motiv heraus ist das soziale Umfeld des Westernhelden auch von formalisierten homoaffektiven Bindungen geprägt. Der cowboy umgibt sich mit „masculine comrades“, auf deren Treue und Unterstützung er sich auch in Notsituationen voll und ganz verlassen kann.¹¹⁷⁰ Männer, die sich nicht durch Waffengewalt, sondern mit gesetzlichen Mitteln zu behaupten suchen, gelten nach den Regeln des Westerngenres als effeminierte Schwächlinge. Sie werden demgemäß als „tenderfeet“ oder „dudes“ bezeichnet.¹¹⁷¹

¹¹⁶⁷ Vgl. o. S. 56.

¹¹⁶⁸ Vgl. o. Anm. 81.

¹¹⁶⁹ Vgl. o. Anm. 71.

¹¹⁷⁰ Vgl. o. Anm. 82.

¹¹⁷¹ Vgl. o. Anm. 89.

Neben der stereotypen Figur des heldenhaften Protagonisten kennt der Western aber auch den Topos vom antiheroischen Antagonisten. Dieser verfügt prinzipiell über dieselben Attribute wie der Westerner. Ebenso wie dieser führt er stets Waffen mit sich und ist es gewohnt, diese zur Durchsetzung eigener Interessen und zur Konfliktlösung einzusetzen. Allerdings weist er den Erzählungen zufolge nicht dieselbe moralische Grundeinstellung auf, die dem Protagonisten zugesprochen wird. Während Letzterer die vermeintlichen Ideale des *frontier*-Mythos – nämlich „freedom and equality“¹¹⁷² – repräsentiert und mit Waffengewalt zu verteidigen bereit ist, nutzt die Figur des Antagonisten seine Waffen stets aus eigennützigen Motiven heraus. Er bedroht wehrlose Mitglieder der Gesellschaft, um von ihnen Land, Besitz und Frauen zu erpressen. Er gilt als brutaler und sittlich verrohter Verbrecher, der sich der vermeintlich unzivilisierten Wildnis des nordamerikanischen Westens vollständig angepasst hat. Der Westernheld vereinigt hingegen sowohl Elemente des angeblich zivilisierten Ostens – die im Film „The Man Who Shot Liberty Valance“ exemplarisch durch die Person des jungen Anwalts Ransom Stoddard verkörpert werden – als auch Elemente des ‚Wilden‘ Westens in sich. Diese Mischung aus Wildnis und Zivilisation machen ihn zu einem idealtypischen Mann der mythischen *frontier*-Vergangenheit.

Die späten Western der sechziger und siebziger Jahre des 20. Jahrhunderts stellen das Stereotyp des Westernhelden und das seines unheroischen Gegenspielers häufig als zwei Facetten desselben negativ konnotierten Männlichkeitsbildes dar. In diesen Filmen ist es ein spezifisches Charakteristikum beider Typen, dass sie ihre überlegene Waffenfertigkeit nicht für gemeinnützige, sondern lediglich für eigennützige Zwecke einsetzen. Sie gelten nunmehr beide als „no-good, gun-

¹¹⁷² Vgl. o. Anm. 71.

packing, murdering thie[ves]“.¹¹⁷³ Die vermeintliche Freiheit des ‚Wilden‘ Westens, der zufolge ein Mann sich sein Recht selbst zu verschaffen gewöhnt ist, wird in den späten Western als Gesetzlosigkeit verstanden, die durch eine staatlich kontrollierte und auch exekutierte Gesetzgebung ersetzt werden soll, wie sie für den vermeintlich zivilisierten nordamerikanischen Osten typisch ist.

Die altisländischen Vergangenheitssagas transportieren ein ähnlich ambivalentes Männlichkeitsbild wie der Hollywood-Western der fünfziger, sechziger und siebziger Jahre des 20. Jahrhunderts. Auch sie vermitteln den Eindruck, dass von einem Mann der isländischen Gründungsepoche – dem Zeitraum vom ausgehenden 9. bis zum beginnenden 11. Jahrhundert – erwartet wurde, seine Probleme eigenverantwortlich zu lösen. Als vornehmstes und effektivstes Mittel der Konfliktlösung wurde auch hier der Einsatz physischer Gewalt erachtet. Passivität konnte ebenso als Ausdruck eines negativ wahrgenommenen effeminierten Verhaltens begriffen werden wie die Inanspruchnahme von Gesetzen, Gerichtsurteilen oder Vergleichen. Wie der Western kannten auch die Sagas spezifische Begriffe, die dazu dienten, das angeblich verweichlichte und ‚weibische‘ Verhalten eines Mannes zum Ausdruck zu bringen.¹¹⁷⁴ Der idealtypische Mann der Söguöld trug ähnlich dem Westerner der *frontier*-Epoche stets Waffen bei sich.¹¹⁷⁵ Mit diesen konnte er

¹¹⁷³ Vgl. o. S. 57.

¹¹⁷⁴ Hier sei an die in Kapitel 3.2. dieser Arbeit besprochenen altnordischen Begriffe *ragr/argr, ergi, regi, ergjask* erinnert.

¹¹⁷⁵ Die *Íslendinga sögur* behandeln das Tragen von Waffen als rein männliche Eigenschaft. „Whereas men carried weapons all times, even when engaged in peaceful field work, women were never armed.“ Jochens, *Images* (1996), S. 109. So erzählt die *Kjalnesinga saga* von einer Frau namens Þuríðr, die ihrem Sohn riet, Waffen zu tragen, und nicht „unbewaffnet wie Frauen“ (*slyppr sem konur*) herumzulaufen. *Kjalnesinga saga*, in: *Kjalnesinga saga*, ed. v. Jóhannes Halldórsson (ÍF 14), Reykjavík 1959, S. 1-44; hier: S. 10, K. 3. Männern, die mit Waffen nicht umzugehen wussten, warf man vor, sie nicht besser handhaben zu können „als eine Tochter oder eine andere Frau“ (*en dóttur eða aðra konu*). *Vatnsdæla saga*, S. 8, K. 3. Vgl. Hiltmann, *Waffen* (2008), S. 480-482. Helga Kress betont, dass Waffen, insbesondere das Schwert, in der altnordischen Literatur nicht selten eine

seine Ehrbarkeit verteidigen, sich soziale Reputation verschaffen und sich aktiv gegen Vorwürfe der Effemination zur Wehr setzen. Außerdem war auch er, vergleichbar dem Cowboy, aus zwei Gründen auf die Etablierung mann-männlicher Allianzbeziehungen angewiesen. Denn ein Mann wurde durch den Abschluss formalisierter homosozialer Partnerschaften in die Lage versetzt, mit Hilfe seiner Kameraden Ehre und gesellschaftlichen Status leichter generieren zu können als alleine. Zugleich diente eine große Anzahl an Freunden beziehungsweise Partnern in den Sagatexten als äußeres Zeichen für den Rang und die Anerkennung, die sich ein Mann innerhalb der Gesellschaft erworben hatte.

Wie am Beispiel des Tierkriegers demonstriert wurde, war es auch für den Helden altisländischer Vergangenheitssagas kennzeichnend, dass er nicht ausschließlich über Attribute der Wildheit verfügte. In den Erzählungen wurde er mit den Eigenschaften und Fähigkeiten wilder, also

„phallic meaning“ hatten. Sie seien eine „metaphor for male power“. Die Entwaffnung eines Mannes könne daher in vielen Texten als eine symbolische Kastration und Emaskulation bzw. Feminisierung verstanden werden. Kress verweist hier auf ein Beispiel der *Laxdoela saga*, in der eine Frau namens Þuríðr ihrem schlafenden Mann das Schwert entwandte, bevor sie ihn verließ. Zum Austausch setzte sie ihm ihre gemeinsame Tochter auf den Schlafsack. Die Verweiblichung des Mannes komme in dieser Szene besonders gut zum Ausdruck, da Þuríðr ihn nicht nur entwaffnete, sondern durch die Übergabe des Kindes gleichsam auch zur Mutter machte. Helga KRESS, *Taming the Shrew. The Rise of Patriarchy and the Submission of the Feminine in Old Norse Literature*, in: Sarah M. ANDERSON/Karen SWENSON, *Cold Counsel. Women in Old Norse Literature and Mythology. A Collection of Essays*, New York/London 2002, S. 81-92; hier: S. 83; 90f. Das eddische Götterlied *Þrymskviða* („Þrymslied“) erzählt davon, dass dem Gott Þórr sein Hammer, mit dem er gegen die Riesen kämpfte, gestohlen wurde. Um diesen wiederzuerlangen, verkleidete er sich als Frau. In der Gestalt der Göttin Freyja sollte er mit dem Riesen Þrymr, der seine Waffe stahl, verheiratet werden. Erst als Þórr wieder in Besitz seines Hammers war, wurde er als Mann (an)erkannt und erschlug den Riesen. *Þrymskviða*, in: Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern (Bd. 1), Text, ed. v. Hans Kuhn/Gustav Neckel (Germanische Bibliothek, Reihe 4, Texte), 5., verb. Aufl. v. Hans Kuhn, Heidelberg 1983, S. 111-115. Zur entmännlichenden und entehrenden Kastrationsstrafe im Mittelalter vgl. Klaus van EICKELS, *Hingerichtet, geblendet, entmannt. Die anglo-normannischen Könige und ihre Gegner*, in: Manuel BRAUN/Cornelia HERBERICHS, *Gewalt im Mittelalter. Realitäten – Imaginationen*, München 2005, S. 81-103; Gary TAYLOR, *Castration. An Abbreviated History of Western Manhood*, New York/London 2000.

nicht domestizierter Raubtiere assoziiert. Diese Tierähnlichkeit galt durchaus als eine positiv konnotierte Form exemplarischer Maskulinität. Dennoch musste er auch über ein solches Maß an ‚Zivilisiertheit‘ und Selbstbeherrschung verfügen, dass er imstande war, seine wilden animalischen Fertigkeiten und Verhaltensweisen zu kontrollieren, um sie gezielt und bewusst für solche Ziele einsetzen zu können, die aus Sicht der Sagaautoren als erstrebenswert galten. Wie am Beispiel der Egils saga Skallagrímssonar und der in der Heimskringla tradierten Ólafs saga ins helga verdeutlicht werden konnte, gehörte zu diesen Zielen vor allem die Verteidigung des vermeintlichen isländischen Ideals der „Freiheit“ (*frælsi*) gegenüber jeglicher Form der von außen kommenden „Unfreiheit“ (*ófrælsi*) und „Unterdrückung“ (*ánauð*). Dementsprechend wird Egill Skallagrímsson, der als Sohn des norwegischen Auswanderers Skalla-Grímr zur ersten Generation der auf Island Geborenen gehört haben soll, in der nach ihm benannten Saga als Prototyp eines Isländers konstruiert. Er verfügte angeblich über die charakteristischen Eigenschaften eines Tierkriegers. Seine ererbte wolfähnliche Wildheit¹¹⁷⁶, die herausragende Körpergröße und seine überdurchschnittliche Kraft¹¹⁷⁷ machten ihn der Erzählung nach zu einem vorbildlichen und exemplarischen isländischen Mann und Krieger.¹¹⁷⁸ Diese Charakteristika sollten zum Ausdruck bringen, dass er wie ein wild lebender Wolf unbeherrschbar, gefährlich und mutig war. Hinzukommt, dass er nicht bereit war, sich dem Norwegerkönig gegen seinen Willen als „Untergebener“ (*undirmaðr*) beziehungsweise „Knecht“ (*þrall*) unterzuordnen. So berichtet die Saga, dass sich vor allem Egill Skallagrímsson in dauerhaften

¹¹⁷⁶ Vgl. o. S. 186f.

¹¹⁷⁷ Er soll von besonders kräftiger Statur und außerordentlicher Größe gewesen sein. Vgl. Egils saga Skalla-Grímssonar, S. 143, K. 55.

¹¹⁷⁸ Bei Egill handelte es sich der Saga nach durchaus um einen außerordentlichen Krieger. So heißt es von ihm, er habe bereits mit sechs Jahren seinen ersten Totschlag begangen und sei oftmals auf „Heerfahrt“ (*víking*) gefahren.

Auseinandersetzungen mit den norwegischen Herrschern befunden haben soll.

Auch Egils Vater Skalla-Grímr verfügte scheinbar über eine „wölfische Gesinnung“ (*úlfíúð*). In diesem Wolfssinn soll König Haraldr hárfagri die Ursache für Skalla-Gríms Angriffslust und dessen mangelnde Bereitschaft zur Unterordnung gesehen haben. So erwähnt die Egils saga Skalla-Grímssonar, dass Egils Vater sich weigerte, Haralds Gefolgsmann zu werden.¹¹⁷⁹ Menschen, denen wie Skalla-Grímr und seinem Sohn ein wölfisches Wesen zugeschrieben wurde, galten demnach als eigensinnig und gefährlich, da sie sich der königlichen Ordnung verweigerten. Außerdem waren sie es gewöhnt, ihre Rechtsangelegenheiten nicht durch Gerichtsverhandlungen, Rechtsurteile oder Vergleiche zu lösen, sondern eigenverantwortlich und mit Waffengewalt auszutragen. So heißt es von Egill, dass er sich im Rahmen von Erbstreitigkeiten nicht auf ein gerichtliches Urteil verlassen wollte, da er nicht „Eide“ (*eiða[r]*) „anstelle seines Vermögens“ (*fyrir fé sitt*) entgegenzunehmen beabsichtigte. Vielmehr sollte ein Zweikampf – eine *hólmganga* – darüber entscheiden, welchem der beiden Kontrahenten der beanspruchte Besitz zufiel.¹¹⁸⁰ Der Saga zufolge war es „alte Gewohnheit“ (*forn siðvenja*), „dass jeder Mann das Recht hatte, einen anderen zur *hólmganga* aufzufordern“.¹¹⁸¹ Diese vermeintlich alte Tradition bezeichnete Egill als „anderes Gesetz“ (*önnur lög*).¹¹⁸² Obwohl Skalla-Gríms Verhalten ebenso wie das seines Sohnes aus der Perspektive des norwegischen Königs inakzeptabel waren¹¹⁸³, werden Auftreten und Handlungsweise der beiden Verwandten in der

¹¹⁷⁹ Vgl. Egils saga Skalla-Grímssonar, S. 64, K. 25.

¹¹⁸⁰ Ebd., S. 208, K. 65.

¹¹⁸¹ (...) *at hverjum manni var rétt at skora á annan til hólmgöngu* (...). Ebd.

¹¹⁸² Vgl. ebd. Die in der Egils saga Skallagrímssonar entworfene Vorstellung von den *önnur lög* erinnert an die Bedeutung der Formulierung „Western law“ in dem Western ‚The Man Who Shot Liberty Valance‘.

¹¹⁸³ Deswegen befahl Haraldr seinen Männern beispielweise, Skalla-Grímr zu erschlagen, als dieser sich weigerte, in seinen Dienst zu treten. Vgl. Egils saga Skalla-Grímssonar, S. 65, K. 25.

Saga durchaus auch positiv bewertet. Kveld-Úlfr, Egils Großvater, soll zum Beispiel Zufriedenheit darüber geäußert haben, dass sein Sohn Skalla-Grímr „nicht mit der Absicht zum König gegangen war, in dessen Dienst zu treten“, denn „vom König würden sie nur Schaden erlangen, aber keine Förderung“.¹¹⁸⁴

Zeichnet sich der Tierkrieger in den Vergangenheitssagas jedoch durch eine zu große Wildheit aus, wandelt sich die Darstellung seiner Person von der eines heldenhaften Protagonisten zu der eines unheroischen Antagonisten. In einer solchen narrativen Funktion wird er zu einer Bedrohung für die isländische Gesellschaft stilisiert. Als gewalttätiger Räuber und Plünderer soll er die freien Bauern und „guten Männer“ Islands erpresst haben, indem er ihnen drohte, sie zu einer *hólmganga* herauszufordern, falls sie ihm ihr Geld und ihre Frauen nicht zu geben bereit waren.¹¹⁸⁵ Die vermeintlich animalischen Eigenschaften, Verhaltensweisen und Fertigkeiten des Tierkriegers, die beim Typ des heldenhaften Protagonisten positiv besetzt waren, wurden im Fall des antiheroischen Gegenspielers als negativ konnotierte Attribute einer ebenso unkontrollierbaren wie unberechenbaren Kampfwut oder gar Krankheit verstanden. Verfiel der Antagonist plötzlich und unverhofft in einen solchen tobsüchtigen beziehungsweise krankhaften Zustand, wandte er sich den Schilderungen zufolge sogar gegen die eigenen Kameraden und wurde für diese zu einer Gefahr. Der negativ assoziierte Typ des Tierkriegers wird in den Quellen oftmals mit dem meist pejorativen Begriff *berserkr* belegt. Vor allem in den *Íslendinga sögur* sind es nicht selten isländische Helden vom Typ des positiv bewerteten Tierkriegers, die

¹¹⁸⁴ *Kveld-Úlfr lét vel yfir því, er Grímr hafði eigi farið til konungs þess ærendis at ganga til handa honum, sagði enn sem fyrr, at þeir myndi af konungi hljóta skaða einn, en enga uppreist.* Ebd.

¹¹⁸⁵ Vgl. o. S. 207f.

sich den wilden und bedrohlichen Berserkern im Kampf stellen und diese auch bezwingen.¹¹⁸⁶

So erwähnt die Egils saga Skallagrímssonar zum Beispiel, dass Egill während eines Aufenthalts in Norwegen einem „Bauern“ (*bóndi*) namens Friðgeirr gegen einen *berserkr* und *hólmgöngumaðr* zur Hilfe gekommen sein soll.¹¹⁸⁷ Der Berserker hieß Ljótr inn bleiki. Er hatte Friðgeirr zu einer *hólmganga* herausgefordert, da dieser nicht bereit gewesen war, ihm seine Schwester zur Frau zu geben. Von Ljótr heißt es, dass „er sich auf Zweikämpfen ein Vermögen erworben hatte“. Dabei „hatte er viele gute Bauern getötet und zuvor hatte er sie wegen ihres Landbesitzes und ihres Eigentums zur *hólmganga* gefordert“. Auf diese Art „war er ein an Landbesitz und losem Gut sehr reicher Mann geworden“.¹¹⁸⁸ Egill ging gegen die postulierte „Gewalttätigkeit“ (*ófríki*) dieses „streitsüchtigen Mannes“ (*óeirumaðr*) vor, indem er an Friðgeirs Stelle zum Zweikampf antrat und Ljótr erschlug.¹¹⁸⁹

Ähnlich wie der späte Hollywood-Western kaum mehr Unterschiede zwischen der Figur des heroischen Westerners und der des unheldenhaften Antagonisten zu machen pflegte, ließen auch einige der in dieser Arbeit untersuchten altisländischen Quellen die scheinbaren Differenzen und Gegensätze zwischen dem Stereotyp des idealtypischen Tierkriegers und dem des Unruhe stiftenden Berserkers nur noch marginal oder gar vollends aufgehoben erscheinen. Am Beispiel des Þorsteins

¹¹⁸⁶ In vielen Íslendinga sögur „kommt dann in der höchsten Not ein Isländer dazu, nimmt den aussichtslosen Kampf auf sich und erlegt den Berserker“. Kuhn, Kämpfen (1971), S. 526. Richard Cleasby und Gudbrand Vigfússon betonten daher in ihrem Icelandic-English Dictionary unter dem Stichwort *berserkr*: „It is worth noticing that no berserker is described as a native of Iceland (...), and they were looked upon with fear and execration.“ Cleasby/Vigfússon, Dictionary (1986), S. 61.

¹¹⁸⁷ Vgl. o. Anm. 479.

¹¹⁸⁸ (...) *hann hafði (...) aflat sér fjár á hólmgöngum. Hann hafði fellt marga góða bændr ok skorat áðr á þá til hólmgöngu ok til jarða þeira ok óðala, var þá orðinn stórauðigr bæði at löndum ok lausum aurum.* Egils saga Skalla-Grímssonar, S. 206, K. 64.

¹¹⁸⁹ Vgl. ebd., S. 202-206.

