

ARCHAIK ODER EUROPA

THEOLOGISCHES ARGUMENT UND INTERPRETATION VON GEWALT IN DER *FÓSTBRÆÐRA SAGA*

“Imposant, aber grau; kraftvoll, aber nüchtern”
(Grønbech)¹

I

Die *Fóstbræðra saga* steht unter dem Verdikt der Grobschlächtigkeit. Als grob gereihter Folge grober Geschehnisse verweise sie auf ein rein stofflich orientiertes Interesse an den mannigfachen Manifestationen von Brutalität.² Daß sie in einigen ihrer Überlieferungszeugen wissenschaftliche — naturkundliche wie theologische — Einschüsse aufweist, hebt ihren Anspruch in solcher Einschätzung nicht. Es unterstützt die Annahme eines schwach entwickelten Gestaltungswillens sogar noch, insofern solche Textpartien auf ein stilistisch und intellektuell unausgewogenes Werk befinden lassen. Schon die immer wieder aufgegriffene Frage danach, ob diese

¹ Grønbech, Wilhelm. *Kultur und Religion der Germanen*. Übertr. Ellen Hofmeyer. Vols 1 – 2 (in einem Band). 12., unveränd. Aufl. Darmstadt, 1997; hier: vol. 1, p. 30.

² So spricht Hans Schottmann von einer ‘primitiv erzählenden Geschichte’ und von ‘künstlerisch unbefriedigende[r] Erzählform’ (H. S. “Erzählen in Isländersagas. Die Geschichte von den Schwurbrüdern”. In: *Critica poeticae. Lesarten zur deutschen Literatur*. Hans Geulen zum 60. Geburtstag. Edd. Gößling, Andreas und Nienhaus, Stefan. Würzburg, 1992, pp. 15 – 33; hier: p. 17sq.). So empfand Jakob Benediktsson die Geschehensfolge insbesondere der Þorgeirr gewidmeten Teile der Saga als ‘kumulative’ Sequenz von Totschlägen (J. B. “Some Episodes in the *Flateyjarbók* Text of *Fóstbræðra-saga*”. In: *Sagnaskemmtun. Studies in Honour of Hermann Pálsson on his 65th birthday*. Edd. Simek, Rudolf, Kristjánsson, Jónas und Bekker-Nielsen, Hans. Wien, Köln, Graz, 1986, pp. 153 – 158; hier: p. 157). So hat Preben Meulengracht

Einschüsse ursprünglich seien, sich der als klassisch empfundene Sagastil also erst durch Überarbeitung herausgebildet habe, oder ob umgekehrt die rasonnierenden Partien als sekundär und als Verfälschung eben dieses klassischen Sagastils einzuordnen seien, belegt diese Sicht.

Dem hat Rudolf Simek eine Deutung entgegengestellt, die die einschlägigen Passagen nicht mehr unter dem Gesichtspunkt einer Stilgenese betrachtet, sondern unter dem Gesichtspunkt ihrer Teilhabe an der Sinnkonstituierung des Texts. Dabei geht Simek so weit, daß er Imagination, Fügung und Funktionalisierung des Geschehens der *Fóstbræðra saga* als durchgängig theologisch fundiert erweisen will.³ Er verbindet die Annahme, die *Fóstbræðra saga* erzähle in einem Ausmaß von Roheit und Brutalität, das für die Gattung untypisch sei, mit der weiteren Annahme, diese Roheit werde durch das theologische Argument als Negativbild gewichtet. So wird ihm insbesondere die Gestalt Þorgeirrs zu einer negativen und — darin liegt jetzt die Pointe — abschreckenden Figur, die sich für eine 'Laufbahn als Mörder' 'entschieden' habe. Episches Geschehen wie Reflexion des 'Autors' profilierten Þorgeirr als 'lasterhaften Mörder', als 'Minus-Mann', als 'Anti-Helden im eigentlichen Sinn', ja sogar als 'kläglich' Helden. Die Figur Þormóðrs stehe dazu in partiellem Kontrast, sei Þormóðr doch als Gefolgsmann eines Heiligen positioniert und sei nach Augustinus der Mörder in seiner Spezifikation als Krieger weniger schuldbeladen.

Sørensen diesen Geschehensstrang als 'eine Sammlung lose verbundener Erzählungen' gedeutet und von der 'lockeren Komposition dieses Abschnitts' gesprochen (P. M. S. "Mundtlig tradition i *Fóstbræðra saga*". In: *Sagnaþing helgað Jónasi Kristjánssyni sjötugum 10. apríl 1994*. Vols. 1 – 2. Reykjavík, 1994, vol. 2, pp. 581 – 591; hier: p. 581sq.)

³ Simek, Rudolf. "Ein Saga-Anti-Held. Über die ethischen Vorstellungen in der 'Fóstbræðra saga'". In: Reichert, Hermann und Zimmermann, Günter. (Edd.) *Helden und Heldensage. Otto Gschwantler zum 60. Geburtstag*. (*Philologica Germanica*, 11). Wien, 1990, pp. 396 – 409.

⁴ *Ib.*, p. 408.

⁵ *Ib.*, p. 409.

Simeks Interpretation basiert auf Voraussetzungen, die unbeschadet der Stimmigkeit oder Unstimmigkeit der weiteren Analyseergebnisse als solche bereits problematisch sind. Daß die Saga eine mittelalterliche Gattung, das Mittelalter christlich und Augustinus ein Kirchenvater ist, ist kein hinlänglicher Beleg dafür, daß die *Fóstbræðra saga* augustinische Positionen reflektieren müßte. Ferner macht es skeptisch, daß Simek Þormóðr über den Weg positiviert sieht, daß er ein Gefolgsmann des als Heiligen verehrten Olaf und zudem Krieger sei. Ersteres gilt für Þorgeirr auch, letzteres gilt für Þormóðr insofern nicht, als er die ihm zugeschriebenen Totschläge nicht als Krieger begeht. Daß Þormóðr weniger brutal sei als Þorgeirr, ist keine Deutung, die der Text vorgibt. Im Gegenteil wird ausdrücklich auf die Unmäßigkeit der Rache hingewiesen, die Þormóðr auf Grönland verübt, und der Text hat Schwierigkeiten, die Þormóðr zugeschriebenen Totschläge zu rechtfertigen.

Die Komplexion von Suppositionen, die Simek an den Anfang seiner Analyse setzt, gründet denn auch weniger in der Einsicht in das Erzählverfahren der *Fóstbræðra saga*. Sie ordnet den isländischen Text abstrakt einer Ästhetik zu, die die europäische Literatur vom christlichen Mittelalter bis ins 19. Jahrhundert sowie das gängige Literaturverständnis und die epigonale Literatur noch bis ins fortgeschrittene 20. Jahrhundert hinein bestimmte. Es ist die Ästhetik, die das Kunstwerk darauf verpflichtet, das in ihm Dargestellte als gut und böse zu hierarchisieren und sich im Entwurf pädagogisch wirksamer Geschichten an der "theologisch-philosophischen Annihilation"⁶ des Bösen zu beteiligen. Das faszinierend-erschreckende Andere des dem Germanischen, dem Vormittelalterlichen noch näherstehenden Island, jenes von Vilhelm Grønbech erarbeitete "etwas in der Haltung des Nordländers dem Leben gegenüber", "das unsere Zutraulichkeit auf den ersten Blick erfrieren läßt"⁷, wird durch Überstülpung einer heterogenen, der Saga und der sie hervor-

⁶ Cf. zu diesem Komplex: Bohrer, Karl-Heinz. *Nach der Natur. Über Politik und Ästhetik*. (*Édition Akzente*). München, Wien, 1988; hier: p. 113.

⁷ Grønbech, Wilhelm. *Kultur und Religion der Germanen*, vol. 1, p. 31.

bringenden Welt fremden Ästhetik, ja Anthropologie und Meta-physik gebannt.

Hier zeigt sich, daß die Brisanz der von Simek vorgelegten Analyse nicht so sehr darin liegt, daß sie Bedeutung und Bedeutungskonstituierung eines einzelnen Texts des isländischen Mittelalters zu erhellen sucht. Die Brisanz liegt vielmehr darin, daß sich die Analyse nach Anlage und Ergebnis in einen umgreifenden Zusammenhang fügt, den Zusammenhang der Frage nach Theologienähe oder Theologieferne von Kultur und Geistigkeit des skandinavischen, insbesondere des isländischen Mittelalters. Es geht um die Situierung und Positionierung der nordeuropäischen Kultur im synchronen wie diachronen Zusammenhang Europas. Damit aber erweist sich das Erkenntnisinteresse, das die Arbeit Simeks lenkt, als das fachkonstituierende Erkenntnisinteresse der skandinavischen Mediävistik überhaupt, zentriert sich die philologisch-historische Befassung mit der nordgermanischen Intellektualität des Mittelalters doch quantitativ wie qualitativ um die Frage nach deren Abständigkeit oder Fügsamkeit. Ja, man kann sagen, daß die Attraktivität der frühen Kultur Nordeuropas, die existentielle Betroffenheit durch ihre denkerischen und künstlerischen Leistungen sich verlieren müßte, käme der altisländischen Geistigkeit keine andere Geltung zu als die, eine Variante der Spiritualität des außerskandinavischen mittelalterlichen Europa zu sein. Sie müßten sich um so mehr verlieren, als dieser Variante all das fehlte, was christlichem Denken und Empfinden an Spiritualität aus der Theologie zugewachsen ist. Die Texte sowie die Befassung mit ihnen würden randständig.

Die Frage danach, wie die *Fóstbræðra saga* Gewalt darstellt, wie sie sie gestaltend interpretiert, ist in Text und Forschungsgeschichte so zentral, daß eine gründliche Auseinandersetzung mit ihr notwendig wird.⁷ Dabei wird sich zeigen, daß die *Fóstbræðra saga* nicht etwa

⁷ Eine Auseinandersetzung mit Simeks Deutung findet sich bereits bei Meulengracht Sørensen, P. "On Humour, Heroes, Morality, and Anatomy in *Fóstbræðra saga*". In: *Twenty-eight Papers Presented to Hans*

Gewaltdarstellungen selbstgewichtig reiht, sondern durch deren Anordnung und Gestaltung eine Funktionalisierung anstrebt, die sich einer Interpretation von Gewalt öffnet.



