

Hendrik Lambertus

Von monströsen Helden und heldenhaften Monstern

Zur Darstellung und Funktion des Fremden
in den originalen Riddarasögur



A. FRANCKE VERLAG TÜBINGEN UND BASEL

Von monströsen Helden und heldenhaften Monstern

Beiträge zur Nordischen Philologie

Herausgegeben von der Schweizerischen Gesellschaft
für Skandinavische Studien

Redaktion:

Jürg Glauser, Silvia Müller, Klaus Müller-Wille, Hans-Peter Naumann,
Barbara Sabel, Thomas Seiler

Beirat:

Michael Barnes, François-Xavier Dillmann, Stefanie Gropper,
Annegret Heitmann, Andreas G. Lombnæs

Band 52 · 2013

A. FRANCKE VERLAG TÜBINGEN UND BASEL

Hendrik Lambertus

Von monströsen Helden und heldenhaften Monstern

Zur Darstellung und Funktion des Fremden
in den originalen Riddarasögur

A. FRANCKE VERLAG TÜBINGEN UND BASEL

Umschlagbild: Illustration aus dem *Talbot Shrewsbury book*, einer prachtvoll bebilderten Sammelhandschrift des 15. Jahrhunderts (British Library, Royal 15 E VI f.).
Die Abbildung (21 v.) zeigt die Begegnung Alexanders des Großen mit dem kopflosen Wundervolk der Blemmyae.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Gedruckt mit Unterstützung des Förderungs- und Beihilfefonds Wissenschaft der VG Wort.

© 2013 · Narr Francke Attempto Verlag GmbH + Co. KG
Dischingerweg 5 · D-72070 Tübingen

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.
Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Werkdruckpapier.

Internet: www.francke.de
E-Mail: info@francke.de

Druck und Bindung: Laupp & Göbel, Nehren
Printed in Germany

ISSN 1661-2086
ISBN 978-3-7720-8486-7

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	9
1. Einleitung	11
1.1 Das vielgestaltige Fremde	11
1.2 Identität und Alterität	13
1.3 Das Fremde als Relation	15
1.4 Das Fremde als verdrängtes Eigenes	17
1.5 Autorität und Staunen	18
1.6 Das Fremde als Bedrohung der Ordnung	20
1.7 Das kolonialisierte Fremde	22
1.8 Hybridität und <i>in-between spaces</i> als Auflösung von Dichotomien	25
1.9 Zusammenfassung: Aspekte des Fremden	28
2. Das Fremde in der altisländischen Literatur – ein Streifzug durch die Forschung	31
2.1 Islands Blick auf die Außenwelt	31
2.2 Fremde Völker und Ungeheuer in der altisländischen Tradition	35
3. Die originalen Riddarasögur – eine Literatur des Fremden?	41
3.1 Zum Begriff der originalen Riddarasaga	41
3.2 Das zentrale Erzählkonzept des Fremden	45
3.3 Eingrenzung des Textcorpus	48
4. Von Saxland bis Babylon – die räumlichen Dimensionen des Fremden	53
4.1 Klare Grenzen? Zur räumlichen Verortung des Fremden	54
4.2 Das Fremde als Raumphänomen in der <i>Konráðs saga keisarasonar</i>	57
4.2.1 Saxland – ein intaktes höfisches Zentrum?	57
4.2.2 Miklagarðr – ein bedrohlicher Hof umgeben von bedrohlicher Fremde	59
4.2.3 Bláland – die ferne Wildnis	64
4.2.4 Die steinerne Brücke – der Übergang in die Jenseitswelt	68
4.2.5 Die Schlangengstadt – ein unscharfer Jenseitsraum zwischen Hof und Wildnis	69
4.2.6 Die Rückkehr aus der Fremde	78

4.3	Erzählte Räume zwischen Geographie, Topographie und Topologie	81
5.	Drachen, Riesen, Ungeheuer – das Fremde als Monstrum	87
5.1	Dem Fremden eine Gestalt geben – Monster als Normbrüche und Grenzgänger	87
5.2	Das monströse Fremde in der <i>Valdimars saga</i>	90
5.2.1	Königin Lúpa – Trollfrau, Flugdrache und Regentin	90
5.2.2	Von Monstern und Helfern – Valdimars Reise in die Riesenwelt	96
5.2.3	Alba – Riesentochter und höfische Gefährtin	99
5.2.4	Aper – ein menschenlndes Monstrum	101
5.2.5	Nigra – die Hüterin des Unzugänglich-Fremden	104
5.2.6	Nissus – das Monstrum als ewiger Grenzgänger	109
5.2.7	<i>Risi, tröll, jötunn</i> und andere – eine Nomenklatur zur Kategorisierung des Monströsen	111
5.2.8	Risaland – ein Land der Riesen?	117
5.2.9	Namensverweigerung und sprechende Namen – die Macht der Benennung über das Fremde	120
5.3	Der marginalisierte Held in seiner monströsen Erzählwelt	123
6.	Von Bauern, Knechten und Königssöhnen – die sozialen Dimensionen des Fremden	129
6.1	Der Fremde im eigenen Sozialsystem	129
6.2	Die soziale Ebene des Fremden in der <i>Ála flekks saga</i>	134
6.2.1	Áli als verlorener Sohn – zwischen Königshalle und Bauernkate	134
6.2.2	Áli als Bestie – zwischen Ausgrenzung und Integration	136
6.2.3	Blátönn und Glóðarauga – Trolle bei Hofe als Bedrohung von unten	139
6.2.4	Nótt – eine anti-soziale Trollfrau in der Wildnis	141
6.2.5	Hlaðgerðr – die soziale Integration einer Halbtrollin	143
6.2.6	Jötunoxi – der Trollkönig am Ende der Welt	146
6.2.7	Der Held und seine Standesgenossen – der vertraute Hof in der Fremde	148
6.2.8	Bárðr – ein Großbauer zwischen Bauernstand und Aristokratie	151
6.3	Das Spiel mit der verfremdeten Sozialordnung	152
7.	Trollfrau und <i>meykóngr</i> – das fremde Geschlecht	155
7.1	Mehr als eine Dichotomie – Geschlechterbeziehungen als Ebene des Fremden	155
7.2	Der <i>gender</i> -Aspekt des Fremden in der <i>Sigurðar saga þögla</i>	160
7.2.1	Die inkompatiblen Welten von Trollen und Menschen als Grundbedingung der Trollfrauen-Begegnung	160
7.2.2	Fála und Flegða – ein doppelter Normbruch durch Dominanz und Lüsternheit	161

7.2.3	Das gezähmte Geschlecht – die Trollfrauen als Sigurðs Dienerinnen	164
7.2.4	Sedentiana – ein <i>meykóngr</i> zwischen Vollkommenheit und <i>superbia</i>	166
7.2.5	Die missglückte Zähmung der Widerspenstigen – Hálfðan und Vilhjálmr bei Sedentiana	172
7.2.6	Die Zähmung des monströsen <i>meykóngr</i> durch einen monströsen Helden	174
7.3	Die reetablierte Geschlechterordnung – ein Happy End?	181

8. Wissen als Waffe des gebildeten Helden – die Bändigung des Fremden durch Kategorisierung

8.1	Enzyklopädik als Erzählprinzip	187
8.2	Wissen und Weltbewältigung in der <i>Kirialax saga</i>	189
8.2.1	Ein touristischer Reiseanlass	189
8.2.2	Der Kampf gegen den Honocentaurus – ein Sieg der Kunstfertigkeit	190
8.2.3	Kirialax am Scheideweg: Kriegerertum versus Gelehrsamkeit	196
8.2.4	Der Kampf gegen König Solldans Ungeheuerheer – ein Sieg des Wissens	198
8.2.5	Der Kampf gegen König Solldans heidnisches Ritterheer – Waffengang und Religionsdisput	201
8.2.6	Die mauretanischen Berserker – ein Sieg der Empirie	204
8.2.7	Solldans Unterkönige – die Schlacht als Weltkrieg zwischen Zentrum und Peripherie	207
8.2.8	Der Friedensschluss – die Bändigung des Fremden durch seine Marginalisierung	209
8.2.9	Der Kampf um Sizilien – die Marginalisierung und Reintegration des Nordens in der Historie	210
8.2.10	Die Fahrt nach Jerusalem – das Zentrum der Heilsgeschichte als erster Wendepunkt der Reise	212
8.2.11	Die Wunder der Ferne – eine Fahrt ins bekannte Unbekannte	213
8.3	Imagologische Topoi und gelehrte Details – die Saga als erzählerische Weltchronik	217