þátr stangarhöggs konnte gezeigt werden, dass manche isländische Autoren des 13. und auch 14. Jahrhunderts die Angewohnheit der ebenso eigenverantwortlichen wie gewaltsamen Konfliktlösung und Ehrgenerierung, die in einigen Texten dieser Zeit als tugendhafte Eigenschaft eines exemplarischen Männlichkeitsideals und als positiv assoziierter Bestandteil der *önnur lög*¹¹⁹⁰ konstruiert wurde, als ein veraltetes und überholtes Prinzip einer negativ konnotierten heidnischen Vergangenheit ablehnten. Methoden wie Zweikampf, Totschlag und Rache galten in diesen Quellen als Relikte einer paganen „Unsitte“ (*ósiðr/óvenja*). Als Mittel der Rechtsfindung sollten sie durch Vergleiche, Gerichtsurteile und Strafen ersetzt werden, die „gemäß den Gesetzen“ (*epter lögom*) einer königlich garantierten Ordnung geschlossen, verhängt und exekutiert wurden.

Für den Hollywood-Western der fünfziger, sechziger und siebziger Jahre des 20. Jahrhunderts wurde konstatiert, dass es sich dabei um kinematographische Werke handelte, die vorrangig der Unterhaltung dienten. Trotz ihres unterhaltenden Charakters können diese Filme jedoch nicht losgelöst von den politischen und sozialen Realitäten ihrer Entstehungszeit betrachtet und verstanden werden. Dasselbe kann auch für die altisländischen Vergangenheits- und Vorzeitsagas sowie für die Rechtstexte angenommen werden, die in der vorliegenden Arbeit im Fokus der Untersuchungen standen und die überwiegend in Manuskripten des 13. und 14. Jahrhunderts überliefert sind. Trotz zahlreicher Versuche der Forschung, die Entstehungszeit dieser Schriftzeugnisse in das 13. oder auch 12. Jahrhundert zurückzudatieren, ist es dennoch ratsam, sie als literarische Produkte zu begreifen, die Ansichten des 13. und 14. Jahrhunderts widerspiegeln, „as [they] (...) were probably written

¹¹⁹⁰ Vgl. o. Anm. 1182.

and re-written during this period of time“.¹¹⁹¹ Die in jenen Texten transportierten Maskulinitätsentwürfe sind als Ausdruck eines gesellschaftlichen Diskurses zu verstehen, der im hoch- und spätmittelalterlichen Island über das zeitgenössische Männlichkeitsbild und die mit diesem assoziierten politischen Ordnungsvorstellungen geführt wurde. Eine Untersuchung der altisländischen Vergangenheits- und Vorzeitsagas sowie der Rechtstexte hat daher weniger danach zu fragen, „what people thought but how they thought – how they construed the world, invested it with meaning, and infused it with emotion“.¹¹⁹²

Aus diesem Grund kann eine angemessene Interpretation der ambivalenten und vielfach kontradiktorischen Männlichkeitskonstrukte der altisländischen Literatur nur im Kontext der politischen und sozialen Entwicklungen erfolgen, die sich im Lauf des 13. und 14. Jahrhunderts auf Island vollzogen. Dieser Zeitraum der isländischen Geschichte war geprägt von den Unruhen und Umbrüchen der Godenstreitigkeiten und den Folgen des Integrationsprozesses, durch den Island Teil des norwegischen Königreichs wurde. Patricia Boulhosa versteht die Unterwerfung Islands unter die norwegische Krone als „the result of a continuous political development, rather than a rupture“.¹¹⁹³ Die intensivste Phase der isländischen Sagaproduktion fällt genau in diese Zeit der Umbrüche und sukzessiven Veränderungen. Es erscheint also plausibel, diese zeitgleich ablaufenden sozialpolitischen und literarischen Prozesse als Entwicklungen zu betrachten, deren Parallelität nicht zufälliger, sondern kausaler Natur war.

¹¹⁹¹ Boulhosa, *Icelanders* (2005), S. 33. Boulhosa konstatiert, dass die Quellen „convey ideas which can be related to a specific period of history, namely the thirteenth and fourteenth centuries“. Ebd., S. 38.

¹¹⁹² Vgl. ebd. Boulhosa bezieht sich hierbei auf eine Formulierung Robert Darntons. Vgl. Robert DARNTON, *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*, New York 1984; repr. 1985, S. 3.

¹¹⁹³ Boulhosa, *Icelanders* (2005), S. 209.

Die Konjunktur des Hollywood-Western in den fünfziger und frühen sechziger Jahren des letzten Jahrhunderts ist maßgeblich auf den Umstand zurückzuführen, dass dieses narrative Medium sich aus Sicht der Regisseure und Produzenten besonders gut dazu eignete, die zeitgenössischen politischen Geschehnisse nicht auf direkte, sondern auf indirekte Weise zu thematisieren. Zu diesem Zweck wurden gegenwärtige Diskurse über eine vermeintliche kommunistische Bedrohung und den Vietnamkrieg von den Filmemachern in die fiktive Vergangenheit einer mythischen nordamerikanischen *frontier*-Epoche projiziert. Eine vergleichbare Motivation lässt sich auch für die Abfassung der Vergangenheits- und der älteren Vorzeitsagas – namentlich der frühen Fornaldarsögur, Riddarasögur und der zu den Vorzeitsagas zu rechnenden Konunga sögur – vermuten. Da eine direkte Auseinandersetzung mit den kontemporären Ereignissen aufgrund der komplizierten isländisch-norwegischen Beziehungen im 13. und 14. Jahrhundert als politisch riskant gegolten haben dürfte, wurde die mythische Vergangenheit von den Sagaautoren als Kontrastfolie bemüht, „um das Ungenügen der Gegenwart umso deutlicher hervortreten zu lassen“.¹¹⁹⁴ Dabei konstruierten einige der überlieferten Texte idealtypische Isländer „as free men who are not subject to the king’s power“, während andere sie als vorbildliche und treue Gefolgsmänner entwarfen, „who are (...) showing obedience to the king, in the same way as any other subjects of the king“.¹¹⁹⁵

Die Verfasser des erstgenannten Sagatyps gehörten sicherlich zu denjenigen Isländern, die von den ungeordneten und unsicheren Verhältnissen der späten Freistaatzeit profitierten. Daher verstanden sie die isländische Unterordnung unter die norwegische Oberherrschaft

„as a catastrophe, which the Icelanders tried to avoid. The Icelandic submission is perceived as a dramatic rupture with the

¹¹⁹⁴ Vgl. o. Anm. 62.

¹¹⁹⁵ Boulhosa, *Icelanders* (2005), S. 209.

'Free State' period, and sometimes as the result of the Norwegian king's cunning manoeuvres."¹¹⁹⁶

Und bei Theodore Anderson heißt es:

„In the very period in which Iceland experienced growing pressure to unite with Norway, Icelandic writers set themselves the task of creating a narrative of seperateness. (...) They had a keen sense of what they stood to lose with the passing of their political independence, and that sense contributed to a belated redefinition of their own traditions in their native sagas, on the pages of which we can still detect the undertones of impending loss."¹¹⁹⁷

Die Autoren des letztgenannten Sagatyps zählten hingegen sehr wahrscheinlich zu den sozialen wie politischen Verlierern der Freistaatzeit. Sie boten eine sowohl desillusionierte als auch desillusionierende Sichtweise auf die vermeintlichen Ideale der isländischen Landnáms- und Söguöld. Die angebliche Freiheit, die die Einwohner Islands während der Gründungs- und Freistaatsphase des Landes genossen haben sollen, und das mit dieser Vorstellung assoziierte exemplarische Männlichkeitsbild werden in diesen Texten als Teil einer zu abolierenden, da gesetzlosen, verrohten und überholten Gesellschaftsform begriffen.

Die in dieser Arbeit untersuchten Sagatexte über die isländisch-skandinavische Vergangenheit sind von einer dauerhaften Konfrontation „between a new and an old order“ geprägt.¹¹⁹⁸ Auf dem konstruierten Gegensatz zwischen diesen beiden Polen basieren alle übrigen Konfliktsituationen und Dichotomien, die für die weitere Erzählung von Bedeutung sind. Die Quellen entwerfen also für die isländische Vergangenheit der Söguöld zwei kontradiktorische Weltansichten, deren eigentliche Relevanz erst im Kontext der norwegisch-isländischen Verhältnisse des 13.

¹¹⁹⁶ Ebd., S. 208.

¹¹⁹⁷ Anderson, King (1999), S. 932; 934.

¹¹⁹⁸ Boulhosa, Icelanders (2005), S. 205.

und 14. Jahrhunderts deutlich wird. Die Positiv- beziehungsweise Negativdarstellungen des einen oder des anderen Ordnungskonzepts waren dependent von der Perspektive des jeweiligen Quellenautors. Diese hing wiederum maßgeblich von der sozialen und politischen Verortung desselben ab. Je nachdem, ob er zu den Profiteuren oder Verlierern des freistaatlichen Island gehörte, stand er einer Stärkung der königlichen Position auf der Insel entweder ablehnend oder befürwortend gegenüber und ergriff Partei für das vermeintlich alte oder das scheinbar neue Konstrukt von Männlichkeit und politischer Ordnung. Die Gattung der im 13. und 14. Jahrhundert verfassten isländischen Vergangenheitssagas und der älteren Vorzeitsagas ist dabei als ein narratives Medium zu verstehen, das vorrangig der Unterhaltung dienen sollte. Dennoch boten die Sagaautoren dem Leser bewusst oder unbewusst auch einen Einblick in die sozialen und politischen Entwicklungen, Vorstellungen, Ansichten und Diskurse, die für die zeitgenössischen Isländer von maßgeblicher Bedeutung waren.¹¹⁹⁹ Im Zuge des sukzessiv erfolgenden Prozesses der isländischen Integration in das norwegische Königreich diskutierten und verhandelten die Isländer intensiv über die Festschreibung ihrer eigenen Geschichte, die Definition ihrer eigenen Traditionen und über die Etablierung ihres eigenen unabhängigen Status, den Island auch als Teil des norwegischen Königreichs weiter bewahren sollte. Dementsprechend nennt Kathryn Hume als eines der entscheidenden Motive für die Konjunktur der Sagaabfassung die isländischen „fears and discontents related to Norwegian rule“. Ihrer Auffassung nach seien Sagas „as an affirmation of national heroic identity in a time of pressure and crisis“ zu verstehen.¹²⁰⁰

¹¹⁹⁹ Patricia Boulhosa erinnert daher daran, „that the relation between the medieval text and the medieval audience is different from our relation with it“. Boulhosa, *Icelanders* (2005), S. 37.

¹²⁰⁰ Kathryn Hume, *Beginnings and Endings in the Icelandic Family Sagas*, in: *Modern Language Review* 68 (1973), S. 593-606; hier: S. 602.

Der zeitgenössische gesellschaftliche Diskurs spiegelt sich insbesondere in den altisländischen Sagas wider, die sich explizit mit der skandinavisch-isländischen Vergangenheit befassen und deren Produktionshöhepunkt in das 13. und 14. Jahrhundert datiert. So heißt es bei Karlsson über das endgültige Ende des isländischen „Commonwealth“:

„It is safest of course not to make too many assertions about the social consequences of this change. In the modern context, however, it sounds as if Iceland was silenced by it. We hear of no major warfare in the country after this, and no contemporary sagas describe the acts of its secular aristocracy. (...) Family sagas which are thought to have been written in the 14th century are much less to our taste and are less informative about social norms and attitudes than those attributed to the 13th century. One must be careful about causes and effects here: periods that leave poor narrative sources inevitably appear peaceful to posterity. On the other hand, in a community where the traditional subject matter of narratives is feud and warfare, peaceful periods leave behind few colourful stories.“¹²⁰¹

Der allmähliche Niedergang der Sagagattung seit der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts kann demnach als Indiz für die weitgehende Eingliederung des ehemaligen Freistaats in das norwegische Reich und für die Errichtung und allgemeine Akzeptanz einer königlichen Ordnung auf Island erachtet werden. Mit dem weitgehenden Abschluss des isländischen Integrationsprozesses war die Gattung der Saga als adäquates Präsentationsmedium kontemporärer sozialer Diskurse obsolet geworden.

¹²⁰¹ Karlsson, History (2003), S. 86. Dieser Perspektive entsprechend wird die marginale Sagaüberlieferung für den Zeitraum des frühen 11. bis beginnenden 12. Jahrhunderts in der Forschung nicht selten darauf zurückgeführt, dass sich während der vermeintlich Frieden stiftenden Amtszeit des Bischofs Gizurr Ísleifsson (1082-1118) wenig *sögulegt* ereignete. Vgl. o. Anm. 106.

7 Zusammenfassung

Die vorliegende Arbeit befasst sich mit den mythischen Vergangenheitskonstruktionen in der altisländischen Sagaliteratur des 13. und 14. Jahrhunderts. Betrachtet werden insbesondere die Vergangenheits-sagas, deren Handlung im Island des 9. bis 11. Jahrhunderts verortet ist, und die Vorzeitsagas, die sich mit Ereignissen befassen, die sich vor der Besiedlung Islands durch norwegische Siedler im ausgehenden 9. Jahrhundert vorrangig im außerisländischen Skandinavien zugetragen haben sollen. Die genannten Textgruppen entwerfen das Bild einer vor- und frühchristlichen isländisch-skandinavischen Gesellschaft, die maßgeblich von dem Konzept der Ehre beherrscht war. Es entsteht der Eindruck, dass der Status und die sozialen Handlungsmöglichkeiten der Mitglieder einer solchen ‚honor based society‘ weniger durch vorgefügte gesellschaftliche Strukturen und Hierarchien als durch deren individuelle Taten bestimmt wurden. Ehre fungierte dabei als zentrale Maßeinheit für öffentliches Ansehen und gesellschaftliche Wertigkeit der Akteure. Der Grad der Ehr- oder Unehrlbarkeit einer Person war ein Indikator für deren sozialen Rang. Ehre konnte jedoch nicht von selbst generiert werden, sondern wurde einer Person aufgrund eines ehr- oder unehrbaren Handelns zu- beziehungsweise abgesprochen. Das Urteil über die Honorabilität eines spezifischen Verhaltens hing dabei von den soziokulturellen Normen der bewertenden Gesellschaft ab. Während eine normenkongruente Handlungsweise mit einem Ehrgehalt verbunden war, bewirkte ein normendeviantes Verhalten das Gegenteil.

Da die im Rahmen der vorliegenden Arbeit untersuchten Vergangenheits- und Vorzeitsagas den öffentlichen Raum als ein männlich dominiertes Betätigungsfeld entwerfen, dienen die Regeln der ‚honor based society‘ in den untersuchten norrönen Quellen vornehmlich zur Verhaltensbewertung des sozial und politisch aktiven Mannes. Ehre galt dabei jedoch nicht als ein absolutes, sondern als ein relatives Kriterium zur Bewertung sozialer Reputation. Um den Status eines Mannes ermes-

zu können, musste der Grad der ihm zugesprochenen Honorabilität in Relation zur Ehr- oder Unehrlbarkeit anderer Mitglieder des beurteilenden Sozialverbandes gesetzt werden. Demnach befanden sich insbesondere Männer in dauerhafter Konkurrenz und beständigem Wettbewerb um Honorabilität und Status. Ehre und Rang konnten vor allem dadurch erworben werden, dass sie einem anderen streitig gemacht wurden. Derjenige Mann, der sich im Kampf um öffentliche Anerkennung gegenüber anderen Männern zu behaupten vermochte, konnte soziale Reputation gewinnen, während er Stellung und Ansehen seiner Konkurrenten verringerte. Im Rahmen solcher Auseinandersetzungen wurde der Einsatz diverser Arten der Gewaltausübung als durchaus legitimes Mittel zum Zweck erachtet. Es galt das Recht des Stärkeren. Wer nicht in der Lage war, Angriffe jedweder Art auf Ehre und Ansehen eigenständig abzuwehren, musste mit Reputationsverlust und gesellschaftlicher Degradierung rechnen.

Die untersuchten Vergangenheits- und Vorzeitsagas entwickeln eine ambivalente Perspektive auf das Konzept einer auf Ehre beruhenden Gesellschaftsordnung und das mit diesem assoziierte Männlichkeitsbild. Dabei stehen sich eine idealisierende und eine pejorative Sicht gegenüber. Der ersten Darstellungsweise zufolge leben die (männlichen) Mitglieder einer ‚honor based society‘ nach den Grundsätzen von Freiheit, Gleichheit und Selbstbestimmung. Dementsprechend vermitteln die Quellen die Vorstellung von einer vor- und frühchristlichen isländisch-skandinavischen Gesellschaft, in der jeder Mann seines eigenen Glückes Schmied ist. Der idealtypische Mann erscheint als ein heroischer Krieger, der seine außergewöhnlichen, nicht selten tiergleichen physischen Kräfte und (Kampf-)Fertigkeiten dazu einsetzt, eigene Interessen und Ansprüche durchaus auch mit Waffengewalt gegenüber Konkurrenten durchzusetzen und zu verteidigen. So gelingt es ihm, auf Kosten anderer öffentliches Ansehen zu gewinnen, hohen sozialen Status zu erwerben und politische Einflussmöglichkeiten zu optimieren. Durch die Etablierung formalisierter Bündnisgemeinschaften mit ande-

ren kriegstüchtigen Männern werden eidlich bekräftigte ‚Waffenbrüderschaften‘ begründet. Diese fungieren als Verteidigungsallianzen, die den Bündnispartnern die Möglichkeit bieten, ihre individuellen Stärken zu bündeln und zum Zwecke des Ausbaus und der Konsolidierung ökonomischer, sozialer und politischer Vormachtstellungen einzusetzen. Daneben transportieren die Quellen aber auch eine pejorative Sichtweise auf das Konzept der ‚honor based society‘. Der Einsatz physischer Gewalt gilt hier nicht als legitimes und maskulin konnotiertes Mittel der Ehr- und Statusgenerierung. Er wird vielmehr als Teil einer ‚verrohten‘, da gesetzlosen und auf Willkür basierenden Gesellschaftsform konstruiert, die durch eine soziale Gerechtigkeit garantierende und Frieden stiftende Rechtsordnung ersetzt werden muss.

Die vorliegende Arbeit betrachtet die Gegenüberstellung positiver und negativer Wahrnehmungs- und Deutungsmuster in den Vergangenheits- und Vorzeitsagas im Kontext der konfliktreichen isländisch-norwegischen Beziehungen während des 13. und 14. Jahrhunderts – der Abfassungszeit der analysierten Sagatexte. Im 13. Jahrhundert herrschten auf Island bürgerkriegsähnliche Zustände. Angehörige der führenden Häuptlingsgeschlechter, der so genannten Godenfamilien, kämpften auf der Insel um die gesellschaftliche und politische Vormachtstellung. Während dieser Phase der inneren Konflikte und Spannungen vermochte der norwegische König zunehmenden Einfluss auf die isländischen Verhältnisse zu gewinnen. Zu Beginn der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts wurde Island, das bis zu diesem Zeitpunkt kein Königtum kannte, als tributpflichtiges Land in das Königreich integriert. Diese Integration war mit grundlegenden sozialen und politischen Wandlungsprozessen verbunden, die erst im 14. Jahrhundert als weitgehend abgeschlossen gelten können. Die Regierungsgewalt wurde nicht mehr länger von den Mitgliedern der mächtigsten isländischen Häuptlingsfamilien ausgeübt. Oberste legislative, judikative und exekutive Instanz war nun der norwegische König. Die zahlenmäßig kleine, gleichsam

aristokratische Oberschicht der (Groß-)Goden verlor ihre Funktion als Führungselite. An ihre Stelle traten jetzt Amtsträger der Krone.

Im Zuge des seit dem 13. Jahrhundert sukzessiv erfolgenden Prozesses der isländischen Integration in das norwegische Königreich verhandelten die Isländer intensiv über die Festschreibung ihrer eigenen Geschichte, die Definition ihrer eigenen Traditionen und über die Etablierung ihres eigenen unabhängigen Status. Diese Verhandlungen fanden ihren Niederschlag in der altisländischen Sagaliteratur, deren Produktion im 13. und frühen 14. Jahrhundert ihren Höhepunkt erreichte. Zu dieser Zeit teilte sich die Inselbevölkerung, schematisch ausgedrückt, in solche Isländer, die von dem zentralherrschaftlichen Machtvakuum und den unsicheren, bürgerkriegsähnlichen Verhältnissen im spätmittelalterlichen Island profitierten, und solche, die dadurch benachteiligt waren. Die Gruppe der ‚Profiteure‘ – zu denen auf jeden Fall die führenden isländischen Großgodengeschlechter mit ihren Gefolgs- und Dienstleuten zählten – verfügten über die notwendigen Mittel und Möglichkeiten, ihre Ansprüche und Anliegen unabhängig von Gerichtsbeschlüssen notfalls auch gewaltsam durchzusetzen und sich zu behaupten. Einer Unterordnung unter die norwegische Oberherrschaft und einer gesteigerten Einflussnahme des Königs und seiner Beamten auf die isländischen Verhältnisse standen sie weitgehend ablehnend gegenüber. Daher kann vermutet werden, dass die Verfasser solcher Texte, die die eigenverantwortliche und gewaltsame Generierung von Ehre, öffentlicher Reputation und gesellschaftlichem Status als Ausdruck eines exemplarischen Männlichkeitsideals der vor- und frühchristlichen isländisch-skandinavischen Vergangenheit konstruierten, zu den Profiteuren der nicht zentralherrschaftlich organisierten, ‚freistaatlichen‘ Ordnung gehörten oder zumindest in deren Auftrag schrieben.