Verfolgen wir zunächst das theologische Argument in der *Fóstbræðra saga* und befragen es auf seine sinnspendende Leistung. Das erste Mal bezieht der Text das Geschehen auf Theologisches, als er vom Schwur der Protagonisten erzählt. Da heißt es:

Meirr hugðu þeir iafnan at fremd þessa heims lifs en at dyrð annars heims fagnaðar. Því toku þeir þat rað með fastmælum, at sa þeira skyldi hefna annars, er lengr lifði, en þo at þa veri menn kristner kallaðer, þa var þo i þann tíð vng kristni ok miog vanger, sva at marger gneistar heiðninnar voru þo þa epter ok i uueniu lagðer. Hafði su siðuenia verit hofð fregra manna, þeira er þat laugmal settu sin imilli, at sa skyldi annars hefna er lengr lifði, þa skilldu þeir ganga vnder iij. iarðar men [. . .]⁹

Der Passus formuliert aus christlichem Denken, aus Theologie, was der Text auch in traditioneller oder doch zumindest sagaspezifischer Sprech- und Empfindungshaltung besagt, daß nämlich die Schwurbrüder nicht als *vinsælir* und nicht als *jafnaðarmenn* gegolten hätten.¹⁰ Handelt es sich deshalb zunächst auch um eine bloße, theologisch argumentierende Variation, um eine theologische Ausfaltung und mithin Bestätigung des auch ohnehin Gesagten, so wird doch eine substantielle Veränderung erkennbar. Es bleibt allerdings fraglich, ob dem Verfasser des Einschusses eine solche Veränderung

Bekker-Nielsen on the Occasion of His Sixtieth Birthday, 28 April 1993. Odense, 1993, pp. 395 – 418. Meulengracht Sørensen geht, trotz offensichtlicher Vorbehalte gegen das Ergebnis Simeks, dennoch von einer Distanz aus, die der Text der *Fóstbræðra saga* insbesondere gegenüber Þorgeirr zeige, und er deutet sie als Vorbehalt gegen den Nicht-Christen Þorgeirr. Er setzt dabei an, daß der Autor der *Fóstbræðra saga* 'zwischen Satire und Moralität manevriere' (414).

⁹ *Fóstbræðra saga*. Ed. Þórolfsson, Björn K. (*SUGNL*, 49). København, 1925 – 1927, p. 5sq.

¹⁰ *Ib.*, p. 6.

bewußt werden konnte. Um den Stellenwert im Sinngefüge des unmittelbaren sowie des umgreifenderen Kontexts ermitteln zu können, ist es nötig, das Argumentationsverfahren und die Relation der in ihm anwesenden Vorverständnisse zu den Vorverständnissen zu diskutieren, die die Saga in der ihr zugeordneten Begrifflichkeit, der ihr zugeordneten 'Enzyklopädie'¹¹ tradiert und konfirmiert.

Das Urteil über die Schwurbrüder gliedert sich in zwei logisch zu trennende Unterurteile. Das erste ergibt sich aus einer Polarisierung zweier Wertkategorien, deren semantischer Gehalt sich erst durch die Kombination mit anderen wertenden Begriffen herstellt. Den Kern der Opposition bildet das Gemeinsamkeit und *ergo* dialektische Gegensätzlichkeit garantierende Bezugswort *heimr*. Ihm wird im ersten Fall der neutrale Begriff *líf* zugeordnet, im zweiten Fall der positiv wertende Begriff *fagnaðr*. Damit stellt sich ein Plus auf seiten des zweiten Gegensatzglieds ein, das dann auch die Kardinal-Opposition von *fremð* und *dýrð* bestimmt. Diese zumindest partiell als Synonyme verwendeten Kategorien werden so zu Antonymen, was dazu führt, daß das in *dýrð* anwesende Bedeutungspotential eindeutig auf den Bereich verengt wird, der in der Verwendung des Worts dominierte, nämlich seine semantische Füllung aus einem christlichen Kontext. Was mit dieser sprachlichen Operation erreicht ist, ist die Verdrängung des vorchristlichen Wertbegriffs *fremð* durch eine christlich konzeptualisierte Ethik. In der hier waltenden Semiose ergibt sich eine Opposition von Weltzugewandtheit und Weltabgewandtheit; sie muß in einem christlichen Kontext hierarchisch begriffen werden.

Auch die darauf folgende Feststellung überführt eine saga-spezifische Verhaltensweise der christlich denkenden Reflexion und muß sie der damit gegebenen Axiomatik wegen verurteilen. Das so kommentierte Verhalten wird dabei als Teil einer historisch gewor-

¹¹ Cf. Eco, Umberto. *Die Grenzen der Interpretation*. Aus dem Italienischen von Günter Memmert. München, Wien, 1992. Eco faßt mit dem Begriff das Ensemble der in einem Text verwendeten Zeichen und Konventionen.

denen Denk- und Empfindungsstruktur bedacht. Diese Argumentation findet sich auch an anderen Stellen der Saga. Es ist die Argumentation, mit der das skandinavische, insbesondere das isländische Mittelalter ein Verhalten erklärt, das dem christlichen Moralkodex widerspricht, aber unter Hinweis auf einen älteren Moralkodex als gerechtfertigt vorgeführt werden kann.¹² Indem es hier zudem *frægir menn* zugeordnet wird, wird es exkulpiert bis geadelt. Die Feststellung formuliert die christliche Sicht mithin derart, daß sie sie, indem sie sie einführt, sogleich wieder außer Kraft setzt. Es ist also eines, den zitierten Passus als Ausdruck eines christlichen Vorbehalts gegen das zu lesen, was der Text erzählt; es ist ein anderes, festzuhalten, daß solcher Vorbehalt hart an die Grenze der Pflichtübung gerät. Eine theologische Abrechnung mit Vorchristlichem, mit Paganem ist er in keinem Fall.

Wenn auch als Negativ-Begriff gefaßt und darin von dem, was positiv benannt werden kann, auf Abstand gehalten, enthält der Begriff des *ójafnaðr*, wie Meulengracht Sørensen deutlich macht, 'etwas von dem Ideal, das die Sagas für einen Mann aufstellen'¹³. Die so gegebene Dialektik setzt Enthaltensamkeit an moralischer Beurteilung und Gewichtung voraus. Das gilt auch für die Reflexion von Rache und Racheverpflichtung. Wenn die in der Saga sich äußernde dichterische Einbildungskraft sie auch in erster Linie in ihren zerstörerischen Folgen und Formen bedenkt und erstehen läßt, so gehören sie in dieser Welt doch zum System der fraglos hingegenommenen Verhaltensregulative. Auch sie werden jener Dialektik unterworfen, die ihnen das Bewunderungswürdige ebenso zuordnet wie den Wunsch, sie auszuschalten. Auch sie werden deshalb ohne Aufwand an Moral diskutiert. Eine solche Enthaltensamkeit ist in eine christlich-theologische Formulierung nicht hinüberzuretten,

¹² Cf. auch: "Nu firi því at kristni var vng ok vanger, þa syndiz þat morgum monnum atgerui, at maðr væri fiolkunnigr" (p. 53). Oder: "Nu þo at kristni væri ung i þenna tima her a landi, þa var þo eigi siðr til þess at taka fe veginna manna." (p. 127sq.; Text der *Möðruvallabók*)

¹³ *Fortælling og ære. Studier i islændingesagaern*. Oslo, 1995, p. 197.

weil deren Sprache vor aller individueller Anwendung bereits ein System der ständigen Bewertung immanent ist. Diese christlich grundierte Sprechweise taucht jede Handlung, taucht jeden Menschen in eine Beurteilung nach gut und böse ein, unbeschadet dessen, ob die individuelle Sprechabsicht das will oder nicht.

Der zweite Textpassus, der theologische Argumentation aufgreift, folgt auf die Erzählung von der Ermordung Hávarrs. Da heißt es:

Vig Havars spurðiz skíott víða um heruð, ok [er] Þorgeirr spurði víg foður síns, þa bra honum ecki við þa tíðenda saugn. Eigi roðnaði hann, því at eigi rann honum reiði i haurund; eigi bliknaði hann, því at honum lagði eigi heipt i briost; eigi blanaði hann, því at honum rann eigi i bein reiði; helldr bra hann ser engan veg við tíðenda saugnina. því at eigi var hiarta hans sem foarn i fugli; eigi var þat bloðfullt sva at þat skylfi af hræzlu, helldr var þat herót af enum hæsta hofuð smíð i ollum hvatleik.¹⁴

Der Passus präsentiert ein gattungstypisches Verhalten, eben jene „für die Sagagealten typische Verschlossenheit“¹⁵, und er bleibt in dessen Beurteilung dem verhaftet, was die Saga auch sonst und mit anderen Mitteln besagt. Obwohl mit dieser Erweiterung des Strukturmusters das Kategoriensystem der Sagawelt nicht entwertet und ihm lediglich eine neue Reihe von Begründungen geliefert wird, verläßt die rasonnierende Formulierung dieses Topos als solche die ‚Poetik der Saga‘ und damit ein bestimmtes, sie tragendes Menschenbild.¹⁶ Auch hier gilt, daß diese Leistung sich unabhängig da-

¹⁴ *Fóstbræðra saga*, p. 10.

¹⁵ Gurjewitsch, Aaron J. *Das Individuum im europäischen Mittelalter*. Aus dem Russischen von Erhard Glier. (*Europa bauen*). München, 1994, p. 63.

¹⁶ Cf. *ib.*, p. 49: „Ein Mensch in der Gesellschaft, wie sie in der altisländischen Literatur beschrieben wird, kann einfach nicht anders als äußerlich beherrscht und innerlich zum Zerreißen gespannt sein; seine Vorsicht darf ihn auch nicht einen Augenblick lang verlassen [...] Äußere Leidenschaftslosigkeit ist das herrschende Normativ seines Sozialverhaltens, und das findet seinen Ausdruck in der spezifischen Sagapoetik, die es einem Verfasser untersagt, diejenigen Gedanken und Gefühle ihrer Gestalten zu kennen, die diese nicht selbst explizit äußern.“

von einstellt, ob der Passus *intentionaliter* diesem Zweck dienstbar gemacht werden sollte oder nicht.