9. Symmetrische Konstellationen und gegenseitige Spiegelungen – das Eigene im Fremden erkennen

9.1	Das Fremde als Spiegel	221
9.2	Spiegelkonstellationen in der <i>Dínus saga drambláta</i>	223
9.2.1	Hin und her zwischen zwei gespaltenen Zentren – der gespiegelte Raum	223
9.2.2	Die gegenseitige Monströsisierung – gespiegelte Monster	229
9.2.3	König, Prinz, Gefolgsleute – gespiegelte Sozialordnungen	234
9.2.4	Die gegenseitige Zähmung der Widerspenstigen – das gespiegelte Geschlecht	236
9.2.5	Ein Wettstreit in den Künsten – der gespiegelte Aspekt der Gelehrsamkeit	238
9.3	Die gespiegelte Erzählwelt als Frage der Perspektive	241

10. Schlussbetrachtungen	243
10.1 Das Fremde als Erzählgegenstand und Erzählprinzip	243
10.2 Die vielen Gesichter des Fremden	246
10.3 Funktionen des Fremden	247
10.3.1 Literarisches Spiel und die Lizenzen der Marginalie	247
10.3.2 Koloniale Erfahrungen und die Bewältigung einer uneindeutigen Welt	248
10.3.3 Ein Spiegel des Rezipienten	249
10.4 Ausblick	251
Literaturverzeichnis	253
Textausgaben und weitere Primärquellen	253
Forschungsliteratur	254

Vorwort

Als die Suche nach einem Thema für meine Dissertationsschrift anstand, verliebte ich mich schnell in die originalen Riddarasögur. Die wenig erforschten Texte boten nicht nur eine Vielzahl an möglichen kultur- und literaturwissenschaftlichen Zugängen, sondern faszinierten mich auch durch ihre Fabulierfreude. Bei der Orientierung in ihren bunten, widerspruchreichen Erzählwelten zeichnete sich schließlich das allgegenwärtige Fremde als roter Faden ab, der gewisse Muster in der Vielgestaltigkeit erkennen ließ. Das Ergebnis meiner Bemühungen ist der vorliegende Band.

Es handelt sich um eine überarbeitete Fassung meiner Dissertationsschrift, die an der Universität Tübingen angenommen wurde. Ich hoffe, dass der Leser durch die Lektüre nicht nur neue Perspektiven auf die originalen Riddarasögur gewinnt, sondern vielleicht auch einen Funken jener Begeisterung erahnen kann, die schillerndes Fabulieren auszulösen vermag.

Ich danke meiner Betreuerin Frau Prof. Dr. Stefanie Gropper für die weitreichenden Freiheiten, die sie mir bei der Bearbeitung meines Themas gelassen hat. Sie war stets da, wenn ich Rat benötigte, und hat mich ansonsten meine eigenen Wege beschreiten lassen. Einen besseren Rahmen für selbständiges Forschen kann man sich nicht wünschen. Herrn Prof. Dr. Jürg Glauser danke ich für die Übernahme der Zweitkorrektur und den freundlichen Vorschlag, die Arbeit in den Beiträgen zur Nordischen Philologie zu veröffentlichen. Des Weiteren danke ich Herrn Prof. Dr. Klaus Ridder für die Erstellung des Drittgutachtens und die Teilnahme am Promotionskolloquium sowie Frau Prof. Dr. Annette Gerok-Reiter für die Teilnahme am Promotionskolloquium. Frau Prof. Dr. Antje Wischmann hat nicht nur den Vorsitz beim Kolloquium geführt, sondern auch als meine Vorgesetzte an der Abteilung für Skandinavistik der Universität Tübingen durch faire Arbeitsbedingungen dazu beigetragen, dass diese Arbeit beendet werden konnte. Dafür danke ich ihr.

Meine Forschungen an den originalen Riddarasögur wurden durch Gespräche und Diskussionen mit zahlreichen Kolleginnen und Kollegen auf Tagungen und bei Kolloquien befruchtet. Mein besonderer Dank gilt hierbei (in alphabetischer Reihung) Stephanie Baur, Vera Johanterwege, Regina Jucknies, Dorothea Kunz, Christiane Lemke, Thomas Mohnike, Werner Schäfke, Eike Schnall, Romana Stoubæk und Kieran Tsitsiklis. Auch von den Studierenden, die an meinen Lehrveranstaltungen teilgenommen haben, ging manch wertvoller Diskussionsimpuls aus. Hierfür sei ihnen gedankt.

Ich danke meiner Frau Anne Lambertus dafür, dass sie mir nicht nur den Rücken zum Arbeiten freigehalten hat, sondern mein Projekt auch stets konstruktiv begleitet hat. Ihrem genauen und wachen Blick für Texte verdanke ich viel. Meinen Kindern danke ich für ihr Verständnis dafür, dass Papa immer wieder in die Erforschung fremder Welten abtauchen musste, und für manche Inspiration. Ganz besonderer

Dank gilt meiner Mutter Heide-Marie Braesch, die mir das Studium ermöglichte und in jeder erdenklichen Lage für mich da war. Ihr sei dieses Buch gewidmet.

Tübingen, im Juni 2012

Hendrik Lambertus

1. Einleitung

Wie kann man das Fremde hassen? Man kennt es doch gar nicht.¹
Schüler der Jahrgangsstufe 7, 2008

1.1 Das vielgestaltige Fremde

Victor, der junge König von Frakkland, verlässt den heimatlichen Hof auf der Suche nach Ruhm und Reichtum. Im Wald begegnet er einem afrikanischen Ritter mit einem fliegenden Teppich. Die beiden setzen die Reise gemeinsam auf dem Fluggerät fort.

Jarlmannr reist nach Serkland, um die entführte Prinzessin Ríkilát zu retten. Hier gelangt er an einen Felsen, der sich öffnet und zahllose Alben, Zwerge, Trolle, Riesen und andere Monstrositäten ausspeit, die grotesken Tänzen und Spielen nachgehen.

Vilmundr wächst fern von der Welt des Hofes in einem abgeschiedenen Tal auf. Als er sich im Nebel verirrt, stößt er auf einen merkwürdig glatten Berg mit einem Tor darin. Er geht hinein, wird von Wächtern angegriffen, die er beiläufig besiegt, und begegnet schließlich einer Königstochter. Es stellt sich heraus, dass der weltfremde Held in Wahrheit eine Burg betreten hat.

Nitida herrscht als Königin über Frakkland. Sie reist zur Insel Visio am Rande der Welt, um sich dort mit allerlei Zauberwerk einzudecken. Nitida benutzt die Zauberdinge im Folgenden dazu, ihre Unabhängigkeit gegen Königssöhne zu verteidigen, die um ihre Hand anhalten.

All diese jungen Adligen sind Protagonisten von fiktionalen Prosa-Erzählungen aus dem spätmittelalterlichen Island, von originalen Riddarasögur. Es ließen sich noch zahlreiche weitere hochgeborene Helden aus anderen Texten dieses Genres hinzufügen, deren Reisen und Schicksale nicht weniger abenteuerlich anmuten. Ihre Erlebnisse reichen von Kämpfen gegen schreckliche Ungeheuer in dunklen Wäldern bis hin zu prachtvollen Banketten an den traumhaft reichen Höfen Asiens, von amourösen Abenteuern in der grobschlächtigen Welt der Riesen und Trolle bis hin zu Begegnungen mit stolzen, wunderschönen Herrscherinnen, die ihr Reich aus eigener Kraft regieren und sich keinem Manne beugen. Diese bunte Fülle scheint das isländische Publikum der Sagas bestens unterhalten zu haben, wäre doch sonst kaum zu erklären, dass viele originale Riddarasögur in zahlreichen Abschriften aus verschiedenen Jahrhunderten vorliegen, die häufig die Überlieferung ‚klassischer‘ Texte wie der Isländersagas in den Schatten stellen.

¹ Ich danke meiner Frau Anne Lambertus für die Übermittlung dieses mündlich geäußerten Aphorismus aus dem Ethikunterricht.

Betrachtet man die oben skizzierten Abenteuer genauer, so wird eine zentrale Gemeinsamkeit deutlich: Alle vier Protagonisten werden auf die eine oder andere Weise mit Menschen, Dingen oder Geschöpfen konfrontiert, die sich von ihnen grundlegend unterscheiden und einer anderen Lebenswelt anzugehören scheinen. Die einschneidenden Begegnungen auf ihren Reisen sind Begegnungen mit Repräsentanten des Fremden.