Diejenigen Isländer hingegen, die als Opfer der jahrzehntelangen Godenstreitigkeiten und der wechselhaften Machtkonstellationen des 13. Jahrhunderts gelten können, unterstützten die Integration Islands in das norwegische Königreich. Von der Etablierung einer zentralherr-

schaftlichen Königsgewalt dürften sie sich insbesondere ein Ende der gewaltsamen Konflikte und die Garantie eines dauerhaften Friedens versprochen haben. Es kann angenommen werden, dass es Angehörige dieser ‚Opfergruppen‘ waren, die bestimmenden Einfluss auf die Produktion solcher Schriftzeugnisse ausübten, die die vermeintlich traditionellen isländischen Männlichkeits- und Ordnungsvorstellungen als Teil einer gesetzlosen, ‚verrohten‘ und überholten heidnischen Gesellschaftsform ablehnten und die Etablierung einer neuen Rechtsordnung nach norwegischem Vorbild befürworteten.

Die Vergangenheits- und Vorzeitsagas dienten ihren Verfassern als Präsentationsmedium eines zeitgenössischen sozialen Diskurses, der auf Island über die Entwicklung des isländischen Mannes zum norwegischen Gefolgsmann geführt wurde und der sich in den Sagatexten in der Gegenüberstellung positiver und negativer Wahrnehmungs- und Deutungsmuster äußerte. Da eine direkte Auseinandersetzung mit den kontemporären gesellschaftlichen und politischen Veränderungen aufgrund der eng miteinander verflochtenen und komplizierten isländisch-norwegischen Beziehungen im 13. und 14. Jahrhundert riskant war, bemühten die Sagaautoren die mythische Vergangenheit als positive oder negative literarische Kontrastfolie für Ereignisse und Entwicklungen ihrer Gegenwart. Mit dem weitgehenden Abschluss des isländischen Integrationsprozesses im 14. Jahrhundert war die Sagagattung als Präsentationsmedium aktueller Diskurse und Konflikte obsolet geworden und verlor an Bedeutung.

8 Quellen und Literatur

8.1 Quellen

- Ágrip af Nóregis konunga sögum. Fagrskinna, Nóregis konunga tal, ed. v. Bjarni Einarsson (ÍF 29), Reykjavík 1985.
- Álvissmál, in: Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern (Bd. 1). Text, ed. v. Hans Kuhn/Gustav Neckel (Germanische Bibliothek, Reihe 4, Texte), 5., verb. Aufl. v. Hans Kuhn, Heidelberg 1983, S. 124-129.
- Árna saga biskups, in: Biskupa sögur III, ed. v. Guðrún Ása Grímsdóttir (ÍF 17), Reykjavík 1998, S. 1-212.
- Ásmundar saga kappabana, in: Fornaldar sögur Norðurlanda (Bd. 1), ed. v. Guðni Jónsson, Reykjavík 1954.
- Atlaquiða in groenlenzca, in: Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern (Bd. 1). Text, ed. v. Hans Kuhn/Gustav Neckel (Germanische Bibliothek, Reihe 4, Texte), 5., verb. Aufl. v. Hans Kuhn, Heidelberg 1983, S. 240-247.
- Barlaams ok Josaphats saga, ed. v. Magnus Rindal (Norrøne Tekster 4), Oslo 1981.
- Bellum Geticum, in: Claudius CLAUDIANUS, Claudii Claudiani carmina, ed. v. John Barrie Hall (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Leipzig 1985.
- Bjarnar saga Hítöcelakappa, in: Borgfirðinga sögur, ed. v. Sigurður Nordal/Guðni Jónsson (ÍF 3), Reykjavík 1938, Neudr. 1972, S. 111-211.
- Brennu-Njáls saga, ed. v. Einar Ólafur Sveinsson (ÍF 12), Reykjavík 1954.

- Brot af Sigurðarkviðu, in: Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern (Bd. 1). Text, ed. v. Hans Kuhn/Gustav Neckel (Germanische Bibliothek, Reihe 4, Texte), 5., verb. Aufl. v. Hans Kuhn, Heidelberg 1983, S. 198-201.
- Gaius Iulius CAESAR, Commentarii rerum gestarum (Bd. 1). Bellum Gallicum, ed. v. Wolfgang Hering (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), 3. Aufl., Stuttgart/Leipzig 1997.
- Gaius Iulius CAESAR, Commentarii (Bd. 2). Libri III de bello civili cum libris incertorum auctorum de bello Alexandrino Africo Hispaniensi, ed. v. René Du Pontet (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis), Neudr. d. Ausg. 1901, Oxford 2005.
- Den ældre Frostathings-Lov, in: Norges gamle love indtil 1387 (Bd. 1), ed. v. Rudolph Keyser/P. A. Munch, Oslo 1846, S. 119-258.
- Den ældre Gulathings-Lov, in: Norges gamle love indtil 1387 (Bd. 1), ed. v. Rudolph Keyser/P. A. Munch, Oslo 1846, S. 1-110.
- Den nyere Landslov, in: Norges gamle love indtil 1387 (Bd. 2), ed. v. Rudolph Keyser/P. A. Munch, Oslo 1848, S. 1-178.
- Paulus DIACONUS, Historia Langobardorum, ed. v. Ludwig Carl Bethmann/Georg Waitz (MGH SS rer. Germ. 48), Hannover 1878.
- Die altirische Heldensage Táin Bó Cúalnge. hg. und übers. v. Ernst Windisch (Irische Texte, Bd. 5), Leipzig 1905.
- Die Sage von Egil, hrsg. u. übers. v. Kurt Schier, Darmstadt 1978.
- Cassius DIO, Römische Geschichte (Bd. 2). Bücher 36-43, ed. u. übers. v. Otto Veh (Bibliothek der Alten Welt), Düsseldorf 2007.
- Edda Snorra Sturlusonar, ed. v. Finnur Jónsson, Kopenhagen 1931.

- Egils saga einhenda ok Ásmundar berserkjabana, in: Fornaldar sögur Norðurlanda (Bd. 3), ed. v. Guðni Jónsson, Reykjavík 1954, S. 323-365.
- Egils saga Skalla-Grímssonar, ed. v. Sigurður Nordal (ÍF 2), Reykjavík 1933, Neudr. 1988.
- Eiríks saga rauða, in: Eyrbyggja saga, ed. v. Einar Ólafur Sveinsson/Matthías Þórðarson (ÍF 4), Reykjavík 1935, Neudr. 1985, S. 193-237.
- Eiríks saga rauða. Texti Skálholtsbókar AM 557 4to, ed. v. Ólafur Halldórsson (Viðauki við ÍF 4), Reykjavík 1985.
- Erfidrápa Ólafs helga, in: Den norsk-islandske Skjaldedigtning. B I, ed. v. Finnur Jónsson, Kopenhagen 1973, S. 239-245.
- Erfidrápa om kong Harald hårdråde, in: Den norsk-islandske Skjaldedigtning. B I, ed. v. Finnur Jónsson, Kopenhagen 1973, S. 322-326.
- Et digt om Harald blåtand(?), in: Den norsk-islandske Skjaldedigtning. B I, ed. v. Finnur Jónsson, Kopenhagen 1973, S. 116f.
- Eyrbyggja saga, in: Eyrbyggja saga, ed. v. Einar Ólafur Sveinsson/Matthías Þórðarson (ÍF 4), Reykjavík 1935, Neudr. 1985, S. 1-186.
- Fagrskinna. Noregs kononga tal, ed. v. Finnur Jónsson (SUGNL 30), Kopenhagen 1902-1903.
- Fagrskinna, Nóregs konunga tal, in: Ágrip af Nóregs konunga sögum. Fagrskinna, Nóregs konunga tal, ed. v. Bjarni Einarsson (ÍF 29), Reykjavík 1985, S. 55-373.
- Finnboga saga, in: Kjalnesinga saga, ed. v. Jóhannes Halldórsson (ÍF 14), Reykjavík 1959, S. 251-340.
- Flateyjarbók (Bd. 1), ed. v. Sigurður Nordal, Reykjavík 1944.

- Fóstbrœðra saga, in: Vestfirðinga sögur, ed. v. Björn Karel Þórólfs-son/Guðni Jónsson (ÍF 6), Reykjavík 1943, Neudr. 1972, S. 119-276.
- Gísla saga Súrssonar, in: Vestfirðinga sögur, ed. v. Björn Karel Þórólfs-son/Guðni Jónsson (ÍF 6), Reykjavík 1943, Neudr. 1972, S. 1-118.
- Göngu-Hrólfss saga, in: Fornaldar sögur Norðurlanda (Bd. 3), ed. v. Guðni Jónsson, Reykjavík 1954, S. 161-280.
- Grágás. Lagasafn íslenska þjóðveldisins, ed. v. Gunnar Karlsson/Kristján Sveinsson/Mörður Árnason, Reykjavík 1992.
- Grágás. Konungsbók. Islændernes lovbog i fristatens tid udgivet efter det kongelige biblioteks haandskrift, 2 Bde., ed. v. Vilhjálmur Finsen, genoptrykt efter Vilhjálmur Finsens udgave 1852, Odense 1974.
- Grágás. Skálholtsbók. Stykker, som findes i det Arnamagnæanske Haandskrift Nr. 351 fol., ed. v. Vilhjálmur Finsen, genoptrykt efter Vilhjálmur Finsens udgave 1883, Odense 1974.
- Grágás. Staðarhólsbók efter det Arnamagnæanske Haandskrift Nr. 334 fol., ed. v. Vilhjálmur Finsen, genoptrykt efter Vilhjálmur Finsens udgave 1879, Odense 1974.
- Saxo GRAMMATICUS, Gesta Danorum. Danmarkshistorien (2 Bde.), ed. v. Karsten Friis-Jensen/Peter Zeeberg, Kopenhagen 2005.
- Grettis saga Ásmundarsonar, in: Grettis saga Ásmundarsonar, ed. v. Guðni Jónsson (ÍF 7), Reykjavík 1936, Neudr. 1964, S. 1-290.
- Grímnismál, in: Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern (Bd. 1). Text, ed. v. Hans Kuhn/Gustav Neckel (Germanische Bibliothek, Reihe 4, Texte), 5., verb. Aufl. v. Hans Kuhn, Heidelberg 1983, S. 56-68.

- Grípisspá, in: Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern (Bd. 1). Text, ed. v. Hans Kuhn/Gustav Neckel (Germanische Bibliothek, Reihe 4, Texte), 5., verb. Aufl. v. Hans Kuhn, Heidelberg 1983, S. 164-172.
- Grœnlendinga saga, in: Eyrbyggja saga, ed. v. Einar Ólafur Sveinsson/Matthías Þórðarson (ÍF 4), Reykjavík 1935, Neudr. 1985, S. 239-269.
- Gunnlaugs saga ormstungu, in: Borgfirðinga sögur, ed. v. Sigurður Nordal/Guðni Jónsson (ÍF 3), Reykjavík 1938, Neudr. 1972, S. 51-107.
- Gylfaginning, in: Edda Snorra Sturlusonar, ed. v. Finnur Jónsson, Kopenhagen 1931, S. 8-77.
- Hakonar saga, ed. v. Guðbrandur Vigfússon (Rerum Britannicarum medii aevi scriptores 88,2), Wiesbaden 1964.
- Hákonar saga goða, in: Snorri Sturluson, Heimskringla, ed. v. Bjarni Aðalbjarnarson (ÍF 26), Reykjavík 1941, S. 150-197.
- Hákonarmál, in: Den norsk-islandske Skjaldedigtning. B I, ed. v. Finnur Jónsson, Kopenhagen 1973, S. 57-60.
- Haralds saga ins hárfagra, in: Snorri Sturluson, Heimskringla, ed. v. Bjarni Aðalbjarnarson (ÍF 26), Reykjavík 1941, S. 94-149.
- Haralds saga Sigurðarsonar, in: Snorri Sturluson, Heimskringla, ed. v. Bjarni Aðalbjarnarson (ÍF 28), Reykjavík 1951, S. 68-202.
- Haraldskvæði (Hrafnsmál), in: Den norsk-islandske Skjaldedigtning. B I, ed. v. Finnur Jónsson, Kopenhagen 1973, S. 22-25.
- Hárbarðzlióð, in: Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern (Bd. 1). Text, ed. v. Hans Kuhn/Gustav Neckel (Germanische Bibliothek, Reihe 4, Texte), 5., verb. Aufl. v. Hans Kuhn, Heidelberg 1983, S. 78-87.

- Hávamál, in: Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern (Bd. 1). Text, ed. v. Hans Kuhn/Gustav Neckel (Germanische Bibliothek, Reihe 4, Texte), 5., verb. Aufl. v. Hans Kuhn, Heidelberg 1983, S. 17-43.
- Heiðarvíga saga, in: Borgfirðinga sögur, ed. v. Sigurður Nordal/Guðni Jónsson (ÍF 3), Reykjavík 1938, Neudr. 1972, S. 215-326.
- Helgaqviða Hundingsbana in fyrri, in: Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern (Bd. 1). Text, ed. v. Hans Kuhn/Gustav Neckel (Germanische Bibliothek, Reihe 4, Texte), 5., verb. Aufl. v. Hans Kuhn, Heidelberg 1983, S. 130-139.
- Hervarar saga ok Heiðreks konungs, in: Saga Heiðreks konungs ins vitra. The Saga of King Heidrek the Wise, ed. v. Christopher Tolkien (Icelandic Texts), London/Edinburgh/Paris 1960.
- Hin forna lögbók Íslendinga sem nefnist Járnsida eðr Hákonarbók. Codex iuris Islandorum antiquus qui nominatur Jarnsida seu liber Haconis, ed. v. Þórður Sveinbjörnsson, Kopenhagen 1847.
- Historia Norvegiae, in: Monumenta historica Norvegiae. Latinske kildeskifter til Norges historie i middelalderen, ed. v. Gustav Storm, Oslo 1880, S. 69-124.
- Hjálmpés saga ok Ölvis, in: Fornaldar sögur Norðurlanda (Bd. 4), ed. v. Guðni Jónsson, Reykjavík 1954, S. 177-243.
- Hrólfs saga Gautrekssonar, in: Fornaldar sögur Norðurlanda (Bd. 4), ed. v. Guðni Jónsson, Reykjavík 1954, S. 51-176.
- Hrólfs saga kraka, in: Fornaldar sögur Norðurlanda (Bd. 1), ed. v. Guðni Jónsson, Reykjavík 1954.
- Íslendinga saga, in: Sturlunga saga (Bd. 1), ed. v. Jón Jónhannesson/Magnús Finnbogason/Kristján Eldjárn, Reykjavík 1946, S. 229-534.

- Íslendingabók, in: Íslendingabók – Landnámabók, ed. v. Jakob Benediktsson (ÍF 1), Reykjavík 1968, S. 1-28.
- Jómsvíkingasaga ok Knyttlinga með tilheyrandi þáttum (Fornmanna sögur, Bd. 11), Kaupmannahöfn 1828.
- Kjalnesinga saga, in: Kjalnesinga saga, ed. v. Jóhannes Halldórsson (ÍF 14), Reykjavík 1959, S. 1-44.
- Knýtlinga saga, in: Danakonunga sögur, ed. v. Bjarni Guðnason (ÍF 35), Reykjavík 1982, S. 93-321.
- Kristni saga, in: Biskupa sögur I, 2, ed. v. Jónas Kristjánsson (ÍF 15), Reykjavík 2003, S. 1-48.
- Landnámabók, in: Íslendingabók – Landnámabók, ed. v. Jakob Benediktsson (ÍF 1), Reykjavík 1968, S. 29-397.
- Laxdœla saga, in: Laxdœla saga, ed. v. Einar Ólafur Sveinsson (ÍF 5), Reykjavík 1934, S. 1-248.
- Titus LIVIUS, Ab urbe condita (Bd. 3). Libri XXI-XXV, ed. v. C. Flamstead Walters/Robert Seymour Conway (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis), verb. Aufl., Oxford 1974.
- Titus LIVIUS, Ab urbe condita (Bd. 6). Libri XXXVI-XL, ed. v. Patrick G. Walsh (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis), Oxford 1999.
- Locasenna, in: Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern (Bd. 1). Text, ed. v. Hans Kuhn/Gustav Neckel (Germanische Bibliothek, Reihe 4, Texte), 5., verb. Aufl. v. Hans Kuhn, Heidelberg 1983, S. 96-110.
- Marcus Annaeus LUCANUS, De bello civili. Libri X, ed. v. David R. Shackleton Bailey (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), 2. Aufl., Stuttgart/Leipzig 1997.

- Magistri Adam Bremensis Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum, ed. v. Bernhard Schmeidler (MGH SSrG 2), Hannover/Leipzig 1917.
- Magnúss saga blinda ok Haralds gilla, in: Snorri Sturluson, Heimskringla, ed. v. Bjarni Aðalbjarnarson (ÍF 28), Reykjavík 1951, S. 278-302.
- Magnúss saga ins góða, in: Snorri Sturluson, Heimskringla, ed. v. Bjarni Aðalbjarnarson (ÍF 28), Reykjavík 1951, S. 3-67.
- Magnússdrápa, in: Den norsk-islandske Skjaldedigtning. B I, ed. v. Finnur Jónsson, Kopenhagen 1973, S. 404-406.
- Ammianus MARCELLINUS, Rerum gestarum libri qui supersunt (Bd. 1). Libri XIV-XXV, ed. v. Wolfgang Seyfarth (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Leipzig 1978.
- Ammianus MARCELLINUS, Rerum gestarum libri qui supersunt (Bd. 2). Libri XXVI-XXXI, ed. v. Wolfgang Seyfarth (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Leipzig 1978.
- Mauricii strategicon. Das Strategikon des Maurikios, ed. v. George T. Dennis, ed. u. übers. v. Ernst Gamillscheg (Corpus Fontium Historiae Byzantinae 17), Wien 1981.
- Olafs saga hins helga. Die „Legendarische Saga“ über Olaf den Heiligen, Hs. Delagard. Saml. Nr. 8II, ed. v. Anne Heinrichs/Doris Jahnsen/Elke Radicke, et al. (Germanische Bibliothek, Reihe 4, Texte), Heidelberg 1982.
- Ólafs saga ins helga, in: Snorri Sturluson, Heimskringla, ed. v. Bjarni Aðalbjarnarson (ÍF 27), Reykjavík 1945, S. 3-415.
- Ólafs saga Tryggvasonar, in: Snorri Sturluson, Heimskringla, ed. v. Bjarni Aðalbjarnarson (ÍF 26), Reykjavík 1941, S. 225-372.

- Örvar-Odds saga, in: Fornaldar sögur Norðurlanda (Bd. 2), ed. v. Guðni Jónsson, Reykjavík 1954.
- Velleius PATERCULUS, Historia Romana, in: Historiarum ad M. Vinicius consulem libri duo, ed. v. William S. Watt (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), korr. Aufl., Leipzig 1998.
- PLUTARCH, Große Griechen und Römer (Bd. 6), ed. v. Konrat Ziegler (Die Bibliothek der Alten Welt, Griechische Reihe), Zürich/Stuttgart 1965.
- Procopii Caesarensii De bello Vandalico II, 3, in: Procopius, ed. v. Wilhelm Dindorf (Corpus scriptorum historiae Byzantinae 2, 1), Bonn 1833.
- PROCOPIUS CAESARENSIS, Opera omnia (Bd. 1). De bellis libri I-IV, ed. v. Jacobus Haury (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Leipzig 1962.
- Rémundar saga keisarasonar, ed. v. Sven Grén Broberg (STUAGNL 38), Kopenhagen 1909-1912.
- Runhenda, in: Den norsk-islandske Skjaldedigtning. B I, ed. v. Finnur Jónsson, Kopenhagen 1973, S. 445-447.
- Saga Hákonar konungs Hákonarsonar, in: Fornmanna sögur eptir gömlum handritum (Bd. 9), Kopenhagen 1835, S. 229-535.
- Saga Óláfs Tryggvasonar af Oddr Snorrason munk, ed. v. Finnur Jónsson, Kopenhagen 1932.
- Lucius Annaeus SENECA, Dialogorum libri duodecim, ed. v. Leighton Durham Reynolds (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis), Oxford 1977.
- Skáldskaparmál, in: Edda Snorra Sturlusonar, ed. v. Finnur Jónsson, Kopenhagen 1931, S. 78-212.