Nachdem berichtet wurde, daß Þorgeirr durch die Tötung Jöðurrs seinen Vater gerächt habe, erläutert der Text dieses Verhalten mit folgendem Rasonnement:

Syndiz ollum monnum, þeim er heyrðu þessa tíðenda saugn, sia atburður undarliggr orðinn, at einn ungr maðr skyldi orðit hafa at bana sva harðfengum heraðs hofðingia ok sva miklum kappa sem loðr var; enn þo var eigi undarligt, því at enn hæsti hofuð smíðr hafði skapat ok gefit i briost Þorgeiri sva aurugt hiarta ok hart, at hann hræddiz ecki, ok hann var sva orugggr i ollum mann raunum sem it oarga dyr. Ok af því at allir goðer hluter eru af Guði geruir, þa er oruggleikr af Guði gerr ok gefinn i briost hvotum dreingium, ok þar með sialfræði, at hafa till þess er þeir vilia, goðs eða ills. því at Krístr hefr kristna menn sonu sína gert enn eigi þræla, enn þat mun hann hverium giallda sem til vinnr.¹⁷

Die Beurteilung des Totschlags setzt in einer Weise ein, die der Saga-Poetik entspricht. Sie ist traditionell in der Formulierung wie in der positiven Bewertung. Nach solchem Eingang folgen dann auch hier die für die Saga untypischen Argumentationsweisen und Argumentationsversicherungen. Die theologische Reflexion des Erzählers relativiert das Urteil, das vorab als das der ‚Leute‘ formuliert wurde, nicht, stützt es vielmehr. Dennoch verändert sich im christlichen Formulierungszusammenhang die Substanz des Erzählten. Die Sagawelt führt Helden vor, die entschlossen sind, ihre Ehre zu wahren; in diesen Zusammenhang stellt sich das Bestehen von Gefahrensituationen. Handlungsfreiheit ist dabei nur abstrakt bedacht, insofern sich der Held eben gerade darin als Held erweist, daß er erst gar nicht in Zweifel über seinen Weg gerät. Nicht umsonst haben die einschlägigen Texte als Darstellung von Schicksalsglauben gelesen werden können. Das christliche Konzept von Willensfreiheit zielt auf Bewährungen in einem anderen Sinn ab, es ist auch nicht abstrakt als Folie anwesend, sondern als ständige Herausforderung, als ständige Erprobung dessen, der da den rechten

¹⁷ *Fóstbræðra saga*, p. 17sq.

Weg zu wählen hat. Wenn man in der zitierten Passage eine noch so schwache Relativierung des Verhaltens herauslesen will, das Þorgeirr an den Tag legt,¹⁸ dann verwechselt man überindividuell vorgegebenes Bedeutungspotential des gewählten Sprechens mit dessen spezieller Anwendung im gegebenen Kontext. Gurjewitsch hat exakt diese Textstelle als Beleg dafür zitiert, daß das mittelalterliche Island das christliche Argument einer 'barbarischen' Umdeutung unterstellt habe, in der es dann als weitere Möglichkeit fungiere, das zu sagen, was man zuvor ohne diese Argumentationsform gesagt habe.¹⁹ Der Text belegt, daß seine Sicht stimmig ist.

Die letzte der einschlägigen Textstellen findet sich nach der Darstellung von Þorgeirrs Tod. Dort heißt es:

Aller agættu hans vorn, þeir er vissu hversu hraustliga hann varðiz, ok mælltu aller eitt um hans vorn ok fræknleik, at menn þottuz eigi hans iafningia fundit hafa. Þorgeirr hio hart ok tíðum af miklu afli ok auruggum hug, ok var honum sialfum hugr sinn bæði fyrer skiolld ok bryniu, ok þikiaz menn eigi vita þvilika vorn sem Þorgeirr hafði. Almattigr er sa, sem sva snart hiarta ok vhrætt gaf i briost Þorgeiri, ok eigi var hans hugþryði af monnum ger ne honum i briost borin, helldr af enum hæsta hofuð smið. Nu fyrer þvi at þeim Þor-grimi reyndiz meiri mannaun at sækia Þorgeir helldr en klappa vm maga konum sinum, þa sottiz þeim seint, ok varð þeim hann dyrkeypþr, þvi at Þormoðr hefer sva vm ort, at Þorgeirr yrði xiiij manna bani aðr hann fiell.²⁰

Insofern die tödlich endende Auseinandersetzung als notwendige, logische Folge des ihr Voraufgehenden begriffen wird, gewichtet die Biographie sie als Kulminationspunkt der Lebensgeschichte, was

¹⁸ So etwa, offenbar angeregt durch Simek, "Ein Saga-Anti-Held", Schottmann in "Erzählen in Isländersagas", p. 27.

¹⁹ Cf. Gurjewitsch, A. J. *Stumme Zeugen des Mittelalters. Weltbild und Kultur der einfachen Menschen*. Weimar, Köln, Wien, 1997, p. 98: "In den Sagas lassen sich natürlich auch leicht andere Spuren des christlichen Einflusses finden, die nicht durch die Moral der Wikinger verfälscht waren, aber was es in ihnen nicht gibt, sind Motive der Demut und Selbstverleugnung ("Christus hat die Christen zu seinen Söhnen gemacht, und nicht zu Sklaven [. . .].")"

²⁰ *Fóstbræðra saga*, p. 121sq.

unterstrichen wird durch die Rache, die die weitere Entfaltung des Geschehens dem Helden angedeihen läßt. Die Gestaltung der gesamten Sterbe-Episode ruft nun aus der epochenspezifischen und gattungsbedingten Enzyklopädie alles ab, was diese Enzyklopädie anbot, um den sterbenden Protagonisten zum Helden zu stilisieren. Aber die epische Vermittlung des letzten Kampfs präsentiert eine Einschätzung des Protagonisten nicht nur über Heroik-Signale und Heroik-Gebärden. Der Erzähler nutzt zusätzlich das Arsenal an Kommentierungsmöglichkeiten, das der Epoche zur Verfügung stand, als da wären: Zitat aus der Skaldik, Zitat der öffentlichen Meinung und — atypisch — Erzählerkommentar. Indem der Text hier auf Argumente der theologisch-christlichen Theoriebildung zurückgreift, appliziert er eine Ideologie auf seinen Erzählzusammenhang, die streng genommen in krassem Gegensatz zu dem stehen müßte, was durch episches Berufen erinnert wird.

Der Widerspruch, der — unbeschadet der Betrachtung der Textstelle und ihrer epischen Integration — zwischen einer christlichen Menschauffassung und dem, was hier positiviert wird, abstrakt gesehen werden mag, wird im Text nicht reflektiert. Signale eines Vorbehalts sind nicht gesetzt, Hinweise auf eine Abwertung des Erzählten finden sich erst recht nicht. Die durch die epische Vergegenwärtigung vorgenommenen Positivgewichtungen, das poetisch überhöhende Zitat aus der *erfidrápa* sowie das Abrufen der öffentlichen Meinung arbeiten an einer Apotheose, die durch den theologischen Exkurs nicht außer Kraft gesetzt, sondern bestätigt wird. Das christliche Vokabular hilft bei der Formulierung eines durchaus nicht christlich Gedachten. Es funktioniert im Rahmen seines Kontextes affirmierend, nicht konterkarierend. Dennoch läßt sich feststellen, daß in den theologischen Kommentaren die Formulierung und das Formuliere in einen inneren Konflikt geraten. Der theologische Kommentar widerspricht in seiner Zielrichtung dem, was die übrigen Kommentare vortragen. Richten sich *drápa* und 'Meinung' auf die Figur des Helden, indem sie sein Verhalten rühmen, um ihn so zum Heros zu verklären, richtet sich das

Theologische auf einen abstrakten Zusammenhang und funktionalisiert das Kommentierte zu dessen Exempel um. Was dabei erzähllogisch geschieht, läßt sich dahingehend formulieren, daß ein aller Allegorese fernes Erzählen eine Redeweise der Allegorese entlehnt. Der theologische Zusatz nutzt einen Realitätsausschnitt zur 'Auslegung', macht ihn zu einer 'wirklich oder vermeintlich bildlichen Darstellungsform'.²¹ So treten zwei Interessen zusammen, die sich, obwohl sie sich der Intention des Verfassers oder Redaktors nach ergänzen sollen, streng genommen ausschließen. Ein Erzählzusammenhang, der seine *ratio* in der Veranschaulichung von Heroismus besitzt und dessen eigene Möglichkeiten, zu theoretisieren, also Preislied und Nachruhm, dieser *ratio* unterstellt sind, wird mit einem theoretischen Nachspann versehen, der auf eine andere *ratio* abzielt, die *ratio* einer göttlichen Weltordnung. Das Erzählte wird zur *pictura*, dessen Ausdeutung latent daran arbeitet, es in seinem Eigensinn zu verflüchtigen. Die 'Poetik der Saga' (Gurjewitsch) wird verlassen.

Wie sehr der mittelalterliche Redaktor das theologische Moment in Dienst nimmt, es aus dem — wenn nicht unchristlichen, so doch außerchristlichen — Kontext mit Bedeutung versieht, kann man besonders krass an einer Passage ersehen, die sich nur in der Version der *Flateyjarbók* findet. Dort wird erzählt, Þorgeirr sei gefragt worden, ob Þorgeirr Furcht gehabt habe, und er habe erklärt, "at þat væri eigi svá, því at Grettir er myrkræddr, en Þormóðr guðhræddr", en Þorgeirr sagði hann ekki vætta hræðaz kunna."²²

Simek glaubt hier endgültig eine Verurteilung Þorgeirrs formuliert zu sehen, werde ihm doch nachgesagt, er sei nicht gottesfürchtig gewesen. Zunächst fällt auf, daß der Text hier nicht auf der Ebene der Erzählerrede kommentiert, sondern auf der der Figurenrede. Die vermeintliche Abwertung aus theologischer Sicht erfolgte mithin im Rahmen der dargestellten Welt und nicht aus einem interpretato-

²¹ Schmidtke, Dietrich. *Geistliche Tierinterpretation in der deutschsprachigen Literatur des Mittelalters (1100 – 1500)*. Vols. 1 – 2. Berlin, 1968, p. 70.

²² *Fóstbræðra saga*, p. 220sq.

rischen Respons auf sie. Die Formulierung selbst bedient sich der rhetorischen Figur der Klimax. Gottesfurcht figuriert dabei als mittleres Glied einer in abnehmender Folge geordneten Reihung von Formen der Furchthaftigkeit. Frevelhaftes Auflehnen gegen den Gott des Christentums thematisiert der Text auch hier nicht. Die Formensprache vermittelt hier wie sonst auf der Ebene der Mikrostruktur wie auf der der Makrostruktur das rühmende Bild eines Helden, der sich vor nichts gefürchtet habe, vor dem Tod — wie die vorangehende Episode zeigte — ebenso wenig wie vor irgend etwas anderem. Daß die Formulierung dabei unfreiwillig in eine Parodie auf christlich-theologische Argumentation gerät, zeigt, wie sehr noch das gewaltigste religiöse Theorem in den Sog der christlichem Denken und Empfinden fernen Gattung gerät. Unvoreingenommener Lektüre stellt sich hier denn auch ein theologisch-christliches Deutungsmuster nicht ein. So relationiert Jakob Benediktsson Kontext und Lob der Furchtlosigkeit des Helden mit den Worten: "Und exakt an dieser Stelle kann der Autor nicht widerstehen, eine rhetorische Wendung zum Ruhm von Þorgeirrs Mut einzufügen."²³



Betrachtet man das theologische Argument der *Fóstbræðra saga* als Widerruf der Ethik, die das erzählte Geschehen steuert, und nicht als Erweiterung des Reservoirs an bestätigenden Darstellungsmitteln, dann muß man entweder ansetzen, daß der Text seine Beurteilung dessen, was er erzählt, nur punktuell vermittele, mithin sein eigenes Programm ästhetisch verfehle, oder daß er durchgängig auf zwei Ebenen erzähle, einer des 'Inhalts' und einer der 'Bedeutung'. Im letzteren Fall ginge man davon aus, daß die Saga durch die bei Crestien de Troyes diskutierte Trennung zwischen *matiere* und *san* geprägt sei, daß sie jenes Konzept des *bezeichnenlichen sprechens* für ihre Gestaltung verbindlich gemacht habe. Das theologische Moment

²³ Benediktsson, "Some Episodes in the *Flateyjarbók* Text of *Fóstbræðra-saga*", p. 158.

läßt aber mit Bezug auf das Erzählverfahren und das in ihm anwesende Konzept auch eine andere Schlußfolgerung zu. Die Anleihen, die die *Fóstbrœðra saga* bei gelehrtem Wissen macht, belegen Vertrautheit mit der damaligen europäischen Bildung. Wo deshalb das Moment 'Europa' fehlt, muß man ein solches Fehlen als bewußtes Nicht-übernehmen, als Ausscheidung nach Prüfung, würdigen.²⁴ Wenn die *Fóstbrœðra saga* trotz der Übernahme theologischer Urteilsformen ihr literarisches Sprechen nicht an jenem *bezeichnenlichen sprechen* ausrichtet, muß man das, vor diesem Hintergrund betrachtet, so verstehen, daß sie es bewußt herausgehalten hat.