Im Falle Victors, des Helden der *Victors saga ok Blávus*, ist die Art dieser Begegnung offensichtlich: Der afrikanische Ritter im Wald ist der Angehörige einer fremden Kultur, verfügt mit dem fliegenden Teppich über ein fremdartiges Fortbewegungsmittel und besitzt wohl auch ein fremdartiges Aussehen, wenn sein Eigenname *Blávus* denn mit *der Schwarze* korrekt gedeutet ist.²

Jarlmannr, einer der Helden der *Jarlmanns saga ok Hermanns*, erlebt in dem geschilderten Beispiel die Begegnung mit dem Fremden nicht auf der Ebene der zwischenmenschlichen Interaktion, sondern im Gegenteil durch eine Entfernung vom Bereich des Menschlich-Vertrauten: Die Erscheinungen aus dem Fels entstammen einer jenseitigen Sphäre, auf die er keinen Einfluss hat, er vermag nicht mit ihnen zu interagieren und ist angesichts ihrer Fremdheit zu Untätigkeit verdammt.

Vilmundr aus der *Vilmundar saga viðutan* hingegen nähert sich dem Fremden aus einer anderen Richtung. Während die übrigen Protagonisten an einem Königshof zu Hause sind, wechselt er vom Außenbereich der Wildnis in die Burg. Der Protagonist tritt hier als Fremder auf, dem der Bereich des Hofes unvertraut ist.

Nítida schließlich, die Namensgeberin der *Nitida saga*, geht das Fremde in einem eigentümlichen Doppelschritt an: Sie reist an die Ränder der Welt und entfernt sich zugleich durch ihre Verweigerungshaltung von den Erwartungen, die man hinsichtlich einer Heirat an sie als Königin stellt. Sie residiert als Fremde inmitten der höfischen Gesellschaft, deren Normen sie nicht akzeptiert.

Die vorliegende Untersuchung hat sich zum Ziel gesetzt, einen genaueren Blick auf jenes ominöse Fremde zu werfen, das die Welt der originalen Riddarasögur so prägend konstituiert. Bevor dabei die Texte selber zu Wort kommen, sind zunächst einige theoretische und methodologische Vorüberlegungen vonnöten. Als Basis aller folgenden Ausführungen soll im ersten Kapitel der Begriff des *Fremden* mithilfe verschiedener verwandter Fachdisziplinen so weit umrissen werden, dass er als Analysekategorie verwendet werden kann. Anschließend soll im zweiten Kapitel ein Überblick darüber gegeben werden, welche Rolle diese Kategorie bislang in der altnordistischen Forschung gespielt hat und welche Erkenntnisse dabei über das Fremde in der Kultur des mittelalterlichen Island gewonnen worden sind. Im dritten Kapitel werden die originalen Riddarasögur in diesen Rahmen eingebettet, um dann das Textcorpus vorzustellen, das sich auf der Grundlage der Vorüberlegungen als Fokus der Betrachtungen entwickelt hat. Mit diesem Rüstzeug soll im Hauptteil die

² Margaret Schlauch geht davon aus, dass »the name of Blávus himself indicates blackness«. Schlauch 1976:218. Auch Einar Ólafur Sveinsson hält diese Lesart für möglich, schlägt jedoch zudem eine alternative Deutung vor, nach der »blue=,true-blue', faithful, loyal« zu assoziieren sei. Einar Ólafur Sveinsson 1964:clv.

eigentliche Textanalyse vorgenommen werden. Diese hat die Form von sechs Einzeluntersuchungen, die jeweils zentrale Facetten des Fremden anhand einer ausgewählten Saga näher beleuchten. Im Schlusskapitel werden dann die Ergebnisse dieser Untersuchungen zusammengefügt und in den Kontext des literarischen Milieus des spätmittelalterlichen Islands gesetzt.

»Von zahlreichen Disziplinen, die sich selber eine systematische Beschäftigung mit Fremdem attestieren, sind bislang keine präzisen Fremdheitsbegriffe ausgebildet worden [...].«³ In dieser Klage Alois Wierlachers aus dem Jahre 1993 sind gleich zwei fundamentale Rahmenaspekte enthalten, die auch heute noch für eine wissenschaftliche Analyse des Fremden Gültigkeit besitzen. Zum einen ist das *Kulturthema Fremdheit*, so der Obertitel von Wierlachers einführendem Sammelband, ein interdisziplinäres Phänomen, dessen Geltungsbereich weit über den Tellerrand einer jeden Einzelwissenschaft hinausreicht. In den vergangenen Jahrzehnten haben so unterschiedliche Disziplinen wie Soziologie und Ethnologie, Philosophie und Literaturwissenschaft ihre eigenen Fremdheitsstudien mit ihrer jeweils eigenen Methodik betrieben und sind zu unterschiedlichen (Zwischen-)Ergebnissen gelangt. Es existiert nicht *die* Xenologie als Wissenschaft vom Fremden, sondern vielmehr eine Vielzahl unterschiedlicher Xenologien, die im Idealfall untereinander verwoben sein sollten, vielfach aber nebeneinander herlaufen. Darum ist der folgende Versuch, das Fremde für die Bedürfnisse der vorliegenden Studie näher zu fassen, bewusst als multiperspektivischer Ansatz angelegt, der sich eklektisch Aspekte aus verschiedenen Fächern herausgreift.

Des Weiteren geht aus Wierlachers Klage aber auch hervor, dass das Fremde ein schwierig zu umreißender Begriff ist, zu dessen Natur es geradezu gehört, sich einer präzisen Definition zu entziehen. Wie soll man auch etwas klar mit eigenen Kategorien erfassen, dessen Substanz darin besteht, nicht dem Eigenen anzugehören? Diesem Dilemma setzen die Xenologien unterschiedliche Ansätze entgegen, von denen im Folgenden einige aufgegriffen werden sollen.

1.2 Identität und Alterität

»Erzeugung von Identität bedeutet notwendig zugleich Erzeugung von Alterität. Das eine ist nur die Kehrseite des anderen.«⁴ So spitzen Jan und Aleida Assmann in ihrem Essay *Kultur und Konflikt* die Bedeutung des Fremden für die Herausbildung einer kulturellen Identität zu. Der Grundtenor ihrer Ausführungen besteht darin, dass Kultur und Konflikt keineswegs als dichotomes Gegensatzpaar zu denken sind. Konflikt herrscht nicht nur dort, wo keine regelnden Kulturinstanzen wie etwa ein Staatssystem einschreiten, sondern entsteht vielfach erst aus der Kultur heraus dadurch, dass man sich beim Etablieren eines kulturellen Systems zwangsläufig von allem abgrenzt, was nicht seinen Gesetzen folgt. In diesem Kontext ist häufig die

³ Wierlacher 1993:41.

⁴ Assmann/Assmann 1990:27.

Denkfigur zu beobachten, dass in den Bereichen jenseits des eigenen Kulturraumes Feindbilder modelliert werden, deren soziale Funktion in der »Verstärkung von Gruppenkohäsion und Mobilisierung von Gefolgsbereitschaft«⁵ besteht:

Das ist der Feind, mit dem die eigene Identität steht und fällt. Wer ihn nicht kennt, kennt sich selbst nicht, wer ihn im Konfliktfall nicht vernichtet, riskiert, von ihm vernichtet zu werden. Dieser Feind ist die »Negation der eigenen Art von Existenz«, und damit ebenso sehr deren Bestätigung (also braucht man ihn) wie deren Bedrohung (also muss er vernichtet werden).⁶

Die Etablierung solcher Feindbilder hat insbesondere den Effekt, Herrschaftsstrukturen im Bereich des Eigenen zu festigen und legitimatorisch zu überhöhen: »Wo immer ein metaphysischer, existentieller Feind auftritt, verbinden sich ‚Herrschaft‘ und ‚Heil‘ zu einer untrennbaren Einheit.«⁷

Kulturschaffung ist also immer auch ein Akt der Abgrenzung nach außen, und diese Abgrenzung kann nur zu leicht die Form annehmen, dass das Fremde auf xenophobe Weise mit dem Feindlichen gleichgesetzt wird. Hierzu trägt insbesondere das Phänomen eines »naiven Ethnozentrismus«⁸ bei, der im Rückgriff auf den Ethnologen Wilhelm Mühlmann wie folgt definiert wird:

Die limitische Struktur grenzt im idealtypischen Fall die ‚Kultur‘ nicht als eine Form der Lebenshaltung ab gegen andere Formen, die auch als ‚Kulturen‘ gelten könnten, sondern sie involviert ‚Kultur‘ schlechthin als die eigene, d. h. als göltigen Kosmos, demgegenüber alle anderen ‚Kulturen‘ als eigentlich untermenschlich gelten. [...] Erst allmählich und mühsam wird erlernt, daß das ‚Anderé‘ auch Menschenähnlichkeit hat.⁹

Kultur wird also klassischerweise zunächst nur mit der eigenen Lebensform in Verbindung gebracht, während die Welt des Fremden jenseits ihrer Grenzen als kulturferne Region von ‚Barbaren‘¹⁰ erscheint. Die Erkenntnis, dass die Welt aus einem Flickenteppich unterschiedlicher Kulturen besteht, die sich relativ zueinander verhalten und keine Absolutheit beanspruchen können, ist dabei zwar potentiell möglich, aber nur auf der Grundlage einer gesteigerten Reflexionsfähigkeit zu vollziehen. Hier sehen die Assmanns zentrale Aufgaben einer kulturwissenschaftlichen Xenologie: »So wie es Sache der Kultur ist, Fremdenscheu zu steigern durch Gruppenbil-

⁵ Ebd.:21.