- Skjaldevers (Nordisk filologi A, 12), ed. v. Jón Helgason, Kopenhagen 1968.
- Snorre STURLASON, Heimskringla or The Lives of the Norse Kings, ed. v. Erling Monsen, Cambridge 1932.
- Snorris Königsbuch (Heimskringla) I, ed. v. Felix Niedner (Thule, Altnordische Dichtung und Prosa, Zweite Reihe, Bd. 14), Jena 1922.
- Sögubrot af fornkonungum, in: Danakonunga sögur, ed. v. Bjarni Guðnason (ÍF 35), Reykjavík 1982, S. 46-71.
- Sörla þátr, in: Fornaldar sögur Norðurlanda (Bd. 1), ed. v. Guðni Jónsson, Reykjavík 1954, S. 365-382.
- Speculum Regale. Konungs-Skuggsjá. Konge-Speilet. Et philosophisk-didaktisk skrift, forfattet i Norge mod slutningen af det tolfte aarhundrede, ed. v. Rudolph Keyser/P. A. Munch/C. R. Unger, Christiania 1848.
- Sturlaugs saga starfsama, in: Fornaldar sögur Norðurlanda (Bd. 3), ed. v. Guðni Jónsson, Reykjavík 1954, S. 105-160.
- Sturlu þátr, in: Sturlunga saga (Bd. 2), ed. v. Jón Jóhannesson/Magnús Finnbogason/Kristján Eldjárn, Reykjavík 1946, S. 227-236.
- Svarfðœla saga, in: Eyfirðinga sögur, ed. v. Jónas Kristjánsson (ÍF 9), Reykjavík 1956, S. 127-211.
- TACITUS, Annales, in: Cornelius TACITUS, Libri qui supersunt (Bd. I, 1). Ab excessu divi Augusti libri I-VI, ed. v. Stephan Borzsák /Kenneth Wellesley (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Stuttgart/Leipzig 1992.

- TACITUS, *Germania*, in: Cornelius TACITUS, *Libri qui supersunt* (Bd. II, 2). *De origine et situ Germanorum liber*, ed. v. Alf Önnerrfors (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Stuttgart 1983.
- TACITUS, *Historiae*, in: Cornelius TACITUS, *Libri qui supersunt* (Bd. II, 1). *Historiarum libri*, ed. v. Kenneth Wellesley (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Leipzig 1989.
- Ari THORGILSSON, *Íslendingabók – Kristni saga*. *The Book of the Icelanders – The Book of the Conversion*, übers. v. Siân Grønlie (Text series/Viking Society for Northern Research Vol. 18), London 2006.
- Vatnsdæla saga, in: *Vatnsæla saga*, ed. v. Einar Ólafur Sveinsson (ÍF 8), Reykjavík 1939, S. 1-131.
- Flavius VEGETIUS RENATUS, *Epitoma rei militaris*, ed. v. M. D. Reeve (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis), Oxford 2004.
- Víga-Glúms saga, in: *Eyfirðinga sögur*, ed. v. Jónas Kristjánsson (ÍF 9), Reykjavík 1956, S. 1-98.
- Víglundar saga, in: *Kjalnesinga saga*, ed. v. Jóhannes Halldórsson (ÍF 14), Reykjavík 1959, S. 61-116.
- Víkingarvísur, in: *Den norsk-islandske Skjaldedigtning*. B I, ed. v. Finnur Jónsson, Kopenhagen 1973, S. 213-216.
- Völsunga saga, in: *Völsunga saga ok Ragnars saga loðbrókar*, ed. v. Magnus Olsen (SUGNL, Bd. 36), Kopenhagen 1906-1908, S. 1-110.
- Völundarquiða, in: *Den norsk-islandske Skjaldedigtning*. B I, ed. v. Finnur Jónsson, Kopenhagen 1973, S. 116-123.

- Ynglinga saga, in: Snorri Sturluson, Heimskringla, ed. v. Bjarni Aðalbjarnarson (ÍF 26), Reykjavík 1941, S. 9-83.
- Þorgils saga ok Hafliða, in: Sturlunga saga (Bd. 1), ed. v. Jón Jóhannesson/Magnús Finnbogason/Kristján Eldjárn, Reykjavík 1946, S. 12-50.
- Þorsteins saga Víkingssonar, in: Fornaldar sögur Norðurlanda (Bd. 3), ed. v. Guðni Jónsson, Reykjavík 1954, S. 1-73.
- Þorsteins þáttur skelks, in: Flateyjarbók (Bd. 1), ed. v. Sigurður Nordal, Reykjavík 1944, S. 462-464.
- Þorsteins þáttur stangarhöggs, in: Íslendinga sögur (Bd. 10), ed. v. Guðni Jónsson, Reykjavík 1949, S. 63-76.
- Þorsteins þáttur stangarhöggs, in: Austfirðinga sögur, ed. v. Jón Jóhannesson (ÍF 11), Reykjavík 1950, S. 69-79.
- Þorvalds þáttur víðförla, in: Biskupa sögur I, 2, ed. v. Jónas Kristjánsson (ÍF 15), Reykjavík 2003.
- Þrymsqviða, in: Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern (Bd. 1). Text, ed. v. Hans Kuhn/Gustav Neckel (Germanische Bibliothek, Reihe 4, Texte), 5., verb. Aufl. v. Hans Kuhn, Heidelberg 1983, S. 111-115.

8.2 Literatur

- Jón Hnefill AÐALSTEINSSON, Hofgyðja á Heráði, in: Gunnar KARLSSON, Saga og kirkja. Afmælisrit Magnúsar Más Lárussonar, Reykjavík 1988, S. 59-68.
- Jonathan ADAMS/Katherine HOLMAN (Hg.), Scandinavia and Europe 800-1350. Contact, Conflict, and Coexistence (Medieval Texts and Cultures of Northern Europe, Bd. 4), Turnhout 2004.
- Michael von ALBRECHT, Geschichte der römischen Literatur von Andronicus bis Boethius. Mit Berücksichtigung ihrer Bedeutung für die Neuzeit (Bd. 2), 2., verb. und erw. Aufl., München 1994.
- Bertil ALMGREN, Romerska drag i nordisk figurkonst fran folkvandringsstiden, in: Tor 1 (1948), S. 81-103.
- Bertil ALMGREN, Helmets, Crowns and Warriors' Dress. From the Roman Emperors to the Chieftains of Uppland, in: Jan Peder LAMM/Hans-Åke NORDSTRÖM, Vendel Period Studies. Transactions of the Boat-Grave Symposium in Stockholm, February 2-3, 1981 (The Museum of National Antiquities, Stockholm Studies, Bd. 2), Stockholm 1983, S. 11-16.
- Bo ALMQVIST, Norrön niddikning: Traditionshistoriska studier i versmagi (2 Bde.) (Nordiska texter och undersökningar, 21; 23), Stockholm 1965-1974.
- Gerd ALTHOFF, Spielregeln der Politik im Mittelalter. Kommunikation in Frieden und Fehde, Darmstadt 1997.
- Gerd ALTHOFF, Regeln der Gewaltanwendung im Mittelalter, in: Rolf Peter SIEFERLE/Helga BREUNINGER, Kulturen der Gewalt. Ritualisierung und Symbolisierung von Gewalt in der Geschichte, Frankfurt am Main/New York 1998, S. 154-170.

- Gerd ALTHOFF, Wolfram von Eschenbach und die Spielregeln der mittelalterlichen Gesellschaft, in: Wolfgang HAUBRICHS/Eckart C. LUTZ/Gisela VOLLMANN-PROFE, Aspekte des 12. Jahrhunderts. Freisinger Kolloquium 1998 (Veröffentlichungen der Wolfram-von-Eschenbach-Gesellschaft, Bd. 16), Berlin 2000, S. 102-120.
- Gerd ALTHOFF, Rituale und ihre Spielregeln im Mittelalter, in: Horst WENZEL/Wilfried SEIPEL/Gotthart WUNBERG, Audiovisualität vor und nach Gutenberg. Zur Kulturgeschichte der medialen Umbrüche (Schriften des Kunsthistorischen Museums, Bd. 6), Wien 2001, S. 51-61.
- Gerd ALTHOFF, Spielen die Dichter mit den Spielregeln der Gesellschaft?, in: Gerd ALTHOFF, Inszenierte Herrschaft. Geschichtsschreibung und politisches Handeln im Mittelalter, Darmstadt 2003, S. 251-273.
- Gerd ALTHOFF (Hg.), Inszenierte Herrschaft. Geschichtsschreibung und politisches Handeln im Mittelalter, Darmstadt 2003.
- Gerd ALTHOFF, Das Nibelungenlied und die Spielregeln der Gesellschaft im 12. Jahrhundert, in: Gerold BÖNNEN, Der Mord und die Klage. Das Nibelungenlied und die Kulturen der Gewalt; Dokumentation des 4. Symposiums der Nibelungenliedgesellschaft Worms e.V. vom 11. bis 13. Oktober 2002 (Schriftenreihe der Nibelungenlied-Gesellschaft Worms, Bd. 3), Worms 2003, S. 83-121.
- James S. AMELANG/Siegfried BEER (Hg.), Public Power in Europe. Studies in Historical Transformations, Pisa 2006.
- Karl von AMIRA, Germanisches Recht (Bd. 2). Rechtsaltertümer (Grundriß der Germanischen Philologie, 5, 2), 4. erg. Aufl. von Karl August Eckhardt, Berlin 1967.

- Sarah M. ANDERSON/Karen SWENSON (Hg.), *Cold Counsel. Women in Old Norse Literature and Mythology. A Collection of Essays*, New York/London 2002.
- Theodore M. ANDERSON, *The Displacement of the Heroic Ideal in the Family Sagas*, in: John TUCKER, *Sagas of the Icelanders. A Book of Essays* (Garland Reference Library of the Humanities, Bd. 758), New York 1989, S. 40-70.
- Theodore M. ANDERSON, *The Politics of Snorri Sturluson*, in: *JEGP* 93, 1 (1994), S. 55-78.
- Theodore M. ANDERSON, *The King of Iceland*, in: *Speculum* 74, 4 (1999), S. 923-934.
- Astrid ARNDT/Andreas BLÖDORN/David FRAESDORF, et al. (Hg.), *Imagologie des Nordens. Kulturelle Konstruktionen von Nördlichkeit in interdisziplinärer Perspektive* (*Imaginatio borealis*, Bd. 7), Frankfurt am Main [u.a.] 2004.
- Jan ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, 2. Aufl. dieser Ausg., München 1999.
- Walter BAETKE, *Wörterbuch zur altnordischen Prosaliteratur* (Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philologisch-historische Klasse, 111,1/2), 8., unveränd. Aufl., Berlin 2008.
- Sverre BAGGE, *Society and Politics in Snorri Sturluson's Heimskringla*, Berkeley 1991.
- Sverre BAGGE, *The Norwegian Monarchy in the Thirteenth Century*, in: Anne J. DUGGAN, *Kings and Kingship in Medieval Europe* (King's College London Medieval Studies, Bd. 10), London 1993, S. 159-177.

- Sverre BAGGE, Icelandic Uniqueness or a Common European Culture, in: *Scandinavian Studies* 69 (1997), S. 418-442.
- Sverre BAGGE, A Hero Between Paganism and Christianity. Håkon the Good in Memory and History, in: Karin HOFF/Susanne KRAMARZ-BEIN/Astrid VAN NAHL, *Poetik und Gedächtnis. Festschrift für Heiko Uecker zum 65. Geburtstag (Beiträge zur Skandinavistik, Bd. 17)*, Frankfurt am Main 2004, S. 185-207.
- Beverly BALLIN SMITH/Simon TAYLOR/Gareth WILLIAMS, et al. (Hg.), *West over Sea. Studies in Scandinavian Sea-borne Expansion and Settlement Before 1300. A Festschrift in Honour of Dr. Barbara E. Crawford (The Northern World. North Europe and the Baltic c. 400-1700 AD. Peoples, Economies and Cultures, Bd. 31)*, Leiden 2007.
- Pedro BARCELÓ, *Constantius II. und seine Zeit. Die Anfänge des Staateskirchentums*, Stuttgart 2004.
- Geraldine BARNES/Margaret CLUNIES ROSS (Hg.), *Old Norse Myths, Literature and Society. Proceedings of the 11th International Saga Conference, 2-7 July 2000, University of Sydney, Sydney 2000* (<http://www.arts.usyd.edu.au/departs/medieval/saga/pdf/0000-all.pdf> [Zuletzt geprüft am: 3.7.2011]).
- James H. BARRETT (Hg.), *Contact, Continuity, and Collapse. The Norse Colonization of the North Atlantic (Studies in the Early Middle Ages, Bd. 5)*, Turnhout 2003.
- Roland BARTHES, *Der Mythos heute*, in: Roland BARTHES/Helmut SCHEFFEL, *Mythen des Alltags*, 1. Aufl., [Nachdr.], Frankfurt am Main 2006, S. 85-151.
- Roland BARTHES/Helmut SCHEFFEL (Hg.), *Mythen des Alltags*, 1. Aufl., [Nachdr.], Frankfurt am Main 2006.

- Walter BAUMGARTNER, Freyðis in Vínland oder die Vertreibung aus dem Paradies, in: *Skandinavistik* 23, 1 (1993), S. 16-35.
- Marcel M. H. BAX/Tineke PADMOS, Senna – Mannjafnaðr, in: Phillip PULSIANO, *Medieval Scandinavia. An Encyclopedia*, New York 1993, S. 571-573.
- D. J. BEARD, The Berserkir in Icelandic Literature, in: Robin THELWALL, *Approaches to Oral Tradition (Occasional Papers in Linguistics and Language Learning, Bd. 4)*, Colariane 1978, Neudr. 1980, S. 99-114.
- Heinrich BECK, Das Ebersignum im Germanischen. Ein Beitrag zur germanischen Tier-Symbolik (Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker / Neue Folge, Bd. 16), Berlin 1965.
- Heinrich BECK (Hg.), Germanenprobleme in heutiger Sicht (Reallexikon der germanischen Altertumskunde / Ergänzungsbände, Bd. 1), 2., um ein Vorw. erw. Aufl., Berlin/New York 1999.
- Lise BENDER JØRGENSEN (Hg.), *Archäologische Textilfunde. Textilsymposium Neumünster*, 6. 5. - 8. 5. 1981, Neumünster 1982.
- Jakob BENEDIKTSSON, Hvar var Snorri nefndur höfundur Heimskringlu?, in: *Skírnir* 129 (1955), S. 118-127.
- Melissa A. BERMAN, The Political Sagas, in: *Scandinavian Studies* 57 (1985), S. 113-129.
- Paul BIBIRE, On Reading the Icelandic Sagas. Approaches to Old Icelandic Texts, in: Beverly Ballin Smith/Simon Taylor/Gareth Williams, *West Over Sea. Studies in Scandinavian Sea-Borne Expansion and Settlement Before 1300: A Festschrift in Honour of Dr. Barbara E. Crawford (The Northern World, Bd. 31)*, Leiden 2007, S. 3-18.

- Edgar BIERENDE/Sven BRETTFELD/Klaus OSCEMA (Hg.), *Riten, Gesten, Zeremonien*, Berlin/New York 2008.
- Stefan BIEBENECKER, Was heißt „nackt“?, in: Stefan BIEBENECKER, „Und sie erkannten, dass sie nackt waren“. Nacktheit im Mittelalter; Ergebnisse einer interdisziplinären Tagung des Zentrums für Mittelalterstudien der Otto-Friedrich-Universität Bamberg: 3. & 4. November 2006 (*Bamberger Interdisziplinäre Mittelalterstudien*, Bd. 1), Bamberg 2008, S. 9-14
(<http://www.opus-bayern.de/uni-bamberg/volltexte/2008/152/pdf/NacktheitMA.pdf> [zuletzt geprüft am: 3.7.2011]).
- Carole Patricia BIGGAM, *Blue in Old English. An Interdisciplinary Semantic Study* (Costerus New Series, Bd. 110), Amsterdam 1997.
- Helmut BIRKHAN, *Kelten. Versuch einer Gesamtdarstellung ihrer Kultur*, Wien 1997.
- Helmut BIRKHAN, *Furor Heroicus*, in: Alfred EBENBAUER/Johannes KELLER, *Das Nibelungenlied und die europäische Heldendichtung*. 8. Pöchlerner Heldenliedgespräch (*Philologica Germanica*, Bd. 26), Wien 2006, S. 9-38.
- Benjamin BLANEY, *The Berserkr: His Origin and Development in Old Norse Literature* (Diss.), Colorado 1972.
- Inger Margarethe BOBERG, *Motif-index of Early Icelandic Literature* (*Bibliotheca Arnarnaganaeana*, Bd. 27), Copenhagen 1966.
- Gerold BÖNNEN (Hg.), *Der Mord und die Klage. Das Nibelungenlied und die Kulturen der Gewalt; Dokumentation des 4. Symposiums der Nibelungenliedgesellschaft Worms e.V. vom 11. bis 13. Oktober 2002* (Schriftenreihe der Nibelungenlied-Gesellschaft Worms, Bd. 3), Worms 2003.

- Niels BONDE, Dendrochronological Dating of the Viking Age Ship Burials at Oseberg, Gokstad and Tune, Norway, in: Anthony SINCLAIR/Elizabeth SLATER/John GOWLETT, *Archaeological Sciences 1995. Proceedings of a Conference on the Application of Scientific Techniques to the Study of Archaeology*, Liverpool, July 1995 (Oxbow Monograph, Bd. 64), Oxford 1997, S. 195-200.
- Niels BONDE/Arne Emil CHRISTENSEN, Dendrochronological Dating of the Viking Ship Burials at Oseberg, Gokstad and Tune, Norway, in: *Antiquity* 67 (1993), S. 575-583.
- Michael BORGOLTE/Juliane SCHIEL/Bernd SCHNEIDMÜLLER, et al. (Hg.), *Mittelalter im Labor. Die Mediävistik testet Wege zu einer transkulturellen Europawissenschaft (Europa im Mittelalter, Bd. 10)*, Berlin 2008
(http://www2.hu-berlin.de/sppedia/index.php5/Mittelalter_im_Labor:Inhalt [Zuletzt geprüft am: 3.7.2011]).
- John BOSWELL, *The Marriage of Likeness. Same-Sex Unions in Premodern Europe*, London 1996.
- Patricia Pires BOULHOSA, *Icelanders and the Kings of Norway. Medieval Sagas and Legal Texts (The Northern World, Bd. 17)*, Leiden 2005.
- Manuel BRAUN/Cornelia HERBERICHS (Hg.), *Gewalt im Mittelalter. Realitäten – Imaginationen*, München 2005.
- Stefan BREUER, *Max Webers tragische Soziologie. Aspekte und Perspektiven*, Tübingen 2006.
- Marinus A. van den BROEK/G. J. JASPERS (Hg.), *In diutscher diute. Festschrift für Anthony van der Lee zum sechzigsten Geburtstag (Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik, Bd. 20)*, Amsterdam 1983.

- Hugh BROGAN, *The Pelican History of the United States of America*, Harmondsworth 1988.
- Rupert BRUCE-MITFORD (Hg.), *The Sutton Hoo Ship-Burial* (Bd. 1). Excavations, Background, The Ship, Dating and Inventory, London 1975.
- Rupert BRUCE-MITFORD, *The Sutton Hoo Ship-Burial* (Bd. 2). Arms, Armour and Regalia, London 1978.
- Hinnerk BRUHNS, Verwandtschaftsstrukturen, Geschlechterverhältnisse und Max Webers Theorie der antiken Stadt, in: Christian MEIER, *Die okzidentale Stadt nach Max Weber. Zum Problem der Zugehörigkeit in Antike und Mittelalter* (HZ Beiheft N. F., Bd. 17), München 1994, S. 59-94.
- Stefan BUNTROCK, „Und es schrie aus den Wunden“. Untersuchung zum Schmerzphänomen und der Sprache des Schmerzes in den *Íslendinga-*, *Konunga-* und *Byskupasögur* sowie der *Sturlunga saga*, Diss., Göttingen 2003
(<http://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl/?webdoc-675> oder <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:gbv:7-webdoc-675-4>
[Zuletzt geprüft am: 3.7.2011]).
- Jesse L. BYOCK, *Feud in the Icelandic Saga*, Berkeley 1982.
- Jesse L. BYOCK, *Medieval Iceland. Society, Sagas and Power*, Berkeley 1988.
- Jesse L. BYOCK, *History and the Sagas. The Effect of Nationalism*, in: Gísli PÁLSSON, *From Sagas to Society. Comparative Approaches to Early Iceland*, Enfield Lock 1992, S. 43-59.