Die hinter der Saga stehende Apperzeption kontinentaler Erzählkonzepte läßt sich erörtern unter Rückgriff auf jenen Bericht im 10. Kapitel der *Porgils saga ok Hafliða* über die diversen Unterhaltungsformen während der Hochzeit auf Reykjahólar von 1119. Die Frage nach Authentizität oder Nicht-Authentizität des einschlägigen Passus ist dabei für den hier hergestellten Zusammenhang von untergeordneter Bedeutung, da er so oder anders ein Zeugnis des isländischen Mittelalters bleibt. Die in jenem Passus geführte Diskussion über Erzählen und Erzählungen wird durch die Opposition von *satt* und *skrökkvat* beziehungsweise von *satt* und *logit* strukturiert. Dahinter stehen mittelalterliche Vorstellungen vom Wesen und Sinn der Dichtung, die nicht speziell isländisch sind und schon deshalb für den Zusammenhang einer europäischen Rückkoppelung der mittelalter-

²⁴ Problemlösungsversuche im mittelalterlichen Island zeigen dieses Bild immer wieder. Es zeigt sich in den grundlegendsten Zusammenhängen, etwa in der Tatsache, daß Isländer die außerisländischen Techniken der Herstellung, der Beschriftung und Bemalung von Pergament importieren, das Pergament aber für Aufzeichnungen von Texten nutzen, deren Muster sie selbst entwickeln. Es zeigt sich aber auch darin, daß und wie Isländer in einer eigenen und eigenständig erarbeiteten Verfassung die Probleme lösen, die sich auch dem außerskandinavischen Europa stellten u. v. a. m. Cf. auch Clover, Carol J. In: "Icelandic Family Sagas (*Íslendingasögur*)". In: *Old Norse-Icelandic Literature. A Critical Guide*. Edd. Clover, C. J. und Lindow, John. (ISLANDICA, XLV). Ithaca, London, 1985, pp. 239 – 315; hier: p. 267: "But on the whole the reader of medieval literature is struck less by the presence of religious sentiments in the sagas than by their absence."

lichen skandinavischen Literatur aufschlußreich sind. Klaus von See hat auf die Nähe von an. *lygi* zu mhd. *lüge* verwiesen, die hier erkennbar sei.²⁵ Ebenso wichtig wie das Verbindende ist aber das, was die isländische Diskussion von der außerskandinavischen Theorie entfernt. Der Begriff *lygi* verweist zwar — wie der mhd. Begriff der Lüge auch — auf 'Fiktion'. Anders aber, als es dem mittelalterlichen Begriff zukommt, wird der semantische Gehalt von *lygi* und entsprechend von *logit* und *skrökkvat* in der Passage aus der *Porgils saga* ausschließlich aus der Entgegensetzung zu *satt* konstruiert, und zwar in einem konzeptuellen Rahmen, in dem 'Wahrheit' wiederum nur über die Verifizierbarkeit der Pragmata diskutiert wird.

Man kann die Spezifizierung der Diskussion erkennen, wenn man das in der *Porgils saga* Gesagte mit einer der zentralen Textpassagen vergleicht, in denen mhd. *lüge* zur Umschreibung für fiktive Geschehensentwürfe verwendet werden, mit den Versen 1087 bis 1134 aus Thomasins von Zirklare *Welschem Gast*.²⁶ Die Nähe des isländischen Texts zu dem mittelhochdeutschen profiliert die Differenz. Thomasin erarbeitet den Wert fiktionaler Literatur über deren Beispiels- und Verweisungscharakter. Das Ausgangsargument ist dabei das einer höheren Dignität des theoretischen gegenüber dem fiktionalen Text. Der Fiktion wächst, obwohl sie Lüge bleibt, ein positiver Status überhaupt erst über eine Verweisungsfunktion zu; Fiktion vermittelt über den Umweg einer exemplarischen Darstellung, was Theorie unmittelbar leistet. Die Passage aus der *Porgils saga* unterschlägt diese Rechtfertigung der *lygi* aus einem Verweisungscharakter und erarbeitet ihren Wert ausschließlich aus dem Unterhaltungseffekt. Der theologisch grundierte oder doch wenigstens tingierte Dualismus der kontinentaleuropäischen Literaturtheorie spielt für die einschlägige Theorie in dem isländischen Text keine Rolle. So

²⁵ von See, Klaus. "Das Problem der mündlichen Erzählprosa im Alt-nordischen". In: *skandinavistik*, 11 (1981), pp. 89 – 95; hier: p. 94.

²⁶ Cf. Weddige, Hilbert. *Einführung in die germanistische Mediävistik*. München, 1997, p. 209sq. sowie die dort genannte Forschungsliteratur.

etwas wie ein *bezeichnenliches sprechen*, wie eine Herausarbeitung von der *âventiure meine* wird nicht erwogen. Indem allein die Verifizierbarkeit diskutiert wird, wird sogar der Unterhaltungswert zum ungelösten Problem. Insofern solcher Unterhaltungswert nicht erst der historisch unbeglaubigten Erzählung zukommt, läßt er sich in der Rechtfertigung der reinen Fiktion nicht anders denn als Zusatzqualität beschreiben.

Es zeichnet sich ein Muster der mittelalterlichen isländischen Spiritualität ab. Die Bekanntheit und Vertrautheit mit der europäischen Diskussion führt zu einer eigenständigen Adaption, in der die dualistische, sprich emblematische Weltauslegung keine Akzentuierung erfährt. Die mittelalterliche Diskussion wird aufgegriffen, aber ohne deren theologisch rückgebundene Zweiteilung der Welt in Erscheinung und Bedeutung. Auf unseren Zusammenhang bezogen, bedeutet das, daß Parolen wie „Kristr hefr kristna menn sonu sina gert enn eigi þræla“ zwar die kategoriale Diesseitigewandtheit der Saga, auch der *Fóstbrœðra saga*, latent auf das Konzept einer Jenseitigkeit hin öffnen. Sie halten aber — einem anderswo entnommenen Christentum, einer anderswo entnommenen Theologie verständlich oder nicht — das grausige Geschehen nicht auf Abstand, sie dienen vielmehr der Konturierung der in ihm angelegten, alles andere als christlichen Bedeutung.

Erst wenn man erkennt, daß die theologisch rückgebundene, dualistisch fundierte Ästhetik der kontinentalen Dichtung in der Saga im allgemeinen sowie in der *Fóstbrœðra saga* im besonderen über ihre Abwesenheit zugleich zurückgewiesen wird, ist der Weg frei, die in ihr positiv anwesende eigene Ästhetik zu erarbeiten, die Gestaltungsprinzipien des Texts ernstzunehmen und als hermeneutisch belastbar einzuschätzen. So gelesen fällt an der Saga auf, daß sie sich sowohl auf der Ebene der Mikrostruktur wie auf der Ebene der Makrostruktur um deutende Gestaltung und um Feinabstimmung bemüht. Das Deforme und Chaotische, das ihr anhaftet, ist jetzt als ihr Bild von der Welt, der Welt des Menschen und der Gemeinschaft, erkennbar, ein Bild, das als Bild zugleich eine Deutung enthält.

II

In der Anordnung der Episoden, in der epischen Ausgestaltung der Geschehensschritte sowie in der Einblendung sämtlicher denkbarer Formen des Kommentierens überführt die *Fóstbrœðra saga* die bloße erzählerische Präsentation von Gewalt in deren Interpretation. Dabei läßt die Anordnung der Konfliktepisoden eine doppelte Logik erkennen: zum einen bezieht der Text die in ihm erzählten Totschläge auf das Kriterium der Akzeptanz, zum anderen funktionalisiert er sie für einen übergeordneten Konfliktzusammenhang, in dem die einzelnen Auseinandersetzungen der Schwurbrüder zu Stellvertreterkonflikten zunächst zwischen ihnen und dem Gebietsmächtigen, sodann zwischen dem norwegischen König und Island werden. Das wäre im folgenden zu explizieren.

Den ersten Totschlag, den die *Fóstbrœðra saga* Þorgeirr zuschreibt, motiviert sie aus Rache für die Tötung seines Vaters. Diese Motivation, die deutlich markierte Anerkennung von Þorgeirrs Verhalten durch die ‘Leute’ sowie die breit dargestellte Freude der Mutter angesichts der Erfüllung der Rachepflicht durch ihren Sohn sichern, daß der Totschlag als gerechtfertigt wahrgenommen wird, ja sie relifizieren ihn als vorbildliche Erfüllung einer Pflicht. Den zweiten Totschlag begeht Þorgeirr aus Dankbarkeit für gewährte Gastfreundschaft sowie, um einen Mann auszuschalten, der zusammen mit seinem Sohn, den Þormóðr erschlägt, wehrlose Frauen, insbesondere die Gastgeberin der Schwurbrüder, tyrannisiert hat. Auf der Ebene der Gestaltung wie des Figurenkommentars wird den Tätern die Funktion von Ordnungshütern zugeteilt.²⁷ Der dritte Þorgeirr zugeordnete Totschlag trifft in Butraldi einen nicht weniger

²⁷ Meulengracht Sørensen sieht hier strukturell sogar Züge von ritterlichem Verhalten. M. S., Preben. “On Humour, Heroes, Morality, and Anatomy in *Fóstbrœðra saga*”. In: *Twenty-eight Papers Presented to Hans Bekker-Nielsen on the Occasion of His Sixtieth Birthday, 28 April 1993*. Odense, 1993, pp. 395 – 418; hier: p. 404.

negativ gezeichneten Gegner, von dem gesagt wird, er halte sich, seinerseits ohne festen Wohnsitz, die Winter über in Gesellschaft Gleichgearteter parasitär auf diversen Höfen auf. Das dem Totschlag vorausgehende Zusammentreffen ergibt sich bei einem solchen Aufenthalt; es wird als Ausdruck wechselseitiger stummer Feindseligkeit gestaltet. Die unmittelbare Veranlassung für den Totschlag schafft der Erzählerverlauf sich in einer Beleidigung, die Butraldi am Folgetag außerhalb des Hofes ausspricht. Die Geschehensfügung ist mithin dahingehend angelegt, daß der schließlich doch erfolgende Totschlag den erzählerischen Fluchtpunkt des Zusammentreffens der Antagonisten bildet. Eine etwaige Rache für Þorgeirrs Opfer wird ebensowenig erwähnt wie eine gerichtliche Verfolgung des Totschlags. Will man darin nicht bereits einen Hinweis darauf sehen, daß das Geschehen sich einer Formulierung in juristischen und damit gesellschaftlichen Termini entzieht, bewirkt die Suspendierung einer Verfolgung des Totschlags in jedem Fall, daß eine im Erzählvorgang zu referierende Auseinandersetzung darüber, ob der Totschlag als gerechtfertigt zu gelten habe oder nicht, ausgeschaltet ist.