⁶ Ebd.:21. Die Assmanns setzen sich bei der Darstellung dieser Denkfigur mit den Erwägungen des Staatsrechtlers Carl Schmitt auseinander.

⁷ Ebd.:23.

⁸ Ebd.:28.

⁹ Ebd.:28.

¹⁰ Eine eindrucksvolle Darstellung, wie sich die ‚Barbarisierung‘ der Außenwelt paradigmatisch in der griechischen Antike vollzog, findet sich bei Dihle 1994:47–53. Dihle nennt die Diskrepanz zwischen dem hohen Stand von Wissenschaft und Technik der Griechen einerseits und der politischen Machtlosigkeit der uneinigen Poleis angesichts des mächtigen Perserreiches andererseits als zentralen Grund für die Herausbildung von »Bildungshochmut« (ebd.:52) den nicht-griechischen ‚Barbaren‘ gegenüber.

dung, Verfestigung von Gemeinsamkeiten und distinktive Symbolik, könnte es Sache einer Xenologie sein, diese Prozesse kritisch zu beleuchten.«¹¹

Wenn man diese Erwägungen auf den Untersuchungsgegenstand der originalen Riddarasögur überträgt, scheint der Erzählkosmos dieser Gattung das entworfene Modell von Kultur und Konflikt zunächst zu bestätigen: Die Welt dieser Sagas gruppiert sich um einen zentralen Bereich der höfischen Kultur herum, dem der ritterliche Held in aller Regel entstammt, und setzt ihm einen Außenbereich jenseits dieser Kultur entgegen, der durch den Helden bereist wird und letztendlich von ihm bezwungen werden muss. Heil entsteht dadurch, dass der Held die Herrschaft über zunächst ‚kulturferne‘, d. h. nicht-höfische, Bereiche der erzählten Welt antritt. Der Prozess der Abgrenzung wird durch leuchtende Symbole und die krasse Zeichnung von Feindbildern überdeutlich gemacht: auf der einen Seite prunkvolle Hoffeste und märchenhaft-üppige Ausstattung als Zeichen des höfischen Eigenen, auf der anderen Seite monströs überzeichnete Gegner wie dunkelhäutige, gestaltwandelnde Berserker als Repräsentanten des Raumes jenseits der höfischen Kultur. Die originalen Riddarasögur scheinen geradezu ein Paradebeispiel für die von den Assmanns aufgezeigten Denkfiguren der Identitätsstiftung durch xenophobe Abgrenzung zu sein.

Im Hauptteil dieser Untersuchung wird jedoch dargestellt werden, dass die Strukturen der dichotomisierenden Abgrenzung lediglich an der Oberfläche der Texte vorliegen. Zunächst bleibt festzuhalten, dass die Ausführungen der Assmanns zwar die Bedeutung des Fremden für die kulturelle Identitätsstiftung eindrucksvoll herausstellen, dabei die theoretische Definition dieses Fremden jedoch auf seine kulturelle

Funktion beschränken – es wird *ex negativo* betrachtet, im Sinne von ‚alles, was nicht zum eigenen Kulturraum gehört‘, jedoch darüber hinaus als theoretisches Konzept nicht weiter ausgearbeitet.

1.3 Das Fremde als Relation

Georg Simmel grenzt in seinem *Exkurs über den Fremden* verschiedene mögliche Konzepte des Fremden voneinander ab. Zunächst einmal hält er fest, dass es sich beim Fremdsein um eine »besondere Wechselwirkungsform« handelt. »[D]ie Bewohner des Sirius sind uns nicht eigentlich fremd [...], sondern sie existieren überhaupt nicht für uns, sie stehen jenseits von Fern und Nah.«¹² Etwas kann also nur insofern fremd sein, als es in Beziehung zu einem anderen tritt; zwei Bereiche, die miteinander in keine Interaktion treten können, bilden auch kein Verhältnis der Fremdheit aus, mögen sie auch noch so verschieden sein. Der besondere Fall eines radikalen, völlig unzugänglichen Fremden wird aus Simmels Betrachtungen explizit

¹¹ Assmann/Assmann 1990:39.

¹² Simmel 1923:765.

ausgeschlossen. Dennoch kennt auch Simmel eine extreme Form der Fremdheit, die an Beziehungslosigkeit grenzt:

Andererseits gibt es eine Art von ‚Fremdheit‘, bei der gerade die Gemeinsamkeit auf dem Boden eines Allgemeineren, die Parteien Umfassenden, ausgeschlossen ist: hierfür ist etwa das Verhältnis der Griechen zum βαρβαρος typisch, all die Fälle, in denen dem Anderen gerade die generellen Eigenschaften, die man als eigentlich bloß menschlich empfindet, abgesprochen werden.¹³

Hier wird also der Fall skizziert, der auch schon den oben betrachteten Ausführungen der Assmanns zur identitätsstiftenden Funktion des Fremden zugrunde lag – dem Fremden, von dem man sich bewusst zur Etablierung des Eigenen abgrenzt, wird in xenophobem Ethnozentrismus jede Gemeinsamkeit mit diesem Eigenen aberkannt. Daneben betrachtet Simmel jedoch auch den deutlich konstruktiveren Fall eines Fremden, das mit dem Eigenen in eine Austauschbeziehung tritt, ohne komplett darin aufzugehen:

Er [der Fremde] ist innerhalb eines bestimmten räumlichen Umkreises – oder eines, dessen Grenzbestimmtheit der räumlichen analog ist – fixiert, aber seine Position in diesem ist dadurch wesentlich bestimmt, daß er nicht von vornherein in ihn gehört, daß er Qualitäten, die aus ihm nicht stammen und stammen können, in ihn hineinträgt.¹⁴

Das Fremde wird hier durch eine Raummetapher definiert: Es handelt sich um eine Entität, die von einem Raumgefüge in ein anderes übertritt und dabei Eigenschaften mit sich bringt, die diesem nicht zugehörig sind. Fremdsein stellt eine Form des Grenzübertritts dar, bei dem das Ferne nahe gebracht wird.¹⁵

Simmel entwickelt diese Definition in einem soziologischen Kontext, bezogen auf Gruppen, die sich als Fremde in einer bestimmten Gesellschaft bewegen und diese so mit der besonderen Konstellation der Nähe des Fernen konfrontieren (er nennt die jüdische Bevölkerung Europas im Mittelalter als klassisches Beispiel für eine solche fremde Gruppe). Die Definition lässt sich jedoch durchaus von diesem Kontext lösen, wenn man die Faktoren der Gruppe und der räumlichen Fixiertheit beiseite lässt und sich auf den abstrakteren Aspekt des Raumübertritts konzentriert. Der Held einer originalen Riddarsaga ist nach dieser Sichtweise ein Fremder, wenn er in die Welt jenseits des Hofes hinaus zieht, weil er neue qualitative Merkmale in einen Raum hinaus trägt, die diesem nicht inhärent sind – er bringt das Höfische in die Wildnis, das Menschliche in den Bereich des Monströsen und dergleichen mehr. Aus dem gleichen Grund ist ein Drache, der einen Königshof überfällt, um die örtliche Prinzessin zu rauben, bei dieser Aktion ein Fremder, eine fremdartige Bedrohung: Er trägt Aspekte der unkultivierten Wildheit und des Monströsen in den Ide-

¹³ Ebd.:769–770.