- Chris CALLOW, Narrative, Contact, Conflict, and Coexistence. Norwegians in Thirteenth-Century Iceland, in: Jonathan ADAMS/Katherine HOLMAN, Scandinavia and Europe 800-1350. Contact, Conflict, and Coexistence (Medieval Texts and Cultures of Northern Europe, Bd. 4), Turnhout 2004, S. 323-331.
- Philip Westbury CARDEW, Genre, History and National Identity in Icelandic Saga Narrative (unveröffentl. Diss.), Leeds 1996.
- John G. CAWELTI, The Six-Gun Mystique Sequel, Bowling Green 1999.
- Pierre CHAPLAIS, Piers Gaveston. Edward II's Adoptive Brother, Neudr., Oxford/New York 2002.
- Arne Emil CHRISTENSEN/Anne Stine INGSTAD/Bjørn MYHRE, Osebergdronningens grav. Vår arkeologiske nasjonalskatt i nytt lys, Oslo 1992.
- Richard CLEASBY/Gudbrand VIGFUSSON, An Icelandic-English Dictionary, Nachdr., Oxford 1986.
- Carol J. CLOVER, Regardless of Sex. Men, Women, and Power in Early Northern Europe, in: *Speculum* 68 (1993), S. 363-387.
- Carol J. CLOVER/John LINDOW (Hg.), Old Norse-Icelandic Literature. A Critical Guide (Medieval Academy Reprints for Teaching, Bd. 42), Neudr., Toronto 2005.
- Stanley CORKIN, Cowboys as Cold Warriors. The Western and U.S. History, Philadelphia 2004.
- Robert DARNTON, The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History, New York 1984; repr. 1985.
- Heinz DEHMER, Primitives Erzählungsgut in den Íslendiga-Sögur, Leipzig 1927.

- Wiebke DEIMANN/Heiko HILTMANN, Gewalt und Geschlecht. Einleitung, in: Michael BORGOLTE/Juliane SCHIEL/Bernd SCHNEIDMÜLLER, et al., Mittelalter im Labor. Die Mediävistik testet Wege zu einer transkulturellen Europawissenschaft (Europa im Mittelalter, Bd. 10), Berlin 2008, S. 433-443.
- Wiebke DEIMANN/Heiko HILTMANN/Stamatios GEROGIORGAKIS, et al., Gewalt und Geschlecht, in: Michael BORGOLTE/Juliane SCHIEL/Bernd SCHNEIDMÜLLER, et al., Mittelalter im Labor. Die Mediävistik testet Wege zu einer transkulturellen Europawissenschaft (Europa im Mittelalter, Bd. 10), Berlin 2008, S. 433-466.
- Gerhard DOBESCH, Das europäische „Barbaricum“ und die Zone der Mediterrankultur. Ihre historische Wechselwirkung und das Geschichtsbild des Poseidonios (Tyche / Supplementband, Nr. 2), Wien 1995.
- Alfred von DOMASZEWSKI, Die Fahnen im römischen Heer, in: Abhandlungen des Archäologisch-Epigraphischen Seminars der Universität Wien 5 (1885), S. 1-80.
- Alfred von DOMASZEWSKI, Die Religion des römischen Heeres, in: Westdeutsche Zeitschrift für Geschichte und Kunst 14 (1895), S. 1-124.
- Alfred von DOMASZEWSKI (Hg.), Aufsätze zur römischen Heeresgeschichte, Darmstadt 1972.
- Alfred von DOMASZEWSKI, Die Fahnen im römischen Heere, in: Alfred von DOMASZEWSKI, Aufsätze zur römischen Heeresgeschichte, Darmstadt 1972, S. 1-80.
- Alfred von DOMASZEWSKI, Die Religion des römischen Heeres (Ancient Religion and Mythology), New York 1975.

- Klaus DÜWEL, Die Bekehrung auf Island. Vorgeschichte und Verlauf, in: Knut SCHÄFERDIEK, Die Kirche des früheren Mittelalters (Kirchengeschichte als Missionsgeschichte, Bd. 2,1), München 1978, S. 249-275.
- Anne J. DUGGAN (Hg.), Kings and Kingship in Medieval Europe (King's College London Medieval Studies, Bd. 10), London 1993.
- Else EBEL, Gode, Godentum, in: RGA (Bd. 12), Berlin/New York 1998, S. 260-263.
- Else EBEL, Sittlichkeitsdelikte, in: RGA (Bd. 28), Berlin/New York 2005, S. 515-522.
- Uwe EBEL, Der Untergang des isländischen Freistaats als historischer Kontext der Verschriftlichung der Isländersaga. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis der 'Hoensa-Þóris saga' (Wissenschaftliche Reihe, Bd. 2), Metelen/Steinfurt 1989.
- Alfred EBENBAUER/Johannes KELLER (Hg.), Das Nibelungenlied und die europäische Heldendichtung. 8. Pöchlerner Heldenliedgespräch (Philologica Germanica, Bd. 26), Wien 2006.
- Thomas M. Charles EDWARDS, The Social Background to Irish Peregrinatio, in: Celtica 11 (1976), S. 43-59.
- Sveinbjörn EGILSSON/Finnur JÓNSSON (HG.), Lexicon poeticum antiquæ linguæ septentrionalis. Ordbog over det Norsk-Islandske skjaldesprog, 2. Aufl., Kopenhagen 1966.
- Klaus van EICKELS, Vom inszenierten Konsens zum systematisierten Konflikt. Die englisch-französischen Beziehungen und ihre Wahrnehmung an der Wende vom Hoch- zum Spätmittelalter (Mittelalter-Forschungen, Bd. 10), Stuttgart 2002.
- Klaus van EICKELS, "Tender Comrades". Gesten männlicher Freundschaft und die Sprache der Liebe im Mittelalter, in: Invertito 6 (2004), S. 9-48.

- Klaus van EICKELS, Hingerichtet, geblendet, entmannt. Die anglo-normannischen Könige und ihre Gegner, in: Manuel BRAUN/Cornelia HERBERICHS, Gewalt im Mittelalter. Realitäten – Imaginationen, München 2005, S. 81-103.
- Klaus van EICKELS, Der Bruder als Freund und Gefährte. Fraternitas als Konzept personaler Bindung im Mittelalter, in: Karl-Heinz Spieß, Die Familie in der Gesellschaft des Mittelalters (Vorträge und Forschungen, Bd. 71), Ostfildern 2009, S. 195-222.
- Ekkehard EICKHOFF, Bischof Friederich und Thangbrand. Sächsische Glaubensboten im Hohen Norden, in: Historisches Jahrbuch 119 (1999), S. 41-51.
- Anne EIDSFELDT/Knut KJELDSTADLI/Hanne MONCLAIR, et al. (Hg.), Holmgang. Om det førmoderne samfunn. Festskrift til Kåre Lunden (Tid og tanke, Bd. 4), Oslo 2000.
- Bjarni EINARSSON, On the Status of Free Men in Society and Saga, in: Medieval Scandinavia 7 (1974), S. 45-55.
- Stefán EINARSSON, The Freydís-Incident in Eiríks saga rauða, Ch. 11, in: Acta Philologica Scandinavica 13 (1938/1939), S. 246-256.
- Manfred ENGELBERT/Burkhard POHL/Udo SCHÖNING (Hg.), Märkte, Medien, Vermittler. Fallstudien zur interkulturellen Vernetzung von Literatur und Film (Göttinger Beiträge zur Nationalität, Internationalität und Intermedialität von Literatur und Film, Bd. 1), Göttingen 2001.
- Annelore ENGEL-BRAUNSCHMIDT/Gerhard FOUQUET/Wiebke von HINDEN, et al. (Hg.), Ultima Thule. Bilder des Nordens von der Antike bis zur Gegenwart (Imaginatio borealis, Bd. 1), Frankfurt am Main [u.a.] 2001.
- Christoph ENGELS, Obrigheim, in: RGA (Bd. 21), Berlin/New York 2002, S. 515-516.

- Howard D. FABING, On Going Berserk. A Neurological Inquiry, in: American Journal of Psychiatry 113 (1956), S. 409-415 (ebenfalls in: The Scientific Monthly 83 (1956), S. 232-237).
- Hjalmar FALK, Altnordisches Seewesen, in: R. MERINGER/W. MEYER-LÜBKE/J. J. MIKOLA, Wörter und Sachen. Kulturhistorische Zeitschrift für Sprach- und Sachforschung (Bd. 4), Heidelberg 1912, S. 1-122.
- Hjalmar FALK, Altnordische Waffenkunde (Videnskapsselskapets Skrifter. II. Historisk-Filosofisk Klasse, 1914, No. 6), Kristiania 1914.
- Hjalmar FALK, Altwestnordische Kleiderkunde. Mit besonderer Berücksichtigung der Terminologie (Videnskapsselskapets Skrifter. II. Historisk-Filosofisk Klasse, 1918, No. 3), Kristiania 1919.
- Mamoun FANSA (Hg.), Varusschlacht und Germanenmythos. Eine Vortragsreihe anlässlich der Sonderausstellung Kalkriese – Römer im Osnabrücker Land in Oldenburg 1993 (Archäologische Mitteilungen aus Nordwestdeutschland / Beiheft, Bd. 9), Oldenburg 1994.
- Dorit FEDDERSEN-PETERSEN/Frauke OHL, Ausdrucksverhalten beim Hund, Jena 1995.
- Alison FINLAY, Níð, Adultery and Feud in Bjarnar saga Hítðœlakappa, in: Saga-Book of the Viking Society 23, 3 (1991), S. 158-178.
- Alison FINLAY, Monstrous Allegations. An Exchange of “ýki” in Bjarnar saga Hítðœlakappa, in: Alvíssmál 10 (2001), S. 21-44.
- Alison FINLAY, Two Borgfirðinga sögur. The Oldest or the Youngest Íslendingasögur? (Sagas and Societies; Section 5: Sagas and Manuscripts, 2), 2004 (<http://w210.ub.uni-tuebingen.de/dbt/volltexte/2004/1084/> [Zuletzt geprüft am: 3.7.2011]).

- Justin FIRNHABER-BAKER, *From God's Peace to King's Order. Late Medieval Limitations on Non-Royal Warfare*, in: *Essays in Medieval Studies* 23 (2006), S. 19-30.
- Hans FIX (Hg.), *Snorri Sturluson. Beiträge zu Werk und Rezeption (Reallexikon der germanischen Altertumskunde / Ergänzungsbände, Bd. 18)*, Berlin/New York 1998.
- Peter FOOTE, *Sagnaskemtan: Reykjahólar 1119*, in: *Saga-Book* 14 (1955), S. 226-239.
- Peter A. FRENCH, *Cowboy Metaphysics: Ethics and Death in Westerns*, Lanham/Boulder/New York/Oxford 1997.
- Adolf FRÍÐRIKSSON/Orri VÉSTEINSSON, *Creating a Past. A Historiography of the Settlement of Iceland*, in: James H. BARRETT, *Contact, Continuity, and Collapse. The Norse Colonization of the North Atlantic (Studies in the Early Middle Ages, Bd. 5)*, Turnhout 2003, S. 139-161.
- Johan FRITZNER, *Ordbog over det gamle norske sprog (3 Bde.)*, 2. Aufl., Oslo 1883-1896 (<http://www.edd.uio.no/perl/search/search.cgi?appid=86&tabid=1275&oppsettid=199&ResultatID=774> [Zuletzt geprüft am: 3.7.2011]).
- Kari Ellen GADE, *Homosexuality and Rape of Males in Old Norse Law and Literature*, in: *Scandinavian Studies* 58, 2 (1986), S. 124-141.
- François Louis GANSHOF, *Charlemagne et le serment*, in: Charles-Edmond PERRIN, *Mélanges d'histoire du Moyen Âge dédiés à la mémoire de Louis Halphen*, Paris 1951, S. 259-279.
- Friedrich GARSCHA, *Die Schwertscheide von Gutenstein*, in: *Volk und Vorzeit. Volkstümliche Hefte für oberrheinische Ur- und Frühgeschichte* 1 (1939), S. 1-11.

- Richard GASKINS, Visions of Sovereignty in Snorri Sturluson's Heimskringla, in: *Scandinavian Journal of History* 23 (1998), S. 173-188.
- Mary Roche GERSTEIN, *Warg: The Outlaw as Werewolf in Germanic Myth, Law, and Medicine*, Diss., Los Angeles 1972.
- Anthony J. GILBERT, Social and National Identity in Some Icelandic þættir, in: *Neophilologus* 75 (1991), S. 408-424.
- Jörn GLASENAPP, Jenseits des Rio Grande. Mythische Strukturen im US-amerikanischen Mexikowestern, in: Manfred ENGELBERT/Burkhard POHL/Udo SCHÖNING, *Märkte, Medien, Vermittler. Fallstudien zur interkulturellen Vernetzung von Literatur und Film (Göttinger Beiträge zur Nationalität, Internationalität und Intermedialität von Literatur und Film, Bd. 1)*, Göttingen 2001, S. 355-386.
- Jörn GLASENAPP, John Ford's Rio Grande. Momism, the Cold War, and the American Frontier, in: *Zeitschrift für Anglistik und Amerikanistik* 53, 3 (2005), S. 273-283.
- Jörn GLASENAPP, Vom Kalten Krieg im Western zum Vietnamkrieg. John Wayne und der Alamo-Mythos, in: Heinz-B. HELLER/Burkhard RÖWEKAMP/Matthias STEINLE, *All Quiet on the Genre Front? Zur Praxis und Theorie des Kriegsfilms (Aufblende. Schriften zum Film, Bd. 12)*, Marburg 2007, S. 75-92.
- Jürg GLAUSER, Sagas of Icelanders (Íslendinga sögur) and þættir as the Literary Representation of a New Social Space, übers. v. John Clifton-Everest, in: Margaret Clunies ROSS, *Old Icelandic Literature and Society (Cambridge Studies in Medieval Literature, Bd. 42)*, Cambridge 2000, S. 203-220.

- Jürg GLAUSER, Romance (Translated riddarasögur), in: Rory MCTURK, A Companion to Old Norse-Icelandic Literature and Culture (Blackwell Companions to Literature and Culture, Bd. 31), Malden, Mass. 2005, S. 372-387.
- Erving GOFFMAN (Hg.), Interaction Ritual. Essays on Face-to-Face Behavior, ed. v. Erving Goffman (Anchor books), Garden City, NY 1967.
- Erving GOFFMAN, On Face Work, in: Erving GOFFMAN, Interaction Ritual. Essays on Face-to-Face Behavior, ed. v. Erving Goffman (Anchor books), Garden City, NY 1967, S. 5-45.
- Erving GOFFMAN, Interaktionsrituale. Über Verhalten in direkter Kommunikation (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, Bd. 594), 3. Aufl., Frankfurt am Main 1994.
- Adrian GOLDSWORTHY, The Roman Army at War. 100 BC - AD 200 (Oxford classical monographs), Oxford 1996.
- Fredrik GRØN, Berserksgangens vesen og årsaksforhold. En medisinsk-historisk studie (Det Kgl. Norske Videnskabers Selskabs Skrifter, Bd. 4), Trondheim 1929.
- Robert GROSSE, Römische Militärgeschichte von Gallienus bis zum Beginn der byzantinischen Themenverfassung, New York 1975.
- Aðalheiður GUÐMUNDSDÓTTIR, Úlfhams saga (Rit Stofnun Árna Magnússonar, Bd. 53), Reykjavík 2001.
- Aðalheiður GUÐMUNDSDÓTTIR, The Werewolf in Medieval Icelandic Literature, in: JEGP 106, 3 (2007), S. 277-303.
- Helgi GUÐMUNDSSON, Um haf innan. Vestrænir menn og íslenzk menning á miðöldum, Reykjavík 1997.
- Valtýr GUÐMUNDSSON, Island i Fristatstiden, Kopenhagen 1924.

- Beatrix GÜNNEWIG, Das Bild der Germanen und Britannier. Untersuchungen zur Sichtweise von fremden Völkern in antiker Literatur und moderner wissenschaftlicher Forschung (Europäische Hochschulschriften / 3, Bd. 792), Frankfurt am Main 1998.
- Hermann GÜNTERT, Über altisländische Berserker-Geschichten (Beilagen zum Jahresbericht des Heidelberger Gymnasiums), Heidelberg 1912.
- Wolfgang HAASE (Hg.), Principat. Sprache und Literatur (Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt, 2,32,3), Berlin/New York 1985.
- Wolfgang HAASE/Hildegard TEMPORINI (Hg.), Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt (ANRW). Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung (Teil II. Principat, Bd. 33, 3), Berlin/New York 1991.
- Inga HAGG, Einige Bemerkungen über die Birkatracht, in: Lise BENDER JØRGENSEN, Archäologische Textilfunde. Textilsymposium Neumünster, 6.5.-8.5. 1981, Neumünster 1982, S. 249-266.
- Inga HAGG, Birkas orientaliska praktplagg, in: Fornvännen 79 (1984), S. 204-223.
- Inga HAGG, Die Textilfunde aus dem Hafen von Haithabu (Berichte über die Ausgrabungen in Haithabu, Bd. 20), Neumünster 1984.
- Inga HAGG, Textilfunde aus dem Hafen von Haithabu – Aspekte und Interpretation, in: Offa 41 (1984), S. 177-188.
- Peter HALLBERG, Some Aspects of the Fornaldarsögur as a Corpus, in: ANF 97 (1982), S. 1-35.
- Kolbrún HARALDSDÓTTIR, Fagrskinna, in: RGA (Bd. 8), Berlin/New York 1976, S. 142-151.

- Kolbrún HARALDSDÓTTIR, Flateyjarbók, in: Medieval Scandinavia. An Encyclopedia, New York 1993, S. 197f.
- Kolbrún HARALDSDÓTTIR, Der Historiker Snorri: Autor oder Kompilator?, in: Hans FIX, Snorri Sturluson. Beiträge zu Werk und Rezeption (Reallexikon der germanischen Altertumskunde / Ergänzungsbände, Bd. 18), Berlin/New York 1998, S. 97-108.
- Kolbrún HARALDSDÓTTIR, Innhald og komposisjon i Flateyjarbók, in: Nordica Bergensia 23, 2 (2000), S. 93-115.
- Kolbrún HARALDSDÓTTIR, Die Flateyjarbók als Quelle zur Geschichte des Isländischen – annähernd auf halbem Wege zwischen erster Besiedlung und Gegenwart (Greifswalder Universitätsreden, Neue Folge, Bd. 111), Greifswald 2004.
- Kirsten HASTRUP, Culture and History in Medieval Iceland. An Anthropological Analysis of Structure and Change, Oxford 1985.
- Kirsten HASTRUP, Nature and Policy in Iceland 1400-1800. An Anthropological Analysis of History and Mentality, Oxford 1990.
- Wolfgang HAUBRICHS/Eckart C. LUTZ/Gisela VOLLMANN-PROFE (Hg.), Aspekte des 12. Jahrhunderts. Freisinger Kolloquium 1998 (Veröffentlichungen der Wolfram-von-Eschenbach-Gesellschaft, Bd. 16), Berlin 2000.
- Karl HAUCK, Germania-Texte im Spiegel von Bildzeugnissen des Nordens (Zur Ikonologie der Goldbrakteaten XXIV), in: Gerhard WIRTH, Romanitas – Christianitas. Untersuchungen zur Geschichte und Literatur der römischen Kaiserzeit. Johannes Straub zum 70. Geburtstag am 18. Oktober 1982 gewidmet, Berlin/New York 1982, S. 175-216.