Die Episode verteilt — trotz schwindender Rechtfertigung von Þorgeirrs Verhalten — immer noch mehr an Sympathie auf den Protagonisten als auf dessen Gegner. Verglichen mit den vorausgehenden Totschlagsepisoden hat sich dieser Vorsprung aber spürbar verringert. Die damit gegebene Tendenz bestätigt sich in der folgenden Episode, in der Þorgeirr Þorgils Másson tötet. Hier wird Þorgeirr eindeutig in die Rolle des Schlägers hinübergeführt. Man kann bereits darüber streiten, ob der Anlaß, der Þorgeirr zu einer Auseinandersetzung mit diesem Gegner führt, juristisch abgesichert war.²⁸ Die Begründung für den sich daraus ergebenden Kampf und damit die Begründung für die Tötung sucht der Text unmißverständlich im

²⁸ Meulengracht Sørensen weist darauf hin, daß Þorgeirr im Sinn der einschlägigen Vorschriften der Grágás zunächst im Recht ist. M. S., P. "On Humour, Heroes, Morality, and Anatomy in *Fóstbrœðra saga*", p. 405.

Charakter Þorgeirrs und nicht in Gesetzen des Freistaats. Das wird dadurch unterstrichen, daß Þorgeirr einen Zweikampf mit Þorgils wünscht und die Motivation für solche Auseinandersetzung unter Rückgriff auf das Verb 'reyna' formuliert; die Auseinandersetzung wird als bloßes Kräftemessen begriffen und nicht als spontane Reaktion auf die Verweigerung eines Rechts. Wenn solches Kräftemessen tödlich endet, sind Mittel und Zweck in ein Verhältnis gesetzt, das darauf verweist, daß rohe Schlägerschaft und nicht Sportlichkeit oder gar Ritterschaft das Handeln motivieren. Es ist die erste Episode, in der der Gegner eindeutig ins Positive gerückt und unzweifelhaft als Opfer dargestellt ist. Die damit gegebene Akzentsetzung bestätigt sich in der weiteren Geschehensfügung, wenn die unmittelbar folgende Episode den Streit und die Entzweiung der Schwurbrüder darstellt und aus derselben Ursache ableitet. Durch diese Formung eines Höhepunkts der *ofsi*-geprägten Geschehensanordnung weist der Text das gemeinschaftsferne, das Chaos befördernde Verhalten nur noch Þorgeirr zu; dessen Relief und Position festigt sich erzählerisch dahingehend, daß er in die selbstverschuldete Isolation gerät. Wenn jetzt erzählt wird, daß er als Mörder Þorgils geächtet wird, dann vermittelt der Text seine Geschichte als die eines Mannes, der aus dem Akzeptanzgefüge der umgebenden Gemeinschaft völlig herausgefallen ist. Ihm fehlt, er verspielt die Gemeinschaft zunächst der Isländer und dann zusätzlich die engere Gemeinschaft mit seinem Schwurbruder.

Als Geächteter tötet Þorgeirr erneut. Nun aber übernimmt sein Vetter Illugi die Angelegenheit, und er kann einen Vergleich durchsetzen. Es ist deshalb konsequent, wenn Þorgeirr kurz darauf — ebenfalls durch Eingreifen Illugis — wieder aus der Acht herausgenommen wird. Das Geschehen führt ihn dann ins Ausland, wo er schrittweise in eine angesehene Stellung zurückfindet. Seine Aufnahme in das Gefolge Olafs ist dessen Krönung. Der Text funktionalisiert diesen Erzählschritt als Zäsur. Was nun an Auseinandersetzungen folgt, setzt den alten Konflikt fort. Dadurch, daß er rechtlich abgeschlossen war, gestaltet er sich nicht nach dem übli-

chen Schema einer Verfolgung des Geächteten. Þorgeirr wird vielmehr neuen Provokationen ausgesetzt, die ihn zwar als einen Helden vorführen, der in Feindseligkeiten unerbittlich handelt, dessen Totschläge der Text aber zwischen den Polen 'gerechtfertigt' und 'ungerechtfertigt' im Gleichgewicht hält. Sein Tod wird unter Nutzung sämtlicher Heroismus-Signale und Heroismus-Gebärden gestaltet, die der isländischen Literatur zur Verfügung standen. Auch wird er gerächt. An Þórarinn, einem der beiden Gegner, die seinen Tod herbeigeführt hatten, kann er selbst eine Art 'Rache' nehmen, wenn sein Kopf, den Þórarinn vom Körper abgetrennt und als Trophäe mitgenommen hatte, später Þórarinn mitsamt seinen Begleitern in Angst und Schrecken versetzt. Kurz danach wird lediglich erwähnt, daß Þórarinn in einem Treffen (*mannamót*) getötet worden sei. Die Rache an dem zweiten Gegner übernimmt dann Þormóðr, was zu einer eigenen Rachehandlung führt.

Die Folge der Gewaltanwendungen, die sich zu der Vita Þormóðrs zusammenbinden, zeigt eine ähnliche, wenngleich weniger deutlich prononcierte Linie. Den ersten Totschlag, den der Text ihm zuordnet, begeht Þormóðr zusammen mit Þorgeirr. Es handelt sich um jene Tötung Ingólfrs und seines Sohns Þorbrandr, mit der die Schwurbrüder ihrer Gastgeberin und anderen anonym belassenen wehrlosen Frauen beistehen. Er wird also in eine Auseinandersetzung hineingenommen, bei der die Anwendung von Gewalt als gesellschaftserhaltend gewichtet ist. Die nächste Konfliktsituation, in die der Text Þormóðr stellt, ergibt sich aus dem Streit mit Þorgils Másson. Auch an dieser Auseinandersetzung sind beide Schwurbrüder beteiligt. Der Text gestaltet den Vorgang aber so, daß Þorgeirr allein im Mittelpunkt steht. Þormóðr wird an der Peripherie gehalten und bleibt in der Rechtsverfolgung unbehelligt. Erst als er später die Rache für Þorgeirr übernimmt, entwickelt sich der nun einsetzende Handlungsstrang dahingehend, daß er als Subjekt der Gewalttätigkeit ins Zentrum rückt und auch er mehr und mehr aus der Akzeptanz herausfällt. Daß er als Rächer handelt, rechtfertigt ihn zunächst noch, obwohl diese Rache dadurch problematisch ist, da

der mit ihr verfolgte Totschlag bereits auf juristisch abgesicherte Weise gesühnt ist. Mag man aufgrund der epischen Vermittlung sowie des Verhaltenskodexes der Zeit die unmittelbar auf den Täter gerichtete Rache trotzdem als voll gerechtfertigt betrachten, so setzt der Text eindeutige Signale für eine andersgeartete Interpretation der weiteren Totschläge Þormóðrs. Die weiteren Totschläge werden durch Figurenkommentar sowie durch ihr große Anzahl als Ausdruck einer ungebändigten Tötungslust identifiziert, die durch den Anlaß eher geweckt als gedeckt ist. Schließlich thematisiert Þormóðr Olaf gegenüber die Unmäßigkeit seines Tötens selbst. Jetzt sucht der Text das grausame Rache geschehen und den Täter zu entlasten, aber er bedient sich dazu einer unlogischen Argumentation, indem er Þormóðr eine schwere Beleidigung als Rachemotiv anführen läßt. Olaf sieht darin eine hinlängliche Rechtfertigung. Nun kann die Beleidigung logischerweise die ihr vorausgehenden Tötungen nicht entschuldigen. Offenbar überlagern sich hier zwei Darstellungsabsichten. Zum einen weidet sich der Erzähler an der schaurig-schrecklichen Radikalität einer Rache, die nicht nur den Täter, sondern sämtliche männlichen Mitglieder seiner Familie trifft. Der Text harmonisiert dieses Interesse mit einem anderen, offenbar neuen Interesse, dem Interesse an einer Rechtfertigung aus Moral. So mag man es denn auch verstehen, daß Olaf, dem König und Heiligen, die Rolle zufällt, nach der Rechtfertigung zu fragen und daß er es dann auch ist, der die Erklärung für hinlänglich hält, um die Absolution zu erteilen. Die mangelhafte Logik vermag den Widerspruch der hier anwesenden Normen zu überspielen, nicht aber aufzuheben. Gerade darin, daß die Logik so mangelhaft ist, zeigt sich aber, daß es sich um eine bloße Rationalisierung handelt, nicht darum, die *ratio* des Verhaltens zu formulieren.

Die Anordnung der Konfliktepisoden nach dem Kriterium abnehmender und wieder zunehmender Akzeptanz war gebunden an die geographische Verteilung des Geschehens auf Island/Grönland einerseits und Norwegen andererseits. Es war bereits jetzt erkennbar, daß diese Verteilung nicht nach rein geographischen Kriterien

erfolgte. Sie setzte vielmehr zwei politisch opponierende Bereiche einander entgegen, deren Semantisierung im und durch den epischen Nexus noch näher zu bestimmen bleibt. Dazu bedarf es zunächst der Analyse der zweiten Form, die Konflikte zu reihen.