¹⁴ Ebd.:765.

¹⁵ Ähnliche Gedanken entwickelt Lotman in seiner Theorie des erzählten Raumes für den Grenzübertritt als Ereignis. In Anlehnung an Lotman ließe sich formulieren: Das Auftreten des Fremden ist ein Ereignis, im Zuge dessen die Grenzen qualitativ unterschiedlicher Räume überschritten werden. Siehe hierzu Abschnitt 4.1 dieser Arbeit.

alraum des Hofes hinein. Eine besondere Stärke von Simmels Definition besteht darin, dass sie sich nicht auf streng dichotome Konstellationen beschränkt, sondern auch subtilere Raumübertritte abdeckt: etwa den Helden, der als Fremder für längere Zeit bei einer Trollspitze haust, oder die Trollfrau, die als Magd an einem Königshof dient – es geht in solchen Fällen nicht um einen absoluten Gegensatz zwischen Fremden und Eigenem, sondern um verschiedene Arten der Wechselbeziehung, die bei Grenzüberschreitungen entstehen und deren genaue Art im Hauptteil dieser Untersuchung herausgearbeitet werden wird.

Bislang sind also zwei essentielle Merkmale des Fremden als Grundlage für die vorliegende Untersuchung zu nennen: Es dient zum einen der Herausbildung einer (kulturellen) Identität des Eigenen, die man vom fremden Außenraum abgrenzen kann, und es stellt sich zum anderen als Wechselbeziehung dar, bei der eine Grenze überschritten wird und neue Qualitäten in einen Raum eingebracht werden, dem diese bislang nicht zugehörig waren.

Aus diesen beiden Grundannahmen lässt sich eine weitere Eigenart des Fremden herleiten: Es fordert die Identität des Eigenen heraus, dekonstruiert sie gar im extremen Fall. Dies ist die Kehrseite seiner Funktion als Abgrenzung des Eigenen. Wenn Aspekte des fremden Außenraums in die Welt des Eigenen eintreten und mit diesem interagieren, wird die bislang bestehende Ordnung von *fremd* und *eigen* bedroht und schließlich aufgehoben. Die Reaktion hierauf kann von erbittertem Krieg bis zu einem fruchtbaren Dialog reichen, der das Eigene qualitativ verändert und eine neue Grenze des Fremden zieht.

1.4 Das Fremde als verdrängtes Eigenes

Den identitätsbedrohlichen Aspekt des Fremden greift Julia Kristeva in ihrer bekannten essayistischen Reflexion *Fremde sind wir uns selbst* auf. Dabei geht sie von einer Definition des Fremden aus, die sich *ex negativo* auf Nicht-Angehörige einer bestimmten sozialen Gruppe bezieht:

Wer ist Fremder? Derjenige, der nicht Teil der Gruppe ist, der nicht ‚dazu gehört‘, der andere. [...] Anders als welche Gruppe? Wenn man in der Zeit und in den gesellschaftlichen Strukturen zurückgeht, ist der Fremde der andere der Familie, des Clans, des Stammes. Er verschmilzt anfangs mit dem Feind. Da er meiner Religion nicht angehört, könnte er der Ungläubige, der Ketzler sein. Da er meinem Herrn keine Treue geschworen hat, gehört er einem anderen Land an, ist dem Königreich oder Imperium fremd.¹⁶

Das Fremde wird auch in Kristevas Argumentation vor allem durch die soziale Exklusion im Kontext der Etablierung und Selbstlegitimierung von (Macht-)Gruppen definiert. Bei ihrer Deutung der bedrohlichen Aspekte dieses Phänomens geht sie jedoch über die soziale Ebene hinaus:

¹⁶ Kristeva 1990:104.

Fremder: erstickte Wut tief unten in der Kehle, schwarzer Engel, der die Transparenz trübt, dunkle, unergründliche Spur. Der Fremde, Figur des Hasses und des anderen, ist weder das romantische Opfer unserer heimischen Bequemlichkeit noch der Eindringling, der für alle Übel des Gemeinwesens die Verantwortung trägt. [...] Auf befremdliche Weise ist der Fremde in uns selbst: Er ist die verborgene Seite unserer Identität [...].¹⁷

Nach Kristevas psychoanalytischem Denkansatz entfaltet sich das bedrohliche Potential des Fremden insbesondere dadurch, dass es in Wahrheit für die verdrängten, verborgenen Anteile des Eigenen steht, denen ein Spiegel vorgehalten wird. »Und wenn wir den Fremden fliehen oder bekämpfen, kämpfen wir gegen unser Unterbewußtes – dieses ‚Uneigene‘ unseres nicht möglichen ‚Eigenen‘.«¹⁸ In dieser verstörenden Konstellation steckt jedoch zugleich auch eine besondere Chance: »Wenn wir unsere Fremdheit erkennen, werden wir draußen weder unter ihr leiden, noch sie genießen. Das Fremde ist in mir, also sind wir alle Fremde. Wenn ich Fremder bin, gibt es keine Fremden.«¹⁹ Ist das Fremde durch Selbstreflexion erst einmal als Projektion der verdrängten Aspekte des Eigenen erkannt, wird sein Status als Fremdes hinfällig und die künstliche Dichotomie von *eigen* und *fremd* bricht in sich zusammen.

Kristevas Betrachtungsweise des Fremden ist im vorliegenden Kontext vor allem dann relevant, wenn im Bereich des Fremden kulturelle Verhaltensweisen thematisiert werden, die in der Kultur des Eigenen ein Tabu darstellen, also verdrängt werden. So berichten etwa die originalen Riddarasögur häufig von grobschlächtigen Trollfrauen, deren offensives Wesen und promiskuitives Sexualverhalten geltende Normen des Weiblichen nach dem höfischen Ideal in Frage stellen. In diesen Kontext fallen auch viele Wundervölker der mittelalterlichen Kosmographie, deren Besonderlichkeit nicht nur in körperlichen Deformierungen bestehen kann, sondern auch in Bräuchen, die im christlichen Europa undenkbar wären – etwa Kannibalismus oder die Sitte, durchreisenden Fremden die Frauen des Haushalts als Sexualpartner zur Verfügung zu stellen. Hier kommt dem Fremden die Funktion zu, in einem ‚sicheren‘ Bereich weiter Ferne Dinge ausdrücken zu können, die im Bereich des Eigenen keinen Platz haben dürfen. Die wichtigste Ausdrucksform für diesen normüberschreitenden Aspekt des Fremden stellt die Figur des Monsters dar.²⁰

1.5 Autorität und Staunen

Als Gegenpol zu diesem bedrohlichen Potential des Fremden, verdrängten Aspekten des Eigenen einen Spiegel vorzuhalten, muss auf der anderen Seite eine weitere

¹⁷ Ebd.:11.

¹⁸ Ebd.:208–209.

¹⁹ Ebd.:209.

²⁰ Grundlegendes zur kulturellen Funktion der Wundervölker im europäischen Mittelalter findet sich bei Friedman 1981. Das Monströse in den originalen Riddarasögur wird in Kapitel 5 der vorliegenden Arbeit ausführlich behandelt.

Auswirkung seiner Präsenz in Betracht gezogen werden: das Hervorrufen von Staunen und Verwunderung. In seiner Monographie *Wunderbare Besitztümer. Die Erfindung des Fremden: Reisende und Entdecker* untersucht Stephen Greenblatt, wie die Entdeckung und Erfahrung der Neuen Welt in Quellen des Spätmittelalters und der Frühneuzeit konstruiert wird. Dabei zeigt er verschiedene Wege auf, mit der empirischen Erfahrung von etwas radikal Neuem umzugehen. Zum einen ist in diesem Kontext die traditionelle Herangehensweise zu nennen, das Erfahrene mit den überlieferten Schriften der kosmographischen Autoritäten in Einklang zu bringen und die Entdeckung so als bloße Bestätigung des bereits Bekannten umzudeuten. In Anlehnung an Todorov spitzt Greenblatt zu: »Die erfolgreichste Reise wäre demnach in gewissem Sinne jene, auf der man so gut wie gar nichts lernt, auf der die meisten Zeichen nur bestätigen, was man ohnehin schon weiß.«²¹ Der Aspekt der Verwunderung wird in diesem Fall auf ein Minimum reduziert – schließlich konnte man zuvor schon nachlesen, was einem in der Ferne erwarten wird, die Welt stellt ein sicheres System bereits gedeuteter Zeichen dar.²²

Zum anderen fordert die Neue Welt die europäischen Beobachter aber auch dazu heraus, sich dem radikal Unbekannten zu stellen und den Einbruch des Fremden in das vormals geschlossene System der überlieferten Kosmographie zu akzeptieren:

Die Entdeckung der Neuen Welt entwertete einerseits die antiken Autoren, die von diesen Ländern keine Ahnung hatten, aber indem sie zugleich die Möglichkeit eröffnete, daß die vermeintlich krassen Übertreibungen und Lügen der Alten in Wirklichkeit nüchterne Darstellungen eines radikal Anderen waren, verlieh sie andererseits den klassischen Berichten über Ungeheuer eine neue Brisanz.²³

Die Neue Welt wird zum Ort jener unglaublichen Ungeheuerlichkeiten, die die klassische Kosmographie in den Randzonen der Alten Welt angesiedelt hatte. Die neue Strategie der Legitimation ist nicht mehr die Bestätigung durch autoritative Schriftquellen, sondern das Staunen und die Verwunderung darüber, dass die empirische Realität der Neuen Welt sogar über die Wunder jener Quellen hinaus reicht.