- Eldbjørg HAUG, The Icelandic Annals as Historical Sources, in: Scandinavian Journal of History 22 (1997), S. 263-274.
- Karl von HEGEL, Städte und Gilden der germanischen Völker im Mittelalter (Bd. 1), Leipzig 1891.
- Heidi HEIN-KIRCHER (Hg.), Politische Mythen im 19. und 20. Jahrhundert in Mittel- und Osteuropa (Tagungen zur Ostmitteleuropa-Forschung, Bd. 24), Marburg 2006.
- Heinrich Matthias HEINRICHS, Über Alter und die deutsche Vorlage des Bruchstücks vom so genannten Alten Sigurdlied (Brot af Sigurðarkviðo), in: Marinus A. van den BROEK/G. J. JASPERS, In diutscher diute. Festschrift für Anthony van der Lee zum sechzigsten Geburtstag (Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik, Bd. 20), Amsterdam 1983, S. 1-6.
- Heinz-B. HELLER/Burkhard RÖWEKAMP/Matthias STEINLE (Hg.), All Quiet on the Genre Front? Zur Praxis und Theorie des Kriegsfilms (Aufblende. Schriften zum Film, Bd. 12), Marburg 2007.
- Rolf HELLER, Die literarische Darstellung der Frau in den Isländersagas, Halle (Saale) 1958.
- P. L. HENRY, Furor Heroicus, in: Zeitschrift für celtische Philologie 39 (1982), S. 235-242.
- Ferdinand HERRMANN/Wolfgang TREUTLEIN (Hg.), Brauch und Sinnbild. Eugen Fehrle zum 60. Geburtstag gewidmet von seinen Schülern und Freunden, Karlsruhe 1940.
- Bengt HESSELMANN, Omljud och brytning i de nordiska språken (Nordiska texter och undersökningar, Bd. 15), Uppsala 1945.
- Friederike HEUBNER, Das Feindbild in Caesars Bellum Gallicum, in: Klio 56, 1 (1974), S. 103-182.

- Andreas HEUSLER, Zum isländischen Fehdewesen in der Sturlungenzeit (Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Bd. 4), Berlin 1912.
- Heiko HILTMANN, Missverständnisse und Gewaltvermeidung im europäischen Norden, in: Michael BORGOLTE/Juliane SCHIEL/Bernd SCHNEIDMÜLLER, et al., Mittelalter im Labor. Die Mediävistik testet Wege zu einer transkulturellen Europawissenschaft (Europa im Mittelalter, Bd. 10), Berlin 2008, S. 400-405.
- Heiko HILTMANN, Waffen und Waffenfähigkeit als unverzichtbare Attribute des Helden, in: Michael BORGOLTE/Juliane SCHIEL/Bernd SCHNEIDMÜLLER, et al., Mittelalter im Labor. Die Mediävistik testet Wege zu einer transkulturellen Europawissenschaft (Europa im Mittelalter, Bd. 10), Berlin 2008, S. 480-482.
- Heiko HILTMANN, Von nackten Brüsten und blanken Schwertern. Offensive Formen der weiblichen Brustentblößung am Beispiel der „Eiríks saga rauða“, K. 11, in: Stefan BIEßENECKER, „Und sie erkannten, dass sie nackt waren“. Nacktheit im Mittelalter; Ergebnisse einer interdisziplinären Tagung des Zentrums für Mittelalterstudien der Otto-Friedrich-Universität Bamberg: 3. & 4. November 2006 (Bamberger Interdisziplinäre Mittelalterstudien, Bd. 1), Bamberg 2008, S. 413-436.
- John HINES, Kingship in Egils saga, in: John HINES/Desmond SLAY, Introductory Essays on Egils saga and Njáls saga, London 1992, S. 15-32.
- John HINES/Desmond SLAY (Hg.), Introductory Essays on Egils saga and Njáls saga, London 1992.
- Otto HÖFLER, Kultische Geheimbünde der Germanen (Bd. 1), Frankfurt am Main 1934.

- Otto HÖFLER, Cangrande von Verona und das Hundsymbol der Langobarden, in: Ferdinand HERRMANN/Wolfgang TREUTLEIN, Brauch und Sinnbild. Eugen Fehrle zum 60. Geburtstag gewidmet von seinen Schülern und Freunden, Karlsruhe 1940, S. 101-137.
- Otto HÖFLER, Art. Berserker, in: RGA (Bd. 8), Berlin/New York 1976, S. 298-304.
- Ole HÖGBERG, Flugsvampen och människan, Stockholm 2003.
- Anne HOLTSMARK, On the Werewolf Motif in Egil's saga Skallagrímssonar, in: Scientia Islandica – Science in Iceland 1 (1968), S. 7-9.
- Björn HOUGEN, Osebergfunnets Billedvev, in: Viking 4 (1940), S. 85-124.
- Kathleen HUGHES, The Changing Theory and Practice of Irish Pilgrimage, in: Journal of Ecclesiastical History 11 (1960), S. 143-151.
- Kathryn HUME, Beginnings and Endings in the Icelandic Family Sagas, in: Modern Language Review 68 (1973), S. 593-606.
- Steinar IMSEN (Hg.), Den kirkehistoriske utfordring, Trondheim 2005.
- Vivian JACOBS/Wilhelmina JACOBS, The Color Blue: Its Use as Metaphor and Symbol, in: American Speech 33 (1958), S. 29-46.
- Michael JACOBY, Wargus, vargr, „Verbrecher“, „Wolf“. Eine sprach- und rechtsgeschichtliche Untersuchung (Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Germanistica Upsaliensia, Bd. 12), Stockholm 1974.
- Ármann JAKOBSSON, Hákon Hákonarson: friðarkonungur eða fúlmenni, in: Saga 33 (1995), S. 166-185.
- Ármann JAKOBSSON, Í leit að konungi. Konungsmynd íslenskra konungasagna, Reykjavík 1997.
- Ármann JAKOBSSON, History of the Trolls? Bárðar Saga as an Historical Narrative, in: Saga-Book 25 (1998), S. 53-71.

- Ármann JAKOBSSON, Le Roi Chevalier. The Royal Ideology and Genre of Hrólfs saga kraka, in: *Scandinavian Studies* 71 (1999), S. 139-166.
- Ármann JAKOBSSON, Royal Pretenders and Faithful Retainers: The Icelandic Vision of Kingship in Transition, in: *Gardar* 30 (1999), S. 47-65.
- Ármann JAKOBSSON, The Specter of Old Age: Nasty Old Men in the Sagas of Icelanders, in: *Journal of English and Germanic Philology* 104, 4 (2005), S. 297-325.
- Ármann JAKOBSSON/Annette LASSEN/Agneta NEY (Hg.), Fornaldarsagornas struktur och idologi. Handlingar från ett symposium i Uppsala 31.8 -2.9.2001 (Nordiska texter och undersökningar, Bd. 28), Uppsala 2003.
- Sverrir JAKOBSSON, Myter om Harald hárfager, in: *Sagas and the Norwegian Experience. Preprints of the 10th International Saga Conference, Trondheim 1997*, S. 567-610.
- Sverrir JAKOBSSON, Defining a Nation. Popular and Public Identity in the Middle Ages, in: *Scandinavian Journal of History* 24 (1999), S. 91-101.
- Sverrir JAKOBSSON, Hvað var fóstbræðralag og hvers vegna sórust menn í fóstbræðralag?, in: *Vísindavefurinn* (2004) (<http://visindavefur.hi.is/svar.php?id=4515> [Zuletzt geprüft am: 3.7.2011]).
- Herbert JANKUHN, Herrschaftszeichen aus vor- und frühgeschichtlichen Funden Nordeuropas?, in: Percy Ernst SCHRAMM, *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik. Beiträge zu ihrer Geschichte vom dritten bis zum sechzehnten Jahrhundert* (Schriften der Monumenta Germaniae Historica, 13, 1), Stuttgart 1954, S. 101-127.

- Herbert JANKUHN/Dieter TIMPE (Hg.), Beiträge zum Verständnis der Germania des Tacitus. Teil I und II: Bericht über die Kolloquien der Kommission für die Altertumskunde Nord- u. Mitteleuropas im Jahr 1986 und 1987 (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen/Philol.-Histor. Kl. 3, Nr. 175 u. 195), Göttingen 1989/1992.
- Sven Birger Fredrik JANSSON, Sagorna om vinland I. Handskrifterne till Erik den rödes saga, Lund 1944.
- Gottskálk JENSSON, Were the Earliest fornaldarsögur Written in Latin?, in: Agneta Ney/Ármann Jakobsson/Annette Lassen, Fornaldarsagaerne. Myter og virkelighed: Studier i de oldislandske fornaldarsögur Norðurlanda, Kopenhagen 2009, S. 79-92.
- Jenny JOCHENS, Before the Male Gaze. The Absence of the Female Body in Old Norse, in: Joyce E. SALISBURY, Sex in the Middle Ages. A Book of Essays (Garland Reference Library of the Humanities, 1360; Garland Medieval Casebooks, Bd. 3), New York 1991, S. 3-29.
- Jenny JOCHENS, Gender Symmetry in Law? The Case of Medieval Iceland, in: ANF 108 (1993), S. 46-67.
- Jenny JOCHENS, Old Norse Images of Women (Middle Ages series), Philadelphia 1996.
- Jenny JOCHENS, Late and Peaceful: Iceland's Conversion Through Arbitration in 1000, in: Speculum 74 (1999), S. 621-655.
- Alexander JÓHANESSON, Isländisches etymologisches Wörterbuch, Bern 1956.
- Jón JÓHANESSON, Islands historie i mellomalderen. Fristatstida, übers. v. Hallvard Magerøy, Oslo 1969.

- Jón JÓHANNESSON, A History of the Old Icelandic Commonwealth.
Íslendinga saga, transl. by Haraldur Bessason (University of
Manitoba Icelandic Studies, Bd. 2), Winnipeg 1974.
- Klaus-Peter JOHNE, Die Römer an der Elbe. Das Stromgebiet der Elbe im
geographischen Weltbild und im politischen Bewusstsein der
griechisch-römischen Antike, Berlin 2006.
- Renate JONES, Aggressionsverhalten bei Hunden. Auch nette Hunde
streiten, Stuttgart 2003.
- Finnur JÓNSSON, Den oldnorske og oldislandske litteraturs historie
(Bd. 2), 2. Aufl., Kopenhagen 1923.
- Finnur JÓNSSON, Island fra Sagatid til Nutid, Kopenhagen 1930.
- Marcus JUNKELMANN, Die Legionen des Augustus. Der römische Soldat
im archäologischen Experiment (Kulturgeschichte der antiken
Welt, Bd. 33), Mainz 1986.
- Marcus JUNKELMANN, Die Reiter Roms. Teil 2: Der militärische Einsatz
(Kulturgeschichte der antiken Welt, Bd. 49), Mainz 1991.
- Marcus JUNKELMANN, Reiter wie Statuen aus Erz, Mainz 1996.
- Detlef JUNKER, Von der Weltmacht zur Supermacht. Amerikanische
Außenpolitik im 20. Jahrhundert, Mannheim 1995.
- Marianne E. KALINKE, Norse Romance (Riddarasögur), in: Carol J. CLO-
VER/John LINDOW, Old Norse-Icelandic Literature. A Critical
Guide (Medieval Academy Reprints for Teaching, Bd. 42),
Neudr., Toronto 2005, S. 316-363.
- Marianne E. KALINKE/Phillip M. MITCHELL, Bibliography of Old Norse-
Icelandic Romances (Islandica, Bd. 44.), Ithaca 1985.
- Gunnar KARLSSON, Frá þjóðveldi til konungsríkis, in: Sigurður LÍNDAL,
Saga Íslands (Bd. 2), Reykjavík 1975, S. 1-54.

- Gunnar KARLSSON (Hg.), *Saga og kirkja. Afmælisrit Magnúsar Mús Lárussonar*, Reykjavík 1988.
- Gunnar KARLSSON, *Nafngreindar höfðingjaættir í Sturlungu*, in: Gísli SIGURÐSSON, *Sagnaþing helgað Jónasi Kristjánssyni sjötugum 10. apríl 1994* (Bd. 1), Reykjavík 1994, S. 307-315.
- Gunnar KARLSSON, *Iceland's 1100 Years. The History of a Marginal Society*, London 2000.
- Gunnar KARLSSON, *The History of Iceland*, 2. Aufl., Minneapolis 2003.
- Gunnar KARLSSON, *Goðamenning. Staða og áhrif goðorðsmanna í þjóðveldi Íslendinga*, Reykjavík 2004.
- Hans KAUFMANN, *Zur Chronologie und Herkunft von ausgewählten Funden mit Gesichtsmaske aus der vorrömischen Eisenzeit*, in: *Ausgrabungen und Funde* 40, 5 (1995), S. 251-259.
- Maurice Hugh KEEN, *Brotherhood-in-Arms*, in: *History* 47 (1964), S. 1-17.
- J. P. C. KENT/Rupert BRUCE-MITFORD/W. A. ODDY, *The Coins and the Date of the Burial*, in: Rupert BRUCE-MITFORD, *The Sutton Hoo Ship-Burial* (Bd. 1). *Excavations, Background, The Ship, Dating and Inventory*, London 1975, S. 578-682.
- Franz KIECHLE, *Die Taktik des Flavius Arrianus*, in: 45. Bericht der Römisch-Germanischen Kommission 1964, Berlin 1965, S. 87-129.
- Walther KIENAST, *Untertaneneid und Treuvorbehalt in Frankreich und England. Studien zur vergleichenden Verfassungsgeschichte des Mittelalters*, Weimar 1952.
- Rainer KIPPER, *Der Germanenmythos im Deutschen Kaiserreich. Formen und Funktionen historischer Selbstthematisierung (Formen der Erinnerung, Bd. 11)*, Göttingen 2002.

Demetrius John KITSSES, *Horizons West*. Anthony Mann, Budd Boetticher, Sam Peckinpah. *Studies of Authorship Within the Western*, London 1969.

Friedrich KLUGE, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, bearb. v. Elmar Seebold, 24., durchges. und erw. Aufl., Berlin/New York 2002.

Konrad KRAFT, *Zur Rekrutierung der Alen und Kohorten an Rhein und Donau (Dissertationes Bernenses / 1, Bd. 3)*, Bern 1951.

Claus KRAG, *Norge som odel i Harald hårfagres ætt: et møte med en gjengange*, in: *Historisk tidsskrift* 68, 3 (1989), S. 288-301.

Claus KRAG, *Ynglingatal og Ynglingasaga. En studie i historiske kilder*, Oslo 1991.

Helga KRESS, *Taming the Shrew. The Rise of Patriarchy and the Submission of the Feminine in Old Norse Literature*, in: Sarah M. ANDERSON/Karen SWENSON, *Cold Counsel. Women in Old Norse Literature and Mythology. A Collection of Essays*, New York/London 2002, S. 81-92.

Leopold KRETZENBACHER, *Rituelle Wahlverbrüderung in Südosteuropa. Erlebniswirklichkeit und Erzählmotiv (Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse. Sitzungsberichte 1971, Bd. 1)*, München 1971.

Gerd KREUTZER, *Das Bild Harald Schönhaars in der altisländischen Literatur*, in: Heiko UECKER, *Studien zum Altgermanischen. Festschrift für Heinrich Beck (Reallexikon der germanischen Altertumskunde / Ergänzungsbände, Bd. 11)*, Berlin 1994, S. 443-461.

Gerd KREUTZER, *Siðferðileg orðræða og þjóðfélagslegur boðskapur í nokkrum Íslendingasögum*, in: *Skírnir* 178 (2004), S. 7-33.

- Karl Reinhard KRIERER, Antike Germanenbilder (Denkschriften / Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Bd. 318; Archäologische Forschungen, Bd. 11), Wien 2004.
- Axel KRISTINSSON, Lord and Literature. The Icelandic Sagas as Political and Social Instruments, in: *Scandinavian Journal of History* 28 (2003), S. 1-17.
- Jónas KRISTJÁNSSON, Var Snorri Sturluson upphafsmaður Íslendingasagna?, in: *Andvari* 115 (1990), S. 85-105.
- Jónas KRISTJÁNSSON, Eddas und Sagas. Die mittelalterliche Literatur Islands, übertr. v. Magnús Pétursson/Astrid van Nahl, Hamburg 1994.
- Jana KRÜGER, „Wikinger“ im Mittelalter. Die Rezeption von „víkingr“ m. und „víking“ f. in der altnordischen Literatur (Ergänzungsbände zum Reallexikon der germanischen Altertumskunde, Bd. 56), Berlin 2008.
- Hans KUHN, Kappar og berserkir, in: *Skírnir* 123 (1949), S. 98-113.
- Hans KUHN, Kämpen und Berserker, in: *FMSt* 2 (1968), S. 218-227 (Neudruck in: Dietrich HOFMANN, Hans Kuhn. Kleine Schriften. Aufsätze und Rezensionen aus den Gebieten der germanischen und nordischen Sprach-, Literatur- und Kulturgeschichte. Literaturgeschichte; Heldensage und Heldendichtung; Religions- und Sittengeschichte; Recht und Gesellschaft (Kleine Schriften der Literatur- und Geistesgeschichte, Bd. 2), Berlin 1971, S. 521-531).
- Richard KUNZE, Die Germanen in der antiken Literatur. Eine Sammlung der wichtigsten Textstellen. 1. Teil: Römische Literatur, 4. Aufl., Leipzig 1927.

- Åke LAGERHOLM, *Drei lygisögur* (Altnordische Sagabibliothek, Bd. 17), Halle (Saale) 1927.
- Jan Peder LAMM/Hans-Åke NORDSTRÖM (Hg.), *Vendel Period Studies. Transactions of the Boat-Grave Symposium in Stockholm, February 2-3, 1981* (The Museum of National Antiquities, Stockholm Studies, Bd. 2), Stockholm 1983.
- Christoph LANDOLT, Haraldr hilditönn, in: RGA (Bd. 13), Berlin/New York 1999, S. 645-647.
- Christoph LANDOLT, Skjöldungar und Siklingar, in: RGA (Bd. 29), Berlin/New York 2005, S. 7-13.
- Ólafur LÁRUSSON, *Grágás og lögbækurnar, fylgir Árbók Háskóla Íslands 1922*, Reykjavík 1923.
- Ólafur LÁRUSSON, *Lov og ting. Islands forfatning og lover i fristatstiden*, übers. v. Knut Helle, Bergen 1960.
- Ólafur LÁRUSSON/Einar MUNKSGAARD, *Staðarhólsbók. The Ancient Lawbooks Grágás and Járnsiða. Ms. No 334 fol. in the Arna-Magnaean Collection in the University Library of Copenhagen (Corpus codicum Islandicorum medii aevi / ed. Einar Munksgaard, Bd 9)*, Kopenhagen 1936.
- Emanuel LEVY, John Wayne. *Prophet of the American Way of Life*, Lanham 1998.
- Ivar LIBÆK/Øivind STEINERSEN, *A History of Norway. From the Ice Age to the Age of Petroleum, 2., überarb. Aufl.*, Oslo 1995.
- Anatoly LIBERMAN, Berserkir. A Double Legend, in: Rudolf SIMEK/Judith MEURER, *Scandinavia and Christian Europe in the Middle Ages. Papers of the 12th International Saga Conference Bonn/Germany, 28th July-2nd August 2003*, Bonn 2003, S. 337-340.

- Nils LID, Art. Berserk, in: Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder. Fra vikingetid til reformationstid (Bd. 1), Kopenhagen 1956, S. 501-503.
- H.-E LIDÉN/W. HOLMQUIST/O. OLSEN, From Pagan Sanctuary to Christian Church. The Excavation of Mære in Trøndelag, in: Norwegian Archaeological Review 2 (1969), S. 3-32.
- Sigurður LÍNDAL (Hg.), Saga Íslands (Bd. 2), Reykjavík 1975.
- Sigurður LÍNDAL, Lög og lagasetning í íslenska þjóðveldinu, in: Skírnir 158 (1984), S. 121-158.
- John LINDOW, Þorsteins Þátr Skelks and the Verisimilitude of Supernatural Experience in Saga Literature, in: John LINDOW/Lars LÖNNROTH/Wolfgang Gerd WEBER, Structure and Meaning in Old Norse Literature. New Approaches to Textual Analysis and Literary Criticism (The Viking Collection, Bd. 3), Odense 1986, S. 264-280.
- John LINDOW/Lars LÖNNROTH/Wolfgang Gerd WEBER (Hg.), Structure and Meaning in Old Norse Literature. New Approaches to Textual Analysis and Literary Criticism (The Viking Collection, Bd. 3), Odense 1986.
- S. LINDQUIST, Uppsala hednatempel och första katedral, in: Nordisk tidskrift för vetenskap, konst och industri 43 (1967), S. 236-242.
- Lars LÖNNROTH, Kroppen som själens spegel. Ett motiv i de isländska sagorna, in: Lychnos (1963-1964), S. 24-61.
- Lars LÖNNROTH, Tesen om de två kulturerna: kritiska studier i den isländska sagaskrivningens sociala förutsättningar, in: Scripta Islandica 15 (1964), S. 1-97.
- Allan A. LUND, Zum Germanenbild der Römer. Eine Einführung in die antike Ethnographie, Heidelberg 1990.