Die in der *Mǫðruvallabók* enthaltene Fassung der *Fóstbræðra saga* erzählt zu Beginn eine Episode aus dem Komplex der Geschichten um Grettir, deren Funktion für den Aufbau der *Fóstbræðra saga* offenbar nicht ohne weiteres einleuchtet. So sah Meulengracht Sørensen in ihr noch einen Beleg dafür, daß der Verfasser der Saga nicht interessiert daran gewesen sei, 'eine logische Gesamtkomposition zu konstruieren'.²⁹ Die Episode erzählt, wie Þorbjörg, die Frau des *hǫfðingi* Vermundr, Grettir das Leben rettet, indem sie die zur Lynchjustiz schreitenden Bauern davon abhält, Grettir zu hängen. Traditionell wurde diese Passage unter dem Aspekt untersucht, ob sie der *Grettis saga* entnommen wurde oder ob die *Grettis saga* ihre einschlägige Passage der *Fóstbræðra saga* verdanke. Der Umstand, daß die *Flateyjarbók*-Version die Episode nicht enthält, unterstreicht die Unfestigkeit der Geschehenspartikel. Ursprünglich oder entlehnt, so verändert sich der Sinnaufbau des Gesamttexts entscheidend, je nachdem ob der Passus enthalten ist oder nicht.

Im Mittelpunkt der Episode stehen Grettir und Þorbjörg. Grettir, der in der Eingangsepisode als Sohn Ásmundrs vorgestellt wird, wird später noch einmal genannt, als Ásmundr in das Geschehen eingeführt und seinerseits ausdrücklich als Vater Grettirs identifiziert wird.³⁰ Þorbjörg wird im weiteren Verlauf nicht mehr erwähnt. Daß sie hier agiert, gewinnt seinen epischen Stellenwert dadurch, daß Þorbjörg

²⁹ M. S., P. "Mundtlig tradition i *Fóstbræðra saga*", p. 582.

³⁰ Die *Flateyjarbók*-Version läßt Þorgeirr, Þormóðr und Grettir zeitweise zusammenwohnen, und zwar in der Episode, die in die oben ausgewertete Äußerung zu Þorgeirrs Furchtlosigkeit mündet. Daß Grettir dort in die Gesellschaft Þorgeirrs und Þormóðrs gestellt wird, erklärt sich wohl ebenso wie die Tatsache, daß die mittlerweile nicht mehr zusammen agierenden Schwurbrüder selbst hier als Gruppe auftreten, damit, daß die Episode identisch ist mit einer Episode der *Grettis saga* und daß der Vergleich der drei Formen der Furchtlosigkeit alle drei einbezieht.

als Stellvertreterin ihres Mannes auftritt. Die Episode, die, obwohl dem Redaktor frei verfügbar, doch darin fixiert war, daß sie Þorbjörg in den Mittelpunkt stellte, ordnet indirekt Vermundr die Bedeutung zu, Ásmundrs Sohn Grettir das Leben gerettet zu haben. Das wird aussagekräftig, gewinnt Funktion, wenn die Reihe der Konflikte, die zum Tod Þorgeirrs führen, präzise mit einer Auseinandersetzung einsetzt, in die Ásmundr als Verwandter des von Þorgeirr Getöteten und klageführend involviert ist.

Aber nicht erst zu diesem Zeitpunkt geraten die Protagonisten mit Vermundr in Konflikt. Vermundr vertreibt zu Beginn des Geschehens Þorgeirrs Vater des Verhaltens seines Sohns wegen aus dem Gebiet, in dem er als *hǫfðingi* Entscheidungsgewalt hat. Der Text ordnet Vermundr eine in wörtlicher Rede vermittelte Begründung zu, in der ausdrücklich das Verhalten Þorgeirrs als Anlaß für die Vertreibung benannt wird. Die folgenden Totschlagepisoden treffen zunächst immer wieder Schützlinge und Verwandte Vermundrs, sodann Verwandte Ásmundrs, des Vaters Grettirs. Im einzelnen sieht das so aus. Ingólfr und Þorbrandr, die von Þorgeirr und Þormóðr gemeinsam getötet werden, werden ausdrücklich mit Vermundr in Zusammenhang gebracht, wenn es heißt: "Þeir vǫru báðer þingmenn Vermundar, ok hellt hann miðk hendi yfer þeim, þvi at þeir gafu honum iafnan goðar giafer; ok var þeim þvi eigi skiott hefndr sinn ofsi, sa er þeir hǫfðu við marga menn, at eiðr Vermundar stoð firer þeim."³¹ Þormóður weist selbst noch einmal darauf hin: "[. . .] þeir eru viner Vermundar."³² Die Tötung bewirkt, daß Vermundr Þorgeirr nun längere Aufenthalte in seinem Gebiet untersagt;³³ im übrigen berichtet der Text, daß jetzt auch Bersi, Þormóðrs Vater, aus der Gegend fortzieht, weil Vermundr nicht wolle, daß Þormóðr in seiner Nähe bleibe und Unterschlupf finde.³⁴

³¹ *Fóstbræðra saga*, p. 19.

³² *Ib.*, p. 23.

³³ *Ib.*, p. 30.

³⁴ *Ib.*, p. 31.

Von Butraldi, dem nächsten Opfer Þorgeirrs, wird gesagt: “Hann var nockut skylldr at frændsemi Vermundi i Vazfirði, ok því var honum eigi skiott golldit þat verkkaup, sem hann gerði til”³⁵, auch wird Þorgeirr erklärt: “hann er vinr Vermundar ouinar yðuars”³⁶. Die nun folgenden Auseinandersetzungen Þorgeirrs bringen ihn, von einigen wenigen abgesehen, in Konflikte mit Verwandten Ásmundrs und damit Grettirs. Mit Bezug auf seine Ächtung hält der Text ausdrücklich fest: “firi hans sekt rið Þorsteinn Kuggason ok Asmundr hærulangr”³⁷. Gautr wiederum ist als Verwandter Þorgils Mássons³⁸ auch ein Verwandter Ásmundrs, und Þórarinn, der zusammen mit Þorgrímur tröllli den Tod Þorgeirrs herbeiführt, ist seinerseits ein Verwandter Gautrs. In den Auseinandersetzungen, die dann unmittelbar auf den Tod Þorgeirrs hinführen, sind dessen Kontrahenten ausnahmslos Verwandte Ásmundrs. Wenn der Text also gleich zu Beginn und ansonsten unmotiviert oder doch unintegriert aus der Tradition frei verfügbarer Geschichten eine Episode aufgreift, die Ásmundr in ein Verhältnis der Verpflichtung zu Vermundr bringt, so kann man darin eine bewußte Gestaltung am Werk sehen. Die Grettir-Episode verweist mithin auf ein Mehr an Komposition als man der *Fóstbræðra saga* gemeinhin zutraut.

In diesen übergeordneten Konflikt läßt sich auch die Rache für Þorgeirr einordnen. Die Saga läßt Þormóðr, anstatt ihn nach dem Tod seines Schwurbruders sofort handeln zu lassen, zunächst nach Norwegen fahren. Die Motivation für diese Reise fällt äußerst schwach aus. Sieht man dieses Verfahren aber vor dem Hintergrund, andere als die vordergründig vorgeführten Konflikte mitzubehandeln, ja in den Mittelpunkt zu rücken, dann gibt sich ein streng logischer Aufbau zu erkennen. Þormóðr wird durch seine Norwegen-Fahrt einstweilen räumlich in Distanz gehalten, wo-

³⁵ *Fóstbræðra saga*, p. 32.

³⁶ *Ib.*, p. 34.

³⁷ *Ib.*, p. 41.

³⁸ “Hann var nainn at frændsemi Þorgils Marssyni, er Þorgeirr hafði vegit.” *Ib.*, p. 49.

durch sich für ihn keine Möglichkeit ergibt, den Racheeid zu erfüllen. In Norwegen weist ihn der König, dessen *hirðmaðr* er exakt jetzt erst wird, darauf hin, daß er für die Tötung Þorgeirrs Rache wünscht. Nachdem er diesen Stand der Dinge hergestellt hat, berichtet der Text erst einmal von dem Vergleich, den Þorgils und sein Sohn Ari durchsetzen. Erst danach läßt die Saga Þormóðr zu seiner Rachefahrt ausziehen. Als er sich von Olaf verabschiedet, weist der König noch einmal auf die Racheverpflichtung hin. Berücksichtigt man Olaf und den Umweg über Norwegen nicht, gehört die Rache Þormóðrs in den Zusammenhang einer Gegnerschaft zwischen den Schwurbrüdern und Vermundr. Þormóðr, der auf Island Geächtete, rächt seinen Schwurbruder, den ehemals auf Island Geächteten. Ächtung ist Ausschluß aus der Gemeinschaft. Gegenwehr, gar Rache wendet sich *idealiter*, aber auch faktisch gegen solche Gemeinschaft, die bei aller Bewunderung für den als geächtet und vereinsamt Sterbenden seinen Untergang nicht zu verhindern sucht. Berücksichtigt man aber jenen Umweg über Norwegen und das Eingreifen Olafs, wird deutlich, daß sich der Konflikt zwischen den Schwurbrüdern und der Gemeinschaft, der sie genuin angehören, zu einem Konflikt zwischen Olaf und jener Gemeinschaft verschiebt. Als Þorgeirr getötet wird, gehört er zur Gefolgschaft Olafs, vertritt er bereits deutlich dessen Ansprüche auch auf Island. Und für Þormóðr gilt, daß er zwar aus eigenem Wunsch und Antrieb handelt, der Text seinen Wunsch aber mit dem des norwegischen Königs bündelt.

Immer wieder, das zeigte sich deutlich, verweist der Text auf die Opposition zwischen Island / Grönland einerseits und Norwegen andererseits. Sie strukturiert und ordnet das Geschehen so entschieden, daß ihm auf diese Weise eine Deutung der Historie, der Entwicklung auch noch der Zeit, in der die *Fóstbræðra saga* entstanden sein dürfte, zuwächst. Wie diese Deutung ausfällt, kann man bereits daran erkennen, daß der Island zugeordnete Geschehensteil, in dem Þorgeirr die Zentralfigur abgibt, in der neueren Rezeption des Texts als der brutalere wahrgenommen wer-

den konnte. Beide oben nachgezogenen Anordnungslinien der Episoden werden in diese übergeordnete Gliederung und Strukturierung integriert.



Die Anordnung von Totschlagsepisoden am Leitfaden abnehmender Akzeptanz ist kein Spezifikum der *Fóstbræðra saga*. Sie ist gattungsspezifisch und verweist somit darauf, daß die darin enthaltene Sinnfügung sich aus einem Wissen speist, das denen gemein war, die die Gattung trugen. Es ist ein Wissen um die Relation von Politik, von Macht und Gewaltbereitschaft.