Das Wunderbare ist also ein zentrales Merkmal des ganzen komplexen, verbalen und visuellen, philosophischen und ästhetischen, geistigen und emotionalen Repräsentationssystems, mittels dessen die Europäer des Spätmittelalters und der Renaissance das Unvertraute, das Fremde, das Schreckliche, das Wünschens- und Hassenswerte in Besitz nahmen oder verwarfen.²⁴

In den originalen Riddarasögur finden sich beide Arten der Konstruktion von Fremdheitserfahrungen, sowohl die autoritative Vereinnahmung durch das Eigene als auch die Darstellung von Staunen und Verwunderung angesichts der Durchbre-

²¹ Greenblatt 1994:138.

²² Ein markantes Beispiel hierfür aus der altnordischen Literatur wäre etwa die Deutung Vinlands als Teil von Afrika, der mit ‚altbekannten‘ Wundervölkern wie den Skiopoden bevölkert ist. Siehe hierzu die Ausführungen Sverrir Jakobssons, die auf S. 32–33 der vorliegenden Arbeit dargestellt sind.

²³ Greenblatt 1994:38.

²⁴ Ebd.:39.

chung festgefügtter Weltvorstellungen. Ersterer Fall ist dann zu beobachten, wenn die Sagas Anleihen aus der überlieferten Kosmographie aufgreifen und die Erfahrungswelt des reisenden Sagahelden in Übereinstimmung zu den geltenden Autoritäten gestalten.

Dieses Vorgehen wird in Kapitel 8 am Beispiel der *Kirialax saga* näher beleuchtet werden. Die Darstellung des Wunderbaren gestaltet sich weniger deutlich, schweigen sich die originalen Riddarasögur doch zumeist über die emotionalen Reaktionen des Helden aus und lassen ihn nur selten explizit über etwas staunen. Der Aspekt des Staunens ist hier eher auf der Rezipientenebene anzusetzen, wenn die Sagas sich gegenseitig darin zu übertreffen versuchen, die Zuhörer mit zahllosen Wundern des Ostens, merkwürdigen Geschöpfen und seltsamen Zaubergegenständen zu konfrontieren.²⁵

Auf der Ebene seiner Wirkung sind also mindestens zwei zentrale Eigenarten des Fremden zu unterscheiden: Einerseits tritt es bedrohlich als Zerrspiegel tabuisierter Aspekte des Eigenen auf, andererseits kann es Verwunderung und Staunen hervorrufen, wenn es die Grenzen dessen überschreitet, was zuvor dem Eigenen vertraut war und als möglich galt. Überlieferte Autoritäten haben dabei einerseits die Funktion, radikale Erfahrungen des Fremden abzumildern, indem das vermeintlich Fremde als Teil ihres Rahmensystems semiotisiert wird, können aber andererseits den verstörenden Effekt des Fremden noch verstärken, wenn es explizit aus dem System einer geschlossenen Welt autoritativ beglaubigter Zeichenhaftigkeit ausbricht.

1.6 Das Fremde als Bedrohung der Ordnung

Bernhard Waldenfels betont in seinen philosophischen Untersuchungen zum Fremden insbesondere dessen systemüberschreitenden Charakter. Er spricht in diesem Kontext von verschiedenen *Ordnungen*, zu denen das Fremde jeweils relational definiert ist, indem es jenseits von ihnen steht: »Mit dem Wandel der Ordnung wandelt sich auch das Fremde, das so vielfältig ist wie die Ordnungen, die es übersteigt und von denen es abweicht.«²⁶ Ordnungen entstehen, wenn die Welt durch Prozesse der Grenzziehung in verschiedene Teilbereiche untergliedert wird. Solche Grenzziehungen werden als Grundkonstante des Menschen betrachtet, der in diesem Kontext zugespitzt als »Grenzwesen«²⁷ bezeichnet wird. Die genaue Art der Grenzziehung ist konkreten kulturellen Variablen unterworfen:

Man darf davon ausgehen, dass jede Epoche, speziell gesprochen: jede Kultur, Gesellschaft, Lebenswelt oder Lebensform sich in bestimmten Grenzen bewegt, daß aber der

²⁵ Vgl. etwa die Darstellung Indiens mit seinen Wundern und Gefahren in der *Kirialax saga*, siehe Abschnitt 8.2.12.

²⁶ Waldenfels 2006:15.

²⁷ Ebd.

Umgang mit den Grenzen, der stets von einer entsprechenden Grenzpolitik begleitet wird, erheblich variiert.²⁸

Was innerhalb der Ordnung einer bestimmten gegebenen Kultur gedacht werden kann und seinen Platz hat, macht deren Eigenes aus, was außerhalb dieser Grenzen liegt, ist für sie fremd. »Eigenes entsteht, indem sich ihm etwas entzieht, und das, was sich entzieht, ist genau das, was wir als fremd und fremdartig erfahren.«²⁹ Ein absolutes Fremdes im streng Waldenfelsschen Sinne ist natürlich im Medium der Literatur ähnlich unmöglich darstellbar wie Simmels Bewohner des Sirius – es läge schlicht außerhalb der semiotischen Möglichkeiten des Eigenen. Waldenfels präzisiert in diesem Kontext jedoch, dass »im interpersonalen wie im interkulturellen Bereich von einem absolut oder total Fremden nicht die Rede sein kann. Eine Sprache, die uns völlig fremd wäre, könnten wir nicht einmal als Fremdsprache vernehmen.«³⁰ Ein relatives Fremdes aber, das eine Ordnung in Frage stellt und trotzdem von Standpunkt dieser Ordnung aus sichtbar ist, entzieht sich auch den Mitteln der narrativen Darstellung nicht.

In diesem Kontext unterscheidet Waldenfels sehr genau zwischen *Eigenem* und *Selbem* einerseits und *Fremdem* und *Anderem* andererseits. Nur weil zwei Dinge nicht dasselbe sind, sich also als *andere* gegenüberstehen, sind sie sich noch nicht notwendig *fremd*. »Baumaterialien wie Holz und Beton oder Weinsorten wie Beaujolais und Rioja sind durchaus voneinander verschieden, doch daß eines dem anderen fremd wäre, wird normalerweise niemand behaupten.«³¹ Der springende Punkt bei diesem Beispiel besteht darin, dass die verschiedenen Baustoffe bzw. Weinsorten trotz aller Verschiedenartigkeit jeweils Teil eines gemeinsamen Obersystems sind, derselben Ordnung angehören, so dass sie nebeneinander bestehen können, ohne sich gegenseitig in Frage zu stellen. Ihre Unterscheidung findet »ihren Rückhalt in einem dialektisch zu vermittelndem Ganzen«.³²

Diese auf den ersten Blick vielleicht trivial wirkende Unterscheidung kann zu weitreichenden Folgen bei der Beurteilung von Darstellungsformen des Fremden führen. So wäre man zum Beispiel als moderner Leser gewiss geneigt, das Auftreten monströser Wundervölker in den originalen Riddarasögur als typische und überdeutliche Repräsentationsformen von Fremdheit zu deuten. Wenn die entsprechende Saga sich jedoch eng an den Rahmen der klassischen Kosmographie anlehnt, wo solche Völker spätestens seit Plinius kanonisch sind, handelt es sich hier im Grunde genommen nicht um eine Darstellung von Fremdheit, sondern von Andersartigkeit im Waldenfeldschen Sinne, sind die besagten Völker doch in der umfassenden Ordnung der Kosmographie erfasst. Umgekehrt können Figuren, die auf den ersten Blick deutlich weniger fremdartig als ein kopfloser Blemmyae wirken, als Repräsentanten des Fremden gedeutet werden, wenn ihre Taten im Widerspruch zu jenen

²⁸ Waldenfels 2006:16.