- Allan A. LUND, Versuch einer Gesamtinterpretation der 'Germania' des Tacitus, in: Wolfgang HAASE/Hildegard TEMPORINI, Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt (ANRW). Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung (Teil II. Principat, Bd. 33, 3), Berlin/New York 1991, S. 1857-1988.
- Allan A. LUND, Zum Germanenbegriff bei Tacitus, in: Heinrich BECK, Germanenprobleme in heutiger Sicht (Reallexikon der germanischen Altertumskunde/Ergänzungsbände, Bd. 1), 2., um ein Vorw. erw. Aufl., Berlin/New York 1999, S. 53-87.
- Kären LUNDEN, Heimskringla. Et værk af Snorri Sturluson?, in: Nordica Bergensia 14 (1997), S. 230-245.
- Auður MAGNÚSDÓTTIR, Sæmdarmenn. Um heiður á Þjóðveldisöld, in: Saga 2, 40 (2002), S. 268-275.
- John D. MARTIN, „Svá lýkr hér hverju hestaðingi“. Sports and Games in Icelandic Saga Literature, in: Scandinavian Studies 75, 1 (2003), S. 25-44.
- Joaquín MARTÍNEZ PIZARRO, Studies on the Function and Context of the Senna in Early Germanic Narrative, Diss., Harvard 1976.
- Konrad von MAURER, Verwandtschafts- und Erbrecht samt Pfandrecht nach altnordischem Rechte (Vorlesungen über altnordische Rechtsgeschichte, Bd. 3), Leipzig 1908, Neudr. Osnabrück 1966.
- Konrad von MAURER, Über altnordische Kirchenverfassung und Ehe-recht (Vorlesungen über altnordische Rechtsgeschichte, Bd. 2), Leipzig 1908, Neudr. Osnabrück 1966.
- Konrad von MAURER, Altisländisches Strafrecht und Gerichtswesen (Vorlesungen über altnordische Rechtsgeschichte, Bd. 5), Leipzig 1910, Neudr. Osnabrück 1966.

- Kim McCONE, Hund, Wolf und Krieger bei den Indogermanen, in:
Wolfgang MEID, Studien zum indogermanischen Wortschatz
(Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft, Bd. 52),
Innsbruck 1987, S. 101-154.
- Rory McTURK (Hg.), A Companion to Old Norse-Icelandic Literature
and Culture (Blackwell Companions to Literature and Culture,
Bd. 31), Malden, Mass. 2005.
- Wolfgang MEID (Hg.), Studien zum indogermanischen Wortschatz
(Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft, Bd. 52),
Innsbruck 1987.
- Christian MEIER (Hg.), Die okzidentale Stadt nach Max Weber. Zum
Problem der Zugehörigkeit in Antike und Mittelalter (HZ
Beiheft N. F., Bd. 17), München 1994.
- R. MERINGER/W. MEYER-LÜBKE/J. J. MIKOLA (Hg.), Wörter und Sachen.
Kulturhistorische Zeitschrift für Sprach- und Sachforschung
(Bd. 4), Heidelberg 1912.
- Paul MERKER, Das Strafrecht der altisländischen Grágás. Ein Beitrag zur
germanischen Rechtsgeschichte, Altenburg 1907.
- Preben MEULENGRACHT SØRENSEN, The Unmanly Man. Concepts of
Sexual Defamation in Early Northern Society (The Viking
Collection, Bd. 1), Odense 1983.
- Preben MEULENGRACHT SØRENSEN, Starkaðr, Loki and Egill Skallagríms-
son, in: John TUCKER, Sagas of the Icelanders. A Book of Essays
(Garland Reference Library of the Humanities, Bd. 758),
New York 1989, S. 146-159.
- Preben MEULENGRACHT SØRENSEN, Some Methodological Considera-
tions in Connection with the Study of Sagas, in: Gísli Pálsson,
From Sagas to Society. Comparative Approaches to Early Ice-
land, Enfield Lock 1992, S. 27-41.

- Preben MEULENGRACHT SØRENSEN, *Fortælling og ære. Studier i islændingesagaerne*, Aarhus 1993.
- Preben MEULENGRACHT SØRENSEN, *Social Institutions and Belief Systems of Medieval Iceland (c. 870-1400) and their Relations to Literary Production*, übers. v. Margaret Clunies Ross, in: Margaret Clunies ROSS, *Old Icelandic Literature and Society (Cambridge Studies in Medieval Literature, Bd. 42)*, Cambridge 2000, S. 8-29.
- William Ian MILLER, *Bloodtaking and Peacemaking. Feud, Law, and Society in Saga Iceland*, Chicago 1990.
- William Ian MILLER, *Humiliation and Other Essays on Honor, Social Discomfort, and Violence*, Ithaca 1993.
- Lee Clark MITCHEL, *Westerns. Making the Man in Fiction and Film*, Chicago/London 1996.
- Heinrich MITTEIS, *Lehnrecht und Staatsgewalt. Untersuchungen zur mittelalterlichen Verfassungsgeschichte*, Weimar 1933.
- Günter M. MOOSBAUER, *Maskenhelme des römischen Heeres*, in: *Varus-Kurier* 10, II/6 (2004), S. 1-3.
- Rudolf MUCH, *Balder*, in: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 61 (1924), S. 93-126.
- Günther MÜLLER, *Studien zu den theriophoren Personennamen der Germanen (Niederdeutsche Schriften, Bd. 17)*, Köln 1970.
- Klaus E. MÜLLER, *Geschichte der antiken Ethnographie und ethnologischen Theoriebildung. Von den Anfängen bis auf die byzantinischen Historiographen. Teil II (Studien zur Kulturkunde, Bd. 52)*, Wiesbaden 1980.

- Markus MÜLLER, *Das Bellum Africum. Ein historisch-philologischer Kommentar der Kapitel 1-47*, Diss., Trier 2001 [2004]
 (http://ubt.opus.hbz-nrw.de/volltexte/2004/267/pdf/Microsoft_Word_-_Kommentar2000Publikation.pdf oder
<http://ubt.opus.hbz-nrw.de/volltexte/2004/267/index.html> oder
<http://deposit.ddb.de/cgi-bin/dokserv?idn=972517227> oder
<http://nbn-resolving.de/urn/resolver.pl?urn=urn:nbn:de:hbz:385-2671> [Zuletzt geprüft am: 3.7.2011]).
- Wolfgang MÜLLER, *Archäologische Zeugnisse frühen Christentums zwischen Taunus und Alpenkamm*, in: *Helvetia Archaeologica* 17 (1986), S. 1-77.
- Michael MÜLLER-WILLE (Hg.), *Rom und Byzanz im Norden. Mission und Glaubenswechsel im Ostseeraum während des 8.-14. Jahrhunderts* (Bd. 1) (Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse 1997, Nr. 3, I), Stuttgart 1997.
- Eben J. MUSE, *The Land of Nam. The Vietnam War in American Film*, Lanham 1995.
- Britt-Mari NÄSTRÖM, *Bärsärkarna. Vikingatidens elitsoldater*, Stockholm 2006.
- Julius NAUE, *Die silberne Schwertscheide von Gutenstein (Grossherzogthum Baden)*, in: *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien* 19 (1889), S. 118-124.
- Hans-Peter NAUMANN, *Grágás*, in: *RGA* (Bd. 12), Berlin/New York 1998, S. 569-573.
- Hans-Peter NAUMANN, *Hatte die Barlaams saga ok Josafats eine mittelhochdeutsche Vorlage?*, in: *Alvíssmál* 10 (2001), S. 45-60.
- Hans-Peter NAUMANN, *Ynglinga saga*, in: *RGA* (Bd. 34), Berlin/New York 2007, S. 379-382.

- Agneta NEY/Ármann JAKOBSSON/Annette LASSEN (Hg.), Fornaldarsagaerne. Myter og virkelighed: Studier i de oldislandske fornaldarsögur Norðurlanda, København 2009.
- August NITSCHKE, Der Kampf gegen die Fehde und das Recht: Ein Weg zum Frieden, in: Heinrich von STIETENCRON/Jan ASSMANN/Jörg RÜPKE, Töten im Krieg (Veröffentlichungen des „Instituts für Historische Anthropologie E.V.“, Bd. 6), Freiburg i. Br. 1995, S. 317-338.
- Njörður NJARÐVÍK, Islands ældste historie. Fra landnam til fristatens fald, übers. v. Anne Marie Bjerg, København 1974.
- Guðrún NORDAL, Ethics and Action in Thirteenth-Century Iceland (The Viking Collection, Bd. 11), Odense 1998.
- Guðrún NORDAL, The Contemporary Sagas and their Social Context, in: Margaret Clunies ROSS, Old Icelandic Literature and Society (Cambridge Studies in Medieval Literature, Bd. 42), Cambridge 2000, S. 221-241.
- Sigurður NORDAL, Sagalitteraturen, in: Sigurður NORDAL, Litteraturhistorie B. Norge og Island (Nordisk Kultur, 8, B), Stockholm 1953, S. 180-273.
- Sigurður NORDAL (Hg.), Litteraturhistorie B. Norge og Island (Nordisk Kultur, 8, B), Stockholm 1953.
- Eduard NORDEN, Die germanische Urgeschichte in Tacitus Germania, 6. Aufl., unveränd. Abdr. d. 1. Aufl. 1920, Stuttgart 1974.
- Erik NOREEN, Om niddigtning, in: Erik NOREEN, Studier i fornvästnordisk diktning: Andre samlingen (Uppsala universitets årsskrift: Filosofi, språkvetenskap och historiska vetenskaper, Bd. 44), Uppsala 1922, S. 37-65.
- Erik NOREEN, Ordet bärsärk, in: ANF 48 (1932), S. 242-254.

- Erik NOREEN (Hg.), *Studier i fornvästnordisk diktning: Andre samlingen* (Uppsala universitets årsskrift: Filosofi, språkvetenskap och historiska vetenskaper, Bd. 44), Uppsala 1922.
- Lena NORRMAN, *Woman or Warrior? The Construction of Gender in Old Norse Myth*, in: Geraldine BARNES/Margaret CLUNIES ROSS, *Old Norse Myths, Literature and Society. Proceedings of the 11th International Saga Conference, 2-7 July 2000, University of Sydney, Sydney 2000*, S. 375-385.
- Bruce R. O'BRIEN, *God's Peace and King's Peace. The Laws of Edward the Confessor (The Middle Ages Series)*, Philadelphia 1999.
- Ralph O'CONNOR, *History or Fiction? Truth-Claims and Defensive Narrators in Icelandic Romance-Saga*, in: *Medieval Scandinavia* 15 (2005), S. 101-69.
- Samuel Lorenzo ÖDMAN, *Försök at utur Naturens Historia förklara de nordiska gamla Kämpars Berserkagång*, in: *Nya Handlingar, Kungliga Vetenskaps Akademien, Series 2, Bd. 5 (1784)*, S. 240-247.
- Vésteinn ÓLASON, *Dróttkvæði*, in: *Íslensk bókmenntasaga (Bd. 1)*, Reykjavík 1992.
- Vésteinn ÓLASON, *Dialogues with the Viking Age. Narration and Representation in the Sagas of the Icelanders*, transl. by Andrew Wawn, Reykjavík 1998.
- Klaus OSHEMA, *Blood-brothers: A Ritual of Friendship and the Construction of the Imagined Barbarian in the Middle Ages*, in: *Journal of Medieval History* 32 (2006), S. 275-301.
- Klaus OSHEMA, *Das Motiv der Blutsbrüderschaft – ein Ritual zwischen Mittelalter und Gegenwart*, in: Edgar BIERENDE/Sven BRET-FELD/Klaus OSHEMA, *Riten, Gesten, Zeremonien*, Berlin/New York 2008, S. 41-71.

- Lutz E. von PADBERG, Die Christianisierung Europas im Mittelalter, Stuttgart 1998.
- Lutz E. von PADBERG, Die Inszenierung religiöser Konfrontationen. Theorie und Praxis der Missionspredigt im frühen Mittelalter (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, Bd. 51), Stuttgart 2003.
- Valentine A. PAKIS, Honor, Verbal Duels, and the New Testament in Medieval Iceland, in: *Tijdschrift voor Skandinavistiek* 26, 2 (2005), S. 163-185.
- Gísli PÁLSSON (Hg.), *From Sagas to Society. Comparative Approaches to Early Iceland*, Enfield Lock 1992.
- Juan PAN-MONTOJO/Frederik PEDERSEN (Hg.), *Communities in European History. Representations, Jurisdictions, Conflicts (Creating Links and Innovative Overviews for a New History Research Agenda for the Citizens of a Growing Europe / 1, Bd. 2)*, Pisa 2007.
- François PASCHOUD/Timothy D. BARNES (Hg.), *Usurpationen in der Spätantike. Akten des Kolloquiums „Staatsstreich und Staatlichkeit“, 6.-10. März 1996, Solothurn/Bern (Historia: Einzelschriften, Bd. 111)*, Stuttgart 1997.
- Michel PASTOUREAU, *Blue: The History of a Color*, Princeton 2001.
- Peter PAULSEN, *Alamannische Adelsgräber von Niederstotzingen (Kreis Heidenheim)*, Stuttgart 1967.
- Thomas H. PAULY, *The Cold War Western*, in: *Western Humanities Review* 33, 3 (1979), S. 256-273.
- William PENCAK, *The Conflict of Law and Justice in the Icelandic Sagas*, Amsterdam 1995.

- Richard PERKINS, Eyrbyggja saga, in: RGA (Bd. 8), Berlin/New York 1994, S. 49-57.
- Richard PERKINS, Heiðarvíga saga, in: RGA (Bd. 14), Berlin/New York 1999, S. 138-141.
- Charles-Edmond PERRIN (Hg.), Mélanges d'histoire du Moyen Âge dédiés à la mémoire de Louis Halphen, Paris 1951.
- Wolfgang PFEIFER, Etymologisches Wörterbuch des Deutschen (dtv, Bd. 3358), 2. ungek. u. durchges. Aufl., München 1995.
- G. A. PIEBENGA, Fridrek, den første utenlandske misjonæren på Island, in: ANF 99 (1984), S. 79-94.
- Alheydis PLASSMANN, Origo gentis. Identitäts- und Legitimitätsstiftung in früh- und hochmittelalterlichen Herkunftserzählungen (Orbis mediaevalis/Vorstellungswelten des Mittelalters, Bd. 7), Berlin 2006.
- Joshua Roy PORTER/William Moy Stratton RUSSELL (Hg.), Animals in Folklore (Mistletoe Series), Ipswich 1978.
- Neil PRICE, Art. Sexualität, in: RGA (Bd. 28), Berlin/New York 2005, S. 244-257.
- Phillip PULSIANO (Hg.), Medieval Scandinavia. An Encyclopedia, New York 1993.
- Klaus RADDATZ, Der Thorsberger Moorfund, Katalog. Teile von Waffen und Pferdegeschirr, sonstige Fundstücke aus Metall und Glas, Ton- und Holzgefäße, Steingeräte (Offa-Bücher, Bd. 65), Neumünster 1987.
- Sveinbjörn RAFNSSON, Island. § 1. Historisches, in: RGA (Bd. 15), Berlin/New York 2000, S. 524-530.
- Claudia RAPP, Ritual Brotherhood in Byzantium, in: Traditio 52 (1997), S. 285-326.

Rechtswörterbuch

www.rechtsworerbuch.de/recht/v/verleumdung/weitere/
[Zuletzt geprüft am: 3.7.2011]).

Per-Olof RINGQUIST, Två vikingatida uppländska människofigurer i brons, in: *Fornvännen* 64 (1969), S. 287-296.

James ROBINSON, *The Lewis Chessmen*, London 2004.

Klaus ROSEN, Beobachtungen zur Erhebung Julians 360-361 n. Chr., in: Richard KLEIN, *Julian Apostata (Wege der Forschung, Bd. 509)*, Darmstadt 1978, S. 409-447.

Margaret Clunies ROSS (Hg.), *Old Icelandic Literature and Society (Cambridge Studies in Medieval Literature, Bd. 42)*, Cambridge 2000.

Margaret Clunies ROSS, *The Old Norse Poetic Translations of Thomas Percy. A New Edition and Commentary (Making the Middle Ages, Bd. 4)*, Turnhout 2001.

Dieter RÜNZLER, *Im Westen ist Amerika. Die Metamorphose des Cowboys vom Rinderhirten zum amerikanischen Helden*, Wien 1995.

William Moy Stratton RUSSELL/Claire RUSSEL, *The Social Biology of Werewolves*, in: Joshua Roy PORTER/William Moy Stratton RUSSELL, *Animals in Folklore (Misteltoe Series)*, Ipswich 1978, S. 143-182.

Werner RUTZ, *Lucans Pharsalia im Lichte der neuesten Forschung*, in: Wolfgang HAASE, *Principat. Sprache und Literatur (Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt, 2,32,3)*, Berlin/New York 1985, S. 1457-1537.

Michael RYAN/Douglas KELLNER, *Camera Politica. The Politics and Ideology of Contemporary Hollywood Film*, Bloomington 1988.

- Joyce E. SALISBURY (Hg.), *Sex in the Middle Ages. A Book of Essays* (Garland Reference Library of the Humanities, 1360; Garland Medieval Casebooks, Bd. 3), New York 1991.
- Erich SANDER, *Die Kleidung des römischen Soldaten*, in: *Historia* 12 (1963), S. 144-166.
- Jørn SANDNES, *Frostuþing und Frostuþingsbók*, in: *RGA* (Bd. 10), Berlin/New York 1998, S. 112-115.
- Birgit SAWYER/Peter SAWYER, *Die Welt der Wikinger (Die Deutschen und das europäische Mittelalter, Bd. 1)*, Berlin 2002.
- William SAYERS, *Sexual Defamation in Medieval Iceland: Gera meri ór einum "Make a Mare of Someone"*, in: *North-Western European Language Evolution (NOWELE)* 30 (1997), S. 27-37.
- William SAYERS, *Psychological Warfare in Vínland (Eiríks saga rauða)*, in: *Journal of Indo-European Studies. Monograph Series* 21 (1997), S. 235-264.
- Paul SCHACH, *Some Observations on the Generation-Gap Theme in the Icelandic Sagas*, in: Harald SCHOLLER, *The Epic in Medieval Society. Aesthetic and Moral Values*, Tübingen 1977, S. 361-381.
- Knut SCHÄFERDIEK (Hg.), *Die Kirche des früheren Mittelalters (Kirchengeschichte als Missionsgeschichte, Bd. 2,1)*, München 1978.
- Kurt SCHIER, *Sagaliteratur*, Stuttgart 1970.
- Kurt SCHIER, *Anfänge und erste Entwicklung der Literatur in Island und Schweden: Wie beginnt Literatur in einer schriftlosen Gesellschaft?*, in: Ulrike STRERATH-BOLZ/Stefanie WÜRTH/Sibylle GEBERL, *Nordlichter. Ausgewählte Schriften 1960-1992*, München 1994, S. 210-265.

- Jens Peter SCHJØDT, The Notion of Berserkir and the Relation Between Óðinn and Animal Warriors, in: John McKinnel/David Ashurst/Donata Kick, *The Fantastic in Old Norse/Icelandic Literature. Sagas and the British Isles. Preprint Papers of the Thirteenth International Saga Conference, Durham and York, 6th-12th August, 2006* (The Centre for Medieval and Renaissance Studies, Bd. 2), Durham 2006, S. 886–892.
- Wolf SCHMID, *Elemente der Narratologie* (De-Gruyter-Studienbuch), 2. verb. Aufl., Berlin 2008.
- Sabine SCHMIDT, Iðavöllr. Ein Beispiel für Antikenrezeption in der norrönen Literatur, in: *Saeculum* 42 (1991), S. 150-163.
- Stefanie SCHNURBEIN, The Function of Loki in Snorri Sturluson's "Edda", in: *History of Religions* 40, 2 (2000), S. 109-124.
- Harald SCHOLLER (Hg.), *The Epic in Medieval Society. Aesthetic and Moral Values*, Tübingen 1977.
- Percy Ernst SCHRAMM (Hg.), *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik. Beiträge zu ihrer Geschichte vom dritten bis zum sechzehnten Jahrhundert* (Schriften der Monumenta Germaniae Historica, 13, 1), Stuttgart 1954.
- Georg SCHUPPENER, *Germanische Zahlwörter. Sprach- und kulturgeschichtliche Untersuchungen insbesondere zur Zahl 12*, Leipzig 1996.
- Georg SCHUPPENER, *Bedeutende Zahlen in der germanischen Mythologie*, in: Georg SCHUPPENER/Reiner TETZNER, *Glaube und Mythos* (Schriftenreihe des Arbeitskreises für Vergleichende Mythologie, Bd. 2), Leipzig 1998, S. 9-29.
- Georg SCHUPPENER/Reiner TETZNER (Hg.), *Glaube und Mythos* (Schriftenreihe des Arbeitskreises für Vergleichende Mythologie, Bd. 2), Leipzig 1998.