Zum Verständnis der hier thematischen Geschehensanordnung hat Günter Zimmermann in einer Analyse der *Grettis saga* wichtige Vorarbeiten geleistet. Zimmermann erkennt, daß Grettir in einigen Episoden der ihm gewidmeten Saga durch sein Verhalten, obwohl es das eines Schlägers bleibt, objektiv Wünschenswertes leistet. Er schreibt:

Die Grettis saga läßt erkennen, daß gefährliche Übeltäter, egal ob von dieser oder jener Welt, 'legitim' erschlagen werden dürfen, ja müssen. Der Text bewertet derartige Kämpfe [...] positiv. Grettir hat in diesen Szenen Schutzfunktionen gegenüber der Gesellschaft (einer Gesellschaft ohne Exekutive) übernommen und sein somit soziales Handeln hat durchaus vorbildlichen, didaktischen Charakter.³⁹

Aber, obwohl Grettir hier 'Schutzfunktionen' übernimmt, ist deren Stellenwert im Gefüge des Texts, wie Zimmermann weiter ausführt, ein anderer als der einer gesellschaftlich sinnreichen Verhaltensweise. "Grettir strebt nicht nach guten Taten, sondern sie passieren ihm."⁴⁰

Indem der Held — und zwar zunächst — 'legitime' (Zimmermann) Tötungen vollzieht, die ihn als Vollstrecker des Gesetzes — das moralische Gesetz eingeschlossen — ausweisen, um im weiteren

³⁹ Z., G. "Vorbildliches Verhalten? Zum Thema der Grettis saga". In: *Sagnaskemmtun*, pp. 331 – 350; hier: p. 338.

⁴⁰ *Ib.*, p. 348.

Verlauf dann in solche Tötungen verwickelt zu werden, die ihn als weder edel noch auch nur gerechtfertigt ausweisen, bleibt als deren gemeinsamer Nenner die Gewaltbereitschaft. Die objektiv, die gesellschaftlich 'gute' Gewaltanwendung hat mit der objektiv, der gesellschaftlich 'bösen' Gewaltanwendung das gemeinsam, daß sie sich aus einer Charaktereigenschaft ableitet, daß sie diese Charaktereigenschaft in Geschehen umsetzt.

Das Erzählen disloziert Motivation und Ergebnis des Handelns. Dabei stellen sich zwei Geschehensebenen ein. Die eine ist die der charakterbedingten, der subjektiven Verhaltensantriebe; die andere ist die der gemeinschaftsbezogenen, der objektiven Folgen und Ergebnisse solchen Verhaltens. Das objektiv Gute, das Gemeinschaftserhaltende wird in solchem Weltabbild zur Funktion des subjektiv Bösen. Damit wird ein Verhalten, das das Gemeinwohl befördert, als Folge gut kanalisierter Zerstörungslust ansichtig gemacht; das den Texten immanente, das durch die Texte zur Gestalt gebrachte Gesellschaftskonzept hält jedes Gemeinschaftsideal auf Abstand, desavouiert es durch Einschwärzung der Antriebe derer, die für die Gemeinschaft handeln, sowie durch die Faszination, die es dem Individuum, dem zerstörungswütigen zudem, zuwachsen läßt. Der Text spiegelt in der erörterten Geschehenskonstitution ein pragmatisch orientiertes, nüchtern-sachliches, idealfernes, sich ganz um das Individuum konzentrierendes Modell von Sozietät. Er gerät deshalb auch erklärlich in eine Schwierigkeit, als er die Helden in den Bereich einer ideologisch argumentierenden Staatlichkeit hinüberleitet, in den Bereich des norwegischen Königs.

Dieser Sicht von Gesellschaftlichem, von Politik, korreliert die Sicht auf Gemeinschaft, die in der Zuordnung der Einzelkonflikte auf Stellvertreterkonflikte anwesend ist. Jesse Byock hat neuerlich das dahinter erkennbare Strukturmuster an einem anderen Beispiel erarbeitet und als konstitutiv für die Gattung herausgestellt. Byock zeigt, daß Goden ihre Auseinandersetzungen so führen, daß sie als mächtige und deshalb schutz- und beistandsfähige Helfer Streitigkeiten zwischen weniger mächtigen Bauern auf sich übertragen

lassen.⁴¹ Daß die Mächtigen dabei gleichzeitig so vorgeführt werden, daß sie in ihrer Aufgabe als 'Schiedsrichter' (Byock) ihren Machtzugewinn über Schutzleistungen für die weniger Mächtigen erlangen, koppelt reziprok Machtstreben und Funktionieren von Gemeinschaft. Politik wird im epischen Nachvollzug reflektiert als Funktionalisierung realer Nöte im Streben nach Macht, und diese Macht abgeleitet aus Machtstreben.⁴² So wird auch verständlich, daß und warum die Sagas, in der Ingólfr–Porbrandr–Episode auch die *Fóstbrœðra saga*, scharfe Kritik an Mächtigen vorführen, ohne damit das Gemeinschaftsmodell des Freistaats in Frage zu stellen. Hier ist keine Gesellschaftskritik des uns heute geläufigen Typs anwesend, und daß ideologische Deutung die Texte verfehlt, zeigt sich daran, daß gerade sie Schwierigkeiten hatte, eine für die dargestellte Schicht geschriebene Literatur dort ausfindig zu machen, wo eben diese Schicht kritisiert wurde. Hier artikuliert sich Generelles, auf das Wesen von Politik Gerichtetes. Die isländische Gesellschaft glorifiziert ihre Amtsträger nicht, sie konzipiert politische Ämter vielmehr aus dem skeptischen Blick einer Sorge vor Machtansammlung und Machtgebrauch. Sie artikuliert in ihrer eigenen Literatur das Wissen davon, daß Amtsträger dadurch von der Amtsbestimmung abweichen, daß sie die in der Amtsdefinition gegebene Amtsbegründung umformulieren zu einer Amtsnutzung aus Gründen, die in der *conditio humana* angelegt sind.

⁴¹ B., J. L. "Narrating Saga Feud: Deconstructing the Fundamental Oral Progression". In: *Sagnaþing helgað Jónasi Kristjánssyni sjötugum 10. apríl 1994*. Vols. 1 – 2. Reykjavík, 1994. Vol. 1, pp. 97 – 106.

⁴² Cf. Ebel, Uwe. *Integrität oder Integralismus. Die Umdeutung des Individuums zum Asozialen als Seinsgrund sagaspezifischer Heroik*. (Wissenschaftliche Reihe, 6). Metelen, 1995, insb. pp. 50sqq.

III

Nun fällt auf, daß die *Fóstbrœðra saga* den Repräsentanten der isländischen Form, Macht auszuüben, mit eben dem nüchtern skeptischen Blick betrachtet, den man aus den Sagas gewöhnt ist, daß sie aber den Repräsentanten der norwegischen, der monarchischen Form der Machtausübung anders betrachtet. Die *Fóstbrœðra saga* setzt Island und Norwegen als zwei opponierende Bereiche in Kontrast, die nicht nur geographisch, sondern auch nach Menschen- und Weltbild, nach Gemeinschafts- und nach Herrschaftsform geschieden sind.

Obwohl das Geschehen so gestaltet ist, daß es sich zunächst auf Island und auf Grönland und erst dann in Norwegen abspielt, ist das Moment 'Norwegen' von Anfang an Teil der erzählerisch vermittelten Welt. So setzt der Text mit einer Angabe der Zeit des Geschehens ein, die gleichzeitig dazu dient, Olaf als norwegischen König, als Heiligen und — eher indirekt, aber für den Sinnaufbau zentral — als Okkupator zu berufen:

A dogum hins helga Olafs konungs voru marger hofðingiar vnder hans konungdæmi, eigi at eins i Noregi, helldr i ollum londum, þeim er hans konungdomr stoð yfer, ok voru þeir aller mest virðir af guði, er konungi likaði beztt við.⁴²

Man muß die Mitteilung über die auswärtigen *hofðingjar*, über die Olaf geherrscht habe, und die Erwähnung dessen, daß Gottes Schutz gehabt habe, wen er liebte, wenn nicht ausschließlich, so zumindest auch als versteckten Hinweis auf Herrschaftsansprüche in Richtung Island lesen; und im Text der Saga wird die Bemerkung denn auch beziehungbar auf Isländer und Grönländer: auf Illugi, auf Skúfr, auf Þorkell Leifsson, insbesondere aber auf Þorgeirr und Þormóðr. Der Textschluß "ok lykr her frasogn þeiri, er ver kvnvm at segia fra þ[ormóði], kappu hins helga Olafs konvngs"⁴³ entwickelt

⁴² *Fóstbrœðra saga*, p. 1.

⁴³ *Ib.*, p. 216.

rückwirkend das Interesse an Þormóðr aus dessen Rolle als Kämpfer und Streiter an der Seite Olafs.

Das wäre der Rahmen, in dem sich eine Geschichte abspielt, die unter Entfaltung einer deutlichen Polarität der durch Island/Grönland und Norwegen gegebenen Räume, eine Richtung erhält, die sie von den für Island geltenden Normen auf die durch Norwegen vertretenen Normen zubewegt. Im Text ist der norwegische Hof in doppelter Weise als Zentrum semantisiert: die Geschehensfolge führt Þorgeirr wie Þormóðr in das Gefolge Olafs und — jeweils damit gekoppelt — aus einer Situation des Verlusts an Akzeptanz, ja der Ächtung in eine der höchsten Anerkennung; und Olaf nimmt mit fortschreitender Geschehensentfaltung eine Rolle ein, die an die eines Herrschers auch über Island heranreicht. Daß Þorgeirr auf Island Rache für die Verletzung eines Gefolgsmanns Olafs nimmt, daß Olaf ihn ausdrücklich ausgesandt hatte, diese Rache auszuführen, wird als unanstößig erzählt,⁴⁴ und wenn Illugi, auch er Gefolgsmann Olafs, auch er auf Island, sein Eingreifen in eine Rechtsstreitigkeit unter Hinweis auf eine Beauftragung durch Olaf begründet,⁴⁵ dann formuliert der Text das, ohne Bedenken anzumelden, ja zustimmend. Die juristische Grundlage für all das fehlte bekanntlich.

So betrachtet gewinnt die Geschehensfügung einen allegorischen Sinn: die einzelnen Konflikte fungieren als Teilkämpfe in der epochalen Auseinandersetzung zwischen Island und Norwegen. Das, was im Geschehen der Saga als roh und brutal wahrnehmbar ist, ist dabei Island zugeordnet; sobald die Protagonisten Norwegen betreten, werden sie einer Welt mit anderen Verhaltensregulativen integriert. Von einer archaischen Welt der isolierten Individuen führt das Geschehen in eine mittelalterliche Welt der aus Bindung lebenden Gefolgschaft. Daß der Bereich Norwegen in der Chronologie der Erzählabschnitte dem isländisch bestimmten Erlebnisbereich folgt, macht aus der räumlichen Gliederung eine auch zeitliche. Daß die

⁴⁴ *Fóstbræðra saga*, p. 86sqq.