²⁹ Ebd.:20.

³⁰ Ebd.:118.

³¹ Ebd.:21.

³² Ebd.:20.

großen Ordnungen stehen, die den Bezugsrahmen der originalen Riddarasögur bilden, etwa die idealisierte höfische Kultur oder das christliche Europa.

Waldenfels entwirft seine Gedanken zum Fremden vor dem Hintergrund eines modernen Subjekt-Begriffs. Sie fußen auf der »Entdeckung eines Selbst, das ‚ich‘ sagt, bevor es als ‚Subjekt‘ tituiert wird, und das in seiner Selbstbezüglichkeit das Beziehungsgefüge des Ganzen sprengt [...].«³³ Dieses Subjekt sieht sich nicht mehr als Teil einer gegebenen kosmischen Ordnung, sondern erkennt, dass es die Ordnung (und somit auch die Abgrenzung von Eigenem und Fremdem) erst in seiner Rolle als Ordnungstifter schafft. Waldenfels' phänomenologischer Ansatz verortet die Grenze von Eigenem und Fremden in der Weltwahrnehmung des spezifischen Betrachters. Im Kontrast hierzu konstatiert Waldenfels für die vormoderne Zeit ein »[g]renzenloses All«³⁴, in dem alles Teil einer umfassenden, geschlossenen Gesamtordnung ist. »Einfach gesagt: der Kosmos ist eine Ordnung ohne Außen, in dem es nur Binnengrenzen gibt.«³⁵ In solch einem geschlossenen Kosmos gibt es kein davon losgelöstes Subjekt, das sich als Ordnungstifter betätigt und Differenzierungen vornimmt – alles hat *per se* seinen angestammten Platz, ohne dass ein fremder Außenraum denkbar wäre.

Bezogen auf die vorliegende Untersuchung mag es zunächst problematisch erscheinen, eine solch subjektiv-phänomenologisch orientierte Herangehensweise auf Texte des Mittelalters anzuwenden. Waldenfels erwähnt jedoch explizit, dass es auch in vormodernen Weltordnungen »Figuren, die sich nicht in diesem Panorama einfügen«³⁶ gibt, z. B. die Vertreter mystischer Nebenströmungen im Kontrast zur Orthodoxie eines religiösen Weltbildes mit Absolutheitsanspruch. Dieser Gedanke lässt sich auch auf jene Ordnungssysteme übertragen, die den Hintergrund der originalen Riddarasögur bilden, etwa die christliche Religion, die überlieferte Kosmographie oder die Werte der höfischen Kultur. Die vorliegende Untersuchung geht von der These aus, dass auch die originalen Riddarasögur die Ordnungen ihrer erzählten Welt bewusst problematisieren, indem sie sie mit einem ordnungsdurchbrechenden, also fremden Außenraum kontrastieren. Wie diese Problematisierung im Einzelnen erfolgt, wird im Hauptteil der Analyse zu behandeln sein.

1.7 Das kolonialisierte Fremde

Die Art und Weise, wie Repräsentationsformen des Fremden in literarischen und anderen Diskursen konstruiert werden, ist eines der zentralen Themen der postkolonialen Literatur- und Kulturwissenschaft. Ihr Gründungsvater Edward Said beschäftigt sich in seiner bekannten Studie *Orientalism* mit dem titelgebenden Phänomen des Orientalismus, also der Konstruktion eines monolithischen Konzepts vom

³³ Ebd.:19.

³⁴ Ebd.:16.

³⁵ Ebd.:17.

³⁶ Ebd.:18.

Orient im Diskurs der westlichen Kolonialmächte seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert. »[A] wide variety of social, linguistic, political, and historical realities«³⁷ wird nach Said in der Betrachtung des Westens künstlich unter der ‚Orient‘-Chiffre zusammengedrängt und mit Stereotypen belegt, die eine inferiore Position der ‚Orientalen‘ suggerieren. Diese Repräsentation des ‚Orient‘ sei letztendlich unzertrennbar mit dem Machtdiskurs des Kolonialismus verknüpft – die so erzeugte Dichotomie zwischen dem irrationalen, passiven Orient und dem rationalen, aktiven Okzident wird als eine Art immergültige Wahrheit konstituiert, als deren Folge sich die westliche Kolonialherrschaft in weiten Teilen Asiens legitimieren lässt. Die Konstruktion des *Orients* auf der Diskursebene geht nach Said direkt mit der Schaffung hegemonialer Vorherrschaft auf der realpolitischen Ebene einher. Für den Kontext der vorliegenden Untersuchung ist vor allem relevant, dass die Rolle, die der *Orient* nach Said dem Westen gegenüber einnimmt, insbesondere die einer Negativ-Folie des Fremden ist. »The Orient was almost an European invention, and had been since antiquity a place of romance, exotic beings, haunting memories and landscapes, remarkable experiences. [...]«, heißt es schon in der Einleitung, wo der *Orient* auch als »one of its [Europes] deepest and most recurring images of the Other« bezeichnet wird.³⁸

Said betont immer wieder, wie sehr der Diskurs vom fremden *Orient* in der Form klarer, zugespitzter Dichotomien konstruiert wird: »The Oriental is irrational, depraved (fallen), childlike, ‚different‘; thus the European is rational, virtuous, mature, ‚normal.‘«³⁹ Diese Dichotomisierung nimmt dabei den Charakter einer regelrechten Zweiteilung der Welt in einen Bereich des westlichen Eigenen einerseits und des *orientalischen* Fremden andererseits an:

For Orientalism was ultimately a political vision of reality whose structure promoted the difference between the familiar (Europe, the West, ‚us‘) and the strange (the Orient, the East, ‚them‘). The vision in a sense created and then served the two worlds thus conceived. Orientals lived in their world, ‚we‘ lived in ours.⁴⁰

Die europäische Expansion im Zeitalter des Kolonialismus geht nach Said direkt mit dieser Dichotomisierung einher, in ihrer moralischen Legitimation sogar aus ihr hervor:

There are Westerners, and there are Orientals. The former dominate; the latter must be dominated, which usually means having their land occupied, their internal affairs rigidly controlled, their blood and treasure put at the disposal of one or another Western power.⁴¹

Said nimmt keine genauere theoretische Reflexion dieses *orientalischen* Fremden vor, das entsprechend auch mit unterschiedlichen, eher unscharfen Begriffen wie

³⁷ Said 1978:50.

³⁸ Ebd.:1.

³⁹ Ebd.:40.

⁴⁰ Ebd.:43–44.

⁴¹ Ebd.:36.

»the Other«⁴² oder »the strange«⁴³ bezeichnet wird. Wohl aber liefert er eine eingehende Analyse des Prozesses, wie der Diskurs von einem solchen Fremden etabliert wird, das dann bewältigt, d. h. letztendlich politisch beherrscht, werden muss. Ein zentrales Mittel hierfür ist nach Said die Konstruktion einer *imaginative geography*.

Mit einem Rückgriff auf Lévi-Strauss geht Said von einem kulturellen Grundbedürfnis aus, die Welt nach möglichst klaren, handelbaren Kategorien zu ordnen: »[M]ind requires order and order is achieved by discriminating and taking note of everything, placing everything of which the mind is aware in a secure, refindable place«.⁴⁴ Im Zuge dieser mentalen Ordnung der Welt wird auch das geographische Umfeld mit seinen Bewohnern kategorisiert, es wird ein vertrauter Bereich des Eigenen konstruiert, der von einem unscharf konturierten Bereich des Fremden umgeben ist. Die Zuschreibungen, was genau die ‚Barbaren‘ des Außenraumes ausmacht, können dabei losgelöst von jeder empirischen Realität und rein willkürlich mit dem einzigen Zweck erfolgen, das Fremde in seinem krassen Gegensatz zum Eigenen abzugrenzen: »[T]his universal practice of designating in one’s mind a familiar space which is ‚ours‘ and an unfamiliar space beyond ‚ours‘ which is ‚theirs‘ is a way of making geographical distinctions that can be entirely arbitrary.«⁴⁵ Zur Eigendefinition einer jeden Gesellschaft gehört demnach ein (teilweise oder weitestgehend) imaginativer Bereich des Fremden außerhalb, der als Negativfolie einer positiven Selbstidentifikation dient.⁴⁶ Der Diskurs vom exotischen, inferioren *Orient* erfüllte nach Said während des Kolonialismus diese Funktion in der westlichen Kultur (und tut dies z. T. bis heute). Die Funktionsweise einer solchen imaginativen Geographie des Fremden wird von Said mit der Metapher einer Bühne für Betrachter aus dem Bereich des Eigenen illustriert:

[T]he orient is the stage on which the whole East is confined. On this stage will appear figures whose role is to represent the larger whole from which they emanate. The Orient then seems to be, not an unlimited extension beyond the familiar European world, but a rather a closed field, a theatrical stage affixed to Europe.⁴⁷

Said entwickelt seinen theoretischen Ansatz bezogen auf den konkreten historischen Kontext des Kolonialismus und seiner spezifischen Diskurse. Doch lassen sich solche allgemeinen Konzepte wie das einer *imaginative geography* ohne Schwierigkeiten auch auf andere Diskurse übertragen. Bezogen auf das Thema der vorliegenden Untersuchung kann die Frage etwa lauten, inwiefern die originalen Riddarasögur in ihrer Darstellung der Welt eine ebensolche *imaginative geography* entwickeln, die auf

⁴² Ebd.:1.