- Joan Wallach SCOTT, *Gender and the Politics of History*, New York 1999.
- Klaus von SEE, Die Grenzen der germanischen Gefolgschaft, in: ZRG-GermAbt 73 (1956), S. 1-83.
- Klaus von SEE, Berserker, in: Zeitschrift für deutsche Wortforschung 17 (1961), S. 129-135.
- Klaus von SEE, Studien zum Haraldskvæði, in: ANF 76 (1961), S. 96-111.
- Klaus von SEE, Die Gestalt der Hávamál. Eine Studie zur eddischen Spruchdichtung, Frankfurt am Main 1972.
- Klaus von SEE, Der Germane als Barbar, in: Jahrbuch für Internationale Germanistik 13, 1 (1981), S. 42-72.
- Klaus von SEE, Disticha Catonis und Hávamál, in: Klaus von SEE, Edda, Saga, Skaldendichtung. Aufsätze zur skandinavischen Literatur des Mittelalters (Skandinavistische Arbeiten, Bd. 6), Heidelberg 1981, S. 27-44.
- Klaus von SEE (Hg.), Edda, Saga, Skaldendichtung. Aufsätze zur skandinavischen Literatur des Mittelalters (Skandinavistische Arbeiten, Bd. 6), Heidelberg 1981.
- Klaus von SEE, Exkurs zum Haraldskvæði. Berserker, in: Klaus von SEE, Edda, Saga, Skaldendichtung. Aufsätze zur skandinavischen Literatur des Mittelalters (Skandinavistische Arbeiten, Bd. 6), Heidelberg 1981, S. 311-317.
- Klaus von SEE, Zwei eddische Preislieder. Eiríksmál und Hákonarmál, in: Klaus von SEE, Edda, Saga, Skaldendichtung. Aufsätze zur skandinavischen Literatur des Mittelalters (Skandinavistische Arbeiten, Bd. 6), Heidelberg 1981, S. 318-328.
- Klaus von SEE, Barbar, Germane, Arier. Die Suche nach der Identität der Deutschen, Heidelberg 1994.

- Klaus von SEE, Texte und Thesen. Streitfragen der deutschen und skandinavischen Geschichte (Frankfurter Beiträge zur Germanistik, Bd. 38), Heidelberg 2003.
- Hermann-Josef SEGGEWIß, Goði und Höfðingi. Die literarische Darstellung und Funktion von Gode und Häuptling in den Isländersagas (Europäische Hochschulschriften / Reihe 1, Bd. 259), Frankfurt a.M. 1978.
- Rolf Peter SIEFERLE/Helga BREUNINGER (Hg.), Kulturen der Gewalt. Ritualisierung und Symbolisierung von Gewalt in der Geschichte, Frankfurt am Main/New York 1998.
- Björn SIGFÚSSON, Veldi Guðmundar ríka, in: Skírnir 108 (1934), S. 191-198.
- Gísli SIGURÐSSON (Hg.), Sagnaþing helgað Jónasi Kristjánssyni sjötugum 10. apríl 1994 (Bd. 1), Reykjavík 1994.
- Jón Viðar SIGURÐSSON, Frá goðorðum til ríkja. Þróun goðavalds á 12. og 13. öld, Reykjavík 1989.
- Jón Viðar SIGURÐSSON, The Icelandic Aristocracy after the Fall of the Free State, in: Scandinavian Journal of History 20 (1995), S. 153-166.
- Jón Viðar SIGURÐSSON, Chieftains and Power in the Icelandic Commonwealth, übers. v. Jean Lundskær-Nielsen (The Viking Collection, Bd. 12), Odense 1999.
- Jón Viðar SIGURÐSSON, Fristatens forfatning: et symbol foran sitt fall?, in: Anne EIDSFELDT/Knut KJELDSTADLI/Hanne MONCLAIR, et al., Holmgang. Om det førmoderne samfunn. Festskrift til Kåre Lunden (Tid og tanke, Bd. 4), Oslo 2000, S. 188-204.
- Jón Viðar SIGURÐSSON, Høvdingene, storkirkene og den litterære aktiviteten på Island fram til ca. 1300, in: Steinar IMSEN, Den kirkehistoriske utfordring, Trondheim 2005, S. 181-196.

- Jón Viðar SIGURÐSSON, Tendencies in the Historiography on the Medieval Nordic States (to 1350), in: James S. AMELANG/Siegfried BEER, *Public Power in Europe. Studies in Historical Transformations*, Pisa 2006, S. 1-15.
- Jón Viðar SIGURÐSSON, Changing Layers of Jurisdiction and the Reshaping of the Icelandic Society c. 1220-1350, in: Juan PAN-MONTOJO/Frederik PEDERSEN, *Communities in European History. Representations, Jurisdictions, Conflicts (Creating Links and Innovative Overviews for a New History Research Agenda for the Citizens of a Growing Europe / 1, Bd. 2)*, Pisa 2007, S. 179-193.
- Jón Viðar SIGURÐSSON, The Appearance and Personal Abilities of goðar, jarlar, and konungar. Iceland, Orkney and Norway, in: Beverly BALLIN SMITH/Simon TAYLOR/Gareth WILLIAMS, et al., *West over Sea. Studies in Scandinavian Sea-borne Expansion and Settlement Before 1300. A Festschrift in Honour of Dr. Barbara E. Crawford (The Northern World. North Europe and the Baltic c. 400-1700 AD. Peoples, Economies and Cultures, Bd. 31)*, Leiden 2007, S. 95-109.
- Rudolf SIMEK/Judith MEURER (Hg.), *Scandinavia and Christian Europe in the Middle Ages. Papers of the 12th International Saga Conference Bonn/Germany, 28th July-2nd August 2003*, Bonn 2003.
- Rudolf SIMEK/Hermann PÁLSSON, *Lexikon der altnordischen Literatur. Die mittelalterliche Literatur Norwegens und Islands (Kröners Taschenausgabe, Bd. 490), 2., wesentlich vermehrte und überarb. Aufl.*, Stuttgart 2007.
- Anthony SINCLAIR/Elizabeth SLATER/John GOWLETT (Hg.), *Archaeological Sciences 1995. Proceedings of a Conference on the Application of Scientific Techniques to the Study of Archaeology*, Liverpool, July 1995 (Oxbow Monograph, Bd. 64), Oxford 1997.

- Skaldic Project Homepage (<http://skaldic.arts.usyd.edu.au/db.php> [Zuletzt geprüft am: 3.7.2011]).
- Richard SLOTKIN, *Gunfighter Nation. The Myth of the Frontier in Twentieth-Century America*, Norman 1992.
- Richard SLOTKIN, *Regeneration Through Violence. The Mythology of the American Frontier, 1600-1860*, Norman 2000.
- Michael SPEIDEL, *Eagle-Bearer and Trumpeter. The Eagle-Standard and Trumpets of the Roman Legions Illustrated by Three Tombstones Recently Found at Byzantion*, in: *Bonner Jahrbücher* 176 (1976), S. 123-163.
- Michael SPEIDEL, *Berserks. A History of Indo-European "Mad Warriors"*, in: *Journal of World History* 13, 2 (2002), S. 253-290.
- Michael SPEIDEL, *Ancient Germanic Warriors. Warrior Styles from Trajan's Column to Icelandic Sagas*, New York 2004.
- R. STAATS, *Missionsgeschichte Nordeuropas. Eine geistesgeschichtliche Einführung*, in: Michael MÜLLER-WILLE, *Rom und Byzanz im Norden. Mission und Glaubenswechsel im Ostseeraum während des 8.-14. Jahrhunderts (Bd. 1)* (Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse 1997, Nr. 3, 1), Stuttgart 1997, S. 9-33.
- M. I. STEBLIN-KAMENSKY, *On the Nature of Fiction in the Sagas of Icelanders*, in: *Scandinavica* 6 (1967), S. 77-84.
- Magnús STEFÁNSSON, *Ding. § 16. Island*, in: *RGA (Bd. 5)*, Berlin/New York 1984, S. 461-464.
- Heiko STEUER, *Helm und Bewaffnung. Prunkbewaffnung und Rangabzeichen germanischer Krieger. Eine Übersicht*, in: *Studien zur Sachsenforschung* 6 (1987), S. 189-236.

- Heiko STEUER, Seit 1945 verschollen, jüngst wieder aufgetaucht – Die Schwertscheide von Gutenstein an der Oberen Donau, in: *Archäologische Nachrichten aus Baden* 76/77 (2008), S. 74-75.
- Heinrich von STIETENCRON/Jan ASSMANN/Jörg RÜPKE (Hg.), *Töten im Krieg* (Veröffentlichungen des „Instituts für Historische Anthropologie E.V.“, Bd. 6), Freiburg i. Br. 1995.
- Dieter STRAUCH, Art. *Gulaþingsbók*, in: *RGA* (Bd. 13), Berlin/New York 1999, S. 184-189.
- Dieter STRAUCH, *Jónsbók*, in: *RGA* (Bd. 16), Berlin/New York 2000, S. 71-74.
- Dieter STRAUCH, Magnus Hákonarsons (*Lagabœtir*) Landrecht und Stadtrecht, in: *RGA* (Bd. 19), Berlin/New York 2001, S. 153-160.
- Dieter STRAUCH, Schwurfreundschaft, § 2. Blutsbrüderschaft, in: *RGA* (Bd. 27), Berlin/New York 2004, S. 611-618.
- Ulrike STRERATH-BOLZ/Stefanie WÜRTH/Sibylle GEBERL (Hg.), *Nordlichter. Ausgewählte Schriften 1960-1992*, München 1994.
- Folke STRÖM, *Níð, Ergi and Old Norse Moral Attitudes. The Dorothea Coke Memorial Lecture in Northern Studies Delivered at University College London 10 May 1973* (The Dorothea Coke Memorial Lecture in Northern Studies, Bd. 6), London 1974.
- Birgit STUDDT, *Helden und Heilige. Männlichkeitsentwürfe im frühen und hohen Mittelalter*, in: *HZ* 276 (2003), S. 1-36.
- Einar Ólafur SVEINSSON, *The Icelandic Family Sagas and the Period in Which Their Authors Lived*, in: *Acta Philologica Scandinavica* 12 (1937-1938), S. 71-90.
- Karen SWENSON, *Performing Definitions. Two Genres of Insult in Old Norse Literature* (Studies in Scandinavian Literature and Culture, Bd. 3), Columbia 1991.

- Joachim SZIDAT, Die Usurpation Julians: Ein Sonderfall?, in: François PASCHOUD/Timothy D. BARNES, Usurpationen in der Spätantike. Akten des Kolloquiums „Staatsstreich und Staatlichkeit“, 6.-10. März 1996, Solothurn/Bern (Historia: Einzelschriften, Bd. 111), Stuttgart 1997, S. 63-70.
- Gary TAYLOR, Castration. An Abbreviated History of Western Manhood, New York/London 2000.
- Marvin TAYLOR, Verbal Aggression in Early Germanic Prose: Content, Style, Composition (2 Bde.), Diss., Minnesota 1992.
- Robin THELWALL (Hg.), Approaches to Oral Tradition (Occasional Papers in Linguistics and Language Learning, Bd. 4), Colariane 1978, Neudr. 1980.
- Dieter TIMPE, Romano-Germanica. Gesammelte Studien zur Germania des Tacitus, Stuttgart/Leipzig 1995.
- Dieter TIMPE, Art. Furor Teutonicus, in: RGA (Bd. 10), Berlin/New York 1998, S. 254-258.
- Dieter TIMPE, Römisch-germanische Begegnung in der späten Republik und frühen Kaiserzeit. Voraussetzungen – Konfrontationen – Wirkungen. Gesammelte Studien (Beiträge zur Altertumskunde, Bd. 233), München/Leipzig 2006.
- Sverrir TÓMASSON, Sturlungen und Sturlunga saga, in: RGA (Bd. 30), Berlin/New York 2005, S. 84-90.
- Christine TRZASKA-RICHTER, Furor teutonicus. Das römische Germanenbild in Politik und Propaganda von den Anfängen bis zum 2. Jahrhundert n. Chr (Bochumer Altertumswissenschaftliches Colloquium, Bd. 8), Trier 1991.
- Gabriel TURVILLE-PETRE, Origins of Icelandic Literature, Neudr., Oxford 1975.

- Heiko UECKER (Hg.), Studien zum Altgermanischen. Festschrift für Heinrich Beck (Reallexikon der germanischen Altertumskunde / Ergänzungsbände, Bd. 11), Berlin 1994.
- Thorkil VANGAARD, Phallos. A Symbol and It's History in the Male World, London 1972.
- Orri VÉSTEINSSON, The Christianization of Iceland. Priests, Power, and Social Change 1000-1300, Oxford 2003.
- Jan de VRIES, Altnordisches etymologisches Wörterbuch, 3. Aufl., Leiden 1977.
- Hans Georg WACKERNAGEL, Altes Volkstum der Schweiz. Gesammelte Schriften zur historischen Volkskunde (Schriften der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde, Bd. 38), 2. Aufl., Basel 1959.
- Randi Bjørshol WÆRDAHL, Norges konges rike og hans skattland. Kongemakt og statsutvikling i den norrøne verden i middelalderen. Diss., Trondheim 2006 (<http://ntnu.diva-portal.org/smash/record.jsf?pid=diva2:123218&searchId=1>)
[Zuletzt geprüft am: 3.7.2011]).
- Janet WALKER, Captive Images in the Traumatic Western: The Searchers, Pursued, Once Upon a Time in the West, and Lone Star, in: Janet WALKER, Westerns. Films Through History, New York/London 2001, S. 219-251.
- Janet WALKER (Hg.), Westerns. Films Through History, New York/London 2001.
- Birgitta Linderoth WALLACE, L'Anse aux Meadows and Vínland. An Abandoned Experiment, in: James H. BARRETT, Contact, Continuity, and Collapse. The Norse Colonization of the North Atlantic (Studies in the Early Middle Ages, Bd. 5), Turnhout 2003, S. 207-238.

- Gerd Wolfgang WEBER, "Fact" und "Fiction" als Maßstäbe literarischer Wertung in der Saga, in: Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur 101 (1972), S. 188-200
- Martin WEIDINGER, Nationale Mythen – männliche Helden. Politik und Geschlecht im amerikanischen Western (Politik der Geschlechterverhältnisse, Bd. 31), Frankfurt am Main 2006.
- Karl WEINHOLD, Altnordisches Leben, Berlin 1856.
- Lily WEISER, Altgermanische Jünglingsweihen und Männerbünde. Ein Beitrag zur deutschen und nordischen Altertums- u. Volkskunde (Bausteine zur Volkskunde und Religionswissenschaft, Bd. 1), Bühl (Baden) 1927.
- Horst WENZEL/Wilfried SEIPEL/Gotthart WUNBERG (Hg.), Audiovisualität vor und nach Gutenberg. Zur Kulturgeschichte der medialen Umbrüche (Schriften des Kunsthistorischen Museums, Bd. 6), Wien 2001.
- Diana WHALEY, Heimskringla. An Introduction (Text Series, Bd. 8), London 1991.
- Diana WHALEY, Heimskringla, in: RGA (Bd. 14), Berlin/New York 1999, S. 238-247.
- Diana WHALEY, A Useful Past. Historical Writing in Medieval Iceland, in: Margaret Clunies ROSS, Old Icelandic Literature and Society (Cambridge Studies in Medieval Literature, Bd. 42), Cambridge 2000, S. 161-202.
- Gero von WILPERT, Sachwörterbuch der Literatur, 8., verb. und erw. Aufl., Stuttgart 2001.
- Gerhard WIRTH (Hg.), Romanitas – Christianitas. Untersuchungen zur Geschichte und Literatur der römischen Kaiserzeit. Johannes Straub zum 70. Geburtstag am 18. Oktober 1982 gewidmet, Berlin/New York 1982.

- Ingo WIWJORRA, *Der Germanenmythos. Konstruktion einer Weltanschauung in der Altertumsforschung des 19. Jahrhunderts*, Darmstadt 2006.
- Ingo WIWJORRA, *Der völkische Germanenmythos als Konsequenz deutscher Altertumsforschung des 19. Jahrhunderts*, in: Heidi HEIN-KIRCHER, *Politische Mythen im 19. und 20. Jahrhundert in Mittel- und Osteuropa (Tagungen zur Ostmitteleuropaforschung, Bd. 24)*, Marburg 2006, S. 157-166.
- Kirsten WOLF, *Amazons in Vínland*, in: JEGP 95, 1 (1996), S. 469-485.
- Kirsten WOLF, *The Color Blue in Old Norse-Icelandic Literature*, in: *Scripta Islandica* 57 (2006), S. 55-78.
- Will WRIGHT, *The Wild West. The Mythical Cowboy and Social Theory*, London 2001.
- Stefanie WÜRTH, *Der „Antikenroman“ in der isländischen Literatur des Mittelalters. Eine Untersuchung zur Übersetzung und Rezeption lateinischer Literatur im Norden*, Basel 1998.
- Stefanie WÜRTH, *Haraldskvæði*, in: RGA (Bd. 13), Berlin/New York 1999, S. 647-649.
- Stefanie WÜRTH, *Parodistische Transgression in der Hoensa-Þóris saga*, in: Stig Toftgaard Andersen, *Die Aktualität der Saga. Festschrift für Hans Schottmann (Ergänzungsbände zum Reallexikon der germanischen Altertumskunde, Bd. 21)*, Berlin/New York 1999, S. 235-262.
- Helgi ÞORLÁKSSON, *Hvað er blóðhefnd?*, in: Gísli SÍGURÐSSON, *Sagnaþing helgað Jónasi Kristjánssyni sjötugum 10. apríl 1994 (Bd. 1)*, Reykjavík 1994, S. 389-414.
- Helgi ÞORLÁKSSON, *Sæmdarmenn. Um heiður á Þjóðveldisöld*, Reykjavík 2001.

Helgi ÞORLÁKSSON, Historical Background: Iceland 870-1400, in: Rory MCTURK, A Companion to Old Norse-Icelandic Literature and Culture (Blackwell Companions to Literature and Culture, Bd. 31), Malden, Mass. 2005, S. 136-155.

Björn ÞORSTEINSSON, Ný Íslandssaga. Þjóðveldisöld, Reykjavík 1966.



Im ausgehenden 9. Jahrhundert wurde Island von (überwiegend) norwegischen Auswanderern besiedelt. Für die Landnehmer begann eine Zeit der Unabhängigkeit von der norwegischen Krone. Im 10. Jahrhundert errichteten sie eine oligarchisch verfasste Ordnung, die aufgrund ihrer vermeintlich demokratischen Grundprinzipien in der Forschung bis heute häufig mit Begriffen wie ‚Freistaat‘, ‚Commonwealth‘ oder neuisländisch ‚þjóðveldi‘ (dt. „Volksgewalt“) belegt wird. Nach einer Zeit innerer Konflikte und bürgerkriegsähnlicher Zustände in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts wurde Island schließlich in den Jahren 1262 bis 1264 als tributpflichtiges Land in das norwegische Königreich integriert. Der sukzessiv erfolgende Integrationsprozess war mit grundlegenden sozialen und politischen Veränderungen verbunden. In dieser Zeit des Wandels verhandelten die Isländer intensiv über die Festschreibung ihrer eigenen Geschichte, die Definition ihrer eigenen Traditionen und über die Etablierung ihres eigenen unabhängigen Status. Diese Verhandlungen finden ihren Niederschlag in der altisländischen Sagaliteratur des 13. und 14. Jahrhunderts.

Die vorliegende Arbeit geht der Frage nach, welche Auswirkungen die soziopolitischen Entwicklungen und Veränderungen im hoch- und spätmittelalterlichen Island auf das zeitgenössische Männlichkeitsbild hatten. Sie zeigt, dass insbesondere die Vergangenheits- und Vorzeitsagas ihren Verfassern als Präsentationsmedium eines zeitgenössischen sozialen Diskurses dienten, der auf Island über die Entwicklung des ‚freistaatlichen‘ isländischen Mannes zum norwegischen Gefolgsmann geführt wurde.

eISBN: 978-3-86309-032-6

ISSN: 1865-4622

Preis: 24,00 €