⁴⁵ *Fóstbræðra saga*, p. 93: “Ek hefi at varðveita konungs lykil, þann er at ollum kistum gengr ok lasum.”

chronologische Folge auch eine erzähllogische Folge ist, verleiht ihr teleologischen Charakter, macht aus der unverbindlichen, der ungeordneten Zeitabfolge eine Abfolge im politisch-historischen Sinn. Durch die erzählerische Vermittlung seines Geschehens ratifiziert der Text den politischen Prozeß, in dessen Verlauf er formuliert wurde, den historischen Prozeß der Einverleibung Islands in den norwegischen Staatsverband. Der aber war getragen von einer christlich sich begründenden Monarchie.

Der Sieg Olafs über Vermundr, der Sieg der Monarchie über den Freistaat und die Archaik, in die er getaucht ist, heben das Geschehen aus der Unverbindlichkeit von partiellen Auseinandersetzungen heraus. Es zeigt sich aber auch, worin in der *Fóstbræðra saga* das Christliche, das Kontinentale anwesend ist. Es hat eingewirkt auf die Zauberhandlung, auf die ‘Dichterkrönung’, auf die Art, in der der Text das Eingreifen Olafs in die Auseinandersetzungen Þormóðrs auf Grönland vergegenwärtigt, und auf vieles andere mehr. Dennoch: der Zauber der beiden Frauen mit dem Namen Gríma hilft trotz aller christlicher Entwertung, ja hat, wo er Þormóðr zugutekommt, die uneingeschränkte Sympathie des Texts; und das Erzählen bleibt strukturell dem verhaftet, was es im aufgezeigten Verfahren als vergangen oder vergehend präsentiert. Stirbt auch Þormóðr als Krieger und Gefolgsmann in einer durch Bindung bestimmten Todessehnsucht, geht er darin so weit, daß er seine Individualität beinahe aufgibt und formuliert der Text sein Sterben und das seines Königs unter Rückgriff auf Jesu Erleben im Garten Gethsemane und noch am Kreuz,⁴⁶ so stirbt — anrührender — Þorgeirr in einer Situation, in der sich eine ältere Ethik und Menschensicht abbildet, die das Individuum ins Zentrum stellt, das nicht aus Todesverlangen stirbt, sondern aus der Verpflichtung, sich nicht aufzugeben, koste es auch das Leben. Daß das eine dem anderen im Erzählverfahren vorausgeht, daß bestimmte Erzählmomente die beiden Todesepisoden aufeinander-

⁴⁶ Cf. zum Anklang an die Worte Jesu zu dem Schächer: Einarsson, 1963, 116. Einarsson, Bjarni. “Frá Þormóði, kappá hins helga Ólafs konungs”. In: *Íslenzk tunga*, 4 (1963), pp. 112 – 121; hier: p. 116.

zuordnen, nutzt der Text nicht im Stil einer typologischen Anordnung und Hierarchisierung. Untergehendes, wohl schon Vergangenes und Aufkommendes werden noch nicht gewichtet; das Schwindende ist quantitativ dem Künftigen noch überlegen.

Die Enthaltbarkeit bei der Bewertung des Geschehens hängt mit einer Strukturvorgabe zusammen, hat ihren Grund also in der gattungsimmanenten Weltsicht. Vilhelm Grønbech hat treffsicher und unüberbietbar zusammengefaßt, was die Welt der Saga trennt von dem, was in der *Fóstbrœðra saga* und anderen Texten des isländischen Mittelalters an Christlichem, an Europäischem anwesend ist, zugleich aber wie ein unintegrierter Fremdkörper wirkt. Grønbech entwickelt einen "wesentlichen Unterschied zwischen 'alter' Epik und 'moderner' Wiedergabe der Konflikte des Menschenlebens in dichterischer Form"⁴⁷, den er auch als Motor einer Uminterpretation ausmacht. Er entwickelt diese Epochendifferenz so:

Unsere Epik ist von einer Willkürlichkeit getragen, die sich als Moral oder Idee oder künstlerisches Prinzip verummmt; schon bevor irgendeine der Personen zur Welt kommt, hat der ordnende Gedanke des Verfassers ihr Schicksal gesponnen, einzelne von ihnen vorausbestimmt, durch die Idee verklärt zu werden, andere aber, die Idee durch ihren Untergang zu verherrlichen. In so hohem Grade ist uns der Drang, eine dichterische Vorsehung im oder richtiger über dem Stoff zu fühlen, Natur geworden, daß wir unbewußt die alte Dichtung zurechtlegen, um sie auf diese Weise zu genießen. [...] Die alte Dichtung kannte keinen höheren Gesichtspunkt, kein absolutes, im voraus gegebenes Resultat, das in der Erzählung lediglich durchgerechnet würde, um bewiesen zu werden.⁴⁸

Eine Kunst, deren Sprechen und deren Formenhabitus christlich fundiert ist, wertet, hierarchisiert Konflikte. Das färbt auf die Darstellung der *Fóstbrœðra saga* ab, zumal, wenn sie einen historischen Vorgang abbildet, dessen Ergebnis ideologisch interpretiert wurde und sich diese Ideologie bereits in der Präsentation der historischen

⁴⁷ G., W. *Kultur und Religion der Germanen*. Übertr. Hofmeyer, Ellen. Vols. 1 – 3 (in 1). ¹²Darmstadt, 1997.

⁴⁸ *Ib.*, vol. 1, p. 117.

'Sieger' — man denke allein an den Eingangssatz der Saga — durchsetzt. Dennoch bleibt die Darstellung insgesamt wertungsfrei. Das zum Untergang Verdammte hat nichts Teuflisches, hat nichts Abstoßendes außer dem, was die Interpreten ihm unter- und zulegen, wenn sie den Text nach den Vorgaben einer ihm fremden, ihn aber deutlich schon damals bedrohenden Ästhetik entziffern.



Man kann etwas von der doppelten Gegenwärtigkeit des Menschenbilds erahnen, das die Saga damals bildend erinnert, wenn man bedenkt, daß sich das Sterben Þorgeirrs unter das Heideggersche Rubrum der *Eigentlichkeit* subsumieren ließe, das Sterben Þormóðrs aber unter das der *Uneigentlichkeit*. War die einstweilige Entwicklung auf die Privilegierung der letzteren Form von Lebensentwurf gerichtet, konnte nach deren Kollaps das wieder aufgegriffen werden, was ehemals verabschiedet worden war. Das Vokabular — Heidegger belegt das — stellte sich nun ein. Es fehlte jedoch ein Leitbild, oder die entsprechenden Leitbilder waren zerstört. Da löst sich das Problem unter Akzentuierung des Akzidentellen: jetzt werden die Protagonisten in der Symbiose von 'Bauern und Helden' (Walter Baetke) wahrgenommen. Der Freie und Hordenferne, den das Gebot der Kumpanei, nenne sie sich Brüderlichkeit oder Kameradschaftlichkeit, noch nicht ereilt hatte, wird festgelegt auf eine seiner Erscheinungsformen. Damit aber wird er erneut problematisch, wird er zum Gaucho, zum Cowboy, zum Gangster, zum 'Mann'. Jorge Luis Borges hat das formuliert, wenn er die Helden der Sagas in Verbindung bringt mit einer zeitübergreifenden 'Religion des Mutes', deren Glaube 'männlich' sei.

Wir hätten mithin Männer des ärmlichsten Lebens, Gauchos, Gestrandete aus den Ufergebieten des Plata und des Paraná, die, ohne es zu wissen, einer Religion mit ihrer Mythologie und ihren Märtyrern anhängen, der harten und blinden Religion des Muts, der Bereitschaft zu töten und zu sterben. Diese Religion ist alt wie die Welt, ist aber wohl in diesen Republiken von Schä-

fern, Schlächtern, Viehtreibern, Entlaufenen und Ganoven wiederentdeckt und mit Leben erfüllt worden. Ihre Musik kann man in den 'Estilos', in den Milongas und in den ersten Tangos wiederfinden. Ich habe geschrieben, daß diese Religion alt ist; in einer Saga des 12. Jahrhunderts ist zu lesen:

'Sag mir, welchen Glauben du hast', sagte der Jarl
'ich glaube an meine Kraft, sagte Sigmund.'

Wenceslao Suárez und sein anonymen Gegner wie andere, die die Mythologie vergessen oder ihnen zugesellt hat, bekannten ohne Zweifel diesen männlichen Glauben, der wohl kein leerer Wahn sein kann, sondern das Bewußtsein dessen, daß in jeglichem Mann Gott wohnt.⁴⁹

Unterschicht aber war die Trägerschaft der Kultur, aus der die Sagas hervorgingen, allemal nicht; und daß sie eine Welt der Männer in einem Sinn waren, der den Mann über den 'guapo', den 'compadre', den Schläger und Messerstecher definiert, ist ihr historisch gewordener, nicht aktualisierbarer Aspekt. Es zeigt sich hier der geschichtliche Wandel, der die Diskussion um so etwas wie die Aktualität, die Gegenwartigkeit der Saga erschwert hat. Borges' Feier der Sagawelt verrät etwas von der Schwierigkeit, im 20. Jahrhundert einen Raum auszumachen, in dem eine Freiheit gegeben ist, die der der isländischen Staatlichkeit in dem Moment verwandt ist, das deren Mitte ausmacht: dem Gemeinschaftsmodell des Nebeneinander.⁵⁰

Wenn die *Fóstbrœðra saga* — und insgesamt die kulturelle Leistung des westskandinavischen Mittelalters — anregend-aufregend bleibt, dann, weil der in ihr anwesende Welt- und Gemeinschaftsentwurf sich der im übrigen Europa sich anbahnenden Gesellschaftsform konservativ widersetzte. Aktualität besitzt diese Literatur,

⁴⁹ Borges, Jorge Luis. *Evaristo Carriego*. Madrid, 1979, p. 121. Das Zitat aus der *Faereyinga saga* hat Borges offensichtlich W. P. Ker, *Epic and Romance*, entnommen (cf. Ker, s. a., p. 206, Fußn), einer Darstellung, die er für seine Arbeit über die germanischen Literaturen nutzte.

⁵⁰ Cf. zu diesem Komplex: Ebel, Uwe. "Zur historischen Signifikanz einer emphatischen Germanenbefassung im 20. Jahrhundert — Altgermanistik und Jorge Luis Borges." In: *Gesammelte Studien zur skandinavischen Literatur, 3: Zur Renaissance des 'Germanischen' vom 18. bis zum 20. Jahrhundert*. (Wissenschaftliche Reihe, 10). Metelen, 2001, pp. 81 – 197.

besitzt die in ihr sich Orientierungen suchende Welt in ihrer Widerständigkeit gegen Monarchie und Führerstaat. Noch darin, daß die Saga auch schon auf dem anderen Weg voranschreitet, daß sie ihre Helden sich an einen blutrünstigen Politiker wie Olaf binden läßt und dabei die Dialektik aufgibt, die sie sonst befähigt, beide Seiten des *homo politicus* zu sehen, noch darin vermag sie etwas über den Gang einer Geschichte zu besagen, der über das Mittelalter in die Neuzeit führt.