⁴³ Ebd.:43.

⁴⁴ Ebd.:53.

⁴⁵ Ebd.:54.

⁴⁶ Dieser Gedankengang entspricht den Assmanschen Ausführungen, dass die Erzeugung von Identität zwangsläufig mit der Erzeugung von Alterität einher geht. Siehe S. 13–15.

⁴⁷ Said 1978:63.

bestimmten Diskursen des christlichen Europa über die Welt jenseits der Grenzen des Eigenen beruht. Um in der Metaphorik Saids zu bleiben: Inwiefern stellen diese Texte eine (experimentelle) literarische Bühne dar, auf der verschiedenartige Vertreter des Fremden stellvertretend für ein größeres Ganzes des Fremden agieren, das so in den diskursiven Grenzen der erzählten Welt beschreibbar und letztendlich überwindbar gemacht wird? Saids Dichotomie von Europa und Orient, aus der die Kolonialisierung des Letzteren als logischer Schluss folgt, entspricht hier die Dichotomie von Hof und Nicht-Höfischem, Mensch und Monstrum, urbanisierter Welt und Wildnis – mit der logischen Konsequenz der Bewältigung und Eroberung all jener Bereiche des Nicht-Eigenen durch den reisenden Helden. Wenn auch noch zu zeigen sein wird, dass sich die erzählte Welt der originalen Riddarasögur nicht so einfach dichotom verhält, wie diese Gedankengänge nahelegen, bilden die Sagas vielfach doch einen Diskurs der Unterwerfung des Fremden ab, der mit den von Said untersuchten Phänomenen der Frühmoderne gedankliche Verwandtschaft aufweist.⁴⁸

1.8 Hybridität und *in-between spaces* als Auflösung von Dichotomien

Die scharfe, dichotome Grenzziehung, die der Orientalismus-Diskurs nach Said zwischen Kolonialherren und Kolonialiserten vornimmt, ist ihm von der späteren postkolonialen Literaturwissenschaft zum Vorwurf gemacht worden.⁴⁹ Dabei wird nicht nur die Tendenz zur Simplifizierung eines komplexen Beziehungsgeflechts angeführt, sondern insbesondere auch das Ausblenden all jener Aspekte in der Position des Kolonialiserten, die ihn keineswegs immer nur als inferioren Diener erscheinen lassen, sondern auch durch subversive Strategien des Widerstands eine gewisse Macht zugestehen. Durch die extreme Überspitzung in westliche Herrscher einerseits und östliche Beherrschte andererseits habe Said sogar die von ihm kritisierten Missstände theoretisch fundamntiert, indem er jene besondere Konstellationen ignoriere, bei denen beide Seiten Aspekte des anderen übernehmen und sich als gebend wie nehmend erweisen, ohne dabei ganz im anderen aufzugehen, sodass in diesem Spannungsfeld eine neue Position des *Dazwischen* entstehen kann. Hauptvertreter dieser Kritik ist der indische Literaturwissenschaftler Homi K. Bhabha. Für die vorliegende Untersuchung ist vor allem Bhabhas zentrales Konzept der Hybridität von Relevanz.

»If the effect of colonial power is seen to be the production of hybridization rather than the noisy command of colonialist authority or the silent repression of na-

⁴⁸ Es ist zu prüfen, inwiefern reale ‚Kolonialisierungserfahrungen‘ sich tatsächlich auf die Darstellung des Fremden in der altisländischen Literatur ausgewirkt haben. Entsprechende Erwägungen werden in Abschnitt 10.3.2 vor der dem Hintergrund der gesamten Untersuchung vorgenommen.

⁴⁹ Vgl. etwa Castro Varela/Dhawan 2005:84–87 für die ausführliche Darstellung der Kritik durch Bhabha.

tive traditions, then an important change of perspective occurs.«⁵⁰ In diesem kurzen Zitat aus Bhabhas theoretischem Hauptwerk, der Aufsatzsammlung *The Location of Culture*, sind einige essentielle Aspekte von Bhabhas Theorie der Hybridität enthalten. Zunächst einmal wird hier deutlich, dass Bhabha jede klare Dichotomisierung bei der Interaktion verschiedener Kulturen ablehnt. *Kultur* ist für Bhabha kein festes, monolithisches Konstrukt mit scharf gezogenen Grenzen, sondern ein fließendes Kontinuum, das sich in beständigem Wandel befindet. »The ‚originary‘ is always open to translation so that it can never be said to have a totalised prior moment of being or meaning – an essence.«⁵¹ So formuliert es Bhabha 1990 in einem Interview. Entsprechend kann auch nicht von einer binären Konfrontation westlicher und orientalischer Kultur die Rede sein, die in eine klare Herren- und Dienerrolle aufgeteilt sind. Bhabhas Augenmerk liegt stattdessen auf jenen kulturellen Phänomenen, die durch die Interaktion und als gemeinsames Produkt der unerschiedlichen Kulturen an ihrer Grenze entstehen: »The boundary is Janus-faced and the problem of outside/inside must always itself be a process of hybridity, incorporation, new ‚people‘ in relation to the body politic, generating other sites of meaning [...].«⁵² Aus dem Ineinandergreifen unterschiedlicher Kulturen entstehen völlig neue Positionen, die keiner der beiden ‚Ursprungskulturen‘ inhärent gewesen sind.⁵³

Bhabha macht jedoch darüber hinaus deutlich, dass man es sich zu einfach macht, wenn man Hybridisierung als eine Addition zuvor wechselseitig fremder Konzepte zu einem neuen, dritten Konzept auffasst: »[...] if, as I was saying, the act of cultural translation [...] denies the essentialism of a prior given original or originary culture, then we see that all forms of culture are continually in a process of hybridity.«⁵⁴ Da Kultur sich niemals im Stillstand befindet und niemals eindimensional ist, kommt es in einem kulturellen System ständig und überall zur Herausbildung hybrider Konstellationen, etwa zwischen verschiedenen ethnischen, religiösen, persönlichen, sexuellen und anderweitigen Identitäten, die in einer Person auf unterschiedlichen Ebenen zusammenlaufen können. Hybridität ist als Konzept also keineswegs auf Sonderfälle wie der Konfrontation einander fremder ‚Kulturen‘ im Kolonialismus beschränkt, sondern universal anwendbar. Ihre theoretische Stärke besteht insbesondere darin, dass sie simplifizierende Polaritäten zu durchbrechen vermag, indem sie eine Zwischenposition jenseits klarer Grenzen einnimmt und somit auch ethnozentristische Positionen der Abgrenzung nach außen dekonstruiert, wie sie weiter oben als charakteristisch für die Betrachtung des Fremden beschrieben worden sind. Für solche Zwischenpositionen hat Bhabha den theoretischen Terminus der »in-between spaces« geprägt.⁵⁵

⁵⁰ Bhabha 1994:160.

⁵¹ Bhabha 1990b:210.

⁵² Bhabha 1990a:4.

⁵³ Ein historisches Beispiel hierfür ist etwa die Herausbildung einer einheimischen Bildungselite in Britisch-Indien, deren Mitglieder eine Ausbildung nach westlich-englischem Vorbild durchliefen, in ihren familiären Traditionen aber in der indischen Überlieferung verwurzelt blieben.

⁵⁴ Bhabha 1990b:211.

⁵⁵ Vgl. Bhabha 1990a:4.